

Julie Adamik

Politik der Unpolitischen

Zur katholischen Liturgischen Bewegung in der
Weimarer Republik

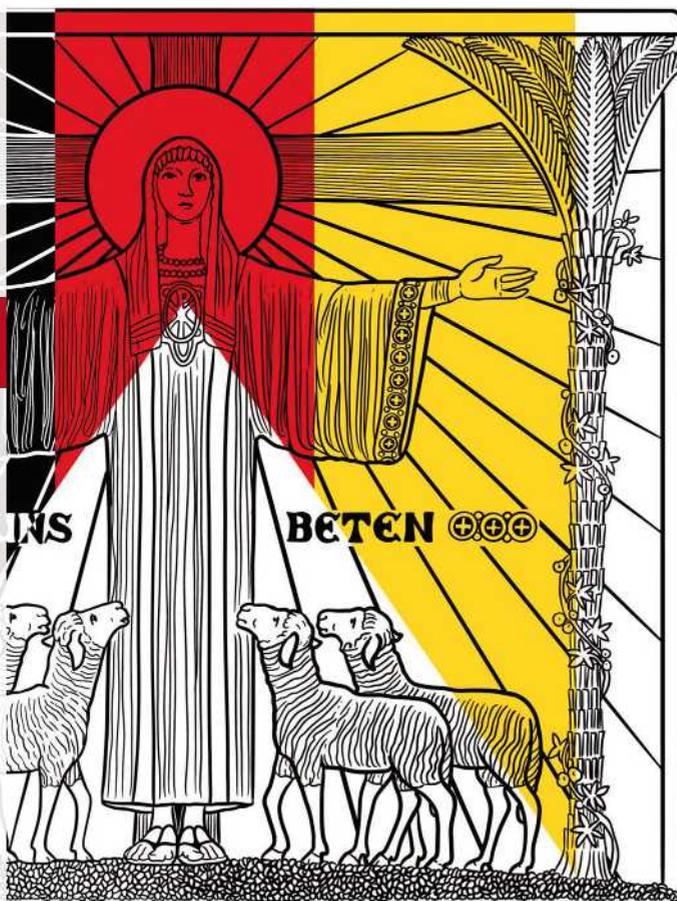
WEIMARER SCHRIFTEN
ZUR REPUBLIK

Franz Steiner Verlag

LASSET UNS

BETEN ☉☉☉

27





Weimarer Schriften zur Republik

Herausgegeben von
Michael Dreyer und Axel Mössinger

Wissenschaftlicher Beirat:

Prof. Dr. Ursula Büttner, Prof. Dr. Alexander Gallus, Prof. Dr. Kathrin Groh,
Prof. Dr. Christoph Gusy, Prof. Dr. Marcus Llanque, Prof. Dr. Walter Mühlhausen,
Prof. Dr. Wolfram Pyta, Dr. Nadine Rossol, Prof. Dr. Martin Sabrow

Band 27

www.steiner-verlag.de/brand/Weimarer-Schriften

Julie Adamik

POLITIK DER UNPOLITISCHEN

Zur katholischen Liturgischen Bewegung
in der Weimarer Republik

Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Graduiertenkollegs „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“, des Vereins der Freunde und Förderer der Theologischen Fakultät e.V., des Erzbistums Paderborn und der Rennings-Wagner-Stiftung.

Umschlagabbildung: „Die Betende Kirche“ (1924)
© Abtei Maria Laach, bearbeitet durch Ha My Truong



Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation.

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über dnb.d-nb.de abrufbar.

© Julie Adamik 2025
Veröffentlicht in der Franz Steiner Verlag GmbH
Maybachstraße 8, 70469 Stuttgart
service@steiner-verlag.de
www.steiner-verlag.de

Layout und Herstellung durch den Verlag
Satz: abavo GmbH, Buchloe
Druck: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
Printed in Germany.
ISBN 978-3-515-13804-8 (Print)
ISBN 978-3-515-13808-6 (E-Book)
DOI 10.25162/9783515138086

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	7
1.1	Forschungsstand	10
1.2	Quellenlage	13
1.3	Fragestellung und Vorgehen	15
2	Katholische Entwicklungen in der Weimarer Republik	23
2.1	Romantik – eine Einordnung	24
2.2	Die Hinwendung zur deutschen Kultur und Nation – der Reformkatholizismus	28
2.3	Politischer Katholizismus	31
2.4	Katholische Aktion und katholische Bewegungen	36
2.5	Katholisch-Sein zwischen Ultramontanismus und Nationalismus	40
3	Liturgische Bewegung in der Weimarer Republik Auf dem Weg zu einem Neuen Menschen	42
3.1	Maria Laach und der Akademikerverband	43
3.2	Liturgisches Zentrum Grüssau	48
3.3	Der Quickborn	52
3.4	Liturgische Bewegung in Klosterneuburg	60
3.5	Leipziger Oratorium	62
3.6	Die Liturgische Bewegung – Selbstverständnis, Fremdwahrnehmung und Neuer Mensch	63
4	Das politische Wesen der Liturgischen Bewegung zwischen 1918 und 1933	70
4.1	Romano Guardini	72
4.1.1	Das Erwachen der Kirche in der Seele (1922)	80
4.1.2	Rettung des Politischen (1924)	97
4.1.3	Staat in uns (1924/25)	112
4.1.4	Guardinis politischer Anspruch: Ein christlicher Führerstaat	133

4.2	Benediktiner im Austausch über politische Themen in der Weimarer Republik.....	135
4.2.1	Abt Ildefons Herwegen OSB	136
4.2.1.1	<i>Alte Quellen neuer Kraft</i> (1920).....	142
4.2.1.2	<i>Ecclesia orans</i> (1922).....	151
4.2.1.3	<i>Die betende Kirche – ein benediktinisches Volksbuch</i>	155
4.2.1.3.1	<i>Die betende Kirche</i> (1924) – <i>Ein Blick auf die äußere Gestaltung</i>	156
4.2.1.3.2	<i>Die betende Kirche</i> (1924) – <i>Ein inhaltlicher Einblick</i>	159
4.2.1.3.3	<i>Die betende Kirche</i> (1926).....	161
4.2.1.4	Briefwechsel mit Hermann Platz (1918–1933).....	164
4.2.1.5	Briefwechsel mit Schriftleitungen von Zeitschriften (1921–1934).....	179
4.2.1.6	Briefwechsel mit der Zeitschrift <i>Das Wort in der Zeit</i>	181
4.2.1.7	Brief an Abt Albert Schmitt (21. November 1933).....	188
4.2.1.8	Abt Ildefons Herwegen: <i>Apolitische Politik</i>	190
4.2.1.9	<i>Exkurs: Die Frau in der Liturgischen Bewegung</i>	191
4.2.2	Abt Albert Schmitt OSB	195
4.2.2.1	<i>Mönchtum und Gegenwart</i> (1925).....	199
4.2.2.2	<i>Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums</i> (1927).....	210
4.2.2.3	Albert Schmitts Briefwechsel über politische Themen	217
4.2.2.3.1	Briefwechsel mit Abt Ildefons Herwegen (1924–1933)	218
4.2.2.3.2	Briefwechsel mit Julius Doms (1931)	227
4.2.2.3.3	Briefwechsel mit Graf von Ballestrem (1932/33).....	230
4.2.2.3.4	Briefwechsel mit Graf Praschma (1932).....	235
4.2.2.3.5	Briefwechsel mit Graf Magnis (1933).....	238
4.2.2.3.6	Briefwechsel mit Hans Hilfer Seiffert (1933).....	239
4.2.2.3.7	Briefwechsel mit Dr. Joseph Eberle (1933)	241
4.2.2.4	Abt Albert Schmitt: <i>Vom Zentrumskritiker zum NS-Sympathisanten</i>	246
4.3	Laien in der Liturgischen Bewegung – Theodor Abele.....	249
4.3.1	Briefwechsel mit Hermann Platz	252
4.3.2	Briefwechsel mit Abt Ildefons Herwegen.....	267
4.3.3	Publizierende Tätigkeit in <i>Hochland</i> und <i>Die Schildgenossen</i>	276
4.3.4	Theodor Abele: <i>Zwischen Zentrum und Nationalsozialismus</i>	277
5	Fazit: Politik der Unpolitischen Anspruch und Wirklichkeit der Liturgischen Bewegung in der Weimarer Republik	280
6	Quellen	284
7	Literatur	290
	Danksagung	307

1 Einleitung

„Aber in jeder geistigen Haltung ist das Politische latent.“¹

Der berühmte deutsche Schriftsteller Thomas Mann (1875–1955) zog im Jahre 1929 dieses Fazit aus seinen Beobachtungen zu den zeitgenössischen Intellektuellen-diskursen: Er warf den Denkern seiner Zeit vor, dass sie die implizierten politischen Folgen ihres Handelns nicht sahen oder ernst nahmen.² Diesem „unpolitischen Irrationalismus“ schrieb Mann später den Erfolg der „Massengefühlsüberzeugung“³ des Nationalsozialismus zu. Die Intellektuellen, die hier kritisiert wurden, sammelten sich in der Weimarer Republik in den säkularen und religiösen Reformbewegungen, die am Anfang des 20. Jahrhunderts vielfach entstanden. Die katholische Liturgische Bewegung war eine davon. Gemeinsamkeiten mit anderen Bewegungen fanden sich insbesondere in zwei Punkten: 1. Die allgemeine Kritik an der Kultur,⁴ die sich auch im sogenannten Kulturpessimismus äußern konnte. 2. Den daraus resultierenden Willen, die gesamte Gesellschaft zu verändern, im Falle der Liturgischen Bewegung, sie zu rechristianisieren. Ziel der vorliegenden Studie ist, die politische Dimension dieses Vorhabens herauszuarbeiten.

Dabei zeigt ein Blick in die Kirchengeschichte, dass das Christentum schon immer einen gesellschafts- und religionspolitischen Anspruch hatte.⁵ In der Zeit von 1918–1933 gewann die Verflechtung von katholischer Kirche und Politik einen neuen Höhepunkt. Aus dem Kulturkampf kommend vollzog der Katholizismus bereits

¹ Mann (1929): Die Stellung Freuds, S. 136.

² Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 44.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Schefold (2009): Einleitung, S. IX.

⁵ Bereits die Konstantinische Wende im 4. Jahrhundert war mit machtpolitischen Interessen Kaiser Konstantins verbunden. Mit der Selbstdarstellung als von Gott eingesetzter Bischof setzten die Vorstellungen eines gottgewollten weltlichen Herrschers ein. Auch der Investiturstreit oder die Kreuzzüge hatten (religions-)politische Motive, die zeigen, dass Religion und Politik nicht getrennt voneinander betrachtet werden können. So war auch die Französische Revolution getragen von einer Erschütterung des Kirche- Staats-Verhältnisses, sodass sich im Laufe der Zeit eine immer größere Abhängigkeit der katholischen Kirche vom Wohlwollen des Staates herausbildete. (Vgl. dazu: Jedin/Repgen (2017), Handbuch der Kirchengeschichte.)

im 19. Jahrhundert eine Politisierung,⁶ die letztlich am 13. Dezember 1870 in einem parteimäßigen Zusammenschluss, der deutschen Zentrumsparterie, mündete.⁷ Damit hatte der Katholizismus einen direkten politischen Einfluss auf das Deutsche Kaiserreich. Es entfaltete sich eine „politische Kultur des Katholizismus“⁸, welche auch den politischen Katholizismus nach 1918 prägte. Das Zentrum hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die Katholiken in das nationale Gefüge Deutschlands zu integrieren.⁹ Gleichzeitig wandten sich auch katholische Intellektuelle dem politischen Feld und dem Vorhaben einer Integration des Katholizismus in die deutsche Kultur zu. Sie verstanden sich als Emanzipatoren des Katholizismus, schüttelten den Ballast des Kulturkampfes des 19. Jahrhunderts ab und erhoben den Anspruch einer mitwirkenden und weltgestaltenden Kirche. Insbesondere der Erfolg des Zentrums und seine Mitwirkung in der Regierung der Weimarer Republik animierte die katholischen Akademiker, die Spuren der Hoffnungslosigkeit und Enttäuschung des Ersten Weltkriegs hinter sich zu lassen. Denn die Illusion des „Bund[es] von Naturwissenschaft und Technik [, der] die Menschen auf eine höhere Stufe des Daseins“¹⁰ erheben sollte, die Ismen des endenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (Modernismus, Individualismus, Rationalismus, Materialismus etc.) hielten nicht, was sie versprochen hatten. Die von vielen gepriesenen Jahre „der großen Erfindungen, [...] der rasanten Entwicklungen“¹¹, wurden von anderen gesehen als Epoche der „Verluste und neue[n] Bedrohungen“¹². Doch gerade solche Krisenzeiten können Orte sein, in und an denen Neues entsteht. Der Versuch eines Weges aus der Krise manifestierte sich in der Weimarer Republik in einer Sehnsucht, die wie folgt zusammengefasst werden kann: Das „Mitschaffen am Werden eines neuen Menschen, einer neuen Zeit.“¹³ Die Idee des *Neuen Menschen* wurde am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von säkularen Reformbewegungen aus dem christlichen Kontext übernommen. Sie steuerten auf eine Veränderung der Gesellschaft zu, die sowohl liberale als auch konservative Züge haben konnte. Die katholische Kirche sowie die Liturgische Bewegung explizit setzten diesem Trend eine Gegenbewegung entgegen, die den Neuen Menschen wieder in seinen heilsgeschichtlichen Kontext rücken sollte. Sie unterlag einem antimodern-modernen Doppelcharakter, der nicht nur bezeichnend für die katholischen Reformbewegungen war. Bereits 1989 stellte Detlev Peukert die

6 Oder wie es Borutta ausdrückt, eine „Konfessionalisierung der Politik“ (Borutta (2010): Antikatholizismus, S. 271).

7 Lönne (1986): Politischer Katholizismus, S. 10 / Borutta (2010): Antikatholizismus.

8 Gerber (2016): Pragmatismus und Kulturkritik, S. 129.

9 Vgl. ebd., S. 11.

10 Maaß (1972): Mystik im Gespräch, S. 19.

11 Kerbs/Reulecke (1998): Reformbewegungen 1880–1933, S. 10.

12 Ebd.

13 Guardini (1922): Quickborn, S. 11.

These der „janusköpfigen Moderne“¹⁴ auf, die in sich eine Spannung an Gegensätzlichkeiten aushalten musste.¹⁵

Dass das Phänomen der Liturgischen Bewegung, die als Vorreiterin des Zweiten Vatikanischen Konzils in die katholische Tradition einging,¹⁶ Gegenstand einer wissenschaftlichen Arbeit zur Frage nach der politischen Mitgestaltung der katholischen Kirche in der Weimarer Republik wird, ist neu.¹⁷ Die Inszenierung der Liturgischen Bewegung als unpolitisch ließ die Verbindung zwischen Forschungsgegenstand und Forschungsfrage lange Zeit als irrelevant erscheinen.¹⁸ Während der Fokus innerhalb der Forschungsliteratur vor allem auf der Beziehung der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus liegt, möchte die vorliegende Studie einen Beitrag zu der Frage nach den Wurzeln dieser aufkeimenden Sympathien zum Ende der 1920er-Jahre leisten. Denn wie Thomas Mergel herausstellte, lag der Erfolg des Nationalsozialismus darin, dass „sich hier in gewisser Weise reale Erwartungen erfüllten“¹⁹. Diese Erwartungen wurden in der Weimarer Republik grundgelegt, sodass das Forschungsprojekt die Liturgische Bewegung gerade in ihrem historischen Kontext der Weimarer Republik untersuchen und sich dementsprechend von der nachträglichen, traditionellen Bewertung der Bewegung als Wegweiserin ins und des Konzils distanzieren möchte.

14 Vgl. Peukert (1989): *Diagnose der Moderne*, S. 57.

15 Vgl. Graf, der die Spannung zwischen „Fortschrittsoptimismus und Machbarkeitswahn auf der einen und Kulturpessimismus und Untergangsanst auf der anderen Seite“ betonte (Graf (2008): *Krisen und Zukunftsaneignungen*, S. 84).

16 Vgl. Wagner (1986): *Liturgische Bewegung*, Sp. 1097–1099 / Vgl. Maas-Ewerd (2006): *Liturgische Bewegung*, Sp. 992–993.

17 Aktuelle kirchenpolitische Debatten machen die Frage nach der Politisierung von Bewegungen zunehmend relevant. So gibt es Forschungen zu aktuellen steigenden Zahlen politisch rechtsstehender Katholiken bspw. Strube (2014): *Rechtsextremismus als Forschungsthema* / Dies. (2021): *Antimodernismus als Autoritarismus? Darin werden auf Zusammenhänge zwischen der Verankerung in der katholischen Kirche und extrem rechten politischen Positionierungen aufgezeigt. Außerdem kann die vorliegende Studie anschlussfähig sein an Überlegungen zu „Liturgie und Politik“, wie sie in der Liturgiewissenschaft diskutiert werden.* (vgl. Belafi (2012): *Liturgie und Politik*, S. 251–268 / Ferner: Meyer – Blank (2016): *Liturgie und Politik*, S. 92–102.)

18 So betonte Abt Ildefons Herwegen 1934, dass die Abtei Maria Laach unpolitisch sei und „ihre Aufgabe im rein religiösen“ erblickte (Albert (2004): *Maria Laach*, S. 115). Auch der Quickborn hob in den 1920er-Jahren hervor, dass er sich politisch nicht positionieren wollte und jedem einzelnen eine politische Verantwortung zusprach (Ruppert (1999): *Quickborn*, S. 57).

19 Mergel (2005): *Führer, Volksgemeinschaft und Maschine*, S. 92.

1.1 Forschungsstand

Vordergründig ist die Liturgische Bewegung als Forschungsschwerpunkt in der Liturgiewissenschaft angesiedelt.²⁰ Dabei wird sie retrospektiv als maßgebend für die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* angesehen.²¹ Mit der Liturgiewissenschaft selbst, die sich in der Weimarer Republik als theologische Disziplin profilierte, ist ein historischer Anspruch verbunden. Odo Casel²² und seine Mysterientheologie seien an dieser Stelle als Beispiel aus der Weimarer Republik genannt. Der Benediktiner verwies insbesondere auf die Kirchenväter und zog Lehren für die Erstarkung der Liturgie in der Weimarer Republik aus der Auseinandersetzung mit der antiken Liturgie.²³ Doch die *Liturgische Bewegung* als Forschungsgegenstand wurde selbst erst durch Arnold Angenendt im Jahre 2001 einer historisch kritischen Betrachtung unterzogen. Er stellte vor allem die Einwirkung der Liturgischen Bewegung auf die katholische Jugendbewegung heraus.²⁴ Dieser Zusammenhang geht besonders auf die Person Romano Guardinis (1885–1968)²⁵ zurück. Er war Führer des Quickborn und gleichzeitig richtungsweisende Persönlichkeit für die Liturgische Bewegung in der Weimarer Republik, die eine von vielen am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehenden *Lebensreformbewegungen* war. Ziel dieser Bewegungen war eine Beeinflussung des Individuums durch die jeweiligen Glaubenssätze. Dahinter lag der Wunsch nach einer Veränderung der gesamten Gesellschaft,²⁶ woran sowohl der Quickborn²⁷ als auch die Liturgische Bewegung anknüpfen konnten. Dies stellte auch Lea Lerch in der aktuellsten Forschung zu Guardini und der

20 Kranemann et. al (2011): *Deutschsprachige Liturgiewissenschaft* / Bärsch (2015): *Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, S. 158–170. / Vgl. hierzu auch den sehr detaillierten Forschungsstand bei Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*, S. 19–35.

21 „Als eine ‚Frucht‘ der Liturgischen Bewegung ist die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils zu betrachten, die eine tiefgreifende Erneuerung des Verständnisses und der Praxis wie auch eine Reform der liturgischen Ausbildung bewirkt hat.“ (Klöcker (1998): *Erneuerungsbewegung*, S. 575.) / Hünermann / Hilberath (2004): *Sacrosanctum Concilium*, S. 11–52 / Gerhards / Kranemann (2019): *Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, S. 113 / Faggioli (2015): *Sacrosanctum Concilium*, S. 53 / Pacik (2018): *Hindurchgehen*, S. 135 / Adam / Haunerland (2019): *Grundriss Liturgie*, S. 70 / Baumgartner (1977): *Sehnsucht nach Gemeinschaft*, S. 10 / Richter (2004): *Dem Konzil voraus*.

22 Odo Casel (1886–1948) war ein Benediktinermönch, der insbesondere durch seine Mysterientheologie bekannt wurde. „Hauptanliegen C.s war eine Reduktion des chr. Selbstverständnisses auf das Heilshandeln Gottes in Christus, dessen bleibende Zeitgenossen die glaubenden u. die Mysterien der Kirche feiernden Menschen je u. je neu sind.“ (Volk (1957): *Casel, Odo*, S. 164 / Häußling (2006): *Casel, Odo*, Sp. 966–367.)

23 Zum Beispiel: Casel (1923): *Festfeier* / Ders. (1924): *Altchristliche Liturgie* / Ders. (1926): *Das Mysteriengedächtnis*.

24 Angenendt (2001): *Liturgik und Historik*, S. 72–73.

25 Biografische Angaben zu Romano Guardini (1885–1968) siehe Kapitel 4.1.

26 Vgl. Kerbs / Reulecke, *Reformbewegungen 1880–1933*, S. 11.

27 Für Literatur zum Quickborn siehe: Ruppert (1999): *Quickborn*. Für die kath. Jugendbewegung und ihre gesellschaftspolitischen Ansprüche besteht ein Forschungsdesiderat.

Liturgischen Bewegung heraus.²⁸ Dabei betonte sie insbesondere den „forcierte[n] Gesellschaftsbezug“²⁹ der Liturgischen Bewegung und verdeutlichte die Relevanz des Themas für den soziologischen Kontext. Sie kam zu dem Schluss, dass „Liturgische Erneuerung [...] eine spezifische Verantwortungsübernahme für den weiteren Geschichtsverlauf“³⁰ bedeutet habe. Guardini übernahm Reformstrategien der oben erwähnten Lebensreformbewegungen und beeinflusste gemeinsam mit anderen Vertretern der Liturgischen Bewegung durch die Hervorhebung und Abhebung von *Gemeinschaft* im Gegensatz zur *Gesellschaft*, den sozioökonomischen Wandel in der Weimarer Republik.³¹ Zudem beleuchtete Lerch die Bedeutung der Liturgie innerhalb der reformorientierten Ansätze Guardinis. Liturgie, so heißt es im Fazit der Arbeit, „wird von Guardini als Realisierung einer begrenzten, individualitätsfördernden Gemeinschaft profiliert.“³² Mit dieser Deutung knüpft Lerch an Jörn Retterath an, der in seiner Studie *Was ist das Volk?* auf den Versuch Guardinis verweist, eine Gemeinschaftsidee zu konstruieren, die das Individuum in seiner Persönlichkeit nicht ablehnte.³³ Damit verbunden sind Deutungen von Romano Guardini als vorwärtsgewandter, moderner Theologe. Die vorliegende Studie hinterfragt diese Stilisierung. Dafür soll insbesondere die politische Dimension der Liturgischen Bewegung und ihrer Protagonisten in den Vordergrund gerückt werden. Grundlegend sind dafür die von Retterath gemachten Ausführungen zum politischen Gehalt der Begriffe *Volk*, *Nation*, *Gemeinschaft*, *Volksgemeinschaft*, die auch in den Quellentexten der Liturgischen Bewegung verwendet wurden. In der Forschungsliteratur fällt auf, dass die Liturgische Bewegung trotz ihrer Teilnahme an aktuellen Debatten und Diskursen der Weimarer Republik³⁴ zwar soziologisch und theologisch, poli-

28 Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*.

29 Ebd., S. 427.

30 Ebd., S. 146.

31 Vgl. ebd., S. 428.

Einordnung der Liturgischen Bewegung in gesellschaftliche Kontexte der Weimarer Republik: Baumgartner (1977): *Sehnsucht nach Gemeinschaft* / Ruppert (1979): *Burg Rothenfels* / Meissner (2010): *Katholizismus und Nationalsozialismus*, S. 239–284 / Olenhusen (1987): *Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich* / Blaschke (2002): *Konfessionen im Konflikt* / Bogler (1964): *Suche den Frieden* / Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*. Für die historische Kontextualisierung siehe insbesondere die Arbeit von Stefan Langenbahn: *Langenbahn* (2020): *Cunibert Mohlberg* / Ders. (2020): *Romano Guardinis Aufsatz* / Ders. (2018): *Die Anfänge* / Ders. (2019): *Die Anfänge Teil 2*.

32 Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*, S. 434.

33 Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 281.

34 Schlüter-Hermkes (1928/29): *Frauenbewegung*, S. 614. Karl Neundörfer (1885–1926) arbeitete als Vertreter der Liturgischen Bewegung die politische Dimension des Katholizismus heraus: „Mit welcher elementarer Wucht ist das katholische Volk gerade in Deutschland noch allemal aufgestanden, wenn es die Rechte und Freiheiten seiner Kirche bedroht fühlte. Bedeutet das nicht auch ‚eine Verwirklichung seiner religiösen Überzeugung auf dem Gebiete der Rechtsordnung‘? Und in den letzten Jahren regte sich auch wieder stärker – gerade in führenden katholischen Kreisen – die geistige Offensive, nicht zuletzt auf dem Gebiete von Recht und Politik, Kirche und Staat. Wenn eine Zeitschrift wie das ‚Hochland‘ einen Aufsatz wie den von Otfried Eberz über ‚Katholischen Imperialismus‘ brachte und wenn

tisch aber gar nicht oder nur am Rande eingeordnet wurde. Dabei bieten sowohl die Politikwissenschaft als auch die Soziologie, Geschichtswissenschaft und Theologie politische Deutungen der tangierten Diskurse an. Gemeinschaft als „eines der magischen Worte der Weimarer Zeit“³⁵ war bspw. eine Alternative zur Gesellschaft der Weimarer Republik, der es offensichtlich an „Einheit, Stärke, Macht und innerer Geschlossenheit“³⁶ fehlte. Zwar griff Lucia Scherzberg diese Idee für die Liturgische Bewegung auf, indem sie eine „demokratie-abgewandte Betonung des Gemeinschaftlichen“³⁷ innerhalb der Liturgischen Bewegung diagnostizierte und sich damit an Richard Faber orientierte, der die Liturgische Bewegung bereits 1982 mit dem Thema „politischer Katholizismus“ in Verbindung brachte,³⁸ doch werden damit lediglich Verbindungslinien zum Nationalsozialismus nachgezeichnet. Auch der bereits erwähnte Arnold Angenendt warf einen Blick auf „Liturgie und Politik“, allerdings war hier das vorrangige Ziel ebenfalls die nationalsozialistischen Tendenzen des liturgischen Zentrums Maria Laach herauszuarbeiten.³⁹ Dies ist bis heute insbesondere durch Studien zum Katholischen Akademikerverband,⁴⁰ Abt Ildefons Herwegen⁴¹ und über Maria Laach hinaus durch die Arbeit zu Abt Albert Schmitt⁴² aus Grüssau geschehen. Der Laacher Mönch und Reichstheologe Damasus Winzen wird in der Forschungsliteratur eher beiläufig erwähnt.⁴³ Ein Versuch, publizierte Texte und Briefkorrespondenzen politisch zu deuten, ist in dem hier vorgestellten Umfang neu. Somit möchte die vorliegende Studie über die Anknüpfungspunkte an den Nationalsozialismus hinausgehen und die von der Liturgischen Bewegung ausgehenden destabilisierenden Momente der Weimarer Republik herausstellen. Denn letztlich sind die „innere Schwäche und das Sterben der Weimarer Demokratie unlöslich verknüpft mit der Wirksamkeit des antidemokratischen Denkens“⁴⁴, das nicht nur zu Beginn oder erst in den 1930er-Jahren aufkam, sondern wie Eckart

auf der Godesberger Tagung der Windhorst-Bünde im Juni 1922 Leute unserer Jugendbewegung der herrschenden Richtung im Zentrum entgegentraten und eine stärkere Betonung des Katholischen in Recht und Politik forderten, so sind das Zeichen einer geistigen Einstellung, die Recht und Macht in der Kirche bewußt bejaht, von der Bedeutung dieser Elemente des Katholizismus gerade für die gegenwärtige Zeit ganz durchdrungen ist und auch den Willen hat, diese Elemente im inneren Leben wie in den äußeren Bejahungen der Kirche voll zur Geltung zu bringen.“ (Neundörfer (1923): Recht und Macht, S. 61).

35 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 251.

36 Ebd.

37 Scherzberg (2017): Form, Stil und Gestalt, S. 246.

38 Faber (1982): Politischer Katholizismus, S. 153.

39 Vgl. Angenendt (2001): Liturgik und Historik, 83–87.

40 Albert (2010): Akademikerverband/Pöpping (2002): Abendland.

41 Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 64–74.

42 Lob (2000): Albert Schmitt OSB.

43 Faber (2005): Friedrich Heer, S. 135 / Richter (2000): Nationales Denken, S. 163 / Weiss (2014): Kulturkatholizismus, S. 284.

44 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 12–13.

Conze beschreibt, „durchgehend“ vorzufinden war.⁴⁵ Allein die Erstarkung des politischen Katholizismus in Form der Deutschen Zentrumspartei, aber auch als „Durchsetzung klerikaler Sonderinteressen bzw. die Freiheitsbewegung der Kirche gegenüber den Machtansprüchen des Staates“⁴⁶ in der Zeit der Weimarer Republik, sprechen für die Relevanz der Frage nach der politischen Ausrichtung der Liturgischen Bewegung und ihrem Mitwirken am Schicksal der Weimarer Republik.

1.2 Quellenlage

Die vorliegende Studie arbeitet vor allem mit Texten von führenden Köpfen der Liturgischen Bewegung. Diese offerieren eine Nähe zum Geschehen – einerseits zur Liturgischen Bewegung, andererseits auch zu der Frage nach politischen Implikationen der Bewegung. So stehen die von den Protagonisten selbst gemachten Aussagen und Theorien im Vordergrund. Darauf aufbauend folgt eine kritische Auseinandersetzung mit der Rezeption und Stilisierung der Liturgischen Bewegung in der Forschungsliteratur. Während der Großteil der publizierten Texte schwer zugänglich ist, gibt es von den Texten Romano Guardinis eine große Anzahl an Neuauflagen oder Sammlungen seiner Werke, welche die jahrzehntelange Relevanz und Aktualität seiner Theorien verdeutlichen. Als ein Klassiker und immer noch gern zitierter Satz gilt Guardinis „Erwachen der Kirche in der Seele“ (1922). Aufgrund seiner enormen Wichtigkeit und repräsentativen Funktion für die Liturgische Bewegung müssen sowohl Guardini als auch die Quelle *Das Erwachen der Kirche in der Seele* bei der Frage nach der politischen Dimension der Bewegung im Mittelpunkt stehen. Neben diesem für die Liturgische Bewegung wegweisenden Text, werden außerdem die Zeitschriftenartikel *Rettung des Politischen* (1924) und *Staat in uns* (1925) untersucht, die ein politisches Interesse Guardinis bereits durch ihre Titel vermuten lassen und in der Forschung bisher kaum Beachtung fanden. Dabei orientiert sich die vorliegende Arbeit an dem methodischen Verfahren der Objektiven Hermeneutik.⁴⁷

Dieses Vorgehen soll neue Perspektiven auf bekannte und eher unbekanntere Vertreter der Liturgischen Bewegung aufzeigen. Während Guardini ein viel zitierter und gelesener Akteur ist, zu welchem es bereits eine Fülle an Publikationen gibt⁴⁸ und der auch von den anderen Protagonisten der Studie als Autorität für den Bereich der Liturgischen Bewegung angesehen wurde, sind die anderen Akteure, Abt

⁴⁵ Conze (2018): Aristokratismus, S. 82.

⁴⁶ Klemens (1983): Rechtskatholizismus, S. 1.

⁴⁷ Vgl. bspw. Süßmann (2016): Objektive Hermeneutik, S. 115–140.

⁴⁸ Eine Auswahl an aktueller Forschungsliteratur zu Romano Guardini: Wiesemann / Reifenberg (2018): Romano Guardini / Langenbahn (2017): Vom Geist der Liturgie / Reifenberg (2019): Romano Guardini / Gerhards / Dohna Schlobitten (2023): Ästhetische Bildung / Brose / Maier (2023): Inspiration / Lerch (2023): Ambivalenz der Moderne.

Ildefons Herwegen (1874–1946), Abt Albert Schmitt (1894–1970) und Theodor Abele (1879–1965) eher unbekannt. Deshalb werden bei den drei letztgenannten Protagonisten der Studie neben publizierten Texten auch private Briefkorrespondenzen untersucht.⁴⁹ Von Interesse ist dabei besonders das Spannungsverhältnis, welches zwischen diesen Textgattungen und den Kontexten sichtbar wurde. Es ist zu vermuten, dass Vertreter der Liturgischen Bewegung in privaten Texten offener über politische Themen kommunizierten. Diese These wird bestätigt, doch beinhalten insbesondere die publizierten Texte implizite politische Äußerungen, die einer Analyse bedürfen und für Lesende nicht so eindeutig sind wie die in den Briefkorrespondenzen gemachten Aussagen. Um einen Einblick in die Korrespondenzen einzelner Protagonisten zu erlangen, wurden das Klosterarchiv in Maria Laach sowie das Archiv im Kloster Grüssau (Schlesien) besucht. Des Weiteren waren das Stadtarchiv Werl sowie das Ballestrem-Archiv Ansprechpartner und Hilfen bei der Quellensuche.⁵⁰ Die Texte waren sowohl maschinell abgetippt als auch handschriftlich verfasst. Außerdem gibt es im Klosterarchiv Grüssau Akten mit Notizen von liturgischen Wochen und zu politischen Denkschriften. Für publizierte Texte wurden vor allem Zeitschriften als gemeinsamer Handlungsraum der Akteure ausgemacht: Die Zeitschrift *Hochland* ist in der Universitätsbibliothek Paderborn zugänglich und die Zeitschrift *Die Schildgenossen* wurde mir von dem Quickbornmitglied Meinulf Barbers bereitgestellt. Das *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* oder *Benediktinische Monatschrift* sind in der Präsenzbibliothek der Theologischen Fakultät Paderborn zu finden.

Zu betonen bleibt, dass es sich bei der Geschichte der Liturgischen Bewegung um eine Geschichte „von oben“, eine Geschichte der Gesellschafts- und Kirchenelite handelt. Das zeigt auch die Quellenlage. Denn im Vordergrund stehen Quellen von den Protagonisten der Liturgischen Bewegung, also von Männern, die entweder als Akademiker, als Benediktineräbte oder als Priester, eine bestimmte von ihrem katholischen Kontext geprägte Vorstellung der Gesellschaft, der Kultur, der Politik und der Kirche hatten und diese Ideen innerhalb der Liturgischen Bewegung umzusetzen versuchten. Ein großes Forschungsdesiderat ist dabei die Frage nach dem Erfolg der Liturgischen Bewegung in der Bevölkerung: Wie reagierten die Jugendlichen des Quickborn auf die Inhalte ihres Führers Guardini, wie „bewegt“ gingen die Gottesdienstbesucher aus der Klosterkirche in Maria Laach oder Grüssau und was

49 Die zahlreichen Studien zu Romano Guardini und das Anliegen der Arbeit, das Programm der Liturgischen Bewegung zu untersuchen lenken den Fokus in dieser Arbeit insbesondere auf die nach außen getragenen politischen Inhalte Guardinis. Der Blick in private Korrespondenzen der drei anderen Protagonisten soll auch ein Beitrag zur Personenforschung sein und das Bild dieser drei Persönlichkeiten erweitern.

50 Der Archivbestand „Grüssau-Wimpfen“ war im Frühjahr 2022 „nur teilweise“ im Archiv Beuron. Der Großteil lagert noch im Erzbischöflichen Archiv Freiburg. „Dort ist er nicht zugänglich“, wie ein Archivar aus Beuron mir am 06.04.2022 in einer Mail mitteilte.

hielten die Schüler des Mariengymnasiums in Werl von den liturgischen Bestrebungen ihres Deutschlehrers Theodor Abele? Auf all diese Fragen weiß die Forschung heute noch keine Antwort zu geben. Das liegt vorrangig an der schwierigen Quellenlage. Es fehlen bspw. Tagebuchaufzeichnungen von Quickbornmitgliedern, Aufzeichnungen von Burgtagungen oder Zeugnisse über Umsetzungen in den Pfarrgemeinden.

1.3 Fragestellung und Vorgehen

Das allgemeine Ausklammern einer politischen Einordnung oder Relevanz der Liturgischen Bewegung mag auch mit der in den 1970er-/80er-Jahren einsetzenden Marginalisierung der Politik im geschichtswissenschaftlichen Bereich zusammenhängen.⁵¹ Doch wie gezeigt wurde, gibt es bereits Forschungsansätze, welche versuchten die Liturgische Bewegung politisch einzuordnen. Allerdings geschah dies bisher als Nachzeichnung von Anknüpfungspunkten an den Nationalsozialismus. Ein Blick in die Quellen zeigt, dass sich Vertreter der Liturgischen Bewegung jedoch lange vor dem Erstarken nationalsozialistischer Kräfte zu politischen Themen äußerten. So finden sich in den Zeitschriften *Hochland* oder *Die Schildgenossen*,⁵² die Sammelbecken für Vertreter der unterschiedlichen Strömungen der Liturgischen Bewegung waren, zahlreiche Artikel zu dem großen Themenkomplex „Politik“.⁵³ Diese Medien weisen auf ein großes politisches Spektrum hin, welches in den

51 Frevert / Haupt (2005): Neue Politikgeschichte, S. 10.

52 Zur Einordnung der Zeitschrift siehe Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 193–204. „Als publizistisches Organ dient ihm [R. Guardini] die 1920 gegründete, auf dem zweiten Quickborn-tag beschlossene und eine zwanzig Jahre lang erscheinende Zweimonatsschrift ‚Die Schildgenossen‘, deren erster Redakteur Rolf Ammann ist, Sohn der Vorsitzenden des Münchener Katholischen Frauenbundes und Landtagsabgeordneten ‚Hofrat‘ Ellen Ammann. Diese Zeitschrift ist die der 1920 gebildeten über zwanzigjährigen ‚Großquickborner‘. Der Name ‚Die Schildgenossen‘ erinnert an eine ‚mittelalterliche Kampfgemeinschaft, die aus dem Schutz eines einzelnen Schildes angreift“ (Richter (2000): Nationales Denken, S. 185).

53 Aus *Hochland* ein unvollständiger Einblick in Artikel zu politischen Themen: z. B. Nobel (1922): Der französische Nationalismus / Gründler (1922): politische Romantik / Eberz (1923): Katholischer Imperialismus / Rütger (1923): Gesellschaft oder Gemeinschaft? / Bauer (1923): Geist und Staat / Platz (1923): Das Erwachen / Hugelmann (1923): Der wahre Staat / Neundörfer (1923): Aufbau der politischen Macht / Ball (1924): politische Theologie / Brauer (1924): Krisis der Sozialdemokratie / Lettenbaur (1924): Die demokratische Idee / Port (1925): Zweiparteiensystem und Zentrum / Briefs (1926): Das allgemeine Sozialproblem / Castor (1926): Das Zweiparteiensystem / Kurz (1926): Der katholische Staatsgedanke / Ebers (1929): christliche Staatslehre / Wetzel (1929): Zentrumsparlei / Rüssel (1930): Probleme der deutschen Politik / Getzeny (1933): politische Theologie. Aus *Die Schildgenossen* ein unvollständiger Einblick in Artikel zu politischen Themen: Schäfer (1922): Partei und Jugendbewegung / Bohner (1923): Die politische Bewegung / Berning (1923): Die politische Jugendtagung / Berning (1923): Politische Jugendbewegung / Guardini (1924): Rettung / Neundörfer (1925): Problem des Konkordates / Schmitt (1925): Schicksal des Politischen / Becker (1925): Demokratie.

Zeitschriften abgedeckt wurde. So wenig aber von *der* Liturgischen Bewegung als homogenes Phänomen die Rede sein kann,⁵⁴ so wenig lässt sich *eine* politische Strömung innerhalb der Liturgischen Bewegung ausmachen. Zudem fiel beim Quellenstudium rasch auf, dass es symptomatisch für Vertreter der Liturgischen Bewegung gewesen war, sich von der Politik bzw. politischen Themen zu distanzieren und sich dadurch als „unpolitisch“⁵⁵ zu deklarieren.⁵⁶ Zugleich veröffentlichten Protagonisten der Liturgischen Bewegung wie Romano Guardini Zeitschriftenartikel mit politischen Inhalten. Der Grüssauer Abt Albert Schmitt (1894–1970)⁵⁷ bewegte sich im Dunstkreis des schlesischen Adels, der durch die politischen Veränderungen der Weimarer Republik geschwächt und dadurch zum großen Teil eine klare anti-demokratische Richtung einschlug.⁵⁸ Abt Ildefons Herwegen⁵⁹ nahm an den soziologischen Tagungen des Katholischen Akademikerverbands teil und organisierte durch Mönche seiner Abtei die Herausarbeitung einer „Reichstheologie“, die wie auch die Tagungen Verbindungspunkte zwischen Katholizismus und Nationalso-

54 Siehe dazu Kapitel 3: Die Liturgische Bewegung in der Weimarer Republik – Auf dem Weg zu einem „Neuen Menschen“.

55 Hans Manfred Bock arbeitete anlehnd an Fritz Sterns Studien zu Lagarde, Langbehn und Moeller van den Bruck, die alle drei das ‚moderne Deutschland‘ der Weimarer Republik kritisierten, typische Merkmale eines ‚unpolitischen‘ Denkers heraus: „[...] die radikale Ablehnung der (französischen) Aufklärungstradition, die Auffassung vom Staat als Organismus, die Idealisierung einer ständischen und religiösen Organisation der Gesellschaft, die Überzeugung, daß alle Gegensätze in einem ‚höheren Dritten‘ aufgehoben würden.“ (Bock (1994): Ernst Robert Curtius, S. 234). „Die axiomatischen Fixpunkte des ‚unpolitischen‘ Habitus waren die antiaufklärerische und antiliberalistische Frontstellung und die – teilweise neoidealistische – Überzeugung, daß der ‚Geist‘ oder das ‚Geistige‘ die prima causa der Geschichte und damit auch der Hebel für die nationale Erneuerung nach innen und außen sei. Inhaltliche Ansatzpunkte für die nationale Erneuerung wurden vorzugsweise im Rückgriff auf die (politische) Romantik gesucht und, durch sie vermittelt, im Rückbezug auf ständestaatliche Vorstellungen. Diese Repräsentanten des ‚deutschen Geistes‘ in Wissenschaft und Kunst stellten sich außerhalb des Institutionengefüges des Parlamentarismus und des ihm zugehörigen Parteiensystems und seiner Regeln, die offen oder insgeheim als nicht artgemäßer westlicher Import angesehen wurden. Aber sie wachten mit größter Aufmerksamkeit darüber, daß ihre gesellschaftlichen Machtpositionen und damit ihre kulturelle Hegemonie nicht nur nicht gemindert, sondern gefestigt wurden.“ (Bock (1994): Ernst Robert Curtius, S. 236).

56 Guardini bezeichnete sich selbst bspw. in seinem Text *Rettung des Politischen* als „politischer Laie“ (vgl. Guardini (1924): *Rettung*, S. 112) / An die *Europäische Revue* schrieb Herwegen am 5. November 1934, dass er „in irgendeiner politischen Angelegenheit nicht das Wort ergreifen“ wolle. Zudem betrachtete Herwegen die Enthaltung des Konvents, zu der er bei der entscheidenden Wahl 1925 zwischen Marx und Hindenburg aufgerufen hatte, als „unpolitisch“ (vgl. Priesching (2021): Lorenz Jaeger, S. 4) / Abt Albert Schmitt plädierte für eine „säuberliche Trennung von Religion und Politik“ (Schmitt an Praschma am 16.12.1932 [GRÜ, Sign. IV/440]) und wurde, da er ein Geistlicher war, von einem schlesischen Adeligen als „von neutraler Seite kommend, also nicht [eine] politisch belastete[...] Persönlichkeit[...]“ (Praschma an Schmitt am 11.12.1932 [GRÜ, Sign. IV/440]) angesehen / Theodor Abele ging in den mir vorliegenden Quellen kaum auf politische Inhalte ein.

57 Nähere biografische Angaben zu Abt Albert Schmitt (1894–1970) folgen in Kapitel 4.2.2.

58 Vgl. Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 93 / Conze (2018): Aristokratismus.

59 Nähere biografische Angaben zu Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) in Kapitel 4.2.1.

zialismus aufdecken sollten.⁶⁰ Diese Beispiele von einem öffentlichen Umgang mit politischen Themen können leicht über die implizit mitschwingenden politischen Nuancen in veröffentlichten Texten hinwegtäuschen. Dieses Phänomen kann man als *Politik der Unpolitischen* bezeichnen. Stefan Gerber konstatierte bspw. für die katholische Jugendbewegung, dass sie „die [...] ‚Politik‘ als einen ethisch zwielichtigen, ‚unsauberen‘ Raum ansehen wollte und sich aus ihm in ‚Lebensgestaltung‘ oder ‚Lebensreform‘ zurückziehen wollte.“⁶¹ Auch Hans Manfred Bock bescheinigte eine kennzeichnende Paradoxie im geistigen Habitus der „unpolitischen“ Intellektuellen, die „in ihren Prämissen und in ihren Zielen ganz und gar politisch waren, sich aber vom öffentlichen Kampf um Machterwerb nach Machterhalt und den Regeln der Demokratie demonstrativ (und insgeheim degoutiert) fernhielten.“⁶² Sabine Marquardt stellte heraus, dass der Typus des „unpolitischen Deutschen“⁶³ bzw. die „unpolitische Tradition der Deutschen [...]“ gemeinhin als Faktor gewertet [wird], der die Akzeptanz und den Erfolg demokratischer Regierungsformen in Deutschland behinderte.⁶⁴ Dies soll im Folgenden präziser untersucht werden. Denn gerade in den „unpolitisch“ wirkenden Aussagen und dem Selbstanspruch nicht politisch zu sein, konnte eine „latente Aufstandsbereitschaft gegen die Modernität“⁶⁵ liegen.

Demnach ist das Anliegen der vorliegenden Studie nicht eine politische Richtung *der* Liturgischen Bewegung herauszuarbeiten, sondern *erstens* die expliziten und impliziten politischen Äußerungen der vier Protagonisten herauszustellen, *zweitens* ihre Selbstinszenierung als „unpolitisch“ zu erläutern und darauf aufbauend *drittens* den Zusammenhang zwischen Anspruch und Wirklichkeit, also der angedeuteten unpolitischen Einstellung und der politischen Aussagekraft herauszuarbeiten. Damit soll auch die These einer „unbeabsichtigten“⁶⁶ Kritik an der Weimarer Republik durch Akteure der Liturgischen Bewegung widerlegt werden.

Neben dem Vertreter der jugendbewegten Ausrichtung der Liturgischen Bewegung, Romano Guardini, werden wie erwähnt die Benediktineräbte Ildefons Herwegen (Maria Laach) und Albert Schmitt (Grüssau) untersucht. Sie waren vordergründig an der liturgischen Bildung der katholischen Elite interessiert. Dass beide

60 Vgl. Albert (2010): Akademikerverband, S. 78–79.

61 Gerber (2016): Pragmatismus und Kulturkritik, S. 311.

62 Bock (1994): Ernst Robert Curtius, S. 237.

63 Marquardt (1997): Polis contra Pemos, S. 11.

64 Ebd.

65 Stern (1963): Kulturpessimismus, S. 13.

66 „Seine [Guardinis] Modernewahrnehmungen bargen ein unbeabsichtigtes, aber faktisches Gefährdungspotential für die junge Weimarer Demokratie.“ (Lerch (2023): Ambivalenz der Moderne, S. 18.) „Problemorientiert ist festzuhalten, dass Guardinis lebensreformerisch geprägte, mittelfristige Orientierung an der Zeit um 1900 ihm nicht nur eine bemerkenswert aufmerksame, sozioökonomisch interessierte Wahrnehmung jüngerer und zeitgenössischer Wandlungsprozesse ermöglichte, sondern außerdem unbeabsichtigt zu einer Unterbeleuchtung der Errungenschaften und Herausforderungen der Weimarer Republik führte.“ (Lerch (2023): Ambivalenz der Moderne, S. 432–433).

Äbte mit dem Nationalsozialismus sympathisierten ist bekannt. Doch wo lagen die Wurzeln dieser Ausrichtung? Als dritte Personengruppe treten die Laien hinzu. Sie waren ein Schnittpunkt zwischen Volk und liturgiebewegten Klerus. Der Blick wird hier auf Theodor Abele (1879–1965)⁶⁷ gerichtet sein, der in der Forschungsliteratur eher beiläufig als Mitbegründer des Katholischen Akademikerverbandes erwähnt wird. Theodor Abele stand in engem Kontakt mit Abt Ildefons Herwegen, war aber auch im Austausch mit Guardini, sodass er nicht nur als Schnittpunkt des Klerus zum Kirchenvolk, sondern auch als Bindeglied zwischen den Strömungen benediktinisch geprägter und jugendbewegter Liturgischer Bewegung angesehen werden kann. Diese Arbeit möchte die Akteure in ihrem historischen Kontext in den Mittelpunkt stellen und dadurch die Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit der Bewegung unterstreichen. Die Komplexität der Liturgischen Bewegung kann allerdings nur angedeutet, nie ganz erfasst werden.⁶⁸ Somit wird aber ein kleiner Einblick in das Netzwerk der Liturgischen Bewegung und den Umgang einer Generation von Katholiken unterschiedlicher Berufsgruppen mit zeitgenössischen politischen Themen und Debatten möglich. Allen gemeinsam war ihre Prägung durch den Ersten Weltkrieg und das Sich-Einlassen auf ein neues politisches System. Gerade die Weimarer Republik war eine (politisch) prägende Zeit für den deutschen Katholizismus: Auf parteipolitischer Ebene war die katholische Kirche durch die Deutsche Zentrums-partei⁶⁹ vertreten; aber auch auf (kultur-)wissenschaftlicher, literarischer Ebene durchlief der Katholizismus einige Veränderungen durch den bereits vor dem Ersten Weltkrieg aufkeimenden Reform- bzw. Kulturkatholizismus.⁷⁰ Die Partizipation und das Interesse katholischer Intellektueller am nationalen Geschehen Deutschlands war auch ein politisches Signal. Viele der „Kulturkatholiken“ entwickelten eine „Abwendung von demokratischen Tendenzen und die Hinwendung zur Autoritätshörigkeit gegenüber Staat und Kirche“⁷¹, der sie durch die publizistischen Organe wie bspw. die Zeitschrift *Hochland* Ausdruck verleihen konnten. Alle Protagonisten dieser Studie bewegten sich im Netzwerk dieser Zeitschrift, die dafür bekannt war, dass sich die Autoren schwer taten mit der neuen Demokratie.⁷² Die Vertreter der Liturgischen Bewegung waren aufmerksame, engagierte Zeitgenossen, die sich für politische Themen interessierten. Doch sie gingen so weit, liturgische Inhalte

67 Biografische Angaben vgl. 4.3.

68 So könnten noch weitere Protagonisten der Liturgischen Bewegung wie bspw. Karl Neundörfer, Pius Parsch oder Odo Casel untersucht werden. Außerdem wäre erweiternd zu erforschen, inwiefern sich Unterschiede in den politischen Ausrichtungen zwischen Klerikern und Laien herausbildeten.

69 Vgl. Ritter (1934): *Der Weg / Hürten* (2006): Politischer Katholizismus, Sp. 394 / Lönne (1986): *Politischer Katholizismus* / Ruppert (1999): *Quickborn*.

70 Vgl. Weiss (2000): *Kulturkatholizismus*, S. 22–27. / Pöpping (2002): *Abendland*, S. 87–100. Vgl. Kapitel 2.1.

71 Weiss (2000): *Kulturkatholizismus*, S. 93.

72 Vgl. ebd., S. 103.

und Gedanken auf das politische Feld zu übertragen, womit sie nicht allein waren: Für den Bereich der Kultur stellte bspw. Fritz Stern heraus, dass sie sich „in Deutschland zur Arena des Absoluten [herausbildete]. [...] Die Überschätzung und Überhöhung der Kultur führen dabei zu einem eigentümlichen Machtanspruch: Es gehört zur deutschen Tradition, dass sich die Kultur als die bessere Politik missversteht.“⁷³ Ähnliches kann für die Liturgie konstatiert werden, wenn Protagonisten in ihr das Ideal von Gemeinschaft bereits vergegenwärtigt sahen und dieses für die gesamte Gesellschaft gültig machen wollten.⁷⁴ Darüber hinaus war die im katholischen Milieu durch Juristen wie Carl Schmitt⁷⁵ geübte Kritik an der Weimarer Republik Motiv und Anreiz, politischen Themen Raum zu geben. So prägte Schmitt bspw. die Unterscheidung zwischen den Begriffen „Politik“ und dem „Politischen“⁷⁶, welche anzeigte, dass das Politische als „eine umfassende Vision dessen, was Politik ‚eigentlich‘ ihrem Wesen nach [...] sein sollte“⁷⁷, in der Weimarer Republik verloren gegangen war. Damit verbunden war eine Parlamentarismus- sowie Demokratiekritik. Demnach hatten die Vertreter der Liturgischen Bewegung bereits durch ihre Teilnahme an den Intellektuellendiskursen der Weimarer Republik genügend Gelegenheiten, um sich mit politischen Inhalten auseinanderzusetzen.

73 Lepenies (2006): Kultur und Politik, S. 47.

74 Näheres dazu in Kapitel 4.1.1.

75 Carl Schmitt (1888–1985) „ist der umstrittenste Jurist des 20. Jh.s. Für manche ein Denker vom Range eines Hobbes, ein Klassiker schon zu Lebzeiten (Willms), für andere ‚ein Zuhälter der Gewalt‘ (Graf Krockow), ein ‚staatsrechtlicher Diabolus‘ (Sontheimer), der ‚Kronjurist des Dritten Reiches‘ (Gurian). In jedem Fall ist Schmitt ein teuflisch interessanter Denker, inzwischen weltweit in der Diskussion, ob in Deutschland, Spanien oder Italien, ob in den USA oder in Japan. Schmitts erste Veröffentlichungen fallen noch in das Kaiserreich. Eine bedeutende Rolle spielt Schmitt im politischen und juristischen Denken der Weimarer Republik, eine unrühmliche in den ersten Jahren des Dritten Reiches.“ (Ottmann (2010): Geschichte, S. 215). „Schmitt wird in Plettenberg, einem Dorf im Sauerland, am 11. Juli 1888 geboren. Er wächst auf in kleinen Verhältnissen. Das Milieu ist katholisch, drei Großonkel waren Priester, der Vater ist Mitglied der Zentrumsparterie. Bis Mitte der 1920er-Jahre wird Schmitt dem Zentrum und dem politischen Katholizismus nahe stehen, ohne jedoch Parteimitglied zu sein. Katholiken befinden sich in Weimar nicht mehr im Kulturkampf. Aber sie sind an den Universitäten oder in der Politik immer noch in der Defensive. Es ist dies ein erster Umstand, aus dem heraus Schmitts Wille zur Karriere zu erklären ist. Schmitt studiert ab 1907 Jura in Berlin. Er promoviert 1910 über Schuld und Schuldarten. Er wird Referendar u. a. im Büro von Hugo am Zehnhoff, dem Zentrumspolitiker und späteren preußischen Innenminister. 1915 meldet er sich freiwillig zur Infanteriereserve. Er wird nach einer Knochenmarksentzündung zur Rechtsabteilung des Stellvertretenden Generalkommandos (später zur Stadtkommandantur) in München versetzt. [...] Bis 1914 hat Schmitt bereits drei juristische Bücher publiziert, bis 1917 – da ist er 28 Jahre alt – werden es sechs Bücher sein. [...] Seinen politischen Katholizismus entwickelt er in *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923). Zahlreiche Freunde im katholischen Milieu jener Jahre lassen sich nennen. Erwähnt sei Carl Muth (1867–1944), der Gründer des *Hochlands*, der katholischen Intelligenzzeitschrift.“ (Ottmann (2010): Geschichte, S. 218). / Vgl. auch: Böckenförder (2006): Schmitt, Carl, Sp. 183–184.

76 Dieser Begriff ist bspw. auch bei Guardini zu finden: Guardini (1924): Rettung.

77 Steinmetz (2007): Neue Wege, S. 12.

Bevor die Studie durch die Quellenanalyse auf diese Möglichkeiten der *Politik der Unpolitischen* schaut, geben das zweite und dritte Kapitel einen Überblick zur katholischen Welt und zum Phänomen der Liturgischen Bewegung in der Weimarer Republik. Zunächst sollen einführende Zusammenfassungen einen Überblick zu katholischen Entwicklungssträngen geben. Dabei werden exemplarisch die Romantik, der Reformkatholizismus, der Politische Katholizismus und die katholischen Bewegungen sowie die Katholische Aktion behandelt (Kapitel 2). Die Personenkreise dieser „Erinnerungsorte“ überschneiden sich mit dem der Liturgischen Bewegung, sodass sie einen Einblick in den historischen katholischen Kontext der Bewegung geben sollen. Zu beachten ist an dieser Stelle, dass es sich, wie bei der Liturgischen Bewegung, so auch bei diesen Forschungsbegriffen um Traditionsbegriffe handelt. Insgesamt können sie im Sinne Pierre Noras als Erinnerungsorte des Katholizismus angesehen werden, wobei der Geschichtswissenschaft die Aufgabe zukommt, diese immer wieder zu hinterfragen und zu aktualisieren: Woran möchten die Orte erinnern? Wer prägte diese Orte? Daher erheben die Ausführungen zu diesen Begriffen in dieser Studie keinen Vollständigkeitsanspruch, sondern wollen lediglich einen kurzen Ein- und Überblick zu katholischen Entwicklungen in der Weimarer Republik geben.⁷⁸

Danach folgt ein Überblick über die Landschaft der Liturgischen Bewegung und ihrer unterschiedlichen Strömungen und Wirkungsorte. Neben den liturgischen Zentren Maria Laach und Grüssau werden der Quickborn als Handlungsort und „Experimentierfeld“⁷⁹ der benediktinischen liturgischen Neuerungen sowie die Liturgische Bewegung in Klosterneuburg und das Leipziger Oratorium vorgestellt (Kapitel 3). Da sich der Forschungsraum auf Deutschland bezieht (Klosterneuburg liegt in Österreich) und auf die Strömungen, die zu Beginn der Weimarer Republik entstanden (das Leipziger Oratorium entstand erst 1930), wird in der vorliegenden Studie auf die beiden letztgenannten liturgischen Zentren nur beispielhaft eingegangen. Auf diesen historischen Überblick folgt das Hauptkapitel (Kapitel 4) der Arbeit, der Blick in die Quellen und ihre Analyse:

Das vierte Kapitel ist dreigliedert. Zunächst werden Publikationen zu politischen Themen der Weimarer Republik im Kontext von jugendbewegter Liturgischer Bewegung vorgestellt (Kapitel 4.1.). Guardini ist hier Hauptakteur. Danach soll eine „benediktinische Politik“ durch den Blick auf Texte von den Benediktineräbten Schmitt und Herwegen nachgezeichnet werden (Kapitel 4.2.), bevor im letzten Teil der in der Liturgischen Bewegung engagierte Laie, Theodor Abele, auf seine

⁷⁸ Die vorliegende Studie möchte außerdem einen Forschungsimpuls liefern, da sie die Liturgische Bewegung als Forschungsbegriff selbst überprüft. Die Herausarbeitung zeitgenössischer Bedeutungen der Begriffe können ein Reflexionsprozess sein, um Begriffe zu schärfen, Perspektiven zu weiten oder zu erneuern.

⁷⁹ Guardini (1949): Burg Rothenfels.

politische Ausrichtung hin untersucht wird (Kapitel 4.3.). Die publizierten Texten sollen mit Hilfe folgender Fragen untersucht werden: Welche politische Meinung vertraten die vier ausgewählten Vertreter der Liturgischen Bewegung in der Öffentlichkeit, d. h. in den Zeitschriften *Hochland*, *Die Schildgenossen* und *Benediktinische Monatsschrift* und in Programmschriften oder anderen veröffentlichten Monografien? Welche politischen Strömungen traten durch diese Publikationen hervor? Die Leitfragen bei der Untersuchung von den privaten Briefen lauten: Spielten politische Themen auch jenseits der öffentlichen Darstellung der Liturgischen Bewegung eine Rolle und wenn ja, wie wurden diese vermittelt? Gab es Unterschiede bei den Aussagen im öffentlichen und privaten Bereich? Die genannten Zeitschriften werden in dieser Studie als gemeinsamer Handlungsraum verstanden, da alle fünf Protagonisten in mindestens einer dieser drei Zeitschriften veröffentlichten. Da es auch um implizite politische Inhalte geht, werden nicht nur Texte mit einem politisch klingenden Titel analysiert, sondern auch Veröffentlichungen, die auf den ersten Blick unpolitisch scheinen. Angelehnt an den *linguistic turn*⁸⁰, spielt die Semantik dabei eine entscheidende Rolle. Wie Lucia Scherzberg darstellte, benutzten Vertreter der Liturgischen Bewegung viele politisch aufgeladene Begriffe wie *Gemeinschaft*, *Volk*, *Volksgemeinschaft*. Diese Beobachtung aufgreifend, soll untersucht werden, wie auf die politischen Veränderungen der Weimarer Republik sprachlich reagiert wurde. Gemäß dem von Foucault herausgearbeiteten „realitätskonstituierenden Charakter von Sprache“⁸¹ soll die Frage nach der geschaffenen Realität durch die in den Texten verwendete Sprache beantwortet werden. Demnach handelt es sich bei der vorliegenden Studie um eine Diskursanalyse, welche ausgehend von den Quellen die diskursiven Verbindungen zwischen den Inhalten der Liturgischen Bewegung und den politischen Themenbereichen herausarbeiten möchte.

Zu guter Letzt stellt sich die Frage nach dem Politikbegriff, der dieser Studie zugrunde liegt. Eine Schwierigkeit besteht darin, dass der Begriff *Politik* in der Weimarer Republik selbst sehr unterschiedlich verstanden wurde und dementsprechend kein einheitlicher Quellenbegriff für Politik vorliegt.⁸² Während die Zentrumspartei beispielsweise Politik als „angewandte Weltanschauung“, mit anderen Worten „die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten im Sinne der christlichen Ethik“⁸³ verstand und damit einen „organisch-kulturelle[...]n] Prozeß auf der ethisch-geistigen Grundlage der Religion“⁸⁴ verbunden sah, war Politik für Sozialdemokraten der Weimarer Republik vordergründig mit der Parteipolitik, der Parteipresse und dem Kampf um Macht verbunden.⁸⁵ Die Deutschnationale Volkspartei hingegen

80 Landwehr (2008): Historische Diskursanalyse, S. 51.

81 Jordan (2016): Theorien und Methoden, S. 191.

82 Vgl. dazu: Marquardt (1997): Polis contra Pemos.

83 Ebd., S. 203.

84 Ebd., S. 203–204.

85 Vgl. ebd., S. 181–182.

war antiparlamentarisch und antirepublikanisch eingestellt und sehnte sich nach einer „Politik der Sachlichkeit“, in welcher der Staat nicht von parteilicher Interessenpolitik beeinflusst werden sollte.⁸⁶ Bei all den unterschiedlichen Vorstellungen kristallisierte sich doch ein gemeinsames Merkmal des weimarischen Politikbegriffs heraus, der in einem „zunehmend partizipative[...]n] Charakter [...] [lag], was an Publikationen zum Thema ‚Politisierung und Politik‘ ablesbar ist.“⁸⁷ Damit ergibt sich ein weit gefasster Politikbegriff, der über Partei- und Tagespolitik hinausgeht.⁸⁸ Politik wird in der vorliegenden Studie verstanden als ein „System von Akteurskonstellationen und Praxisformen, in denen sich [...] der stets umkämpfte ‚Stoffwechselprozess‘ zwischen Staat und Gesellschaft organisiert“⁸⁹. So gewendet gibt die Arbeit nicht nur Aufschluss über das politische Profil der Liturgischen Bewegung, sondern kann auch einen Beitrag zur Definitionsfrage von Politik in der Weimarer Republik leisten.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 251.

⁸⁷ Zimmermann et. al (2007): Von edlen Staatsmännern, S. 146 und S. 153.

⁸⁸ Vgl. zur Entwicklung des Politikbegriffs auch Graf (2008): Krisen und Zukunftsaneignungen, S. 23–27.

⁸⁹ Deppe (1999): Politisches Denken, S. 15.

Im Staatslexikon findet sich eine ähnliche Definition von Politik: „Nicht mehr die eigentümliche, auf bürgerlicher Gleichheit und offenem Diskurs unter Freien beruhende Willensbildung und Regierung (die bei den Griechen scharf vom herrschaftlichen Bereich des ‚Hauses‘ und von den ‚strategischen‘ Beziehungen nach außen geschieden wird) steht im Mittelpunkt, sondern unterschiedslos jede Form von Regierung und Herrschaft, jedes Handeln zur Erreichung öffentlicher Zwecke.“ (Vogel (2022): Politik in der Praxis).

2 Katholische Entwicklungen in der Weimarer Republik

Vor dem Ersten Weltkrieg befanden sich die Katholiken im Deutschen Kaiserreich in einer prekären Situation: Die sogenannte Inferioritätsdebatte befasste sich mit der „Unterlegenheit der Katholiken in Bildung, Wiss. u. Kunst im dt. Ks.-Reich“¹. Die Katholiken standen, im Gegensatz zum allgemeinen Protestantismus, nicht in einer Linie mit der modernen Lebensgestaltung, den Naturwissenschaften, der Technik. Sie lehnten, allgemein gesprochen, den Modernismus zum großen Teil ab, was sich vor allem im Antimodernisteneid, welcher 1910 von Papst Pius X. eingeführt wurde, deutlich niederschlug. Doch bereits vor dem Ersten Weltkrieg interessierten sich immer mehr katholische Intellektuelle für eine „positive [...] Öffnung gegenüber den wiss., gesellschaftl. u. kulturellen Bewegungen der Zeit“². Sie wollten mit der „Getto mentalität“ der Katholiken brechen. Dieses Phänomen wird in der Forschungsliteratur als Reform- bzw. Kulturkatholizismus beschrieben.³ Der Erste Weltkrieg führte zu einer stärkeren Integration der Katholiken in die deutsche Nation. Doch mit dem Scheitern im Ersten Weltkrieg machte sich eine Wolke der Destabilisierung im *gesamten* deutschen Volk bemerkbar und „Krieg, Nachkriegswirren und Inflation“⁴ erreichten auch das katholische Milieu. Vor allem die elitären Gesellschaftsgruppen wie der Adel und das Bildungsbürgertum mussten mit der Bedrohung oder gar Vernichtung ihrer „sozial privilegierten Stellung“⁵ leben. Die Gesellschaft ordnete sich neu. Das Leben war in vielen Bereichen von einer Doppelmoral gekennzeichnet, die einerseits an den alten kirchlichen Regeln festhielt und andererseits bspw. in der Sexualmoral neue Freiheiten zu finden glaubte. Vorstellungen von der *Neuen Frau* und der *Neuen Jugend* zielten auf das Ideal eines *Neuen Menschen* ins-

1 Schmidt (2006): Inferioritätsdebatte, Sp. 490.

2 Weitlauff (2006): Reformkatholizismus, Sp. 957.

3 Vgl. bspw. Weiss (2000): Kulturkatholizismus / Schwaiger (1976): Reformkatholizismus und Modernismus / Schroeder (1969): Aufbruch und Missverständnis.

4 Herbert (2014): Geschichte Deutschlands, S. 234.

5 Ebd.

gesamt. Das Aufkommen dieser neuen Begriffe kann als Verjüngung der deutschen Gesellschaft verstanden werden: „[...] [Z]wischen Kindheit und Erwachsenenalter war der ‚Jugendliche‘ getreten, der nach eigenen Lebens- und Ausdrucksformen suchte und schnell zum Objekt sozialer, politischer und künstlerischer Phantasien wurde.“⁶ Auf die Jugend wurden viele Ideale projiziert, sowohl im gesellschaftlichen als auch im religiösen und politischen Bereich, sodass das Bewusstsein entstand, „daß einzig der Jugend oder der Partei und Bewegung, die es verstand, die junge Generation auf ihre Seite zu ziehen, die Zukunft gehöre.“⁷ Die Gründung unzähliger Bünde, Stämme, Meuten etc. waren Ausdruck einer Organisation der Jugend und damit auch eines großen Teils der Gesellschaft.⁸ Die dort vermittelten hierarchischen, teils militärischen Strukturen waren prägend für eine ganze Generation. Vielen Jugendgruppen wurden außerdem „romantische[...] Elemente[...] der Vorkriegsjahre und der soldatischen Ideale des Frontkämpfermythos“⁹ grundgelegt, was auf die Adaption romantischer Inhalte ins 20. Jahrhundert hinweist. Damit ging natürlicherweise eine Politisierung der Jugend einher: Sie war es, welche die politischen Fragen der Gegenwart beantworten wollte, nicht durch die Vertretung eigener Interessen, „sondern den Idealen der Gemeinschaft verpflichtet“¹⁰. Somit stellten sich viele Jugendorganisationen gegen die moderne Selbstbestimmung und den modernen Individualismus. Die Liturgische Bewegung hatte ein großes Handlungsfeld in der katholischen Jugendbewegung¹¹. Im Folgenden sollen Kontexte vorgestellt werden, mit welchen sich die katholische Jugendbewegung und dementsprechend auch die Liturgische Bewegung konfrontiert sahen und in welchen sie sich teilweise selbst wiederfinden konnten.

2.1 Romantik – eine Einordnung

Da Vertreter der Liturgischen Bewegung Ideen der romantischen Geisteshaltung in ihr Programm adaptierten, ergibt sich eine Relevanz dieser Epoche für die hier vorliegende Studie. Zahlreiche Überblickswerke und Forschungsliteratur widmeten sich der Romantik bereits, stellten sie in historische Zusammenhänge und zeichneten ihre Interpretationslinie nach.¹² Sich auf diese Arbeiten stützend, sollen die hier vorliegenden Ausführungen einen schlaglichtartigen Überblick zur Entwicklung

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Stambolis (2003): *Mythos Jugend*, S. 13.

⁸ Vgl. Herbert (2014): *Geschichte Deutschlands*, S. 242.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Siehe Kapitel 3.3.

¹² In Auswahl: Holzem (2015): *Konfessionalisierung. Aufklärung. Pluralisierung* / Matuschek (2021): *Geschichte der Romantik* / Safranski (2021): *Romantik*.

der Romantik geben und ausgewählte Rezeptionsstränge in der Liturgischen Bewegung der Weimarer Republik skizziert werden.¹³

Der Begriff „Romantik“ bezeichnet in erster Linie einen historischen Zeitschnitt im endenden 18. und 19. Jahrhundert. Die Französische Revolution wird als ihre Geburtsstunde angesehen. „Romantik“ sei dementsprechend ein „Revolutions-effekt“, der sich zunächst in einer Revolutionsbegeisterung deutscher Intellektueller äußerte.¹⁴ Doch diese verschwand schlagartig mit den gewalttätigen Übergriffen der Jakobiner.

Vertreter der Romantik distanzieren sich von da an von der Revolution und galten als antirevolutionär und antiaufklärerisch. Die „Vertrocknung des heiligen Sinns“¹⁵, von der Novalis¹⁶ in Bezug auf die Revolution schrieb, weist auf die Ablehnung dieser und die Befürwortung sowie das Herbeisehnen einer religiös fundierten Ordnung hin. Damit einhergehend begann zum Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts eine Fokussierung auf die Vergangenheit, die das Bewusstsein des Eingewobenseins in eine geschichtliche Kontinuität mit sich brachte und den Akzent auf die Antike und vor allem auf das Mittelalter legte. Der romantische „Mythos eines christlichen, gläubigen Mittelalters“¹⁷ bestimmte die Vorstellung und die Überhöhung dieser Zeit. Nicht mehr das revolutionierte, sondern das christliche Europa wurde „zum Sinnbild eines glänzenden Zeitalters“¹⁸. Holzem fasst zusammen:

Das christliche Mittelalter galt als Metapher für ein neues religiös geprägtes Grundgefühl, in dem die griechische Antike, die Weisheit des Orients und die römische Staatskunst zu einem Mythos der Entstehung des christlichen Abendlandes zusammengeschmolzen werden sollten.¹⁹

Die Überhöhung dieser Epoche durch das christliche Idealbild der Einheit verantwortete „ein mächtiges Heimweh nach der Vergangenheit“²⁰, was auch eine Sehnsucht „nach einer neuen oder wiederhergestellten sozialen ‚Harmonie‘“²¹ mit sich brachte. Damit erlebte Religion bzw. Transzendenz an sich eine neue Relevanz im Geschichtsbewusstsein der Romantiker. Die suggerierte Überzeitlichkeit der Kirche gab Stabilität und Kontinuität in einer Zeit der Umordnung. Protagonisten der Liturgischen Bewegung adaptierten diese Gedanken in der Weimarer Republik,

13 Die Rezeptionsstränge werden in der Quellenanalyse, Kapitel 4, detaillierter ausgeführt.

14 Vgl. Matuschek (2021): Geschichte der Romantik, S. 25 f. / Safranski (2021): Romantik, S. 127.

15 Vgl. Holzem (2015): Konfessionalisierung. Aufklärung. Pluralisierung, S. 963.

16 Für biografische Angaben siehe Fußnote 96, Kapitel 4.

17 Safranski (2021): Romantik, S. 35.

18 Ebd., S. 128.

19 Holzem (2015): Konfessionalisierung. Aufklärung. Pluralisierung, S. 960.

20 Safranski (2021): Romantik, S. 158.

21 Grimm (1991): Romantisches Christentum, S. 14.

indem sie die romantische Fiktion des Mittelalters für Utopien in ihrer „ungeordneten“ Gegenwart nutzten. Betont werden muss, dass es sich hier nicht um eine ungebrochene Traditionslinie, sondern um eine Adaption handelt. Die Vertreter der Liturgischen Bewegung stützten sich auf eine Strategie, die ein Jahrhundert zuvor wirksam gewesen war und die Relevanz der Kirche hatte wieder aufleben lassen.

Mit dem veränderten Geschichtsbewusstsein zusammenhängend, durchliefen die Romantiker aber auch eine Korrektur ihres Politikverständnisses: „Eine veränderte Vorstellung von der Wirksamkeit Gottes in der Welt wurde zum Angelpunkt einer neuen Legitimationsgrundlage für gesellschaftliche Ordnung und politisches Leben.“²² Ausdruck fand diese Überzeugung beispielsweise in dem von Novalis 1799 erschienenen Werk *Die Christenheit oder Europa*. Die Entwicklungen, welche die Religion durch Wissenschaft zu ersetzen pflegten, sollten gestoppt, eine Entscheidung zwischen Christentum und Säkularisierung getroffen werden.²³ Die Folge war eine Synthese von Politik und Transzendenz:²⁴ Ein Staat sollte den Romantikern zufolge sowohl im Himmel als auch auf der Erde verankert sein und ein Kollektiv hervorbringen,²⁵ das sich in Form einer „Kulturnation“²⁶ äußern konnte. Während Novalis diesen Gedanken noch universalistisch verstand, wandelte sich diese Sichtweise später zu einer partikular-nationalistischen.²⁷ Diesen Moment bezeichnet Safranski als „die Stunde der politischen Romantik“²⁸. Ihr Identifikationsmerkmal war im 19. Jahrhundert der durch die Romantik provozierte Brückenschlag von Katholizismus zu nationalstaatlicher Politik.²⁹

Ein Instrument der politischen Romantik war an herausgehobener Stelle die Literatur, die „zu einem Ersatz für das politische Versagen, zur künstlerisch fiktionalen Erfüllung dessen“ wurde, „was in der Wirklichkeit fehlgeschlagen“³⁰ war. Dabei wurde der Literatur eine politische Macht übertragen, die sich auch in den Schriften der Protagonisten der Liturgischen Bewegung finden lässt. Zwar werden in der vorliegenden Arbeit keine Romane untersucht, lag die schriftstellerische Tätigkeit der Protagonisten doch im Bereich der Zeitschriftenartikel und Programmschriften. Allerdings lässt sich die Beobachtung auf die hier untersuchten Texte übertragen: Sie wurden verwendet, um implizit und manchmal auch explizit auf politische Missstän-

22 Für den Ultramontanismus manifestierte sich diese Wirksamkeit im Papsttum „als die letzte Instanz der Legitimität und Wahrheit, in Gottes Geschichtsmacht selbst fest gegründet.“ (Holzem (2015): Konfessionalisierung. Aufklärung. Pluralisierung, S. 971.)

23 Vgl. Safranski (2021): Romantik, S. 125.

24 Vgl. dazu auch Ritter (1934): Der Weg, S. 107–108.

25 Vgl. Safranski (2021): Romantik, S. 173.

26 Kapitel 4.1.1.

27 Vgl. Safranski (2021): Romantik, S. 177.

28 Ebd., S. 185.

29 Ritter (1934): Der Weg, S. 17.

30 Matuschek (2021): Geschichte der Romantik, S. 127.

de, aber besonders auf das Scheitern der „Moderne“ hinzuweisen und daraus Ideen für eine Zukunftsutopie zu ziehen. Trotzdem darf hier nicht der Anschein einer fortlaufenden Tradition vom 19. ins 20. Jahrhundert geweckt werden, sondern es muss auf die jahrzehntelange Lücke zwischen der Romantik und der Liturgischen Bewegung und all der historischen Entwicklungen dieser Zeit hingewiesen werden.³¹

Gleichzeitig erschweren die sprachlichen Adaptionen diese klare Trennung von der Romantik des 19. Jahrhunderts und der teilweisen Übernahme einzelner romantischer Ideen im 20. Jahrhundert. Ein Beispiel dafür ist die Vorstellung einer (religiösen) „kulturelle[n] charakterliche[n] Einheit“³², die sich im Volk als „Kollektivindividuum“ äußern sollte. Wegweisend waren auf diesem Feld der Begriff der *Gemeinschaft* und eine organische Vorstellung dieser, die später auch eine von der Romantik abgeleitete Leitidee des Nationalsozialismus werden sollte.³³ Als „organisch“ galt dabei, „was aus einem in der Tiefe der göttlichen Schöpfung und des menschlichen Wesens liegenden Keim natürlich und nicht künstlich, eigenständig und nicht gewaltsam hervorging.“³⁴ Diese Gedanken eigneten sich ein Jahrhundert später Vertreter der Liturgischen Bewegung an und bauten sie in ihre Programmschriften ein. Das organische Wesen des „Volkes“ und die damit verbundene Anerkennung der göttlichen Hoheit des Staates waren Kernelemente der politischen Botschaft der Liturgischen Bewegung in der Weimarer Republik, die für das 20. Jahrhundert „modernisiert“ und fruchtbar gemacht werden sollten.

Wenn also im Folgenden die Rede von „Romantik“ oder „romantisch“ ist, ist damit nicht die Epoche des endenden 18. und 19. Jahrhunderts gemeint, sondern die Adaption dieses Gedankenguts und seiner Strategien in eine andere historische Wirklichkeit, die Weimarer Republik.

31 Der Kulturkampf sei hier beispielhaft für den Bruch der Romantik in der Mitte des 19. Jahrhunderts genannt.

32 Matuschek (2021): *Geschichte der Romantik*, S. 279.

33 Vgl. Safranski (2021): *Romantik*, S. 352. „Die Ausbreitung der Gemeinschaftsidee zu Beginn des 20. Jahrhunderts, besonders nach dem Ersten Weltkrieg, fiel zeitlich mit einer überraschenden Renaissance des romantischen Denkens, der sog. neuromantischen Bewegung, zusammen. Hatte in den vorangegangenen Jahrzehnten die Romantik den negativen Beiklang einer sentimental, kraftlosen, rückwärtsgerichteten Welt- und Lebensauffassung, war vordem ‚romantisch‘ mehr ein Schimpfwort als ein sachliches Prädikat, so wuch nunmehr diese Einstellung einem wachsenden Interesse und einer weitverbreiteten Hochschätzung. Man begann das vergessene romantische Ideengut wie einen verlorenen Schatz zu heben, man besann sich auf die geschichtliche Rolle der Romantik in einer Zeit, die der eigenen so ähnlich schien, und verband damit nicht selten ein glühendes Bekenntnis zu diesem Abschnitt deutscher Geschichte und zur, angeblich lange verkannten, geistigen Leistung seiner führenden Gestalten. [...] In der Rückbesinnung auf die Romantik und dem gleichzeitigen Aufbruch der Gemeinschaftsidee ist naheliegenderweise mehr zu erblicken als nur eine zufällige Parallelität. Zweifellos deutet sich darin ein inneres Abhängigkeitsverhältnis an, demzufolge das Gemeinschaftsdenken in der romantischen Geistigkeit eine seiner tiefreichenden Wurzeln hat. Dieser Zusammenhang kann auch für den Bereich des Weimarer Katholizismus nicht von der Hand gewiesen werden.“ (Baumgartner (1977): *Sehnsucht nach Gemeinschaft*, S 18–19.)

34 Holzem (2015): *Konfessionalisierung. Aufklärung. Pluralisierung*, S. 963.

2.2 Die Hinwendung zur deutschen Kultur und Nation – der Reformkatholizismus

Das Dilemma, vor welchem Katholikinnen und Katholiken am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts standen, lässt sich wie folgt umreißen: Auf der einen Seite war die Verbundenheit nach Rom identitätsstiftend für den universalen Anspruch des Katholizismus. Das katholische Milieu,³⁵ eine Art Subkultur in der Gesellschaft, funktionierte als in sich geschlossenes System, die Menschen lebten überwiegend in katholischen Kreisen. Auf der anderen Seite führte diese Abgeschlossenheit zu einem Antikatholizismus³⁶, sodass die Katholiken in Deutschland als „minderwertig“ angesehen wurden. Sie hatten, anders als ihre protestantischen Mitbürgerinnen und -bürger, nicht zu einer Herausbildung „deutscher, nationaler Identität“ beigetragen.³⁷ Vor diese Problematik sahen sich insbesondere gebildete Katholiken gestellt, als im Jahr 1898 die Schrift *Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine litterarische Gewissensfrage* von einem Verfasser namens Veremundus veröffentlicht wurde. Kritisiert wurde in diesem Beitrag, welcher von Karl Muth, dem Herausgeber der Zeitschrift *Hochland*, verfasst wurde, der „Hauch von Unmodernem, Engherzigkeit und Prüderie“³⁸, welcher bei katholischen Autoren mitschwinge.³⁹ Diese Beobachtung aufgreifend, entstanden katholische Intellektuellenkreise, die als Reform- bzw. Kulturkatholiken beschrieben wurden und sich in erster Linie von ihren ultramontan eingestellten Glaubensgeschwistern abheben wollten.⁴⁰ Um ihrem Ziel, auch zur „tragenden Säule eines aufgeklärten und fortschrittlichen Deutschlands“⁴¹ zu werden, näher zu kommen, gingen Einzelne auf Protestanten zu und akzeptierten die „Reformation als Grundlage für die deutsche Nationalkultur“⁴². Karl Muths Anspruch war es, eine „schöpferische Synthese von katholischer Religion und deutscher Nationalliteratur“⁴³ zu schaffen. Dass dieses Vorhaben nicht überall auf Zuspruch stieß, zeigt beispielsweise der Antimodernisteneid von 1910, aber auch das 1907 erlassene Modernistendekret *Lamentabili*, in welchem Pius X. diejenigen verurteilte, die eine Brücke zwischen „moderner Wis-

35 Literatur zum Milieukatholizismus (in Auswahl): Recker (2013): *Katholisches Milieu* / Kaufmann (1984): *Katholisches Milieu* / Giacomini (2007): *Milieu und Nation* / Kuroepka (2013): *Stabilität und Gefährdung*.

36 Vgl. Borutta (2010): *Antikatholizismus*.

37 Vgl. Pöpping (2002): *Abendland*, S. 74.

38 Zitiert nach Weiss (2000): *Kulturkatholizismus*, S. 43.

39 Vgl. ebd., S. 43.

40 Vgl. ebd., S. 16, wo die Begriffe Reform- und Kulturkatholizismus synonym verwendet werden. / Vgl. zum Kulturkampf und Ultramontanismus: Borutta (2010): *Antikatholizismus*.

41 Pöpping (2002): *Abendland*, S. 74.

42 Ebd.

43 Ebd., S. 75.

senschaft und katholischem Glauben⁴⁴ schlagen wollten. Diese auch von Rom provozierte Inferiorität der Katholiken wurde in Deutschland besonders im Bereich der Literatur empfunden, weshalb sich *Hochland* gerade diesem Thema zuwandte.⁴⁵

Neben dieser Zeitschrift bildete sich 1913 der sogenannte Katholische Akademikerverband (KAV). Dieser gründete auf der antimodernen Lehre Pius' X., bekannte sich aber gleichzeitig zum deutschen Volkstum.⁴⁶ Dieser Überschneidungspunkt machte es möglich, dass KAV-Mitglieder wie bspw. Hermann Platz im *Hochland* publizierten und mit ihrer ultramontanen Einstellung Gehör fanden. Ein Begriff, welcher, die verschiedenen Ausrichtungen verbindend, über allem stand, war der *Gemeinschaftsbegriff*.⁴⁷ Während sich die nationalen Katholiken um eine Einheit und Gemeinschaft im deutschen Volk bemühten, war es im ultramontanen Kreis die romantische Bewegung, die den Fokus neu auf die Gemeinschaft legte und sich damit auf den Gemeinschaftsmythos des Mittelalters bezog.⁴⁸ Damit ergab sich für das *Hochland* in gewisser Weise ein nationalliberaler-ultramontaner Doppelcharakter, der auch bei Protagonisten der Liturgischen Bewegung zu finden war. Das Politische lag darin, dass die ultramontane Ausrichtung für sich beanspruchte, eine „veränderte Vorstellung von der Wirksamkeit Gottes in der Welt“⁴⁹ postulieren zu können, die eine neue gesellschaftliche Ordnung, auch im politischen Sinn, legitimierte⁵⁰ werden sollte. „Wahre Rechtmäßigkeit sei [...] nur noch auf die unmittelbare religiöse Autorität der Kirche zu gründen.“⁵¹ Noch vor dem Ersten Weltkrieg versuchte der KAV den Balanceakt zwischen Katholisch- bzw. Ultramontan- und Deutsch- bzw. National-Sein im Rahmen von Tagungen, aber auch in Publikationen in der Zeitschrift *Hochland* auszutarieren. Diese Zeitschrift war auch nach dem Ersten Weltkrieg eine Plattform, auf welcher die katholische Elite in ihrem konfessionellen Selbstbewusstsein wachsen konnte.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs wurde der deutsche Nationalismus auf katholischer Seite noch mehr bestärkt. Die Weltkriegs-Euphorie ließ die Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten schmelzen, was zählte, waren „die Deutschen“. Doch spätestens zum Kriegsende „verschwand die Loyalität der national gesinnten katholischen Eliten zum Kaiserreich ebenso lautlos wie der Kaiser selbst.“⁵² Nach der Weltkriegs-Niederlage fühlte sich die katholische Elite in ihrem Katho-

44 Ebd., S. 76.

45 Vgl. Weiss (2000): Kulturkatholizismus, S. 24.

46 Ebd. S. 81. Vgl. zum KAV auch: Albert (2010): Akademikerverband.

47 Zum Gemeinschaftsdiskurs siehe Kapitel 4.1.1.

48 Vgl. Weiss (2000): Kulturkatholizismus, S. 81. / Ritter (1934): Der Weg, S. 17.

49 Vgl. Weiss (2000): Kulturkatholizismus, S. 81.

50 Vgl. zum Verhältnis von Ultramontanismus und Romantik Holzem (2015): Konfessionalisierung. Aufklärung. Pluralisierung, S. 970–984.

51 Ebd.

52 Pöpping (2002): Abendland, S. 87.

lisch-Sein bestätigt: Sie identifizierte sich nicht mehr mit dem untergegangenen, protestantisch geprägten Kaiserreich. Gleichzeitig konnte sie sich aus dem katholischen Milieu dahingehend befreien, als dass Plattformen wie *Hochland* gebildet wurden, auf denen der Katholizismus ins Gespräch mit „der Welt“ kommen konnte. Außerdem erhielten die „Reformkatholiken“ dadurch die Chance, das neue Deutschland mitzugestalten. Dabei wurde die moderne Kultur nicht unkritisch übernommen, sondern in Dialog mit dem Katholizismus gebracht: „Katholisches Gedankengut wurde niemals abgewertet.“⁵³ Zudem stellte die Weimarer Republik, insbesondere die Mitregierung der katholischen Zentrumsparterie im Weimarer Staat, für das *Hochland* (und generell den Katholizismus) eine Aufwertung dar, da das national-protestantische Bildungsbürgertum durch den fehlenden „Bezug zum Machtzentrum“⁵⁴ an Einfluss verlor. Damit konnten die katholisch-konservativen Elemente, die sich auch im *Hochland* finden ließen, hervortreten, sich mit nicht-katholischem Konservatismus bündeln und so eine Überwindung des Liberalismus einfordern und die Gesellschaft beeinflussen. Den politischen Twist bekam das *Hochland* durch seinen Gründer Karl Muth, indem dieser dem Christentum zusprach, dass nur dieses „echte Staatsgesinnung“ hervorbringen könnte, da es politische Grundwerte wie „Gerechtigkeit, [...] Nächstenliebe, [...] Hingabe des Einzelnen an die Gesellschaft“ vermittelte.⁵⁵ Felix Dirsch betitelte diese an die Romantik angelehnte Vorstellung als „Grundprinzip des kulturintegrativen katholischen Konservatismus“⁵⁶. Das *Hochland* bzw. die Autoren bauten Brücken zu kulturkritischen konservativen Meinungen, wie bspw. die Ablehnung der Massendemokratie und tangierten damit selbst unweigerlich politische Bereiche. Der Anspruch, der dahinter lag und aus der Romantik adaptiert wurde, war eine Idealisierung der Politik nach christlichem Vorbild. Deshalb wurden auch theologisch aufgeladene politische Debatten, wie beispielsweise die Gottesfrage in dem ersten Artikel der Weimarer Reichsverfassung im *Hochland* besprochen, grundsätzlich das Parteienwesen in Frage gestellt und die Funktion des Zentrums, dem Organ des politischen Katholizismus diskutiert.⁵⁷ Für den Kontext der Arbeit ist hervorzuheben, dass die Autoren der *Hochland*-Artikel teilweise auch in der Liturgischen Bewegung verankert waren: Zum einen ist Romano Guardini zu nennen, aber auch die Mitglieder des Katholischen Akademikerverbandes bspw. Hermann Platz oder Alois Dempf arbeiteten mit dem *Hochland* zusammen. Sie alle bewegte die Idee einer christlichen Kultur, welche sie durch eine Dialektik zwischen Katholisch- und National-Sein zum Ausdruck bringen wollten. Im Mantel der kulturintegrativen katholisch-konservativen Angebote tangierte die

53 Dirsch (2003): Das „Hochland“, S. 46.

54 Ebd., S. 62.

55 Vgl. ebd., S. 67.

56 Ebd.

57 Vgl. ebd., S. 72.

Zeitschrift auch politische Themen, was auf die Verwobenheit der gesellschaftlich relevanten Themen hinwies, aber auch auf den Anspruch des *Hochlands*: Nicht nur eine Verchristlichung der Kultur, sondern aller gesellschaftlichen Gebiete.

2.3 Politischer Katholizismus

Neben Publikationsorganen wie den Zeitschriften, die sich vor allem für eine Neugestaltung der Kultur aussprachen, soll nun die deutsche Zentrumsparterie, vorgestellt werden. Diese führte zu einem Aufschwung des politischen und nationalen Selbstbewusstseins der Katholiken in der Weimarer Republik.

Der „politische Katholizismus“, als dessen Trägerin die deutsche Zentrumsparterie gilt, bildete sich bereits im 19. Jahrhundert heraus und wird im LThK definiert als die zu der Zeit „einsetzenden, national differenzierten Bestrebungen von Katholiken, die Lage der meist staatlich kontrollierten Kirche durch polit. Aktivität der Laien zu verbessern.“⁵⁸ Die Partei wurde 1870 gegründet und folgte insbesondere kulturpolitischen Motiven, die, verallgemeinert gesprochen und wie auch beim Reformkatholizismus gesehen, auf ein Bestehen des katholischen Glaubens in der sich säkularisierenden Welt hinauszielten.⁵⁹ Die „anspruchsvolle Devise ‚Für Wahrheit, Recht und Freiheit‘“⁶⁰ zu kämpfen, welche sich das Zentrum seit 1870 auf die Fahnen schrieb, war ein Programm, das sich konkret in großen Themen wie dem „Schutz der Kirche, [...] [der] Parität der Religionsgemeinschaften, [...] [den] Konfessionsschulen und [...] eine[r] Verteidigung des christlichen Charakters der Ehe“⁶¹ niederschlug. Trotz oder gerade wegen dieser konfessionell geprägten Anliegen setzte die Zentrumsparterie nach außen ein Zeichen, das sie eben nicht als „Anti-System-Partei“⁶² erscheinen ließ. Denn anders „als in den Niederlanden, der Schweiz, Baden und Österreich verzichtete der ‚politische Katholizismus‘ hier auf das Etikett ‚katholisch‘ oder ‚christlich‘. Auf symbolischer Ebene antizipierte der deutsche politische Katholizismus damit bereits vor dem Kulturkampf das liberale Prinzip der Trennung von Politik und Religion“⁶³, was als Emanzipationsversuch vom Antikatholizismus verstanden werden kann.

Mit der Gründung der Weimarer Republik wurden die Ziele des Zentrums weitestgehend erreicht: Die katholische Kirche war plötzlich ein geschütztes Organ, hatte sogar politisches Mitspracherecht. Trotzdem oder gerade deswegen war die

⁵⁸ Hürten (2006): Politischer Katholizismus, Sp. 394.

⁵⁹ Vgl. Becker (2006): Christliche Parteien, Sp. 1147–1148.

⁶⁰ Lönne (1986): Politischer Katholizismus, S. 153.

⁶¹ Ebd.

⁶² Borutta (2010): Antikatholizismus, S. 293.

⁶³ Ebd.

Partei der Katholiken, als die politische Welt 1918 neu geordnet wurde und die Republik die Monarchie ablöste, zunächst wie gelähmt.⁶⁴ Dies mag nicht zuletzt mit dem Festhalten an der christlichen Soziallehre und ihrer auf den ersten Blick schwierigen Vereinbarkeit mit der neuen Demokratie zusammengehangen haben.⁶⁵ Dass sich auch die Liturgische Bewegung zu diesen Diskrepanzen positionierte und teilweise politisch-theologische Angebote für ein Zusammengehen der Weimarer Republik mit dem Katholizismus machte, zeigen Zeitschriftenartikel, die sich entweder insgesamt einem politischen Thema näherten oder politische Themen zumindest erwähnten.⁶⁶ Die drohende Durchsetzung antikirchlicher Ideen führte auch innerhalb der Zentrumspartei zu einer schnellen Erholung von der Tatenlosigkeit, sodass die Partei das neue politische Feld der Weimarer Republik für sich nutzen konnte. Das zeigen auch die Zahlen der Wahlen von 1918, aus welchen das Zentrum mit 15,9 % der Stimmen herausging und damit zu einer der führenden Regierungsparteien gewählt wurde.⁶⁷ Das Zentrum konnte sich in die Ausgestaltung des neuen Staates und der Verfassung einbringen, katholische Elemente einfügen. „Mit gelegentlicher Unterstützung protestantischer Gruppen waren Glaubens- und Gewissensfreiheit

64 Ruppert (1999): Quickborn, S. 29.

65 Wirsching (2008): Politik und Gesellschaft, S. 91. „Der Begriff katholische bzw. christliche Soziallehre (auch Gesellschaftslehre) ist etwa seit der Verkündigung der Sozialenzyklika *Rerum novarum* Papst Leos XIII. (1891), gebräuchlich. Er dient sowohl als Bezeichnung für die kirchlichenamtliche [sic] Lehre (Sozialdoktrin) als auch für die an ihr orientierten Lehrbücher und Konzepte der wissenschaftlich tätigen Sozialethiker, die sich auch volksbildnerisch betätigten und deren Arbeiten vor allem in der Form von Flugschriften und Skripten als sozialetische Schulungsmaterialien für die Laien fungierten. Einzigartig ist dabei die enge Verbindung von kirchlichen Verbänden, Parteien und Gewerkschaften einerseits und einer großen Anzahl von Geistlichen, die als Präsidien, Moraltheologen, Sozialwissenschaftler und Politiker („Zentrumsprälaten“) Beratungs- und Führungsaufgaben in den Einrichtungen des politischen und sozialen Katholizismus wahrnahmen.“ (Uertz (2014): Industrialisierung und Modernisierung, S. 120).

66 Folgende Beispiele sind hier zu nennen: „Ist nicht die jetzige Not Europas der letzte furchtbarste Krampf dieser alten Krankheit? Wenn die Zeit kommt, dann wird die Einsicht durchbrechen, daß ein Volk zum anderen gehört, wie ein Mensch zum anderen. Die Lehren der Einsamkeitsphilosophie haben die Menschen nicht voneinander fernhalten können. Sie hatten so lange ein Scheinleben, als die Seelen sich fremd gegenüber standen. Sobald das Gemeinschaftsbewußtsein aufbrach, waren alle Theorien weggeblasen. Dieser Frühling wird auch für die Völker kommen. Die Augen werden ihnen aufgehen, daß sie zueinander gehören. Und dann werden all die Theorien der Selbstsucht, alle wirtschaftlichen und politischen Systeme, die auf Mißtrauen und gegenseitiger Vereinsamung aufgebaut sind, in Rauch zergehen. Ja, das Erlebnis der Gemeinschaft ist über viele gekommen, und die anderen stehen wenigstens mit unter dem Eindruck dieses Ereignisses. Der Weg zur Seele des Anderen ist frei. Was sollen uns die individualistischen, subjektivistischen, [...] Lehren?“ (Guardini (1922): Vom Sinn). Oder: „Die Lage des Staates von heute, durch Willkür und Unordnung gekennzeichnet, beginnt sich zu einer überdeutschen europäischen Krise auszuwachsen. Wir sehen Grundlagen, Grenzen und Gewichte verschoben, die bisher in einem kunstvoll gefügten Gebilde geordneter Kräfte zusammengehalten schienen. Staat und Volksorganismus, Politik und Wirtschaft, Parteiensystem und Gemeinschaftswille, organisierendes Getriebe und rhythmisch-seelische Innenwelt stehen in einem aufstachelnden Widerspruch zueinander.“ (Berning (1924): Staat und Partei, S. 139).

67 Ruppert (1999): Quickborn, S. 29.

garantiert und der Schutz kirchlicher Rechte und Freiheiten in einem bisher nicht dagewesenen Umfang erreicht worden.⁶⁸ Diese Veränderungen bedeuteten eine klare Steigerung des Selbstbewusstseins auf katholischer Seite. Gleichzeitig machte es die Interessenüberschneidungen der Milieu-Gesellschaft schwierig, ein Parteiprogramm zu formulieren, das alle ansprach: „Ein Industriearbeiter, ein der Kirche eng verbundener katholischer Handwerker, ein evangelischer Unternehmer, ein in den protestantischen Agrarregionen Landwirt, die Lebenskreise dieser hier beispielhaft angeführten Deutschen berührten sich nur minimal [...]“⁶⁹ Das Kaiserreich hatte seine Spuren hinterlassen und so gab es viele autark nebeneinander bestehende Lebenswelten, die sich auch unterschiedlich zur Weimarer Republik positionierten. Diese Heterogenität begleitete das Zentrum ständig, sodass schwer von einheitlichen Überzeugungen innerhalb der Partei selbst gesprochen werden kann. Bis in die 30er-Jahre hinein konnten sich nicht alle Zentrumsmitglieder von dem Wunschgedanken der Monarchie lösen. Aber auch die theologische Interpretation, der Weimarer Staat basiere auf einer gottlosen Verfassung, verursachte weitere Spaltungen bereits in den frühen 1920er-Jahren. Diese politischen Spannungen äußerten sich auch auf dem Katholikentag von 1922, bei dem „die Spannung zwischen Anhängern der gestürzten Monarchien und den Befürwortern einer entschieden demokratischen Richtung“⁷⁰ deutlich hervortrat und zwischen Kardinal Faulhaber und Konrad Adenauer ausgetragen wurde.⁷¹ In ihren Richtlinien von 1922, die bis zum Ende der Weimarer Republik gültig waren, versuchte die Partei das einende Moment der Zentrumsanhänger, die Zugehörigkeit zum Christentum, herauszustellen:

Die Zentrumspartei ist die christliche Volkspartei, die bewußt zur deutschen Volksgemeinschaft steht und fest entschlossen ist, die Grundsätze des Christentums in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Kultur zu verwirklichen.⁷² [...]

Das organische Wachstum der deutschen Volksgemeinschaft beruht auf der Solidarität aller Schichten und Berufsstände. Die Zentrumspartei will die natürlich gegebene Gemeinsamkeit im Geiste christlich-sozialer Lebensauffassung zu einem starken Gemeinschaftsbewußtsein entwickeln und damit dem staatlichen Leben dienstbar machen.⁷³

Zwei Punkte seien an dieser Stelle hervorgehoben: Zum einen die Verbindung von nationalen und christlichen Vorstellungen, die sich auch im Reformkatholizismus

68 Ebd., S. 31.

69 Pyta (2004): Die Weimarer Republik, S. 91. / Vgl. Lönne (1986): Politischer Katholizismus, S. 31.

70 Lönne (1986): Politischer Katholizismus, S. 227.

71 Richter (2000): Nationales Denken, S. 94.

72 Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei (1922), S. 1.

73 Ebd., S. 2.

wiederfanden. Zum anderen stellte sich das Zentrum mit der Verwendung der Begriffe *Gemeinschaft*, *Volksgemeinschaft* und *organisches Wachstum* in zeitgenössische Diskurse wie dem Gemeinschaft-Gesellschaftsdiskurs, der bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts von Ferdinand Tönnies angeregt und in der Weimarer Republik wieder aufgenommen wurde.⁷⁴ Außerdem war die Vorstellung eines organisch gewachsenen Volkes verbunden mit den aus der Epoche der Romantik stammenden Ideen einer unvergänglichen und „über die Summe ihrer Angehörigen hinausgehend[en]“⁷⁵ Gemeinschaft. Diese organische Volksgemeinschaftsvorstellung war auf politischem Feld vor allem anschlussfähig an konservative Kräfte und kann somit als Abbild der inneren Konflikte der Zentrumspartei verstanden werden.⁷⁶

Während das Zentrum zunächst Katalysator eines wachsenden katholischen Selbstbewusstseins war, geriet es im Laufe der Weimarer Republik immer mehr in Krisen, die ihren Höhepunkt in der Wahl eines Geistlichen (Prälat Kaas⁷⁷) zum Parteivorsitzenden im Jahr 1928 fand. Dieses Vorgehen war ein Versuch die nicht austragbaren Konflikte innerhalb der Partei zu lösen, indem ein Geistlicher als Vorsitzender gewählt wurde, der mit größerer Distanz auf die Problematik des Zentrums schauen sollte. Zudem setzte die Partei dadurch ein Zeichen für die Vereinbarkeit von seelsorglicher und politischer Tätigkeit, was wiederum kritische Stimmen innerhalb der eigenen Reihen weckte und im Gegensatz zu der von ihr 1870 propagierten Akzeptanz der Trennung von Kirche und Staat stand.⁷⁸ Zu betonen ist auch, dass die Zentrumspartei das „religiös-sittliche Moment [zwar] als ‚Norm und Leit-

74 Vgl. dazu Kapitel 4.1.1

75 Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 48.

76 Ebd., S. 54.

77 „Die Wahl des Trierer Domkapitulars, Professors des Kirchenrechts und päpstlichen Hausprälaten Ludwig Kaas zum Vorsitzenden der Deutschen Zentrumspartei am 8. Dezember 1928 war in mehrfacher Hinsicht ein ungewöhnlicher Vorgang. Die Leitung der Partei war für das Zentrum nie eine Meinungs- und Machtfrage gewesen, sondern immer eine der Persönlichkeit. Das war 1928 anders! Mit Bedacht war bisher nie ein Geistlicher an die Spitze gestellt worden, alle bisherigen Vorsitzenden bzw. Führer waren in ihre Rolle hineingewachsen und nicht von einem Parteitag oder einem anderen Gremium in offener Wahl dazu bestimmt worden. Der neue Vorsitzende hingegen war zum Zeitpunkt seiner Wahl außerhalb der Reichstagsfraktion und seines Trierer Wahlkreises wenig bekannt. Erst seit 1918 in der Politik tätig, war er vom Trierer Zentrum sogleich in die Nationalversammlung geschickt worden. [...] Politisch war er für die Partei wertvoll, da er zu den wenigen Geistlichen zählte, die der Republik ohne Vorbehalte gegenüberstanden. Er trug mit dazu bei, daß in Kirche und Katholizismus das Bewußtsein von den unter den neuen Verhältnissen gewonnenen Freiheiten und den damit eröffneten Möglichkeiten wuchs.“ (Ruppert (1992): Staat von Weimar, S. 352). „Seine Bedeutung wurde für das Zentrum noch dadurch erhöht, daß er 1920 kirchenrechtlicher und politischer Berater von Nuntius Pacelli wurde. Der Partei war damit ein direkter und einflußreicher Zugang zum Vatikan eröffnet, über den sie ihre Politik verständlich machen und rechtskatholische Interventionen parieren konnte.“ (Ruppert (1992): Staat von Weimar, S. 353). „Alle Interpretationen der Zeitgenossen und der späteren Forschung, die seiner Wahl zum Vorsitzenden des Zentrums eine größere politische Perspektive unterstellen, (wie z. B. E. Ritter 1924, J. A. – Fußnote) verkennen, daß sie vor allem anderen eine Verlegenheitsstörung des Augenblicks war.“ (Ruppert (1992): Staat von Weimar, S. 35).

78 Vgl. Borutta (2010): Antikatholizismus, S. 293–294.

stern auch des politischen Lebens“⁷⁹ ansah, allerdings keine konkreten Hinweise oder Ideen dazu gab, wie sich dieser Leitstern „in der konkreten Politik eines nicht-theokratischen Staates auswirken“⁸⁰ sollte. Diese Lücke war einerseits dem „von den Liberalen definierten Common Sense“⁸¹ der Trennung von Kirche und Staat geschuldet, konnte andererseits aber auch Anknüpfungspunkt sein für die politischen Überlegungen innerhalb der Liturgischen Bewegung. Rückblickend ist ein Zerfallsprozess der Zentrumspartei für die Weimarer Republik auszumachen. Dieser wurde auch befeuert von katholischen Eliten wie bspw. den schlesischen Edelleuten oder auch teilweise Autoren im *Hochland* oder *Die Schildgenossen*, die im Laufe der gesamten Weimarer Republik kritisch Stellung zur politischen Lage, zur Parteipolitik, zum Weimarer Staat und der Demokratie nahmen. Demnach führte die Auflösung des politischen Katholizismus im Sinne der Zentrumspartei im Juni 1933 nicht zu einer Schwächung des politischen Selbstbewusstseins der Katholikinnen und Katholiken insgesamt. Das zeigen bspw. auch die Übertritte vieler katholischer Bürgerinnen und Bürger zu anderen Parteien, wie die DNVP oder die Gründung einer „linkskatholischen christlich-sozialen Partei“.⁸² Außerdem ergibt sich das Bild eines sich vom „engen“ politischen Katholizismus als parteiunabhängig wissenden „weiten“ politischen Katholizismus. In diesen „weiten“ politischen Katholizismus sind auch die katholischen Bewegungen, der Verbandskatholizismus und die Katholische Aktion sowie die Publikationen zu politischen Themen in den katholischen Zeitschriften *Hochland* oder *Die Schildgenossen*⁸³ einzuordnen. Zudem bot er Raum für die verhängnisvolle Übertragung theologischer Überlegungen auf den politischen Bereich. Auf einem Notizzettel⁸⁴ zu liturgischen Wochen im Kloster Grüssau ist bspw. folgender Satz zu finden: „Politik ist das historische Schicksal unserer Zeit und Kultur; ist Sinnvollendung und Werterfüllung des Lebens unter der Idee d. Gemeinschaft, ist Verwirklichung der Gemeinschaftslebensidee.“⁸⁵ Dieses Zitat

79 Marquardt (1997): *Polis contra Polemos*, S. 203.

80 Ebd.

81 Borutta (2010): *Antikatholizismus*, S. 293.

82 Lönne (1986): *Politischer Katholizismus*, S. 223.

83 „Zunehmend kamen in den *Schildgenossen* Stimmen zu Wort, in denen Mißtrauen gegen den Parlamentarismus und damit gegen die zugegebenermaßen unfertige Demokratie zum Ausdruck kam. Zudem werden diese Stimmen verstärkt durch den katholischen Staatsrechtler Carl Schmitt. Aber Schmitt hätte seinen antiliberalen und antiparlamentarischen Grundgedanken auch in den ‚*Schildgenossen*‘ nicht so offen aussprechen können, wenn er nicht auf ein analoges Denken in dieser neuen katholischen Jugend gestoßen wäre. Grundlage dieses Denkens war die klassische Übergewichtung der Ordnung gegenüber der Freiheit, worin die Begriffe von Autorität und Hierarchie gottgewollter Art die tragende Rolle spielten. Hiervon ist auch Guardini nicht ganz freizusprechen.“ (Gerl-Falkovitz (1987): *Romano Guardini*, S. 201).

84 Leider geht nicht hervor aus welchem Jahr diese Notizen stammen. Ein weiteres Dokument in der Mappe ist aus dem Jahr 1935. Im Kloster Grüssau wurden liturgische Wochen aber schon in den 1920er Jahren gehalten.

85 IV/236 Liturgische Notizen, S. 75.

ist ein Hinweis für das Politikverständnis der Liturgischen Bewegung und verdeutlicht, dass es ein politisches Selbstverständnis gab und sich die katholische Kirche bzw. hier konkret die Liturgische Bewegung zur Politik verhalten *wollte*. Ihr Ziel war es, wie durch die Beobachtungen zum Reformkatholizismus dargestellt wurde, die „Zeit und Kultur“ mitzuprägen. Diese Aufgabe war nicht zu bewältigen, ohne auf das „historische Schicksal“ der Zeit, also die Politik, einzugehen.

2.4 Katholische Aktion und katholische Bewegungen

Neben dem politischen Katholizismus waren auch die katholischen Reformbewegungen Orte, an welchen sich Katholiken über die grundsätzliche Idee einer Mitgestaltung der Gesellschaft austauschten, aber auch praktisch Handlungsanweisung bekamen. Ein Phänomen, das in Deutschland erst 1928 bedeutsam wurde, war die Katholische Aktion. Sie gehört wie auch die anderen katholischen Reformbewegungen in der hier vorgenommenen Unterscheidung zum weiten Begriff des politischen Katholizismus: Schon die LThK-Beiträge zum *Politischen Katholizismus* und zur *Katholischen Aktion* zeigen, dass es mindestens ein verbindendes Glied zwischen diesen beiden katholischen Organisationsformen gegeben hat. Wird beim politischen Katholizismus von der „politischen Aktion von Laien“ gesprochen, versteht man unter „Katholischer Aktion“ „generell die Aktivität kath. Laien“⁸⁶. Die Laien hatten demnach sowohl im politischen Katholizismus als auch in der Katholischen Aktion die Möglichkeit sich für die Belange des Katholizismus in der Weimarer Republik einzusetzen und ihren Vorstellungen in der Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen.⁸⁷ Darin lag jedoch ein Problem: Während in Deutschland viele Laien politisch aktiv waren, sah Papst Pius XI. für die Mitglieder der Katholischen Aktion keine politische Tätigkeit vor.⁸⁸ Die Schwierigkeit, dieses Anliegen in Deutschland umzusetzen, zeigte bspw. Julius Doms⁸⁹ 1931 in einer Flugschrift, die er zum Verhältnis von Katholischer Aktion und der Zentrumsparterie veröffentlichte:

Ich persönlich sehe große Gefahren für Kirche und Vaterland durch die heutige Haltung des Zentrums, durch die Politisierung der Katholischen Aktion und durch die Verquickung von Religion und Politik heraufziehen. Ich glaube, daß durch die Entpolitisierung der Katholischen Aktion und durch die Entpolitisierung unseres

⁸⁶ Becher (2006): Katholische Aktion, Sp. 1347–1348.

⁸⁷ Vgl. ebd., Sp. 1347.

⁸⁸ Vgl. Schmiedl (2016): Katholische Aktion.

⁸⁹ Julius Doms (1889–1964) war ein Rechtsanwalt, der in Ratibor lebte. In der Weimarer Republik war er politisch als Kreistagsabgeordneter für die DNVP tätig. (vgl. URL: <https://www.ulb.uni-muenster.de/sammlungen/nachlaesse/teilnachlass-doms.html> [Stand: 14.06.2023]).

kirchlichen Lebens ein ungeheurer Aufschwung des religiösen Lebens erfolgen könnte und daß dadurch, wie der Hl. Vater sagt ‚das öffentliche Wohl in jeder Beziehung gefördert würde‘.⁹⁰

Doms sah 1931 die Notwendigkeit einer Entpolitisierung des kirchlichen Lebens, was im Umkehrschluss bedeutete, dass er eine Politisierung desselben bemerkt hatte. Zu dieser trugen zwei Entwicklungen in Deutschland bei: Bereits seit dem 19. Jahrhundert bestand der sogenannte „Laienkatholizismus“ in Deutschland und weitete sich stetig aus. Gegen diesen sollte sich die Katholische Aktion durchsetzen. Auch hier waren es Laien, die sich zu Verbänden und Vereinen formierten, was in erster Linie zur Erstarkung des katholischen Milieus und damit zur Abkapslung vom deutschen, protestantisch geprägten Kaiserreich führte. Doch spätestens als Pius XI. (1922–1939) zu einer *Actio Catholica* aufrief, welche die gesamte katholische Welt erfassen sollte, geriet der sogenannte deutsche ‚Verbandskatholizismus‘ immer mehr in Gefahr.⁹¹ Er sollte einer weltkirchlichen Organisation weichen, die sich die „Wiederverchristlichung der Welt“ zum Ziel gemacht hatte.⁹² Ausgangspunkt für die erstmals unter Pius X. benannte Idee der *Actio Catholica* war auch die Trennung von Thron und Altar, zu welcher es im Zuge der politischen Umbrüche des 19. Jahrhunderts gekommen war. Die verlorene Macht sollte nun innerkirchlich kompensiert werden und durch „eine[...] der Hierarchie ergebene Schar katholischer Aktivisten der moralische Führungsanspruch der Kirche innergesellschaftlich durchgesetzt werden. Nicht Parteipolitik, sondern gesellschaftliche ‚Fundamentalpolitik‘ sollte ihre Aufgabe sein; nicht Kompromiss, Dialog und Versöhnung mit der modernen Welt, sondern die Propaganda der allein geltenden Sittenlehre der Kirche.“⁹³

Ein weiterer wichtiger Bestandteil der katholischen Welt der Weimarer Republik waren die katholischen Reformbewegungen, die ein Alternativprogramm zum Verbandskatholizismus bieten wollten, um der „Vereinsmüdigkeit“ zu trotzen und Verantwortung in Glaubensfragen übernehmen wollte.⁹⁴ Als Beispiele seien hier die biblische⁹⁵, ökumenische⁹⁶ und auch liturgische Bewegung genannt. Sie standen wiederum in einem großen Kontext von Lebensreformbewegungen, die sich in den 1890er-Jahren formierten und als Sammelbegriff für eine große Anzahl von Bewegungen stehen, deren Ziel die Rückkehr zur ursprünglichen Lebensform des Menschen in der Natur war.⁹⁷ Wie die religiösen Bewegungen waren sie eine Antwort

⁹⁰ Doms (1932): *Katholische Aktion und Zentrum*, S. 11.

⁹¹ Vgl. Große-Kracht (2016): *Katholische Aktion*, S. 123.

⁹² Ebd., S. 43.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 123 f.

⁹⁵ Vgl. zur Bibelbewegung: Scheuchenpflug (2006): *Bibelbewegung*, Sp. 402–403.

⁹⁶ Vgl. zur ökumenischen Bewegung: Klein (2006): *Ökumene*, Sp. 1017–1024.

⁹⁷ Vgl. Krabbe (1998): *Lebensreform*, S. 73.

auf die Urbanisierung, die Pluralisierung der Gesellschaft – insgesamt auf die Moderne. Damit der Mensch wieder gesünder lebe, wurde nicht nur seine Ernährungsweise hinterfragt und reformiert. Die Lebensreformbewegungen umfassten auch die Kleidungs- und Medikationsweisen, sodass es beispielsweise auch Naturheilkundebewegungen gab. Auch die Jugendbewegung, die Ende des 19. Jahrhunderts aus dem *Wandervogel* hervorging, kann als eine Lebensreformbewegung angesehen werden⁹⁸: Die Nähe zur Natur, die Einfachheit und die Abkehr vom städtischen Leben waren Anzeichen für eine Rückkehr zur alten Lebensform des Menschen. Die Traumata der modernen Welt und des Krieges sollten durch dieses „Allheilmittel“⁹⁹ behandelt werden. Wolfgang R. Krabbe stellt heraus, dass sich die Lebensreformbewegungen, ähnlich wie andere soziale Bewegung, als „Kollektivakteur“¹⁰⁰ verhielten. Diese Betonung hebt die Fokussierung auf den Gemeinschaftsaspekt hervor. Das Individuum trat zurück und stellte sich in das Kollektiv. Damit verbunden war die Idee eines *Neuen Menschen*. Das Konzept „Neuer Mensch“ war ein Anker für eine Gesellschaft, die den Glauben an das Gute verloren hatte. Aus der biblischen Tradition des zu überwindenden „alten Adam“ hin zu einem „neuen Mensch[en] in Christus“ kommend,¹⁰¹ war der „Neue Mensch“ zunächst „Bild der individuellen Umkehr“¹⁰². Doch schon im 19. Jahrhundert erfuhr das Ideal eine neue Ausrichtung, denn der einst religionsgeschichtlich geprägte und auf das Jenseits ausgerichteten Begriff¹⁰³ wurde von Reformbewegungen übernommen und ins Diesseits verschoben. Diese Bewegungen stellten den „Neuen Menschen“ in seiner *Selbstbestimmtheit* in den Fokus.¹⁰⁴ Der Mensch, nicht mehr Gott, war Produzent seines Heils und nahm diese Aufgabe sehr ernst. So zum Beispiel die Frauen der Kleidungsreform, die sich für eine gesunde, „korsettlose Frauentracht“¹⁰⁵ einsetzten oder die Menschen, die durch die Ernährungsreform nach einem längeren Leben strebten¹⁰⁶. Aber auch die Antialkoholbewegung¹⁰⁷ oder die Reformpädagogik¹⁰⁸ hatten einen „Neuen Menschen“ vor Augen, der sich selbst verantworten musste und der auf das Diesseits ausgerichtet war. Diese individualistischen und autonomen Tendenzen fanden ihren Aus-

98 Vgl. Mogge (1998): Jugendbewegung, S. 182–185.

99 Krabbe (1998): Lebensreform, S. 73.

100 Ebd.

101 Vgl. 2. Kor 5,17; Röm 6,6; Eph 4,22; Eph 2,15; Eph 4,24; Kol 3,10.

102 Kőnczöl et. al (2006): Der Neue Mensch, S. VIII.

103 Der Neue Mensch ist zum Heil bestimmt und durch die Übernahme neuer Verhaltensmuster soll er, auf religiösem Gebiet, auf die Vollendung in Gott vorbereitet werden. (vgl. Kőnzlen (1994): Der Neue Mensch, S. 53).

104 Vgl. ebd., S. 61–62.

105 Ellwanger/Meyer-Renschhausen (1998): Kleidungsreform, S. 93.

106 Baumgartner (1998): Ernährungsreform, S. 116.

107 Baumgartner (1998): Antialkoholbewegung, S. 141–154.

108 Schonig (1998): Reformpädagogik, S. 319–330.

druck auch im demokratischen System der Weimarer Republik, wodurch sich eine erste Verbindungslinie zwischen Neuem Menschen und Politik auftat.

Entgegen dieser Prägung des Neuen Menschen und der damit zusammenhängenden politischen Entwicklungen nahmen sich die katholischen Bewegungen diesen an und wollten ihn zurückführen zu den religiösen Ursprüngen. Wenn 1920 im *Hochland* davon geschrieben wurde, dass ein neuer Lebensstil von den Benediktinern ausging und ein „neue[...]r] Menschentyp“ geschaffen werden sollte, „der [...] im unvergänglichen, unausschöpfbaren Persönlichkeitsideal Christus“¹⁰⁹ wurzelte, kann dies durchaus als Gegenbewegung zum säkularen Neuen Menschen, aber auch den politischen Veränderungen, die diesem entgegenkamen, gewertet werden. Somit verbanden sich Aufrufe an die Mitglieder der katholischen Bewegungen, sie sollten „diesen katholischen modernen Lebensstil, diese neuen Lebenslinien [...] pflegen und [...] suchen.“¹¹⁰ An dieser Stelle wird der Anspruch einer Modernität des Katholizismus deutlich. Dabei ist zu betonen, dass die katholischen Bewegungen vor allem von einer radikalen Christozentrik geprägt waren, die Jesus Christus als alleinigen König, Herrscher und Führer stilisierte und in den Mittelpunkt stellte. Diese, alle katholischen Bewegungen einigende Einsicht war allerdings eher eine Gegenbewegung zur Weimarer Republik als eine moderne Auslese des Katholizismus. Dahinter lag eine Strategie der Überbietung: Dem modernen Leben wurde ein religiöses nicht nur gegenüber, sondern durch die transzendenten Inhalte auch höhergestellt. So kann die Betonung des Christkönigtums als Schwierigkeit, sich mit dem neuen Parteienstaat anzufreunden bzw. als Festhalten an monarchischen Strukturen verstanden werden. Dadurch formten die Bewegungen eben ein „Bild vom ‚Laienapostel‘ als aktiv-asketische[...]r] Kämpfer für Kirche und Christus als positives Gegenbild zu den müden, schwachen Vereinskatholiken“¹¹¹. Damit ergaben sich einige Parallelen zwischen den Bewegungen und der katholischen Aktion. Das Ziel, die Verchristlichung der Gesellschaft, war beiden Organisationen gemein. Allerdings wurde bei der *Actio catholica* die ultramontane Ausrichtung noch mehr betont als bspw. in der katholischen Jugendbewegung, die versuchte, das Nationale und Katholische zu verbinden. Generell wies das Modell der Katholischen Aktion auf eine Präsenz der Katholiken in der Gesellschaft hin, welche ihnen eine Partizipation an Veränderungsmaßnahmen der Gesellschaft ermöglichte.

109 Verf. unb. (1920): Katholizismus und Reformstudententum, S. 246.

110 Ebd., S. 246–247.

111 Große-Kracht (2016): Katholische Aktion, S. 129.

2.5 Katholisch-Sein zwischen Ultramontanismus und Nationalismus

Nach der Darstellung von drei Entwicklungsbeispielen innerhalb der katholischen Welt der Weimarer Republik ist deutlich geworden, wie bedeutsam und vielfältig Laienaktivitäten vom beginnenden 20. Jahrhundert bis zum Ende der Weimarer Republik waren. Bei der Rekonstruktion dieser Entwicklung ergaben sich einige Linien, die z. T. parallel, z. T. nacheinander verliefen: Während sich am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Öffnung, zumindest gebildeter Katholiken, in Richtung Deutschtum und Nationalismus auftat, erstarkten gleichzeitig die Vereine und Verbände. Ein Verbindungspunkt dieser Stränge ist der Katholische Akademikerverband, der als Verband zum Verbandskatholizismus zählte und durch seine Mitwirkung in der Zeitschrift *Hochland* Zeugnis für eine katholisch-nationale Identität gab. Außerdem entwickelten sich gleichzeitig katholische Bewegungen, die auf der Idee eines *Neuen Menschen* basierten und ihren Durchbruch nach dem Ersten Weltkrieg hatten. Durch ihre schnell anwachsenden Mitgliederzahlen, wie bspw. bei der katholischen Jugendbewegung, legten sie sich ein Selbstbewusstsein zu, welches über das katholische Milieu, in welchem bspw. der Verbandskatholizismus verankert war, hinausging und sich die Verchristlichung des gesamten Volkes zum Ziel machen konnte.

Die Zentrumsparterie als Inbegriff des politischen Katholizismus verlor im Laufe der Weimarer Republik zwar immer mehr an Wählern, trotzdem darf nicht darüber hinweggesehen werden, dass die Präsenz des Zentrums in der Regierung zu Beginn der 1920er-Jahre zu katholischem Selbstbewusstsein führte. Dieses Selbstbewusstsein war aber auch Grund dafür, dass es in gewissen Kreisen zu einer Emanzipation der Katholiken vom Zentrum kam, wodurch andere Parteien, vor allem die DNVP und später auch die NSDAP katholische Wähler für sich gewinnen konnten.

Prinzipiell verbarg sich hinter all diesen Orten katholischer Mitgestaltung und Mitprägung der Gesellschaft ein Dilemma zwischen Ultramontanismus¹¹² und Nationalismus: Während bspw. die *Actio Catholica* einer aus Rom kommenden Initiative entsprang, fokussierten sich die Akademiker des KAV, oder die katholische Jugendbewegung (auch) auf nationale Entwicklungen. Selbstverständlich verloren sie ihre Romtreue nicht, doch wird deutlich, dass es sich bei den Unterfangen um einen Balanceakt handelte: Ein nationalliberaler-ultramontaner oder modern-antimoder-

112 „Der Ultramontanismus entwickelte sich im 19. Jahrhundert. Wie die Romantik so zählt auch die ultramontane Bewegung zur ‚Wirkungsgeschichte von Aufklärung und Französischer Revolution‘. Die romtreuen Katholiken beeinflussten Romantiker dahingehend, als dass sie von der Fokussierung auf das Transzendente angesprochen wurden. Im Zuge dessen kam es zu einer verstärkten ‚Katholisierung‘ frühromantischer Intellektueller: Sie wurden angezogen von der ‚geschichtsmächtigen Vergangenheit‘ der Kirche, von ihrem Kult und ihrer Symbolik. Wie auch bei der Romantik so spielte im Ultramontanismus das Mittelalter keine kleine Rolle.“ (Holzem (2015): Konfessionalisierung. Aufklärung. Pluralisierung, S. 970).

ner Doppelcharakter der katholischen Welt der Weimarer Republik kommt dadurch zum Vorschein. Die katholische Kirche reagierte auf einen Modernisierungsdruck. Sie wollte Anknüpfungspunkte zur modernen, nationalen Welt bieten. Gleichzeitig waren die antimodernen Elemente der kirchlichen Lehre aber nicht zu verrücken. Somit blieben viele im konservativen, teilweise rechten Spektrum, erzielten aber durch ein modernes, teils aus der Romantik adaptiertes Wording, reformerische Elemente, die Öffnung und die Mitgestaltung zeitgenössischer Diskurse eine moderne Außenwirkung. Dahinter lag eine Überbietungsstrategie, die auf dem transzendenten Moment des Katholizismus beruhte.

Inwiefern sich diese historischen Kontexte in der Liturgischen Bewegung wiederfanden, soll im Kapitel vier erörtert werden. Davor wird das Phänomen der Liturgischen Bewegung in seiner Heterogenität in der Weimarer Republik vorgestellt.

3 Liturgische Bewegung in der Weimarer Republik Auf dem Weg zu einem Neuen Menschen

Die liturgisch-eucharistische Bewegung, ausgehend von den Benediktinern und gestützt, getragen vom katholischen Reformakademikertum, strebt den neuen monumentalen Lebensstil an, nach dem Christen und Nichtchristen heute alle sehnlichst verlangen. Wir besitzen ihn noch nicht, diesen großen Lebensstil, auch die gläubigen Kreise nicht, die überrascht wurden von den sich überstürzenden Ereignissen einer Kulturdämmerung, aber junger deutscher Katholizismus wird ihn prägen, wird die große Stillosigkeit im Privat- und öffentlichen Leben, im Verkehr der Volksschichten und der Völker untereinander überwinden, wird einen neuen Menschentyp schaffen, der wurzelt im unvergänglichen, unausschöpfbaren Persönlichkeitsideal Christus.¹

Dieses Zitat aus dem *Hochland* von 1920, dessen Verfasser unbekannt ist, ist ein Zeugnis – einerseits für den Selbstanspruch der Liturgischen Bewegung, andererseits für die Hoffnungen und Erwartungen, die in sie hineingelegt wurden, auch für die Sehnsucht der gesamten Gesellschaft nach Veränderung und damit zuletzt auch für die Aktualität der Liturgischen Bewegung.

In Anlehnung an die „seelenlose Glaubensarmut“ und die „beherrschende Weltlichkeit“, die die „moderne Zeit“ mit sich brachte,² formierte sich die Liturgische Bewegung als eine von vielen Reformbewegungen. Dabei stand der „Neue Mensch“ für die katholische Kirche in Verbindung mit der *ganzen* Menschheit: „Das Ziel des innerweltlichen Fortschritts ist auf das Neuwerden und die künftige Vollendung der gesamten Menschheit gerichtet.“³ Diese kollektive Ausrichtung veränderte natürlich auch das Verbreitungspotential der Bewegung. Dadurch wurde es leichter, über den liturgischen Tellerrand hinaus auf gesellschaftliche und politische Felder zu

¹ Verf. unb. (1920): Katholizismus und Reformstudententum, S. 244–247.

² Fischer (1916): Vom modernen Unglauben, S. 13.

³ Küenzlen (1994): Der Neue Mensch, S. 60.

blicken und diese religiös aufzuladen und zu deuten. So fand die eschatologische, auf das Jenseits ausgerichtete Vorstellung des „Neuen Menschen“ besonders in der Liturgischen Bewegung Anklang. Denn ähnlich wie der religiös geprägte „Neue Mensch“ bzw. das gemeinschaftliche Kollektiv von „Neuen Menschen“, sollte die Liturgie auf das Transzendente, auf das Heil, auf Gott verweisen. Die Liturgische Bewegung bot das religiöse Setting für einen neuen katholischen Menschen, der sich in der Gemeinschaft und damit in Gottes Heilsplan aufgehoben wusste. Dabei bildeten sich schon in den ersten Jahren der Weimarer Republik unterschiedliche Strömungen der Liturgischen Bewegung aus, die auch die Idee des „Neuen Menschen“ anders auffassten.

Ziel der folgenden Darstellung ist, diese Strömungen anhand von fünf liturgischen Zentren zu veranschaulichen.⁴

3.1 Maria Laach und der Akademikerverband

Liturgische Erneuerungsbestrebungen gingen schon früh von den Benediktinerabteien aus. Bereits in den 30er-Jahren des 19. Jahrhunderts wurden im belgischen Kloster Solesmes Überlegungen dazu angestellt, wie die Gemeinde aktiver an der lateinischen Messe teilnehmen könnte.⁵ Auch die Abtei Mont-César unter der Leitung von P. Lambert Beauduin⁶ spielte eine wichtige Rolle in der Herausbildung einer „Liturgischen Bewegung“. An dieser Stelle sei vor allem Beauduins Rede auf dem Katholikentag in Mecheln 1909 erwähnt. Diese gilt als ein Auslöser für die Ausbreitung liturgischer Erneuerungsbestrebungen,⁷ die auch in anderen Benediktinerabteien wie Beuron und Maria Laach Einzug hielten. Die benediktinischen Auseinandersetzungen mit der Liturgie waren besonders gekennzeichnet von der Forschung in der Liturgiegeschichte und einer Wiederbelebung der antiken und mittelalterlichen Liturgie, so beispielsweise des Gregorianischen Chorals.⁸ Zudem wurden neue Messformen wie die *missa dialogata*⁹ erarbeitet und umgesetzt.¹⁰

⁴ Da sich das Forschungsprojekt vordergründig den Benediktinerabteien Grüssau und Maria Laach sowie der jugendbewegten Liturgischen Bewegung, dem Quickborn, widmet, werden diese detaillierter vorgestellt. Das liturgische Zentrum Klosterneuburg und das Leipziger Oratorium werden hier in aller Kürze vorgestellt, um ein umfassendes Bild der Liturgischen Bewegung zu gewährleisten.

⁵ Pacik (2018): Hindurchgehen, S. 137.

⁶ Lambert Beauduin (1873–1960) war ein Benediktinermönch und Gründer der Abtei Chevetogne in Belgien. (vgl. URL: http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Beauduin,_Lambert [abgerufen: 9.10.2019]).

⁷ Debuyt (2009): Romano Guardini, S. 52.

⁸ Vgl. Marschall (1986): In Wahrheit beten, S. 39.

⁹ „Die Gemeinde übernahm hier [bei der *missa dialogata* oder *recitata*] – sprechend – den Part der Ministranten und/oder des Chores, also die Antworten im Stufengebet, auf Grußformeln und Amtsgebete sowie (zumindest) die Ordinariumsgesänge.“ (Pacik (2018): Hindurchgehen, S. 143).

¹⁰ Bogler (1964): Suche den Frieden, S. 235.

Soll ein adäquates Bild der Liturgischen Bewegung im Deutschland der Zwischenkriegszeit gezeichnet werden, so spielten die Benediktiner auch hier eine große Rolle, insbesondere die Abtei Maria Laach. Die am Laacher See gelegene Abtei gilt als Repräsentantin und Zentrum für die benediktinischen Erneuerungsbestrebungen in der Weimarer Republik.¹¹ Zudem besuchten viele wichtige Liturgiewissenschaftler die Abtei oder lebten dort, wie zum Beispiel Cunibert Mohlberg¹², Athanasius Wintersig¹³, Odo Casel oder Anton Baumstark¹⁴, der später als NS-Aktivist galt.¹⁵ Auch die in Maria Laach herausgebildete *missa recitata*, die sich an ihrem belgischen Vorbild der *missa dialogata* anlehnte, machte die Abtei zu einem liturgischen Zentrum. Allerdings muss betont werden, dass diese Stellung der Abtei innerhalb der Liturgischen Bewegung auf Impulse von außen zurückzuführen ist: Im Jahre 1913 erging eine Anfrage des neu gegründeten Katholischen Akademikerverbands¹⁶ an Ildefons Herwegen, der im selben Jahr zum Abt gewählt wurde. Die Mitglieder suchten einen Austragungsort für ein Zusammenkommen, auf welchem über theologische, aktuelle Themen, so auch die beginnenden liturgischen Neuerungen, gesprochen und diskutiert werden sollte. Ildefons Herwegen stimmte diesem Vorhaben zu und stand somit von vornherein in Kontakt mit Interessenten liturgischer Entwicklungen im katholischen Bereich. Er selbst, auch wenn er nachträglich so stilisiert wurde,¹⁷ war nicht direkter Sympathisant der nahenden Veränderungen. Aus der Zeitschrift *Archiv für Liturgiewissenschaft*¹⁸ geht hervor, dass er ein strenger und zielstrebigter Abt war, der aus der Regel des Hl. Benedikts Kraft schöpfte. Gleichzeitig wurde er als „gesegnete[...] Persönlichkeit“¹⁹ wahrgenommen.²⁰ Der

11 Haunerland (2018): Liturgische Bewegung, S. 169.

12 Cunibert Mohlberg wurde 1878 in Efferen bei Köln geboren und starb 1963 in Maria Laach. Wie sein Freund Ildefons Herwegen besuchte Mohlberg „das Ordensgymnasium Seckau (Steiermark)“ bevor er 1897 in das Kloster Maria Laach eintrat. Sein wissenschaftliches Steckpferd war vor allem die „Liturgiegeschichte der abendländischen Kirche.“ Mit Romano Guardini verband ihn eine enge Freundschaft. (vgl. Häußling (1994): Mohlberg, Kunibert / Langenbahn (2020): Cunibert Mohlberg.

13 Athanasius Wintersig (1900–1942) war ein benediktinischer Theologe.

14 Anton Baumstark (1872–1948) war ein Liturgiewissenschaftler, der in der Forschungsliteratur vor allem für seine Verstrickung in den Nationalsozialismus bekannt ist. (vgl. Morsey (2009): Die Görres-Gesellschaft.)

15 Vgl. Haunerland (2018): Liturgische Bewegung, S. 173.

16 Vgl. zum Katholiken Akademikerverband: Albert (2010): Akademikerverband / Pöpping (2002): Abendland, S. 87–100.

17 Totenchronik Maria Laach, S. 4 (MLA, Sign. 93.210).

18 Das ALw ist die Fortführung der von Maria Laach unter der Leitung von Odo Casel in den Jahren 1921–1933 veröffentlichten Zeitschrift *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*.

19 *Archiv für Liturgiewissenschaft* (1950): Vorwort.

20 Vgl. *Archiv für Liturgiewissenschaft* (1950): Vorwort: „Ildefons Herwegen, der 44. in der Reihe der Laacher Äbte, sah es stets als seine eigentlichste und vornehmste Aufgabe an, die von ihm nach der Mönchsregel des heiligen Benedikt zu leitende Gemeinschaft aus dem Geiste der Kirche zu formen und zu prägen, eben aus dem Geiste, aus dem das Mönchtum seiner Regel als die ihr einwohnende, nie alternde und für die Jahrhunderte stets schöpferisch bleibende Kraft einhauchte. [...] Die Liturgie der

Herausgeber des ALw, Hilarius Emonds OSB²¹, beschrieb ihn als „Begründer der ‚liturgischen Erneuerung‘ in Deutschland“²². Dass es sich hierbei allerdings um eine nachträgliche Stilisierung des Abtes handelt, zeigt Stefan Langenbahn in seinen Ausarbeitungen deutlich.²³ Nichtsdestotrotz ebnete er der sogenannten „liturgischen Bildungsarbeit“²⁴ den Weg, als er noch im Jahr seiner Einführung die Anfrage liturgisch interessierter Akademiker nach Räumlichkeiten für ihre Treffen einladend beantwortete.²⁵

Es gab also eine monastisch initiierte Reformbewegung, ausgehend von Solesmes, die sich an den traditionellen mittelalterlichen Strukturen und Liturgien orientierte und eine Laienbewegung, die in Deutschland durch die Akademiker initiiert wurde und sich eigenhändig um ein besseres Verständnis der Liturgie bemühte. Wegen des Ersten Weltkrieges wurden die Treffen, auf denen bereits auch der Begriff „Liturgische Bewegung“ verwendet wurde, ohne ihn für „irgendeine von Maria Laach ausgehende Initiative“²⁶ zu verwenden, vorübergehend eingestellt. Zum Kriegsende veröffentlichte Abt Ildefons Herwegen die Reihe *Ecclesia orans*, die als neuer Auftakt für die Entwicklungen der liturgischen Erneuerungsbestrebungen galt. Kein Geringerer als Romano Guardini (in Zusammenarbeit mit dem Laacher Mönchen Cunibert Mohlberg) war der Ideengeber für diese Reihe und gerade sein Text *Vom Geist der Liturgie*, welcher in der ersten Ausgabe von *Ecclesia orans* veröffentlicht wurde, sprach die Lesenden so sehr an, dass er später immer wieder zitiert werden würde,²⁷ auch von der Abtei selbst,²⁸ obwohl Guardini die benediktinisch geprägten „liturgischen Erneuerungen“ weiterdachte und nicht bei ihnen stehen blieb.²⁹

Kirche [...] sollte wiederum Grundlage und Höhepunkt des monastischen Lebens werden. Und zwar nicht nur der äußere Vollzug der liturgisch-kultischen Feier, sondern weit mehr der innere, theologische Gehalt der Liturgie sollte Form und Geist der ihm anvertrauten Mönchsgemeinschaft bestimmen, sollte Sein und Werk der Mönche befruchten, sollte das gesamte monastische Leben durchdringen und beseelen. Aus der Größe und dem Reichtum seiner gesegneten Persönlichkeit heraus fühlte Abt Ildefons sich auch der Gesamtheit der Kirche gegenüber verpflichtet und berufen, die ‚alten Quellen neuer Kraft‘ für eine Neuentfaltung und Vertiefung des religiösen Lebens zu erschließen. Sein Anliegen war es daher auch hier, die kultisch-sakramentalen Heilsgüter der Kirche [...] aus dem Geist der Liturgie zu erneuern. Mit vollem Recht kann Abt Ildefons Herwegen somit als Begründer ‚der liturgischen Erneuerung‘ in Deutschland bezeichnet werden.“

21 Hilarius Emonds OSB (1905–1958). (vgl. URL: http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Emonds,_Hilarius [abgerufen: 23.02.2022]).

22 Archiv für Liturgiewissenschaft (1950): Vorwort.

23 Vgl. Langenbahn (2018): Die Anfänge.

24 Vgl. Marschall (1986): In Wahrheit beten, S. 40.

25 Ebd.

26 Langenbahn (2018): Die Anfänge, S. 52.

27 Vgl. ebd., S. 57. Debuyst (2009): Romano Guardini, S. 34.

28 Beispiel: „[...] wir erstreben mit dem vorliegenden Buche die Einführung der Gläubigen ins religiös-kirchliche Leben aus dem Geiste der Liturgie.“ (Herwegen (1924): Die betende Kirche, S. 2).

29 Dazu Kapitel 3.3. Der Quickborn

Ab 1920 wurden die Treffen der Akademiker in Maria Laach wieder aufgenommen, was sowohl kritisierende Beiträge wie der Vorwurf einer zu engen Kooperation Maria Laachs mit Akademikern³⁰ als auch eine Vermehrung von informierenden, idealisierenden Beiträgen zur Liturgischen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg zur Folge hatte.³¹ Auf die Kritik reagierte der Abt in der vierten Ausgabe von *Vom Geist der Liturgie* 1921, in welcher er den Gemeinschaftsgedanken hervorhob und dadurch das gesamte katholische Volk ansprechen wollte.³² Diese Linie wurde auch in anderen Veröffentlichungen fortgeführt. So zum Beispiel im Geleit von *Die betende Kirche*, einem ‚liturgischen Volksbuch‘, in dem das Interesse am „neuerwachende[n] Gemeinschaftsgefühl“³³ der Bevölkerung sowie die Sehnsucht nach Transzendenz und Mystik hervorgehoben wurden. In der Einleitung zum Artikel über die Feier der Heiligen Messe in *Die betende Kirche* von 1924 heißt es:

Wie fremd stehen heute die meisten Besucher dem gegenüber, was am Altare geschieht! Von allen Andächtigen ist jeder mit andern Gebetsgedanken und Gebetsworten beschäftigt, kaum einer folgt dem Gebete und der heiligen Handlung des Priesters am Altare. Die geistige Kluft zwischen Priester und Volk muß unbedingt überbrückt werden. Alle müssen gemeinsam mit Herz und Mund das große Geheimnis, das auf dem Altare vollzogen wird, mit dem Priester feiern, ihm ihre restlose Aufmerksamkeit zuwenden. Der ganze liturgische Aufbau der Messe ist eine unmittelbare Anleitung, die geistige Gemeinschaft aller Anwesenden zu erreichen.³⁴

In diesen Ausführungen Herwegens wird deutlich, dass auch er ein Gemeinschaftsideal vor Augen hatte, das sogar mit dem Adjektiv „geistig“ beschrieben wurde. Letztlich zeugte seine Idee auch von der hierarchischen Gliederung der Gottesdienstgemeinschaft, bei der sich alle dem Priester zuwandten. Diese priesterzentrierte Idee von Gemeinschaft zeigt, dass der „Neue Mensch“ nach Ildefons Herwegen vor allem eine autoritätsbejahende Haltung aufweisen sollte. Auch wenn er zwar eine Überbrückung der „geistigen Kluft“ forderte, wodurch der Anschein einer Aufhebung hierarchischer Strukturen erweckt wurde, konnte sich die Abtei von den Kritiken einer zu sehr an der Elite orientierten Liturgischen Erneuerung über die gesamte Weimarer Republik und darüber hinaus nicht lossprechen. Dennoch waren sich die Benediktiner über den Bedarf an liturgischer Arbeit bewusst und handelten aktiv: Die Gründung des *Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft* im Jahre 1921 stellte bspw. einen Versuch dar, die Liturgie auf ein wissenschaftliches Niveau zu heben.³⁵ Diese

30 Vgl. Dr. M (1920): *Liturgie und Volk*, S. 503.

31 Vgl. Langenbahn (2018): *Die Anfänge*, S. 49.

32 Vgl. ebd., S. 90.

33 Herwegen (1924): *Die betende Kirche*, S. 1.

34 Ebd., S. 140–141.

35 Debuyst (2009): Romano Guardini, S. 74.

Zeitschrift, die bis 1935 erschien und später durch das *Archiv der Liturgiewissenschaft* fortgeführt wurde, war geprägt von Beiträgen, welche die antike Liturgie würdigten oder auf liturgische Traditionen des Mittelalters eingingen.³⁶ Zudem fällt auf, dass die geschichtlichen Aufsätze gegenüber den systematischen in jedem Band überwogen. Neben den Rubriken „Geschichtliche Aufsätze“ und „Systematische Aufsätze“ enthielt jede Ausgabe eine Reihe an Miszellen und Literaturberichten. Ab 1929 fiel die Unterteilung zwischen geschichtlichen und systematischen Aufsätzen weg. Findet sich im ersten Band noch ein Artikel zur Verhältnisbestimmung von Gemeinschaft und Liturgie³⁷ wurde dieses Themenfeld der Zeitschrift *Hochland* überlassen.³⁸ Die Redaktion des *Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft* lag in den Händen des Laacher Mönchs Odo Casel. Dieser ist noch heute für seine *Mysterientheologie* bekannt, welche den Fokus auf das Geheimnis in der liturgischen Feier legte. Seine Beiträge waren geprägt von „Beweisgründe[n] aus der Religionsgeschichte und aus den Kirchenvätern.“³⁹ Diese sollten die Adressaten dazu motivieren, die Liturgie als von Autoritäten begründete Instanz wahrzunehmen und in ihr allein das Heil zu suchen.

Trotz der Gemeinschaftsbetonung und des Versuchs, die Liturgie durch den Blick in die Geschichte verständlicher zu gestalten, hielt Herwegen 1919 im *Hochland* fest, dass „es nicht notwendig [sei], daß alle alles in der Liturgie verstehen“⁴⁰. Im Fokus stand für den Abt ein neues „religiöse[...][s] Bewußtsein[...]"⁴¹, im Sinne einer Reform, einer Rückkehr zu den guten alten Traditionen. Das Leben der Mönche, aber auch der Akademiker, sollte durch die Liturgie von neuem „beseelt“ werden. Neue Kraft wurde aus alten Quellen geschöpft.⁴² Dabei schien für den Abt das wörtliche Verstehen nicht im Vordergrund zu stehen. Vielmehr war es die geistige Verbundenheit oder die Ästhetik, welcher die Gläubigen noch vor der Auseinandersetzung mit liturgischen Inhalten begegnen sollten. So in dem „liturgischen Volksbuch“ *Die betende Kirche* von 1924: Die zahlreichen historistisch-inspirierten künstlerischen Elemente ließen das Buch selbst wie ein „Kunstwerk“ erscheinen,⁴³ was wiederum zu Kritik führte. Die ästhetischen Annäherungen an das liturgische Geschehen

36 Vgl. Baumstark (1925): Der antiochische Festkalender / Casel (1924): Altchristliche Liturgie / Casel (1926): Das Mysteriengedächtnis / Casel (1923): Altchristlicher Kult / Mayer (1925): Altchristliche Liturgie.

37 Vgl. Michels (1921): Die Liturgie, S. 109–116.

38 Vgl. Verf. unb. (1924): Die deutsche Jugendbewegung / Ebers (1929): christliche Staatslehre / Grosche (1927/28): Katholische Studentenschaft / Gründler (1922/23): Triebkräfte der Jugendbewegung / Guardini (1922): Das Erwachen / Knapp (1931): Vom Leben / Muth (1930/31): Die Stunde / Getzeny (1924): Auf dem Wege.

39 Kolbe (1964): Die Liturgische Bewegung, S. 39.

40 Herwegen (1919): Liturgie und Volksandacht, S. 621.

41 Ebd.

42 Vgl. Archiv für Liturgiewissenschaft (1950) Vorwort.

43 Ausführliche äußere Quellenkritik in Kapitel 4.2.1.3.1.

wurden 1930 in der Zeitschrift *Das Hl. Feuer* sogar als Gift für die Gottesbeziehung angesehen, da sie einen „magisch-faszinierenden Einfluß“⁴⁴ auf die Gläubigen ausüben würden. Die Benediktiner, hier P. Bomm, stellten sich der Kritik und betonten im *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* den liturgischen, statt den ästhetischen Charakter der Liturgischen Bewegung.⁴⁵ Entgegen der Behauptungen würde die Liturgische Bewegung, „von den Gebildeten und der Jugend eingeleitet“, den Gläubigen die alten Lebensquellen eröffnen.⁴⁶ Trotz aller Bemühungen konnten die Laacher Mönche das Image einer „belehrenden“ Abtei und vor allem eines „doktrinären“⁴⁷ Abtes nicht von sich weisen, was eine konstante Bindung nach außen zunehmend erschwerte.⁴⁸

Die liturgischen Unternehmungen der Benediktiner in der Weimarer Zeit, die, so muss betont werden, auf innovative Interessen des Katholischen Akademikerverbandes zurückgingen und „an die Abtei herangetragen“⁴⁹ wurden, standen im Fadenkreuz der Öffentlichkeit. Es war eine Gradwanderung zwischen ‚zu monastisch‘, ‚zu ästhetisch‘, ‚zu traditionell‘, ‚zu akademisch‘ etc. Doch das Selbstbewusstsein des benediktinischen Reformwillens im Sinne einer Bewahrung und Aktualisierung antiker Schätze blieb stets vorhanden. Ausgedrückt wurde es 1. durch die Behandlung und den Fokus auf vorwiegend geschichtliche Traditionen im *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 2. durch das elitäre Bewusstsein der Mönche und das Festhalten an der lateinischen Messe, 3. durch die bis in die 30er-Jahre stattfindenden Tagungen für die Eliten der Gesellschaft, wie bspw. die Tagung für adelige Männer 1932 oder die Sondertagungen des KAV. Wortführer waren stets der Herausgeber des *Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft* Odo Casel und Abt Ildefons Herwegen.

3.2 Liturgisches Zentrum Grüssau

Die schlesische Benediktinerabtei in Grüssau entwickelte sich, nicht so früh wie Maria Laach, aber im Laufe der Weimarer Republik, zunehmend zu einem weiteren liturgischen Zentrum.⁵⁰ Diese Entwicklung hing damit zusammen, dass es in Schlesien an vergleichbaren Klöstern oder Bünden mangelte.⁵¹ Zudem vermachte der Erzpriester Dr. Stanislaus Stephan (1867–1926) der Abtei 1926 das „volksliturgi-

44 Eriugena (1930): *Zuviel Liturgie?*, S. 393–401.

45 Vgl. Bomm (1930): *Liturgiegeschichte*, S. 420–421.

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. Abele an Platz 26.08.1931 (MLA, Sign. III. A 118).

48 Vgl. Langenbahn (2018): *Die Anfänge*, S. 44.

49 Ebd., S. 61.

50 Steinsträßer (2009): *Pater Nikolaus*, S. 107.

51 Broschüre Kloster Grüssau (1997), S. 4.

sche Schriftenapostolat⁵², nämlich den *Verlag für Liturgik*, was für die Abtei Grüssau in Hinblick auf ihren Bekanntheitsgrad von Vorteil war.⁵³ Denn Stephan galt als „Bahnbrecher und Wegbereiter der liturgischen Erneuerung in Schlesien“⁵⁴. Vor-erst konnte die Abtei an sein Ansehen und seinen Erfolg durch die Übernahme des Verlags anknüpfen.

Doch zunächst zu den Anfängen der Benediktiner in Grüssau: Im Jahre 1919 wurde die Abtei von aus Emaus in Tschechien kommenden Benediktinermönchen neu-besiedelt.⁵⁵ Ambrosius Rose zufolge, der eine Chronik der Abtei Grüssau verfasste, war die Wiederbesiedlung mit Herausforderungen, vor allem aber mit Freude bei den Mönchen selbst, aber auch beim Volk verbunden.⁵⁶ Die Zuneigung bzw. positive Haltung der Bevölkerung wurde insbesondere am 10. August 1924 deutlich, als der erst 30-jährige Albert Schmitt zum Abt des Klosters Grüssau ernannt wurde und „das Volk“ großen Anteil daran nahm.⁵⁷ Ein Grund für das Interesse der Bevölkerung lag sicherlich in dem Kontakt, den die Mönche, insbesondere Abt Schmitt, zu den schlesischen Edelleuten pflegten.⁵⁸ An der Abtsweihe nahmen gleich drei der vornehmen Herren teil, „die Grafen Schaffgotsch, Ballestrem und Praschma“⁵⁹.

Die Abtei veranstaltete, ähnlich wie Maria Laach, Tagungen, die vordergründig für die Elite der Gesellschaft, den schlesischen Edelleuten und den schlesischen Akademikern des Katholischen Akademikerverbandes, vorgesehen waren.⁶⁰ Daneben wurden „liturgische Schulungen und Exerzitien für alle Interessierten“⁶¹ ins Leben gerufen. „Die Kurse dienten der intensiveren Teilnahme an der Meßfeier und dem Chorgebet.“⁶² Das Kloster Grüssau hieß auch, zumindest ist dies für Pfingsten 1923 belegt, die katholische Jugendbewegung, den Quickborn⁶³ in Schlesien willkommen. Rund 1200 Mitglieder des Quickborn nahmen an dieser Tagung teil.⁶⁴ Diese Entscheidung hing nicht zuletzt, so die Leiter des Bundes rückblickend, mit den „große[n] Erwartungen“ zusammen, welche das „Ostlandheft der Bundeslei-

52 Maas-Ewerd (1969): Liturgie und Pfarrei, S. 104.

53 Vgl. Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 64–65. / „Mit dem Verlag gewann die junge Abtei eine wesentliche Grundlage für eine solide wirtschaftliche Basis, welche die großen finanziellen Anfangsschwierigkeiten verschmerzen ließ.“ (Steinsträßer (2009): Pater Nikolaus, S. 107–108).

54 Ebd. Dabei verfolgte Stephan die Idee, dass die Liturgische Bewegung erst Erfolg haben könnte, wenn „der Klerus tiefer in die Liturgie eindrang und befähigt wurde, die Seelsorge aus dem Geiste der Liturgie zu prägen.“ (vgl. Maas-Ewerd (1969): Liturgie und Pfarrei, S. 104–105).

55 Vgl. Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 175–184.

56 Vgl. ebd.

57 Vgl. ebd.

58 Ebd., S. 181.

59 Ebd., S. 180.

60 Vgl. Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 115.

61 Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 181.

62 Ebd.

63 Mehr zum Quickborn siehe Kapitel 3.3

64 Außem (1923): Grüssau, S. 188.

tung“ erregt hatte.⁶⁵ Die Tagung zeichnete sich durch ein Miteinander zwischen den Gästen des Quickborn und den Benediktinern aus, sie feierten gemeinsam eine benediktinische Maindacht; es folgten Erklärungen zur Pfingstliturgie.⁶⁶ Romano Guardini nahm auch an dieser Tagung teil,⁶⁷ was das Netzwerk der Liturgischen Bewegung und die Verbindungslinien zwischen der jugendbewegten und benediktinischen Ausrichtung gut verdeutlicht. Wie Inge Steinsträßer herausstellte, hatte diese Kooperation auch nachhaltige Folgen, denn die Abtei Grüssau verdankte der katholischen Jugendbewegung ihren Nachwuchs:

Fast alle jüngeren Ordensmitglieder in Grüssau entstammten der katholischen Jugendbewegung. Die dort empfangene Prägung, eng verbunden mit den Ideen der liturgischen Bewegung, war häufig ausschlaggebend für die Entscheidung zum Priester- und Ordensberuf.⁶⁸

Damit erhielt die Synthese von Liturgischer Bewegung und Jugendbewegung einen Berufscharakter, der stabilisierend und lebenserhaltend für die katholische Kirche und das Mönchtum war. Grundlegend und gleichzeitig richtungsweisend für die Angebote in der Abtei war „die Spiritualität aus dem Geist der Liturgie“⁶⁹. Durch den Verweis auf die guardinische Formulierung seines Verkaufsschlagers *Vom Geist der Liturgie* stellte sie sich in eine gemeinsame Traditionslinie sowohl mit den Benediktinern aus Maria Laach, die *Vom Geist der Liturgie* 1918 veröffentlichten, als auch mit der jugendbewegten Liturgischen Bewegung, deren Führer Romano Guardini die Gedanken vom „Geist der Liturgie“ in seinen Texten ausführte. Diese Verbundenheit zu den unterschiedlichen Strömungen basierte sicherlich auch auf einem ähnlichen Verständnis von Gemeinschaft und damit auch vom „Neuen Menschen“. Schmitt verband mit Gemeinschaft den Gedanken der *stabilitas*. Für ihn gab es drei Faktoren, die die Stabilität fördern könnten: 1. Eine gleichbleibende Gemeinschaft (diesen Gedanken bezieht er auf das Gemeinschaftsideal eines Lebens im Benediktinerkloster), 2. das Gebet bzw. die Liturgie und 3. die Autorität.⁷⁰ Indem die Besucher des Klosters nun an den Gottesdiensten des Konvents teilnahmen, wie auch der Quickborn, sollten diese drei Elemente erprobt und zur Erstarkung des „Neuen Menschen“ beitragen. Deshalb „übernahmen [die Patres] die liturgische Prägung der Gemeinde Grüssau und sorgten hier schon 1927 für eine rasche Verbreitung und

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 65.

⁶⁸ Steinsträßer (2009): Pater Nikolaus, S. 145. / Solch eine Bewegung ist nicht nur für die Benediktiner zu vermerken. Theodor Maas-Ewerd schreibt davon, dass generell „viele junge Priester aus der Jugendbewegung hervorgegangen“ waren (Maas-Ewerd (1969): Liturgie und Pfarrei, S. 113).

⁶⁹ Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 180.

⁷⁰ Vgl. Schmitt (1927): Vom Wesen, 92–102. Ausgeführt werden diese Gedanken in Kapitel 4.2.2.2.

Einübung des Volkschorals sowie der Feier der deutschen Vesper und der römischen Komplet.⁷¹ Nach Aussagen von P. Ambrosius Rose „kamen viele zum Konventamt und sangen auch mit.“⁷² Dass die Abtei „Choralgesänge für das Volk“ herausbrachte und bspw. die „Missa de Angelis“ in vier Auflagen bis 1930 100.000 verkaufte, ist ein weiteres Indiz für den Erfolg der Benediktiner in Schlesien.⁷³

Ein Blick ins Grüssauer Archiv zeigt außerdem, dass sich die Abtei nicht nur mit liturgischen Themen und Choralgesängen befasste, sondern gerne auch über Politik sprach. So hielt Pater Bruno⁷⁴ am 24. Mai 1920 eine Predigt, die unter folgendem Titel in der Predigtenübersicht festgehalten wurde: „Tuet Werke der Wahrheit durch Bekämpfung der Götzen des Mammons (Soz. Dem.) und des Nationalismus (Protestantismus) – Wahlen!“⁷⁵ Pater Bruno bezog sich wahrscheinlich in der Predigt auf die am 6. Juni 1920 anstehenden Reichstagswahlen und wollte die Gläubigen durch die Predigt vermutlich in ihrer Wahlentscheidung beeinflussen.⁷⁶ In der Mappe „Liturgische Notizen“ sind Mitschriften von Liturgischen Wochen und Exerzitien enthalten,⁷⁷ die davon zeugen, dass „Politik“ auch dort eine Rolle spielte. Zumindest sahen die Veranstalter die Notwendigkeit, den Begriff zu definieren: „Politik ist das historische Schicksal unserer Zeit und Kultur; ist Sinnvollendung und Werterfüllung des Lebens unter der Idee d. Gemeinschaft, ist Verwirklichung der Gemeinschaftslebensidee.“⁷⁸ Die Begriffskonstellation „Sinnvollendung und Werterfüllung“ findet sich auch in Veröffentlichungen zur nationalsozialistischen Pädagogik.⁷⁹ Da die Quelle aus Grüssau zeitlich nicht eingeordnet werden kann, bleibt die Frage offen, ob der Verfasser der Mitschriften bzw. der Vortragende diese Formulierung prägte und sie später veröffentlichte, oder ob die Notizen aus den Jahren 1933/1934 stammten und man sich eben auf die nationalsozialistische Verwendung der Begriffe stützte. Hervorzuheben bleibt, dass es eine Verbindungslinie zwischen Grüssau und dem Nationalsozialismus gab und diese nicht zuletzt dem wegweisenden und für die Entwicklung der Abtei während der Weimarer Republik prägenden Abt Albert Schmitt zu verdanken war.⁸⁰ Ambrosius Rose hält bedauernd fest, dass die

71 Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 65.

72 Ebd.

73 Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 182. Im Archiv der Abtei Grüssau gibt es eine Mappe mit Rezensionenbelegen der Choralgesängen aus unterschiedlichen Zeitschriften alphabetisch geordnet (IV/266).

74 Wahrscheinlich Pater Bruno Studeny (1893–1977) (vgl. Beuroner Forum (2011), S. 84).

75 Predigtthemen, IV/245.

76 Leider ist nur der Titel der Predigt und kein Manuskript o. Ä. erhalten.

77 Die Mitschriften sind nicht mit einem Datum versehen.

78 IV/236.

79 „Erziehung ist Sinnvollendung und Werterfüllung des Lebens unter der Idee der Persönlichkeit.“ (Beck (1934): Geistige Grundlagen, S. 41).

80 Dazu ausführlicher in Kapitel 4.2.2. Abt Albert Schmitt.

politische Umwälzung seit dem 30. Januar 1933 auch unsere Abtei in eine schwierige Situation [brachte], die durch das Verhalten von Abt Albert Schmitt noch verhärtet wurde. Seine Beziehungen zu den Kreisen um Herrn von Papen, den Vizekanzler unter Adolf Hitler, die an eine Versöhnung von Christentum und Nationalsozialismus glaubten, wurde ihm zum Verhängnis. Ein Interview für die angesehene Zeitung ‚La Croix‘ in Paris verursachte vor allem beim Breslauer Kardinal Bertram und seinem Klerus eine wahre Empörung.⁸¹

In dem Interview hatte sich Schmitt erstmals öffentlich als Sympathisant des Nationalsozialismus geäußert. Wenngleich er beim schlesischen Adel damit auf Zuspruch stieß, sah der Breslauer Bischof Kardinal Bertram dies ganz anders. Bereits in den Jahren zuvor kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen den Geistlichen.⁸² Anders als die Laacher Mönche, die ein gutes Verhältnis zum Trierer Bischof hatten⁸³, gab es in Grüssau Diskrepanzen, die auch die politische Ausrichtung des Abtes und sein Selbstverständnis betrafen.⁸⁴

Auch wenn Schmitt die Hoffnung, das NS-Regime könnte der Weg aus der Krise sein, nie ganz ablegte, wurde das Kloster „1940 [...] [beschlagnahm]t und als Umsiedlerlager für Volksdeutsche aus der Bukowina, für schlesische Juden vor ihrem Abtransport in die Vernichtungslager, schließlich für verschleppte Lothringer und Ungarndeutsche“⁸⁵ genutzt. Der Konvent wurde 1946 vertrieben und siedelte nach Bad Wimpfen über.⁸⁶

Zusammengefasst war die prominente Stellung des Klosters Grüssau nicht von langer Dauer. Zwar kann sie für die 20er-Jahre des 20. Jahrhunderts als liturgisches Zentrum angesehen werden, doch mit dem zunehmenden Sympathisieren des Abtes mit dem Nationalsozialismus entfernte es sich von der offiziellen Linie der katholischen Kirche und fiel dem Regime schließlich selbst zum Opfer.

3.3 Der Quickborn

Dass sich die Benediktinermönche überwiegend für die Eliten der Gesellschaft interessierten, zeigten die zwei vorangegangenen Kapitel. Doch sie schauten auch darüber hinaus. So war bspw. P. Willibrord Ballmann OSB aus Maria Laach 1920 Gast auf einer Burg namens Rothenfels, auf welcher er vor Hunderten von Jugendlichen Vor-

⁸¹ Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 185.

⁸² Siehe Kapitel 4.2.2. Abt Albert Schmitt.

⁸³ Zumindest wurde *Die betende Kirche* von 1924 dem Trierer Bischof gewidmet.

⁸⁴ Nähere Ausführungen dazu in Kapitel 4.2.2.

⁸⁵ Broschüre Kloster Grüssau (1997), S. 4.

⁸⁶ Ebd.

träge über die Liturgie hielt und Gesangsproben für die oben erwähnte *missa recitata* durchführte.⁸⁷ Der Gastgeber Ballmanns war kein Geringerer als der Quickborn. Der Bund entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als sich „[...]im Jahre 1909 [...] in Neiße, Wertheim, Frankfurt a. M. und Paderborn Zirkel abstinenten höherer Schüler“ bildeten.⁸⁸ Die Gruppe in Neiße nannte sich „Quickborn“. Sie wuchs langsam, brachte 1913 erstmals ihre gleichnamige Zeitschrift *Quickborn* heraus und wollte 1914 ein erstes großes Treffen organisieren, welches aufgrund des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges vertagt werden musste.⁸⁹ Im Jahre 1919 kaufte der Quickborn, der langsam, aber stetig größer wurde, die in einer idyllischen Landschaft zwischen grünen Wäldern und zahlreichen Hügeln hervorstechende mittelalterliche Burg Rothenfels. Als im August desselben Jahres das erste große Treffen auf der Burg stattfinden konnte, wurde der einigende Wunsch immer klarer: Quickborn wollte mehr als nur enthaltsam leben, der Bund wollte „katholische Jugendbewegung“⁹⁰ sein.⁹¹ Dass sich diese katholische Jugendbewegung zum Inbegriff der Liturgischen Bewegung entwickeln würde, war damals noch nicht absehbar. Denn auch wenn ihr „Verhältnis zu Religion und Kirche [...] von großem Ernst getragen [war]“⁹², gab es eine gewisse Spannung, die auf Misstrauen seitens der Kirche gegenüber dem „eigenverantwortlichen Jugendleben“⁹³ fußte:

Das kirchliche Verbandswesen war im 19. Jahrhundert unter den Bedingungen des Zusammenschlusses der Katholiken in einem protestantischen Reich geschaffen worden. Die herkömmliche Benachteiligung der Katholiken sollte durch eine geschlossene Erziehung besonders der Jugend in ihren Verbindungen und Vereinen wenigstens zum Teil aufgeholt werden, was durchaus Erfolg hatte. In der demokratischen Entwicklung Deutschlands nach 1918 hatten sich jedoch gerade diese Bedingungen verändert: Die Öffnung des deutschen Katholizismus und seine Zusammenarbeit mit anderen gesellschaftlichen Gruppen in der jungen Demokratie waren das Gebot der Stunde. Jedes Verharren in der Vereinzelung hätte Schwächung und nicht Stärkung der Position bedeutet. Trotzdem mußte die Kirche dieses demokratische Kräftespiel erst mit und an der offenen Haltung der Jugend lernen.⁹⁴

87 Debuyst (2009): Romano Guardini, S. 73 f.

88 Neundörfer (1922): Zur Geschichte, S. 5.

89 Ebd.

90 Ebd.

91 Auch die Zeitschrift *Quickborn* adressiert „für die abstinenten studierende Jugend“, änderte ihren Adressaten ab 1921 in „für die katholische Jugend“.

92 Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 156.

93 Ebd.

94 Ebd., S. 156.

Daneben war der Quickborn auch für ein „neues Verhältnis der Geschlechter“⁹⁵ bekannt, was wiederum zu Kritik der Kirche führte. Dass der Bund trotzdem erfolgreich war, hing überwiegend mit einem Mann zusammen, der als geistiger Führer des Quickborns einen großen Einfluss auf die Jugendlichen hatte: Romano Guardini. Der Deutsch-Italiener, der seinen „Durchbruch“ Abt Ildefons Herwegen zu verdanken hat⁹⁶, wurde bereits 1920 auf die Burg eingeladen und brachte neben P. Ballmann OSB liturgischen Input auf die Burg. Schon am Ende desselben Jahres wurde der Zusammenschluss von Guardini und Quickborn in der Festschrift *Wehender Geist* dokumentiert und veröffentlicht.⁹⁷ Seine Arbeit bestand zunächst in der Veröffentlichung von Beiträgen in den Zeitschriften des Bundes *Quickborn* und *Die Schildgenossen*. Die Chemie zwischen Quickborn und Guardini stimmte, sodass es rasch zu einer festen Zusammenarbeit kam. Erstmals 1922 und dann jährlich veranstaltete der Quickborn auf Burg Rothenfels eine „Werkwoche“. Schon im August 1924 unterlag ihre Planung Guardini höchstpersönlich. Einen weiteren Höhepunkt fand diese Verbindung, als Guardini 1927 zum Burgleiter ernannt wurde.

Die zeitgleiche Auseinandersetzung der Benediktiner mit der Liturgiegeschichte und der Wille der Jugendlichen religiöse Verantwortung zu übernehmen, führten zu einer Verschmelzung, die sich besonders in den erwähnten Werkwochen und Burgtagungen äußerte: Die liturgische Arbeit der Benediktiner fiel auf fruchtbaren Boden. Doch waren die Früchte, die sie trug, nicht das, was sich die Benediktiner erhofft hatten. Die Vorschläge Ballmanns einer „täglichen Messe ‚zum Volke hin‘ und einer Gabenprozession“⁹⁸ wurden zwar in die Tat umgesetzt⁹⁹, doch schnell entwickelten die Quickborner unter dem Einfluss Guardinis ihre eigene Messform, „die von der strengen benediktinischen Form abrückte und sich an den Bedürfnissen der weltlichen Gemeinde orientierte. Sie fand bald als ‚Burgmesse‘ weite Verbreitung.“¹⁰⁰ Diese Messform war eng an den Ort „Burg Rothenfels“ gebunden. Vor allem die Umgebung und die Atmosphäre waren Kennzeichen einer solchen „Burgmesse“. Zudem wurde die Messe in deutscher Sprache und in kleiner Gruppe gefeiert. Allerdings hatte die Liturgie nicht von Anfang an die höchste Priorität in der Bewegung. Sie wurde besonders von Guardini in die Jugendbewegung hineingetragen, sodass die Jugendbewegung nicht mit der Liturgischen Bewegung identifiziert

95 Im Quickborn galt Trennung in den Gruppen, aber Zusammenarbeit unter manchen Formen, besonders auf der Burg. Gerade dieses Zusammenleben wurde mit Wachsamkeit beobachtet; für die damalige Erziehung war es ein unerhörter Vorgang, Jungen und Mädchen gemeinsam tagelang feiern und leben zu sehen (vgl. Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 157).

96 Guardinis Idee zu einer liturgischen Reihe, wurde von Herwegen übernommen (Ecclesia orans). Im ersten Band durfte Guardini seine Schrift *Vom Geist der Liturgie* veröffentlichen, was ihn zumindest in katholischen Kreisen bekannter machte.

97 Marmetschke (2006): *Die Schildgenossen*, S. 289.

98 Ebd.

99 Vgl. Debuyst (2009): Romano Guardini, S. 73–74.

100 Marschall (1986): *In Wahrheit beten*, S. 44.

werden kann. Ein Blick in die Quellen verrät, dass die Texte, die Guardini an den Quickborn schrieb und veröffentlichte, zum größten Teil pädagogischer Art waren. In den zehn Briefen über Selbsterziehung wird das Wort „Liturgie“ nicht einmal erwähnt.¹⁰¹ Die Jugendbewegung war nach Guardini eine Art „Experimentierfeld“, eine „Werkstatt“¹⁰². Dabei war er selbst der Ideengeber, Führer der Ideen, während die Jugendlichen die Ausführer derselben waren. So entstand das Bild einer frommen, katholischen Jugendschar. Die Rolle der Liturgie bestand im „Mitschaffen am Werden eines neuen Menschen, einer neuen Zeit“¹⁰³ insbesondere in dem Zugang zur Transzendenz. Sie war das Tor in eine neue Welt, das Tor in die Gemeinschaft. Die Jugendbewegung und die Liturgische Bewegung ergänzten sich demnach: während die katholische Jugendbewegung der Liturgischen Bewegung bzw. ihrer volksliturgischen Ausrichtung ein Setting bot, in welchem sie sich entfalten und erproben konnte, war die Liturgie wiederum das Fünkchen Transzendenz, Frömmigkeit und Katholizität, wodurch sich die katholische Jugendbewegung von anderen Bewegungen abheben konnte. Die Liturgie bot den Jugendlichen den auf gewisse Weise „übernatürlichen“ Erfahrungsraum untereinander, vor allem aber mit Gott.

Von der Attraktivität dieses Modells sprechen die Mitgliederzahlen: Der Quickborn vervielfachte die Anzahl der „Quickborn-Gruppen“ innerhalb von sechs Jahren von 87 (1915) auf 527 (1921) und zählte damit im Herbst 1921 6500 Mitglieder (3350 Jungen, 3150 Mädchen).¹⁰⁴ Diese Zahlen beziehen sich auf die großen Burgtagungen, die jährlich stattfanden. Die Burg spielte bei der Organisation des Bundes eine zentrale Rolle. Sie war der Ort, an dem sich alle Mitglieder des Quickborn zur jährlich stattfindenden Quickborntagung, der sogenannten Werkwoche trafen.¹⁰⁵ Sie war außerdem der Ort, an dem Freundschaften geschlossen sowie über das Erwachsenwerden und das Jungbleiben philosophiert wurde. Sie war der Ort, an dem die Quickborner angeleitet wurden, im alltäglichen Leben außerhalb der Burg zu bestehen. Sie war letztlich der Ort, welcher den Jugendlichen „[h]eimgekehrt aus den ‚Stahlgewittern‘ des Ersten Weltkriegs und geflohen aus der Häßlichkeit der Industriestädte“¹⁰⁶, einen Zufluchtsort bot. So wurde sie zum Zentrum, zum „romantischen Heim“¹⁰⁷ des „größte[n] nicht kirchenamtlich gegründete[n] Verband[s] der katholischen Jugendbewegung“¹⁰⁸, eben des Quickborn. „Die Burg war eine richtige Werkstatt, wo im Lauf von zwanzig Jahren die verschiedensten Dinge ausgeprobt

101 Vgl. Guardini (1925): Gottes Werkleute.

102 Guardini (1949): Burg Rothenfels.

103 Guardini (1922): Quickborn, S. 11.

104 Neundörfer (1922): Zur Geschichte, S. 6.

105 Daneben gab es wöchentliche Treffen in den örtlichen „Gruppen“ des Quickborn und Gautage, an denen sich die Gruppen eines Gaus trafen.

106 Ruppert (1999): Quickborn., 14 f.

107 Ebd.

108 Marschall (1986): In Wahrheit beten, S. 43.

worden sind. Vor allem eine Weise, in Freiheit und Ordnung, in Fröhlichkeit und Ernst, in offener Begegnung und guter Form miteinander zu leben.¹⁰⁹ Gerade dieses Wechselspiel zwischen Autorität und Freiheit war charakteristisch für den Quickborn; die dialektische Beschreibung war zudem essentiell in Guardinis Texten.¹¹⁰ Diese Polarität äußerte sich auch in seinem Versuch im Quickborn „Altes“ mit „Neuem“ zu verbinden. So beschreibt Ruster Guardinis Vorgehen, „die freiheitsdurstigen, überschäumenden Antriebe der jungen Leute in die Bahnen traditioneller Katholizität zurückzuführen.“¹¹¹ Dies gelang ihm vor allem durch die „Uminterpretation“ des katholischen Autoritätsbegriffs in den „schöpferischen Gehorsam“¹¹². Damit rückte zwar auch die Selbstbestimmung in den Vordergrund, doch verlies Guardini dabei nie den „äußere[n] Rahmen der angestammten Katholizität“¹¹³. Damit wollte der Burtleiter eine Einheit im katholischen Sinne wahren, die jedoch in der Form nicht immer gegeben war. So begann mit der Auseinandersetzung um die „Autonomie-Formel vom Hohen Meißner“¹¹⁴ ein Spaltungsprozess im Quickborn: Die 1913 formulierte Formel stand für die Selbstbestimmung der freideutschen Jugend, des Wandervogels.¹¹⁵ Da in der katholischen Kirche Autorität und Hierarchie eine große Rolle spielten, musste sich die katholische Jugendbewegung zu dieser Formel positionieren. Letztlich mündete die Auseinandersetzung in einer Umformulierung der Autonomieformel von 1913 für den Quickborn. Damit distanzierte sich die katholische Jugendbewegung von der „freien“ Jugendbewegung. Guardini kritisierte an der Autonomieformel die Ausrichtung auf die subjektive Autonomie, da dies die Gefahr mit sich brächte, die bedingte Autonomie umzuformen.¹¹⁶ Zudem sei der Fokus durch Kant so sehr auf den Menschen gelegt worden, dass daraus eine „Autonomie des Geisteslebens“¹¹⁷ entstanden sei, die keine Einheit und Gemeinschaft im katholischen Sinne mehr zuließe. Die Anpassung der Hohen-Meißner-Formel

109 Guardini (1949): Burg Rothenfels.

110 Für Guardini bestand wahre Freiheit in der Verankerung einer Person in Gott; ohne Gott war Freiheit bei Guardini nicht denkbar, womit er sich gegen die Freiheit als „Autonomie“ im aufgeklärten Sinn richtete. Vgl. zu Guardinis Freiheitsbegriff auch Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*, S. 189–200.

111 Ruster (1997): *verlorene Nützlichkeit*, S. 185.

112 Ebd.

113 Ebd.

114 „Die Freideutsche Jugend will nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, in innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein. Zur gegenseitigen Verständigung werden Freideutsche Jugendtage abgehalten. Alle gemeinsamen Veranstaltungen der Freideutschen Jugend sind alkohol- und nikotinfrei.“ (vgl. Ruppert (1999): *Quickborn*, S. 47).

115 „Wichtiger sind einige grundsätzliche Fragen: Quickborn selbst kennt sie genau und arbeitet bewußt an ihrer Lösung. Er ist für jede Kritik dankbar, die den Geist katholischer Gerechtigkeit atmet. Vor allem: Wie steht Quickborn zur Autorität?“ (Guardini (1922): *Quickborn*, S. 22).

116 Vgl. Guardini (1920): *Neue Jugend*, S. 10.

117 Ebd., S. 20.

durch Guardini führte Begriffe wie „Demut“, „Gehorsam“ und „Zucht“ ein.¹¹⁸ Konkret hieß es schon 1922, dass der Quickborn „in rückhaltloser Anerkennung“¹¹⁹ zur Autorität stünde. Dabei ging es besonders um die von Gott bestimmten Menschen (wie Lehrer, Eltern, Politiker) zugewiesene Autorität. Der Quickborn sah sich in der Verantwortung, diese zu „schützen [...] und [...] heilig [zu halten], [...] ob uns ihre Träger als Menschen zusagen oder nicht.“¹²⁰ Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber den weltlichen Autoritäten standen an oberster Stelle. Auch das Erreichen des Ziels eines Neuen Menschen bedurfte Kontrolle und Organisation. Guardini füllte die Idee „Neuer Mensch“ mit inhaltlichen Gedanken: „Wie aber sieht der neue Mensch aus? Welches sind seine Maße? Sie sind bezeichnet durch die Möglichkeiten, welche in ungebrochener Natur, voll entbundener Schaffenskraft und in einem ganz laute- ren katholischen Christentum liegen. Da ist vor allem die Enthaltensamkeit [...]“.¹²¹ Aber auch „der Reigen“¹²², „das Spiel“¹²³, die „Kleidung“¹²⁴, das „Wandern“¹²⁵, das „Verhältnis zur Kultur“¹²⁶ und die „Stellung zur Religion“¹²⁷ sind Anhaltspunkte, die einen neuen Menschen formen sollten. Im Fokus stand, wie bei den Benediktinern, eine neue Form der Gemeinschaft.¹²⁸ Dass diese idealisierte Form der Gemeinschaft nicht immer gegeben war, zeigte bereits die Auseinandersetzung mit der

118 Vgl. Ruppert (1999): Quickborn, S. 49. / „Weltanschaulicher und politischer Pluralismus wurden für die Krisensymptome der Gegenwart verantwortlich gemacht; demgegenüber entfaltete sich in breiten katholischen Kreisen ein starker Reformwille zur Gemeinschaft, verdichtet in Leitbegriffen wie ‚Autorität‘, ‚Ordnung‘, ‚Gehorsam‘, ‚Führertum‘, ‚(Volks-)Gemeinschaft‘ – Begriffe, die allerdings auch in der andersgerichteten nationalsozialistischen Ideologie und Propaganda eine Rolle spielten.“ (Klöcker (1998): Erneuerungsbewegung, S. 568).

119 Guardini (1922): Quickborn, S. 23.

120 Ebd. S. 23. (Fußnote 16)

121 Ebd. S. 11–12.

122 „So ist der Reigen die Schule rechter geistiger Freiheit und Zucht.“ (ebd., S. 14).

123 Ebd., S. 14.

124 Ebd., S. 14.

125 Ebd.

126 Ebd., S. 15.

127 Ebd., S. 20.

128 Karl Neundörfer, ein weiterer Akteur im Quickborn und guter Freund Guardinis, stellte 1922 in einem *Schildgenossen*-Artikel den Bezug zwischen Gemeinschaft und Eingliederung in die kirchliche Hierarchie heraus: „Quickborn ist zwar kein kirchlicher Verein wie etwa eine Bruderschaft oder Kongregation; aber Quickborn ist doch und will sein ein Glied am Leibe, ein Pulsschlag im Leben der Kirche. Darum muß Quickborn auch in voller und aufrichtiger Gemeinschaft stehen mit der Leitung der Kirche. Eine solche Gemeinschaft aber bedingt Unterordnung auch in solchen Fällen, in denen die persönliche Einsicht und das persönliche Gefühl vielleicht andere Wege weist. Diese Unterordnung hat zwar naturgemäß gegenüber wandelbaren Anordnungen der Kirchenzucht einen anderen Charakter als gegenüber unfehlbaren Entscheidungen des Lehramtes; sie bindet nicht Verstand und Gefühl, wohl aber Gewissen und Verhalten. Zu solcher Unterordnung muß Quickborn bereit sein, wenn er eine katholische Bewegung sein will. Und er ist gewiß dazu bereit. Denn solche Unterordnung unter die Autorität ist nichts anderes als Einordnung in die Gemeinschaft. Der Gemeinschaftswille aber ist eine der eigentümlichsten und stärksten Kräfte im Quickborn. Wie er zur selbstverständlichen Unterordnung führt unter selbstgewählte Führer auf der Fahrt, so auch zu opferwilligem Gehorsam gegenüber den

Hohen Meißner Formel, aber auch innerbündische Probleme und Spaltungen: Seit der Quickborn die Burg Rothenfels gekauft hatte, waren bereits einige Jahre vergangen, in denen viel passiert war: die Älteren des Bundes bspw. spalteten sich ab, wollten unter sich sein. Es wurde immer undurchsichtiger. 1925 versuchte das Bundesthing¹²⁹ durch eine neue Bundesordnung die verworrene Situation zu klären und aus dem Nebeneinander ein Miteinander zu machen. Die verabschiedete Bundesordnung hatte drei Kernpunkte:

1. *Quickborn ist wesensmäßig katholische Jugendbewegung* so sehr, daß der aus klarer Sicht und nüchternem Entscheid erfolgte wirkliche Bruch mit der Kirche Bruch mit Quickborn ist.
2. Quickborn fordert die Enthaltbarkeit von Alkohol und Nikotin, deren Ablehnung bedeutet Bruch mit dem Bund.
3. Es ist nicht erlaubt, den Quickborn für politische, wirtschaftliche, pädagogische, soziale, lebensreformerische Bestrebungen Einzelner oder Gruppen einzusetzen. Er lehnt jede Verantwortung für derartige Richtungen ab.¹³⁰

Diese Formel stieß nicht bei allen auf Begeisterung. Insbesondere die jungen Mitglieder protestierten. Denn zum einen wurde das Thema der Abstinenz bereits im Vorhinein sehr stark diskutiert¹³¹ und nicht mehr einfältig bejaht, zum anderen beinhaltete [der dritte Punkt] eine klare Abgrenzung gegenüber der Vielfalt, die der jugendbewegte Individualismus ausgeprägt hatte.¹³² Auf diese Formel hin verließen 2000 Mitglieder den Quickborn, sodass die Bundesordnung ein Jahr später wieder aufgehoben wurde.

Auch der Betrieb auf der Burg wurde teilweise aufgelöst, der Verlag z. B. ging an den Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz über.¹³³ In dieser schwierigen Zeit wurde Romano Guardini zum Burgleiter gewählt und eine neue Bundesordnung verfasst:

Quickborn ist ein Bund, dessen Mitglieder sich zum katholischen Glauben bekennen, gegenüber dem Alkohol und Nikotin in der Haltung des Verzichts stehen, eine Aufgeschlossenheit und Lebendigkeit von sich verlangen, die mit jugendbewegter Art bezeichnet wird.¹³⁴

gottgesetzten Führern in der Kirche. Und das umso mehr, als diese Opfer im Grunde nichts anderes sind, als Opfer der Liebe.“ (Neundörfer (1922): Quickborn und Kirche, S. 333).

¹²⁹ Das Bundesthing war eine Art Hauptversammlung.

¹³⁰ Die Bundesordnung wurde veröffentlicht in der Zeitschrift *Quickborn* (1925/26), S. 7–9. (Ruppert (1999): Quickborn, S. 41).

¹³¹ Ruppert (1999): Quickborn, S. 41.

¹³² Ebd., S. 41–42.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Bundesordnung, veröffentlicht in der Zeitschrift *Quickborn* (1927/28), S. 1–2. (Ruppert (1999): Quickborn, S. 41–42).

Doch dieser Bundesordnung wurde eine zu unkonkrete Formulierung vorgeworfen. Die Folge: ab 1928 wechselten viele in andere Bünde und Jugendverbände.¹³⁵ Daraufhin kam es im Quickborn zur Bildung der Quickborn-Jugendenschaft und der älteren Quickborner. Letztere versuchten sich in einem 1930 entstandenen Oktoberkreis der größten Schwäche des Bundes¹³⁶ zu stellen: seiner politischen Ambivalenz. Doch auch sie schafften es nicht, das Problem zu beheben.¹³⁷ Durch den Brief Guardinis *Staat in uns* von 1925 und durch zahlreiche Artikel in der Zeitschrift *Die Schildgenossen* distanzierte sich der Quickborn vom Parteiensystem und damit von der Demokratie. Gleichmaßen bestärkte die 1925 neu auferlegte Bundesordnung (s. o.) eine politische Neutralität des Bundes, die durch ihre Führerstimmen nicht gegeben war. So betonte Guardini in dem Brief die Gottesherrschaft im Staat¹³⁸ und kritisierte unter anderem das Parteiensystem, bei gleichzeitiger Wahrung vermeintlich demokratischer Tendenzen.¹³⁹ Diese politische Unklarheit blieb ein Problem des Bundes, welches nie überwunden werden konnte.

Dass auf der Burg bis zum Kriegsbeginn und auch nach 1945 weitergearbeitet wurde, lag vor allem daran, dass die Werkwochen und Tagungen auf Erwachsene und außerschulische Jugendarbeit ausgeweitet wurden. Hinter den Werkwochen stand das Anliegen, Stätten menschlicher Bildung zu schaffen, neben den Universitäten.¹⁴⁰

Insgesamt kann der Ort Burg Rothenfels als eine Art Bildungsstätte nach dem Maßstabe Guardinis angesehen werden. Relativ schnell übernahm der Deutsch-Italiener die Führung auf der Burg und setzte seine Vorstellungen von Autorität und bedingter Autonomie durch. Rothenfels wurde immer mehr zu einer ‚Jugendwelt‘ ohne Erwachsene. Diese Lebensform hielt allerdings nur wenige Jahre (von 1919 bis ca. 1925) an, bis sich das Wesen nach und nach veränderte; erst wurde der Bund kleiner, dann wurden neue Konzepte angeboten. Dass auch die Liturgie eine Rolle auf dieser Burg und in dem Leben der Jugendlichen spielte, ist nicht von der Hand zu weisen. Doch lag das Hauptaugenmerk auf der Bildung der Menschen. Die Liturgie galt als Tor in eine transzendente Welt, welche die Gemeinschaft innerhalb des Quickborn, einer „weltlichen Gemeinschaft“ überlegen machen sollte.

135 Ruppert (1999): Quickborn, S. 42.

136 Ebd.

137 Ebd.

138 Vgl. Guardini (1925): *Staat in uns*, S. 168. Nähere Ausführungen dazu siehe Kapitel 4.1.3.

139 Vgl. ebd., S. 177–182.

140 Ruppert (1999): Quickborn, S. 42–43.

3.4 Liturgische Bewegung in Klosterneuburg

Ein weiteres wichtiges Zentrum im deutschen Sprachraum, das sich mit Veränderungen der Liturgie auseinandersetzte, war Klosterneuburg, nördlich von Wien gelegen. Mit diesem Ort war der bekannte Volksliturgiker und Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch¹⁴¹ eng verbunden. Anders als in Maria Laach, jedoch ähnlich wie auf Burg Rothenfels, stand in Klosterneuburg die „Volksliturgie“ im Fokus des Geschehens. Guardini selbst, der in den 1960er-Jahren eine Periodisierung der Liturgischen Bewegung vornahm, zählte Klosterneuburg zu der „praktischen“ Phase, in welche er auch seine Wirkstätte, Burg Rothenfels, einordnete.¹⁴² In Klosterneuburg fanden „volksliturgische Tagungen“ statt, an denen besonders Laien teilnahmen.¹⁴³ Auf den Tagungen stand die Praxis im Fokus, es wurden nicht nur Vorträge gehalten, sondern „liturgischen Feiern und praktischen Vorführungen“ Aufmerksamkeit geschenkt.¹⁴⁴ Die Frage nach der *participatio acutosa* des Volkes wurde nicht nur diskutiert¹⁴⁵, sondern praktisch manifestiert. Bereits 1922 feierte Pius Parsch an Christi Himmelfahrt das erste Mal eine Gemeinschaftsmesse in Klosterneuburg. Doch auch wenn die Bestrebungen bei den Laien auf viel Zuspruch stießen, hielten sich viele Kleriker streng an die Unterscheidung von landessprachlicher *Volksliturgie* und lateinischer *Klerusliturgie* und sahen die Volksliturgie lediglich als „Übergang“ zum Verständnis der Messfeier an.¹⁴⁶ Eine nachhaltige Relevanz wurde den volksliturgischen Bestrebungen nicht zugesprochen. Entgegen dieser Skepsis und Kritik errichtete Pius Parsch 1927 das sogenannte „Volksliturgische Apostolat“:

Hier wurde ein Konzept liturgischer Reform entwickelt, das vor allem auf das Verstehen der Messe abzielte. Die Messe in St. Gertrud feierte der Priester mit dem Gesicht zum Volk, der Altar war *versus populum* gerichtet, und die Gemeinde wurde zur tätigen Teilnahme durch Beten und Singen angeleitet.¹⁴⁷

141 Pius Parsch (1884–1954) trat mit 20 Jahren in das Chorherrenstift Klosterneuburg ein und empfing 1909 die Priesterweihe. Er war wegweisend für die „volksliturgische“ Strömung vor allem in Österreich, feierte schon 1922 die erste „Gemeinschaftsmesse“ und „leitete [...] [ab 1923] in mehreren Wiener Pfarren ‚Liturgische Wochen‘“. Neben schriftstellerischen Tätigkeiten und Herausgaben von Zeitschriften wie ab 1926 *Bibel und Liturgie*, ab 1928 *Leben mit der Kirche*, gründete er den Verlag *Volksliturgisches Apostolat*. Für die Liturgische Bewegung ist er vor allem für die Erarbeitung verschiedener volksliturgischer Modelle, wie die „Chormesse“ oder die „Betsingmesse“ von Wichtigkeit. (vgl. Pacik (2001): Parsch, Pius, S. 74–75).

142 Vgl. Langenbahn (2018): Die Anfänge, S. 65.

143 Vgl. Bomm (1930): Liturgiegeschichte, S. 437–438. Auf der volksliturgischen Tagung 1928 nahmen 30 Geistliche aus 20 deutschen Diözesen und über 100 auswärtige Laien sowie die ‚liturgische Gemeinde‘ von Klosterneuburg teil.

144 Vgl. Bomm (1930): Liturgiegeschichte, S. 437–438.

145 Schon im Ersten Weltkrieg kam bei Pius Parsch „ein neuer Gedanke“ auf, der „allerdings erst nach einigen Jahren zur Reife kam: die aktive Teilnahme des Volkes.“ (Schmiedl (2018): Pius Parsch, S. 14).

146 Vgl. Bomm (1930): Liturgiegeschichte, S. 439.

147 Scherzberg (2017): Form, Stil und Gestalt, S. 226–227.

Demnach wurden in Klosterneuburg Modelle geschaffen, „die dem Volk ermöglichen, den Gottesdienst, zumal die Messe, mit Verständnis, hörend, gemeinsam betend und singend zu feiern, und zwar im Rahmen der liturgischen Gesetze.“¹⁴⁸

Neben den liturgischen Veränderungen richtete die Bewegung in Klosterneuburg, insbesondere Pius Parsch den Blick auch auf die Heilige Schrift. Damit einher gingen auch ökumenische Tendenzen. Joachim Schmiedl zufolge „fand [Pius Parsch] einen Zugang zu dem, was Grundanliegen der Theologie Martin Luthers waren und was sich in den theologischen Aufbrüchen der Zwischenkriegszeit manifestierte.“¹⁴⁹ Auch seine auf den Einsätzen im Ersten Weltkrieg gemachten ökumenischen Erfahrungen mit Gläubigen der orthodoxen Kirche prägten ihn und seine Arbeit innerhalb der „liturgisch-biblichen“ Bewegung nachhaltig.¹⁵⁰ Parschs Teilnahme als Vortragender bei dem „interkonfessionelle[n] Theologengespräch in Berlin-Hermsdorf 1934“¹⁵¹ bestätigte seine ökumenischen Bestrebungen, zumal die Hermsdorfer Konferenz unmittelbare Bedeutung für die Gründung des Ökumenischen Arbeitskreises hatte.¹⁵² Das große Netzwerk und die Verbindungslinien, die sich zwischen den einzelnen Protagonisten der Liturgischen Bewegung, aber auch über die Bewegung hinaus in andere katholische Bewegungen ergaben, führte dazu, dass an dieser Konferenz auch Vertreter anderer Strömungen der Liturgischen Bewegung, wie bspw. Romano Guardini, teilnahmen.¹⁵³

Klosterneuburg vergrößerte seine Wirkungsmacht außerdem durch zahlreiche Publikationen von übersetzten Messtexten sowie die „Klosterneuburger Messtexte“¹⁵⁴, auch über die österreichischen Landesgrenzen hinaus. Generell bildeten sich einige Gemeinsamkeiten zur jugendbewegten Strömung auf Burg Rothenfels heraus. Die Fokussierung auf das Verständnis der Liturgie durch die Gläubigen, die damit verbundenen „Aufklärungsarbeiten“, die deutschsprachigen Messen und die Messfeier *versus populum* sind als Beispiele zu nennen. Die volksliturgische Ausrichtung wurde durchaus als Ergänzung und Vervollständigung der benediktinisch geprägten Liturgischen Bewegung angesehen.¹⁵⁵

148 Pacik (2018): Hindurchgehen, S. 145.

149 Schmiedl (2018): Pius Parsch, S. 14.

150 Vgl. ebd., S. 14–15.

151 Schwahn (1996): Der Ökumenische Arbeitskreis, S. 104 / Ernesti (2007): Kleine Geschichte, S. 49 / Zu Verbindungslinien weiterer Protagonisten der Liturgischen Bewegung in die Ökumenische Bewegung hinein siehe Ernesti (2007): Ökumene.

152 Vgl. Schmiedl (2018): Pius Parsch, S. 14.

153 Vgl. Bathe (2013): Ökumene, S. 24.

154 Vgl. Haunerland (2018): Liturgische Bewegung, S. 177. / Theodor Maas-Ewerd belegt mit seinen konkreten Beispielen aus Pfarreien, dass diese Bücher wirklich gekauft, verwendet und geschätzt wurden (Maas-Ewerd (1969): Liturgie und Pfarrei, S. 66–89).

155 „Er [Louis Bouyer] betonte, das etwas aristokratische und gelehrte Wirken der Maria Laacher Mönche sei durch das weit volkstümlichere der Schule von Klosterneuburg unter Parschs Führung vervollständigt worden.“ (Maas-Ewerd (1969): Liturgie und Pfarrei, S. 92).

3.5 Leipziger Oratorium

Bei dem Leipziger Oratorium vom Hl. Philipp Neri, das 1930 gegründet wurde, handelt es sich um eine Gemeinschaft von Priestern und Laien, die kirchenrechtlich zu den „Gesellschaften des apostolischen Lebens“¹⁵⁶ gehört. Die „Oratorianer“ wurden von Philipp Neri im Jahre 1551 gegründet und verbreiteten sich international.¹⁵⁷ Während sich andere liturgisch-bewegte Zweige vor allem in den 1920er-Jahren herausbildeten und profilierten, entstand das Leipziger Oratorium vergleichsweise spät. Gleichzeitig kann es aber auch als eine Art Weiterführung der Liturgischen Bewegung verstanden werden, da zu den Gründungsmitgliedern auch Schüler von Guardini und Jungmann¹⁵⁸ gehörten.¹⁵⁹ Nachdem aus Rom im Oktober 1928 eine positive Rückmeldung zum Gründungsantrag des Oratoriums kam und ein Jahr später auch der Ort für dieses feststand, konnte die Errichtung beginnen.¹⁶⁰ Durch die Übernahme der Liebfrauen-Pfarrei in Leipzig im Jahre 1931 waren die Gründer „eng an eine Pfarrgemeinde in Leipzig“¹⁶¹ angebunden. Genau wie Klosterneuburg und Burg Rothenfels zählte Guardini auch das Leipziger Oratorium zur „realistischen“ bzw. „praktischen“ Phase der Liturgischen Bewegung.¹⁶² Diese Einschätzung ist darauf zurückzuführen, dass auch sie „ein liturgisches Programm, das auf die Verständlichkeit der Liturgie abzielte“¹⁶³, entwarfen. „Im Zentrum stand die ‚Gemeinschaftsmesse‘ oder ‚Betsing-Messe‘ und eine Reform der Kar- und Osterliturgie.“¹⁶⁴ Die Oratorianer organisierten in Kooperation mit Burg Rothenfels auch „volksliturgische Erprobungen und Entwicklungsarbeit“¹⁶⁵. Sie werteten die Erfahrungen auf Burg Rothenfels, aber auch in den Klöstern aus, um sie „für das Leben der Pfarrei“ gültig zu machen.¹⁶⁶ Dabei formten die Oratorianer den Gedanken der „Gemeinde als Pfarrfamilie“, in welchem die Einheitlichkeit der Pfarrgemeinde zum Ausdruck kommen sollte und welcher sich an dem Gemeinschaftsdenken des Quick-

¹⁵⁶ Foelz (1998): Oratorium, Sp. 1088–1089.

¹⁵⁷ Vgl. dazu: Wodrazka (2012): Philipp Neri.

¹⁵⁸ „Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975), Professor an der Innsbrucker Theologischen Fakultät 1930–1956, wurde besonders durch seine liturgiegeschichtlichen Forschungen bekannt. Sie betrieb er aber nicht als Selbstzweck. Vielmehr wollte er so den heutigen Gottesdienst erschließen, vor allem aber den Grund für eine allgemeine Erneuerung des religiösen Lebens legen.“ (Liturgisches Jahrbuch (1993), S. 62–84).

¹⁵⁹ Vgl. Maas-Ewerd (1969): Liturgie und Pfarrei, S. 111. So war auch bspw. Werner Becker, der zeitweise als Sekretär Guardinis wirkte, Oratorianer.

¹⁶⁰ Vgl. Poschmann (2001): Das Leipziger Oratorium, S. 25–26.

¹⁶¹ Scherzberg (2017): Form, Stil und Gestalt, S. 226–227.

¹⁶² Vgl. Langenbahn (2018): Die Anfänge, S. 65.

¹⁶³ Scherzberg (2017): Form, Stil und Gestalt, 226–227.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Vgl. Maas-Ewerd (1969): Liturgie und Pfarrei, S. 112.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. S. 113.

born orientierte.¹⁶⁷ Im Leipziger Oratorium zeigte sich ähnlich wie bei der Arbeit in Klosterneuburg ein Beispiel für ein ernst gemeintes Interesse am Verständnis der Liturgie aller Gläubigen.

3.6 Die Liturgische Bewegung – Selbstverständnis, Fremdwahrnehmung und Neuer Mensch

Wie die vorangegangenen Kapitel gezeigt haben, handelte es sich bei ‚der‘ Liturgischen Bewegung um ein großes Netzwerk. Das grundlegende Ziel eines besseren Verständnisses von Liturgie und damit verbunden eine Veränderung der Individuen, letztlich der Gesellschaft, blieb an allen Orten über die Zeit hinweg ein gemeinsamer Mittelpunkt. Das beweist auch das gegenseitige Interesse füreinander in Form von gemeinsam durchgeführten Tagungen, Gastvorträgen in jeweils anderen liturgischen Zentren, der Verweis aufeinander in veröffentlichten Texten oder der Besuch derselben Veranstaltungen¹⁶⁸ sowie die Zeitschriften *Hochland* und *Die Schildgenossen* als gemeinsame Handlungsspielräume. Das rezipierte Bild der Liturgischen Bewegung in der Forschungsliteratur greift genau diese Verbindungslinien auf und kreiert dadurch ein homogenes Bild der Bewegung. Auch die Aufnahme ‚der‘ Liturgischen Bewegung in den Kanon der „Reformbewegungen“¹⁶⁹ ist ein Zeichen für den Versuch, die unterschiedlichen Strömungen zu einen, aber auch die Ähnlichkeit und Anknüpfungsfähigkeit der Liturgischen Bewegung an andere, auch säkulare Bewegungen zu verdeutlichen.¹⁷⁰ Doch auch wenn diese Einheit der Liturgischen Bewegung so naheliegend ist, gab es eben mehrere Zentren mit verschiedenen Protagonisten und unterschiedlichen Programmen. Lucia Scherzberg arbeitete die Heterogenität der Liturgischen Bewegung bereits heraus und schlussfolgerte, dass es sich bei dem Vorgang der Homogenisierung um einen Versuch der Legitimierung „einer kirchlichen Erneuerungsbewegung und ihr[es] fruchtbare[...]n Wirken[s] für die gesamte Kirche“¹⁷¹ handelte.

Johannes Pinsk, welcher Mitglied des Katholischen Akademikerverbandes war und sich für die liturgischen Belange der Weimarer Republik (und auch danach) einsetzte, schrieb 1932/33 in der *Liturgischen Zeitschrift* über die Liturgische Bewegung folgendermaßen:

167 Vgl. Poschmann (2001): Das Leipziger Oratorium, S. 71.

168 z. B. Tagungen des KAV oder auch die Hermsdorfer Konferenz

169 Der Begriff „Reformbewegung“ selbst ist in diesem Kontext erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts entstanden (vgl. Bürkle (1999): Reformbewegungen, Sp. 949–950). In den früheren Ausgaben des LThK wurde dieser Begriff nicht angeführt.

170 Es gab viele Überschneidungslinien zwischen den einzelnen Bewegungen, ob religiös oder nicht.

171 Scherzberg (2017): Form, Stil und Gestalt, 224–225.

Wenn man Geistliche und Laien nach ihrem Urteil über die Liturgie und die liturgische Bewegung fragt, dann bekommt man oft etwa folgende Antwort: Die Liturgie ist wertvoll, die liturgische Bewegung ist ‚an sich‘ erfreulich, aber sie muß sich vor Einseitigkeiten und Übertreibungen hüten. Fragt man dann weiter, worin diese Einseitigkeiten und Übertreibungen bestehen, so sind es meistens die gleichen Dinge, die beanstandet werden. [...] Einer der wichtigsten und ersten Einwände ist der, daß die liturgische Bewegung das private persönliche Gebetsleben überhaupt verdrängen und ausschalten wolle. Neben den liturgischen Formen des Gebetes lasse sie nichts anderes mehr gelten. Dieser Einwand ist so unsinnig, daß man sich eigentlich wundern muß, wie er von ernsten Menschen erhoben und geglaubt werden kann. Man braucht sich nur – um einmal einen ganz praktischen Gegenbeweis zu führen – anzusehen, wie etwa das Frömmigkeitsleben in den Benediktinerklöstern gestaltet wird, um sofort zu merken, daß neben den gemeinsamen liturgischen Akten und Gebeten jeder einzelne seine ‚privaten‘ Frömmigkeitsübungen pflegt [...].¹⁷²

Die hier von Johannes Pinsk rezipierten kritischen Äußerungen zur Liturgischen Bewegung, die sowohl von Laien als auch von Geistlichen stammten, werden von ihm am Ende der Weimarer Republik in der *Liturgischen Zeitschrift* hinterfragt und kommentiert. Die *Liturgische Bewegung* war zu diesem Zeitpunkt schon ein fester Ausdruck, der selbstverständlich verwendet wurde und anscheinend keinerlei Fragen oder Erklärungsbedürfnis bei den befragten Geistlichen und Laien aufwarf. Sie schienen die Inhalte und Vorgehensweisen der Liturgischen Bewegung so gut zu kennen, dass sie sich kritisch zu ihr äußern konnten. Allerdings wird hier die konkrete Verbindungslinie zwischen dem Begriff „liturgische Bewegung“ und den Benediktinern eröffnet. Von anderen Strömungen schrieb Pinsk nicht. Lediglich die Benediktiner werden als Beispiel und Garant für die persönliche Frömmigkeit benannt. Ein weiterer Zeitgenosse, der sich in der Liturgischen Bewegung engagierte, Theodor Abele, unterschied hingegen klar zwischen verschiedenen Strömungen der Bewegung:

In Maria-Laach hätte man neue Wege zur religiösen Formung der wirklichen Gegenwart gehen können. Man grub aber nicht tief genug. Die ‚Liturgische Bewegung‘ hat sich zwar zum ‚Liturgischen Apostolat‘ gewandelt, aber sie ist nicht zur ‚Eucharistisch-liturgischen Erneuerungsbewegung‘ geworden, was wir beide von Anfang an wollten und vorschlugen. Abt Ildefons sagte uns damals, das sei nicht Sache der Benediktiner, sondern der Bischöfe und Pfarrer; sie würden jeden derartigen Versuch als Eingriff in ihre Rechte auffassen. Wir widersprachen dem schließlich nicht mehr, obwohl ich den Gedanken nicht ganz bannen konnte, der Abt denke hierin et-

¹⁷² Pinsk (1932/33): Sogenannte „Übertreibungen“, S. 191.

was doktrinär. Nun hat Pater Pius Parsch-Klosterneuburg eine weitgreifende (vielleicht aber nicht tief schürende) liturgische Volksbewegung entfacht, und, soviel ich weiß, widerspricht dem niemand. Also es wäre doch möglich gewesen. – Der Abt hat es mir vor Jahren selbst gesagt, die Benediktiner, auch die Beuroner, selbst der Abt Primas verträten eine etwas abstrakte spätscholastische (also jesuitische) Theologie. Das ist der Grund, der tiefste Grund, weshalb die von Maria-Laach ausgehende liturgische Erneuerung etwas flau geworden ist.¹⁷³

In diesem Zitat lassen sich gleich mehrere Bezeichnungen finden, die die Worte *Liturgie*, *Erneuerung*, *Reform* und *Bewegung* beinhalten: Zum einen stellte Abele eine Entwicklung von der Liturgischen Bewegung zum „Liturgischen Apostolat“ fest, was für ihn eine Steigerung bedeutete. Da das Liturgische Apostolat in Maria Laach errichtet wurde, bezog Pinski den Begriff nur auf die Benediktiner. Auffallend ist nun, dass für den Laien Abele die *Liturgische* Bewegung nicht das Ziel war. Es sollte eigentlich eine „Eucharistisch-liturgische Erneuerungsbewegung“¹⁷⁴ ins Leben gerufen werden. Was genau mit diesem Begriff gemeint war, wird vom Autor nicht erklärt. Naheliegender ist allerdings, dass man sich auf die Eucharistische Bewegung¹⁷⁵ bezog und eine Kooperation, wenn nicht eine Verschmelzung erhoffte; schließlich war die Eucharistie doch Höhepunkt der (Mess-)Liturgie. Neben dieser Differenzierung fällt auch auf, dass Abele von einer „Liturgischen Erneuerung“, die von Maria-Laach ausging, berichtete. Ob die Laacher Benediktiner nun eine Liturgische *Bewegung* oder eine Liturgische *Erneuerung* erstrebten, bleibt hier offen, da die Begriffe synonym gebraucht wurden. Abele sah in den Benediktinern also ein Potenzial zu *Erneuerung und Bewegung*, doch wurde dieses nicht ausgeschöpft und damit von der *volksliturgischen* Bewegung überholt. Hier wird ein Neben- und Nacheinander der Bewegungsstränge deutlich. Auffallend ist auch, dass Abele den Quickborn au-

173 Abele an Platz 26.08.1931 (MLA, Sign. III. A 118).

174 Auch 1920 werden eucharistische und liturgische Bewegung schon zusammen gedacht: „Die liturgisch-eucharistische Bewegung, ausgehend von den Benediktinern und gestützt, getragen vom katholischen Reformakademikertum, strebt den neuen monumentalen Lebensstil an, nach dem Christen und Nichtchristen heute alle sehnhelichst verlangen. Wir besitzen ihn noch nicht, diesen großen Lebensstil, auch die gläubigen Kreise nicht, die überrascht wurden von den sich überstürzenden Ereignissen einer Kulturdämmerung, aber junger deutscher Katholizismus wird ihn prägen, wird die große Stillosigkeit im Privat- und öffentlichen Leben, im Verkehr der Volksschichten und der Völker untereinander überwinden, wird einen neuen Menschentyp schaffen, der wurzelt im unvergänglichen, unausschöpfbaren Persönlichkeitsideal Christus.“ (Verf. unb. (1920): *Katholizismus und Reformstudententum*, S. 244–247).

175 „Die Idee geht auf das Jahr 1875 zurück, und ihre Entstehung verdanken sie der Initiative und Beharrlichkeit eines katholischen Laien, Mlle Tamisier (gest. 1910). Ihr Ziel war es, der stillen Anbetung des Altarsakraments, die seit der Mitte des Jahrhunderts eine große Ausbreitung erfahren hatte, den Glanz großartiger Kundgebungen zur Seite zu stellen, die der gleichgültigen Masse die eucharistische Gegenwart Christi vor Augen führen und den durch Verfolgung eingeschüchterten Katholiken das Bewußtsein ihrer Zahl und Stärke wiedergeben sollte.“ (Maron (1972): *Kirche von 1870–1970*, S. 302).

genscheinlich nicht zur volksliturgischen Bewegung zählte, obwohl er auch in *Die Schildgenossen* veröffentlichte und in Kontakt mit Guardini stand.

Die beiden folgenden Beispiele aus der Weimarer Zeit möchten zeigen, wie die Liturgische Bewegung a) als fester Begriff verwendet wurde und b) dieser klar in Verbindung mit den Benediktinern (in Maria Laach) gesetzt wurde. Heinrich Getzeny schrieb 1924 auch von der „liturgischen Bewegung“, nannte als den „Führer“ der Bewegung, „die mehr Freude an den gottesdienstlichen Handlungen unserer Kirche oder reichere Kenntnis über liturgische Dinge vermitteln soll“¹⁷⁶, allerdings nicht die Benediktiner, sondern Romano Guardini. Der Gebrauch der Begriffe war, wie die Beispiele zeigen, in der Weimarer Republik nicht wirklich differenziert. Es herrschte Uneinigkeit über die Benennung der einzelnen Strömungen, wenngleich klar war, dass es diese gab.

In der *Liturgischen Zeitschrift* wird 1932 noch ein weiteres Problem der Liturgischen Bewegung offensichtlich: Es wurde immer häufiger von einer „Doppelliturgie“ in dem Sinne gesprochen, als dass „Klerus-“ und „Volksliturgie“ parallel existierten: Auf der einen Seite „ist die lateinische, stille, oft fast verstohlen verrichtete Priesterliturgie; [auf der anderen Seite] [...] die in der Volkssprache gehaltene, laute, aber inoffizielle ‚Liturgie‘ des Volkes.“¹⁷⁷ Laut Autor führte das zu einer Zerrissenheit und eben nicht zu der erstrebten Einheit.¹⁷⁸ Diese Quellenbelege vermitteln ein nicht einheitliches Bild der Liturgischen Bewegung.

Wie bereits angedeutet wurde, versuchte auch Romano Guardini retrospektiv in den 1960er Jahren die unterschiedlichen Zweige der Liturgischen Bewegung mit Hilfe einer Einteilung in Phasen und der Zuteilung einzelner Strömungen zu diesen Phasen, deutlich zu machen.¹⁷⁹ Diese Phasierung geschah in einem Brief von 1964, also zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Guardini sprach zu diesem Zeitpunkt nur von „der“ Liturgischen Bewegung und stellte die einzelnen Gruppierungen dar, als wären sie nacheinander entstanden und eine aus der anderen entsprungen. Dabei vergaß er die Parallelität der Strömungen. Diese anachronistischen Darstellungen weisen auf die von Scherzberg benannte absichtliche Homogenisierung hin. Gerade die Zeit des Konzils und die Liturgiekonstitution konnte von der Darstellung „einer“ Liturgischen Bewegung nur profitieren.

In der Weimarer Republik selbst stufte er die von den Benediktinern ausgehenden Erneuerungsbestrebungen einerseits als „liturgische[...] Erneuerung“¹⁸⁰ ein, andererseits betitelte er den gesamten Komplex von Benediktinern und dem Quickborn als „Liturgische Bewegung“¹⁸¹. Zudem zeigte Stefan Langenbahn, dass Guar-

176 Getzeny (1924): Auf dem Wege, S. 637.

177 Neumann (1932/33): Liturgische Bewegung, S. 261.

178 Vgl. ebd.

179 Langenbahn (2018): Die Anfänge, S. 72.

180 Guardini (1921): Das Objektive, S. 117.

181 Ebd.

dini die Bewegung in Maria Laach als „stark benediktinisch bestimmt, und – wenn wir einen Einwand erheben dürfen – zu monastisch“¹⁸² ansah. „Maria Laach“, so Guardini weiter, „hat nicht sehr viel Seelsorge, und darum besonders akademischen Charakter.“¹⁸³ Guardini war sich der Unterschiede schon in der Weimarer Republik bewusst, konstruierte aber noch Jahre später eine Einheit der Bewegung.

Abt Ildefons Herwegen selbst unterschied die liturgischen Reformen in Laach von dem Begriff Liturgische Bewegung und präferierte den Begriff „Liturgische Erneuerung“¹⁸⁴. Doch, nicht anders als beim Gebrauch des Wortes *Bewegung*, wurde auch der Terminus *Liturgische Erneuerung* mal für die benediktinische, mal für die jugendbewegte Gruppe benutzt. So wurde Romano Guardini 1986 als ein „Denker liturgischer Erneuerung“ eingestuft¹⁸⁵ und auch P. Theodor Bogler OSB, der als Benediktiner viel im Quickborn unterwegs war, sprach grundsätzlich von der „Liturgischen Erneuerung“¹⁸⁶, ohne eine Differenzierung vorzunehmen.¹⁸⁷

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es scheinbar keine klaren Kriterien für den Gebrauch der Termini *Liturgische Bewegung* oder *Liturgische Erneuerung* gab.¹⁸⁸ Einzig der Begriff *volksliturgische Bewegung* wurde für die von Pius Parsch ausgehende Bewegung in Klosterneuburg verwendet. Der Quickborn fiel nicht darunter. Während der Weimarer Republik wurden die Begriffe also je nach Belieben

182 Langenbahn (2018): Die Anfänge, S. 72.

183 Ebd.

184 Vgl. Kolbe (1964): Die Liturgische Bewegung, S. 40–41.

185 Marschall (1986): In Wahrheit beten (gemeint ist der Titel des Werks: „In Wahrheit beten: Romano Guardini – Denker liturgischer Erneuerung“).

186 „Es gibt natürlich noch viele andere Formen einer nicht-liturgischen Haltung. Mit den wenigen Beispielen ist es jedoch wohl klargeworden, worum es der Liturgischen Erneuerung geht. Sie möchte eben diesen Dualismus ausgeschaltet wissen, sie möchte mit dem zuweilen dem heiligen Papst Pius X. zugeschriebenen Wort Ernst machen: Ihr sollt nicht *in der* Messe beten, ihr sollt *die* Messe beten! Die Gläubigen sollen den Reichtum ihrer Kirche kennenlernen, der nicht in einem kümmerlichen kleinen Gebetbuch enthalten ist, sondern aus den liturgischen Büchern der Kirche überströmt, dem Missale, dem Brevier, dem Rituale, dem Pontifikale, und was hier noch aufgeführt werden könnte.“ (Bogler (1964): Suche den Frieden, S. 231).

187 „Nun war der Aufbruch der Liturgischen Erneuerung am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts erfolgt. Was in Vorträgen, Konferenzen, was durch zahlreiches Schrifttum verbreitet wurde, fand neben viel Ablehnung auch begeisterte Aufnahme. Es entstand wirklich so etwas wie eine ‚Bewegung‘. Die Abteien gingen mit ihrer Initiative voraus. Sie fanden vielerorts Nachahmer.“ (Bogler (1964): Suche den Frieden, S. 235) / „Schließlich begann jeder für die Liturgische Erneuerung aufgeschlossene Kaplan, oft im Gegensatz zu seinem noch der alten Schule zugewandten Pfarrherrn, auf seine Weise sich auszuendenken, wie am besten dem Anliegen einer Verlebendigung der Messe entsprochen werden könnte. Natürlich gab es auch liturgische aufgeschlossene, oder wie man ein bißchen ironisch zu sagen pflegte, ‚liturgisch bewegte‘ Pfarrer, die ihre Gemeinden nach eigenen Prinzipien zu schulen begannen. Viel Erfreuliches ist damals, es handelt sich etwa um die Jahre von 1925 bis 1935, geworden. Dann aber begannen einige Einsichtige, diesen Aufbruch und diese Bewegung mit einer gewissen Sorge zu betrachten.“ (Bogler (1964): Suche den Frieden, S. 236).

188 Prinzipiell handelt es sich hier aber noch um ein Forschungsdesiderat. Die begriffsgeschichtliche Einordnung der Begriffe (Liturgie, Erneuerung, Reform, Bewegung), zu welcher das Kapitel einen ersten Einblick verschaffen soll, bedarf einer intensiven Quellenforschung in Zeitschriften oder Lexika.

für eine der Strömungen oder den gesamten Bereich von liturgischen Reformen gebraucht. Nicht zuletzt durch die Prägung Guardinis sprach man in den 1960er-Jahren allerdings von „der“ Liturgischen Bewegung und unterschied nicht so stark zwischen den einzelnen Zweigen, was sich auch im Zweiten Vatikanischen Konzil niederschlug.¹⁸⁹

Bei all der Dynamik des Phänomens „Liturgische Bewegung“, die schon in den begrifflichen Unsicherheiten sichtbar wurde, blieb das Ziel, die Menschen wieder auf die Liturgie auszurichten,¹⁹⁰ und damit die Gesellschaft zu formen, anders ausgedrückt, einen „Neuen Menschen“ zu schaffen, während der Weimarer Republik in allen Strömungen gleich. Dieses Ideal war besonders mit „zahlreichen Utopien, Leitbildern und Reformkonzepte[n], an denen sich die verschiedensten Facetten Wünsche, Hoffnungen und Ziele gesellschaftlicher und politischer Gruppierungen der Zwischenkriegszeit ablesen lassen“¹⁹¹, verknüpft. Der „Neue Mensch“ war sowohl in kulturellen als auch politischen, religiösen und gesellschaftlichen Feldern zu finden. Dabei waren die Grenzen dieser Felder nicht immer klar voneinander getrennt, sodass es zu Verschmelzungen kam und die Idee entstand, dass der „Neue Mensch“

189 Unitatis Redintegratio II,6: Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung, und so ist ohne Zweifel hierin der Sinn der Bewegung in Richtung auf die Einheit zu sehen. Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß – nicht genau genug bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden. Dieser Erneuerung kommt also eine besondere ökumenische Bedeutung zu. Und so sind die verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche, in denen diese Erneuerung sich schon verwirklicht – wie etwa die biblische und die liturgische Bewegung, die Predigt des Wortes Gottes und die Katechese, das Laienapostolat, neue Formen des gottgeweihten Lebens, die Spiritualität der Ehe, die Lehre und Wirksamkeit der Kirche im sozialen Bereich – als Unterpfund und als gute Vorbedeutung zu sehen, die den künftigen Fortschritt des Ökumenismus schon verheißungsvoll ankündigen. Sacrosanctum Concilium I,45: Im gleichen Sinn sollen die einzelnen Bistümer eine Liturgische Kommission haben, um unter Leitung des Bischofs die Liturgische Bewegung zu fördern. Es kann manchmal förderlich sein, wenn mehrere Bistümer eine einzige Kommission gründen, die durch gemeinsame Beratung die liturgische Sache vorantreibt.

190 „Liturgie ist ganz Wirklichkeit. [...] In ihr hat es der Mensch mit irdischen Wirklichkeiten zu tun: Menschen, Dingen, Handlungen, Geräten. Und mit metaphysischen Wirklichkeiten: dem wirklichen Christus, der wirklichen Gnade. Liturgie ist kein bloßes Denken, kein bloßes Fühlen; sie ist in erster Linie Werden, Wachsen, Reifen, Sein. Liturgie ist ein Werden zur Fülle, ein Wachsen zur Reife. [...] So umspannt die Liturgie alles was, was ist: Engel, Mensch und Ding. Alle Inhalte und Ereignisse des Lebens. Alle Wirklichkeit: die natürliche, ergriffen durch die übernatürliche; die geschaffene, bezogen auf die ungeschaffene.“ (Guardini (1922): Das Erwachen). „Das Ziel unserer Seelsorge in der Gegenwart muß sein, den gebildeten Katholiken auf eine solche Höhe der religiösen Bildung zu erheben, wie sie seiner übrigen geistigen Kultur entspricht. Der Akademiker verlangt danach, den liturgischen Gottesdienst in seinem Gehalt und seiner Bedeutung kennen zu lernen. Er ist auch fähig, diese Quelle des kirchlichen Gnadenlebens zu einer Quelle seines eigenen Innenlebens zu machen. Seinem dahingehenden Eifer müssen wir durch Belehrung entgegenkommen.“ (Herwegen (1919): Liturgie und Volksandacht, S. 618–622).

191 Kőnczöl et. al (2006): Der Neue Mensch, S. VII.

als „herstellbar“ „durch gesellschaftliches Handeln“, aber auch durch „politisch-gesellschaftliche oder biologische Programme“¹⁹² gedacht wurde. Die katholischen Bewegungen schienen sich davon abzuheben, weil „das Neuwerden des Menschen der menschlichen Verfügbarkeit entzogen“¹⁹³ war und bei Gott lag. Doch verdeutlichen die Programme der einzelnen liturgischen Zentren, dass sie sich zwar der eschatologischen Dimension des „Neuen Menschen“ bewusst waren, trotzdem den bestmöglichen Menschen durch ihre liturgisch motivierten Programme zu formen versuchten. Guardinis „Mitschaffen am Werden eines neuen Menschen“¹⁹⁴ steht hier exemplarisch für den Anspruch der Liturgischen Bewegung, der einerseits über den religiösen und andererseits auch über den gesellschaftlichen Tellerrand hinausging. Ziel der Liturgischen Bewegung in ihrer Heterogenität war nicht nur die durchaus wichtigen liturgischen Veränderungen während des Gottesdienstes vorzunehmen oder den Jugendlichen ein bewussteres Christ-Sein durch die Integration liturgischer Elemente in den Alltag zu ermöglichen. Das Ziel lag in einer nachhaltigen Veränderung der gesamten Gesellschaft und wird damit auch politisch in dem Sinne, als dass der „Neue Mensch“ auch im Politischen „neu“ handeln musste. Der „Neue Mensch“ als utopisches Ideal war Legitimation für die Liturgische Bewegung und ihren Anspruch, sich zu politischen Themen zu verhalten. Wie das konkret aussah, soll in den folgenden Kapiteln anhand der Quellen dargestellt werden.

192 Küenzlen (1994): Der Neue Mensch, S. 62.

193 Ebd., S. 61.

194 Guardini (1922): Quickborn, S. 11.

4 Das politische Wesen der Liturgischen Bewegung zwischen 1918 und 1933

Nachdem das Netzwerk der Liturgischen Bewegung in der Weimarer Republik und ihre Heterogenität sowie der Versuch, sie retrospektiv als homogen zu deuten, erläutert und das Konzept „Neuer Mensch“ in seiner Relevanz für die Liturgische Bewegung herausgestellt wurde, wird nun der dadurch zum Vorschein kommende politische Anspruch der Bewegung untersucht. Anhand einschlägiger Quellen soll das politische Wesen der Liturgischen Bewegung in der Weimarer Republik herausgearbeitet werden. Dabei stehen die zeitgenössischen Überlegungen Carl Schmitts zur Politik im Hintergrund der Analyse. Schmitt, der den Protagonisten der Liturgischen Bewegung bekannt war,¹ unterschied zwischen dem „Politischen“ und der „Politik“ und wollte durch das substantivierte Adjektiv einen „antidemokratischen Impuls“² setzen, da er damit die „Verbindung und Trennung menschlicher Gruppen zum äußersten Kampf und die dazu nötige Unterordnung unter einen Souverän“³ verstand. Er betonte die Verzerrung des wahren Wesens der Politik, eben des Politischen, durch „Taktiken und Praktiken aller Art, Konkurrenzen und Intrigen“⁴ und machte es sich zum Anliegen in der bei ihm zum Vorschein kommenden „Ablehnung des parlamentarischen Betriebs und des parteipolitischen Ringens“⁵ das Politische neu zu bestimmen. Inwiefern sich auch die Protagonisten dieser Studie von ihm beeinflussen ließen, wird zu zeigen sein. Zunächst schien es symptomatisch für Vertreter der Liturgischen Bewegung, ein unpolitisches Bild der Liturgischen Bewegung zu propagieren, indem sie vorgaben, sich nicht zu politischen Themen zu äußern und damit in eine vermeintlich apolitische Haltung verfielen. Romano Guar-

¹ Guardini bezieht sich auf Schmitt in seinem Zeitschriftenartikel *Rettung des Politischen* (S. 112). Schmitt nahm 1933 an der dritten soziologischen Tagung in Maria Laach teil, veröffentlichte im *Hochland* – er war bekannt. Man kann davon ausgehen, dass die Protagonisten seine Texte zum politischen Katholizismus gelesen hatten.

² Steinmetz (2007): *Neue Wege*, S. 12.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

dini bezeichnete sich als „politischer Laie“⁶ und maß sich „kein politisches Urteil an“⁷, gleichzeitig arbeitete er aber eine „Politik“ heraus, die die Einzige sei, „die in Zukunft [...] [werde] arbeiten können“⁸. Für Theodor Abele schien Politik im Kontext der Liturgischen Bewegung keine relevante Rolle zu spielen, da er sich in den hier untersuchten Quellen nur beiläufig zu ihr äußerte. Abt Ildefons Herwegen lehnte es ab, sich „in irgendeiner politischen Angelegenheit“ äußern zu wollen.⁹ Abt Albert Schmitt war, wie zu zeigen sein wird, in publizierten Texten nicht auf politische Aussagen aus. Doch in den Briefwechseln mit dem schlesischen Adel machte er keinen Halt, seine Antipathien gegenüber dem Zentrum und der Demokratie Ausdruck zu verleihen. Diese, zumindest in den publizierten Texten, betonte Zurückhaltung oder Abweisung politischer Aussagen soll in dieser Studie hinterfragt werden, zumal es Studien gibt, die den Typ eines „unpolitischen Intellektuellen“ beschreiben und als Paradoxon entlarven.¹⁰ Oft war bspw. die Überhöhung der Kultur eine Möglichkeit, den konkret politischen Inhalten auszuweichen, dieselben aber trotzdem zu transportieren.¹¹ Dies deutete bereits die Neuaakzentuierung des Kulturbegriffs „Neuer Mensch“ innerhalb der Liturgischen Bewegung an. Der „Neue Mensch“ war, wie gezeigt wurde, keine Idee, die sich nur in einem Bereich verwirklichen sollte. Denn zwingend mit ihr verbunden war eine Erneuerung aller Lebensbereiche, auch des Politischen. Anhand der nachfolgenden Quellenanalyse soll das Bild der unpolitischen Liturgischen Bewegung und die hier anklingende Paradoxie überprüft werden.

Da eine Bearbeitung aller fünf dargestellten liturgischen Zentren den Rahmen der Arbeit übersteigen, werden zwei Hauptströmungen der Liturgischen Bewegung fokussiert: die benediktinische und die jugendbewegte Strömung und dementsprechend vor allem die Protagonisten auf Burg Rothenfels sowie in den Benediktinerabteien Maria Laach und Grüssau. Zum einen werden so die unterschiedlichen Handlungsspielräume der Liturgischen Bewegung beleuchtet, zum anderen Konvergenzen und Differenzen zwischen den einzelnen Personen und Strömungen herausgestellt. Außerdem standen die ausgewählten Autoren Romano Guardini, Theodor Abele, Abt Ildefons Herwegen und Abt Albert Schmitt untereinander in Kontakt und bildeten damit ein Netzwerk der Liturgischen Bewegung im Kleinen für den deutschen Sprachraum ab.

⁶ Guardini (1924): *Rettung*, S. 112.

⁷ Guardini (1924): *politische Wirklichkeit*, S. 448.

⁸ Ebd., S. 449.

⁹ Herwegen an Schriftleitung der Europäischen Revue am 5. November 1934.

¹⁰ Vgl. Lepenies (2006): *Kultur und Politik* / Vgl. Sontheimer (1968): *Antidemokratisches Denken*, S. 44–45.

¹¹ Vgl. Lepenies (2006): *Kultur und Politik*.

Als Hauptquellen gelten neben privaten Korrespondenzen und einzelnen programmatischen Schriften, die Zeitschriften *Die Schildgenossen*,¹² *Hochland* und *Benediktinische Monatsschrift*. Alle fünf Protagonisten publizierten in mindestens einer der genannten Zeitschriften. Bilden *Die Schildgenossen* und die *Benediktinische Monatsschrift* eher spezifische, an bestimmte Adressatenkreise gerichtete Medien ab, war die Zeitschrift *Hochland* an alle Intellektuellen gerichtet, die sich für eine Professionalisierung und Weitung des Katholizismus interessierten.

4.1 Romano Guardini

Romano Guardinis Leben und Wirken wurde in der biografischen Arbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz umfassend beschrieben.¹³ Daher werden hier nur die markantesten Stationen des Lebens von Romano Guardini vorgestellt.

Am 17. Februar 1885 wurde Romano Michele Antonio Maria Guardini als erster Sohn von Romano Tullo Guardini (1857–1919) und Paola Maria (1862–1957) in Verona geboren. 1886 zog die Familie aus beruflichen Gründen nach Mainz, wo sie bis 1915 blieb.¹⁴ Romano Guardini hingegen verließ die Familie ein erstes Mal, um ab 1903 in Tübingen Chemie zu studieren.¹⁵ Dieser Schritt entpuppte sich bereits nach zwei Semestern als Fehlentscheidung, sodass er sich auf Anraten Karl Neundörfers¹⁶ für das Fach Nationalökonomie in München einschrieb. Obwohl ihm auch dieses Stu-

12 „Als publizistisches Organ dient ihm [R. Guardini] die 1920 gegründete, auf dem zweiten Quickborntag beschlossene und eine zwanzig Jahre lang erscheinende Zweimonatsschrift ‚Die Schildgenossen‘, deren erster Redakteur Rolf Ammann ist, Sohn der Vorsitzenden des Münchener Katholischen Frauenbundes und Landtagsabgeordneten ‚Hofrat‘ Ellen Ammann. Diese Zeitschrift ist die der 1920 gebildeten über zwanzigjährigen ‚Großquickborner‘. Der Name ‚Die Schildgenossen‘ erinnert an eine ‚mittelalterliche Kampfgemeinschaft, die aus dem Schutz eines einzelnen Schildes angreift.“ (Richter (2000): Nationales Denken, S. 185).

13 Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini.

14 Bei der „Rücksiedlung der Familie“ entschied er sich „als einziger für den ‚Norden‘“ und blieb in Deutschland. (vgl. Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 18).

15 Ebd., S. 38.

16 Karl Neundörfer (1885–1926), ein enger Freund Guardinis, wurde 1885 in Rheinhausen, genauer in Wöllstein geboren. Nach dem Abitur im Jahre 1903 begann er ein Studium der Rechtswissenschaft, „zunächst in Freiburg i. Br. und in Berlin, zuletzt an seiner hessischen Heimat-Universität Gießen.“ Nach erfolgreichem Studienabschluss, „ließ [er] sich beurlauben und widmete sich der Erarbeitung einer Dissertation mit dem Titel: *Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche*. Mit diesem Thema tangierte Neundörfer mindestens drei wissenschaftliche Disziplinen, Theologie, Rechtswissenschaft und Politikwissenschaft. Nachdem im Jahr 1905 die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich durchgesetzt wurde, war dieses Thema auch in Deutschland populär geworden, sodass sich Neundörfer hier in eine aktuelle Debatte stellte, die mit dem Ersten Weltkrieg und der Weimarer Republik zunehmend wichtiger werden sollte. Spätestens mit dem Dissertationsthema erwachte Neundörfers Interesse an der Theologie, sodass er im Sommersemester 1907 in Tübingen das Theologiestudium begann und am 28. Mai 1910 in Mainz zum Priester geweiht wurde. In Mainz blieb er zunächst auch als Kaplan und später als Pfarrer von St. Quintin. Zusammen mit Romano Guardini lernte

dienfach nicht zusagte, ging er von 1905 bis 1906 nach Berlin, um dort weitere zwei Semester zu studieren.¹⁷ In dieser Zeit, die für Guardini eine „ausweglose Krise“¹⁸ war, fiel bei einem „Hochamt in der Dominikanerkirche in der Oldenburger Straße“ die Entscheidung Priester zu werden.¹⁹ Dass auch sein langjähriger Freund Karl Neundörfer denselben Weg einschlug, bestätigte ihn in seinem Entschluss. Nachdem er seine Eltern von der Idee erneut den Studiengang zu wechseln, überzeugt hatte, trat er nicht wie zu erwarten ins Priesterseminar ein, sondern studierte Theologie erst in Freiburg und Tübingen in den Jahren 1906 bis 1908, bis er schließlich wieder zurück nach Mainz kam, um dort das Leben und die Ausbildung im Priesterseminar zu beginnen. Nach der Priesterweihe am 28. Mai 1910 war er ein Jahr lang als Mainzer Kaplan tätig, bevor er sich ab 1912 für ein „Weiterstudium in Freiburg am ‚Collegium Sapientiae‘“²⁰ freistellen ließ. 1915 schloss er das Studium mit einer Dissertation²¹ ab. Generell war das Jahr 1915 ein prägendes Jahr für Guardini: Nach der Promotion kehrte er nach Mainz zurück, wo er allerdings immer wieder versetzt wurde.²² Seine Brüder gingen in diesem Jahr zurück nach Italien und sein Vater in die Schweiz. Guardini selbst wurde von 1916 bis 1918 als „Krankenwärter zum Militärdienst [...] eingezogen“²³.

Die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg begann für Guardini sehr erfolgreich. Mit der Publikation von *Vom Geist der Liturgie* in der Maria Laacher Reihe *Ecclesia orans*, die Abt Ildefons Herwegen herausgab, wurde er schlagartig bekannt.²⁴ Dieses Werk verband Guardini unmittelbar und unwiderruflich mit den liturgischen Erneuerungsbestrebungen, die in Maria Laach bereits mit der ersten Tagung des Katholischen Akademikerverbandes 1913 sichtbar wurden. Bei seinen Überlegungen zur Liturgie ging es Guardini vordergründig „nicht kurzatmig um Änderung der Liturgie [...], sondern um Änderung der geistigen Haltung, aus der heraus Liturgie erneut möglich“²⁵ werden sollte. Gerl-Falkovitz schreibt dazu:

Guardini zeigt die unerschöpflichen, lösenden, klärenden Zusammenhänge zwischen natürlicher seelischer Vorgabe und Liturgie. [...] Die Stärke der Gedankenführung beruht nicht nur darauf, daß sie sich an jeden, auch an den mit Liturgie

er den Quickborn kennen und engagierte sich dort. Im Alter von 41 Jahren verstarb er bereits 1926 bei einer Wanderung in Sils Maria im Oberengadin. (vgl. Hollerbach (2001): Karl Neundörfer, S. 313–327).

17 Vgl. Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 45–46.

18 Ebd., S. 46.

19 Ebd.

20 Ebd., S. 84.

21 Die Dissertation hatte den Titel: *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre.*

22 Vgl. Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 92.

23 Ebd.

24 Vgl. ebd., S. 112–113.

25 Ebd., S. 114.

nicht Vertrauten wendet, sondern daß sie außerdem in gänzlich unklerikaler Sprache auszufalten bemüht ist, wie sehr die Kirche eine unübertroffene Erfahrung in der wesensgemäßen Ordnung gemeinschaftlichen Andachtslebens besitze.²⁶

Er verstand es, die Liturgie so zu vermitteln, dass sie allen verständlich wurde. Dabei betonte er gleichzeitig die individuelle Beziehung jedes Einzelnen zu Gott und die wichtige Dimension der Gemeinschaft in der Liturgie. Damit stellte er sich, wie noch zu zeigen sein wird, in einen zeitgenössischen Diskurs rund um die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft.²⁷

Von 1918 an war Guardini also nicht mehr aus dem Dunstkreis der Liturgischen Bewegung wegzudenken. Von Juventus-Mitgliedern erfuhr er von dem „Ersten Deutschen Quickborntag“ und „von der ergreifenden Stimmung dieses Ortes [...], so daß er zu Ostern 1920 erstmals selbst dorthin ging.“²⁸

Die Begegnung mit der Burg war schicksalhaft für beide Seiten; zu dieser Zeit freilich noch nicht erkennbar, daß sie das am meisten in die Zukunftweisende Ereignis darstelle. [...] Was Guardini am Schreibtisch durchdachte, vom Katheder aus lehrte, in seiner Seelsorge versuchte, wurde in Rothenfels mit den jungen Leuten im unmittelbaren Leben erprobt, besprochen und zuweilen durchgekämpft, auch so weit es ging, verwirklicht. Und: es ist ihm zu verdanken, daß er die katholische Jugendbewegung aus ihren frühen Zielen, die teilweise allzu harmlos oder zu unreif gewesen waren, löste und sie einer vertieften Fragestellung, einer neuen geistigen Verantwortung, auch einer klareren Selbstdeutung zuführte.²⁹

Diese immense Wichtigkeit und der große Einfluss Guardinis für und auf den Quickborn wurde bereits in Kapitel 3.3. dargestellt. Zudem deutet Gerl-Falkovitz hier an, dass Guardini verantwortlich war für die geistige Ausrichtung des Bundes gerade in der Weimarer Republik. So brachte er die Idee „Neuer Mensch“ in den Bund, verband diese mit religiösen, liturgischen Werten, wodurch jene Vertiefung eintreten konnte. Wie bereits angedeutet, tangierte Guardini dabei nicht nur liturgische Themen. Es lag ihm viel an der „Selbstbildung“ der Jugendlichen, sodass sein Programm durchaus auch pädagogischen Gehalt hatte. Er machte aber auch nicht Halt vor politischen Themen, wodurch der umgreifende Anspruch einer Veränderung aller gesellschaftlichen Gebiete auf Basis der Liturgie spürbar wurde.

Quickborn wurde also zum festen Bestandteil in Guardinis Leben, er nahm immer mehr Einfluss auf die jährlich stattfindenden Burgtagungen und erreichte

²⁶ Ebd., S. 117.

²⁷ Vgl. Kapitel 4.1.1.

²⁸ Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 95.

²⁹ Ebd., S. 153–154.

die Mitglieder des Quickborn über neue Veröffentlichungen in der Zeitschrift *Die Schildgenossen*. Neben den Tätigkeiten im Quickborn arbeitete er in den 1920er-Jahren an einigen Stellen noch mit den Benediktinern zusammen. So wurde Guardini 1921 bspw. zum stellvertretenden Schriftführer des „Vereins für Pflege der Liturgiewissenschaft“ gewählt, dessen Vorsitz Ildefons Herwegen hatte.³⁰ Mit Odo Casel gab er bis 1922 das *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*³¹ heraus, bevor er aufgrund von „sachlichen Spannungen“ „ab dem dritten Jahrgang“ freiwillig ausschied.³² Die Wege von Guardini und Maria Laach bzw. Abt Herwegen und Odo Casel trennten sich 1922.³³

In Pützchen bei Bonn, wo Guardini von 1920 bis 1922 lebte, entwickelte sich ein Kreis um ihn, in welchem er „regelmäßig Abendvorträge“ hielt, „wobei er Vorstufen der Arbeit ‚Vom Sinn der Kirche‘ und ‚Von heiligen Zeichen‘ ausbreitete.“³⁴ Daneben schloss er seine Habilitation bereits im Juni 1921 ab,³⁵ sodass er bis 1923 in Bonn als Privatdozent lehrte, bevor er im selben Jahr nach Breslau mit einem ständigen Lehrauftrag in Berlin für den Lehrstuhl „Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung“ berufen wurde.³⁶ Dort lehrte er, bis der Lehrstuhl im Frühjahr 1939 von den Nationalsozialisten aufgehoben wurde.³⁷

Neben der Arbeit am Lehrstuhl wurde sein Wirken innerhalb des Quickborn intensiver. Sicherlich erreichte dieses einen Höhepunkt, als Guardini 1927 den Burgleiter Bernhard Strehler ablöste und am 1. Mai 1927 zum Bundes- und Burgleiter gewählt wurde.³⁸ Dieses Amt hatte Guardini inne, bis die Burg ebenfalls im Jahr 1939 vom NS-Regime beschlagnahmt wurde. Während Guardini Leiter der Burg und des Bundes war, kam es zu einigen Identitätsfragen innerhalb der Bewegung.³⁹ Unter

30 Langenbahn (2020): Cunibert Mohlberg, S. 61–63.

31 Zur Vorgeschichte des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft siehe Langenbahn (2020): Romano Guardinis Aufsatz.

32 Vgl. Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 129. / Vgl. Langenbahn (2020): Romano Guardinis Aufsatz.

33 „Guardini und Ildefons Herwegen trafen sich auf der Tagung des katholischen Akademikerverbandes 1922 in Bonn und sprachen sich öffentlich gründlich aus. Ein Teilnehmer berichtet aus der Erinnerung, daß für Abt Herwegen das Leben im Kloster und in der Mönchsgemeinde ein unverzichtbarer Bestandteil der Liturgie war. Liturgie als Gemeinsamkeit. Dadurch sei etwas Militärisches in das Leben und die Gestaltung des Religiösen gekommen. Guardini habe dagegen das Beispiel des Bauern gebracht, der beim Pflügen im Feld Zügel und Peitsche weglege, um den Angelus zu beten: auch das sei liturgisch. Abt Herwegen habe das energisch abgelehnt (trotz einiger späterer Zugeständnisse). Im Ganzen: für Herwegen war Liturgie eine streng gemeinschaftlich geregelte Weise religiösen Lebens, für Guardini eher eine Haltung.“ (vgl. Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 130).

34 Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 123.

35 Vgl. ebd.

36 Vgl. ebd., S. 141.

37 Ebd., S. 122.

38 Vgl. ebd., S. 212.

39 Auch die Probleme mit der Burgordnung und der Spaltungen innerhalb des Quickborns gehörten dazu. Siehe Kapitel 3.3.

anderem stand die Frage im Raum, als „was“ die Arbeit auf der Burg eigentlich bezeichnet werden konnte und sollte. So „tauchte immer wieder der Ausdruck ‚Akademie‘ für die Burgarbeit auf“⁴⁰, der viel Unruhe und Unmut hervorbrachte. Guardini versuchte dem entgegenzuwirken, indem er „an anderer Stelle eine ausdrückliche Akademie auf höchster Ebene für Geistes- und Naturwissenschaftler zu gründen“⁴¹ gedachte, doch wurde diese Idee durch den stärker werdenden Nationalsozialismus nicht umgesetzt. Ebenfalls waren finanzielle Probleme eine Schwierigkeit, der sich Guardini stellen musste.⁴²

Wenn das Jahr 1939 auf den ersten Blick als sehr einschneidend für Guardini wirkte, hatte es doch auch seine positiven Seiten. So wurde Guardini pensioniert; er lehnte Dogmatiklehrstühle in Bonn, Freiburg und Tübingen ab. Die Pensionierung bedeutete für ihn mehr Zeit, um sich auf das Schreiben von Büchern zu konzentrieren und auch, wenn er rückblickend davon spricht, dass die Zeit des „akademischen Wirkens“, die Einzige war, in welcher er sich „ganz an [s][...] einem Platz gefühlt habe“,⁴³ kam erstmal eine Zeit der „Neuordnung“. Er hielt viele Vorträge und schrieb wie geplant Bücher,⁴⁴ bis der Aufenthalt in Berlin aufgrund der Luftangriffe nicht mehr möglich war und er für zwei Jahre (1943–1945) nach Mooshausen zu seinem Freund Josef Weiger⁴⁵ zog.⁴⁶ Im Herbst 1945 kam dann sehr überraschend der „Ruf des württembergischen Kultusministers Carlo Schmid, an der Tübinger Universität einen Lehrstuhl ‚ad personam‘ für christliche Weltanschauung zu übernehmen.“⁴⁷ Diesem Ruf folgte Guardini für drei Jahre, bevor er für die letzten zwanzig Jahre seines Lebens nach München ging und dort bis 1962 als Dozent lehrte. Wie Gerl-Falkovitz zusammenfasste, empfand Guardini die „Verabschiedung vom Lehrstuhl 1962“ als ein „Abgeschnittensein von der Zeit“⁴⁸. Zu den letzten Jahren Guardinis fehlen überwiegend Angaben. Kurz vor seinem Tod im September 1968 besuchte er Verwandte in Italien, bevor er am 01. Oktober 1968 verstarb.

Wie die Ausführungen zeigen, gab es für Romano Guardini in der Weimarer Republik vor allem zwei Dimensionen: einerseits die religiös-praktische, die vor allem durch die Tagungen der katholischen Jugendbewegung geprägt war, andererseits die religiös-theoretische, eben die wissenschaftliche. Beide können, wie auch diese Arbeit zeigen möchte, jedoch nicht unabhängig und getrennt voneinander gedacht werden.

40 Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 234.

41 Ebd.

42 Siehe dazu ebd., S. 215–229.

43 Ebd., S. 318.

44 Vgl. ebd., S. 323.

45 Josef Weiger (1883–1966) war ein katholischer Theologe, Schriftsteller und Pfarrer. (vgl. URL: https://www.leo-bw.de/detail/-/Detail/details/PERSON/kg_l_biographien/118893246/Weiger+Josef [abgerufen: 16.06.2023]).

46 Vgl. Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 322.

47 Ebd., S. 330.

48 Ebd., S. 364.

Das Zusammenspiel dieser Dimensionen zeigte sich insbesondere in der Arbeit mit und im Quickborn. Das Leben der Jugendlichen und die christliche Erfüllung desselben auf allen Gebieten war ein Anliegen Guardinis. Die Frage nach der Rolle der Politik in diesen Lebensentwürfen wird hier zu beantworten sein. Zwar überließ er das Feld der Politik eher seinem guten Freund Karl Neundörfer, trotzdem oder gerade wegen des intensiven Austauschs mit ihm, veröffentlichte Guardini in der ersten Hälfte der 1920er-Jahre Artikel mit politischen Inhalten.⁴⁹ Gleichwohl er in der Forschung vor allem für seine großen Leistungen im liturgiewissenschaftlichen Bereich hervorgehoben wird – seine für den Alltag zugänglich gemachten Ideen von Liturgie waren prägend für eine ganze Quickborn-Generation – gibt es auch vereinzelt Stimmen, die diese Perspektive weiten und Guardini auch politisch einordnen,⁵⁰ zumal die Sprache der Quellentexte rein etymologisch betrachtet, politisch war. Das semantische Feld ist geprägt von Wörtern wie *Staat, Partei, Abgeordnete, Reichstag, Parlament, Volk* etc. Durch die Wichtigkeit, die Guardini selbst der Sprache zumaß – Sprache macht, „daß der Eine erfährt, was der Andere innerlich meint. Sprache ist die Brücke von Innen zu Innen“⁵¹ – ist davon auszugehen, dass er seine Worte bewusst wählte und hinter seinen teils abstrakten Darstellungen ganz bestimmte Inhalte vermittelt wissen wollte.

Die Hauptmedien der Weimarer Republik, die Zeitungen und Zeitschriften, wurden genutzt, indem „mediale und pastorale Aufmerksamkeit besonders auf die Jugend“⁵² gerichtet wurde. Auch Guardini verfasste Texte an und über die Jugend-

49 Für den weiteren Verlauf der Weimarer Republik stagnieren die politischen Themen und Guardini widmete sich der Pädagogik. Es kann sein, dass dies auch mit dem Tod Neundörfers im Jahre 1926 zusammenhing. 1926 erscheint ein Aufsatz im Sammelband „Staatsbürgerliche Erziehung“ mit dem Titel *Gedanken über politische Bildung*. Dieser wird 1933 nochmals in *Die Schildgenossen* abgedruckt. In Guardini (1926): Gedanken über politische Bildung spricht Guardini 1933 zudem in der „Ansprache in der heiligen Messe am Tage der Hausübernahme des freiwilligen Arbeitsdienstes auf Burg Rothenfels“ kurz über die Begriffe Staat und Volk. Inwiefern das Jahr 1933 vielleicht noch Hoffnungen in Guardini weckte, dass seine Idealvorstellungen doch noch umgesetzt würden, wäre zu untersuchen. Es ist jedenfalls auffallend, dass im Jahr 1933 gleich zwei Texte gedruckt werden, in welchen sich Guardini zu den politischen Begriffen äußerte.

50 „Der Ständestaat ist, worauf hier besonders eingegangen werden muß, die soziologische Konsequenz von R. Guardinis ‚Geist der Liturgie‘, der als das Manifest der ‚Liturgischen Bewegung‘ gelten kann.“ (Faber (1982): Politischer Katholizismus, 153). Auch Hanna-Barabara Gerl-Falkovitz spricht selbstverständlich davon, dass die „Zeichnung von Guardinis Person [...] auch die geistige Kontur“ nicht vernachlässigen sollte. Wie sie weiter ausführt: „[...] und dies nicht nur theologisch, sondern geistesgeschichtlich und freilich auch politisch“ (Gerl-Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 15). Dass Guardini politisch war, bestätigt auch August Heinrich Berning: „Guardini besaß ein ungemein empfindliches Witterungsvermögen für bedrohliche politische Bewegungen. Als er die politische Katastrophe für die Weimarer Republik immer näher fühlte, ließ er durch Frau Dr. Schlüter-Hermkes eine Reihe von katholischen Abgeordneten und Politikern zusammenkommen und machte auf das unterirdisch grollende politische Erdbeben aufmerksam. Er spürte deutlich, daß eine Wende sich nahte“ (Berning (1960): Romano Guardini, S. 6). Guardini wird auch im online Staatslexikon für die Beschreibung der Ziele von Politik hinzugezogen (vgl. Vogel (2022): Politik in der Praxis).

51 Guardini (1925): Staat in uns, S. 184.

52 Meissner (2010): Katholizismus und Nationalsozialismus, S. 244.

lichen des Quickborn, mit denen er sie und weitere Lesende erreichen, belehren und erziehen wollte. Diese Texte in Form von Briefen oder Zeitschriftenartikel waren Sammelorte zeitgenössischer Begriffe, die von allen politischen Lagern, wenn auch unterschiedlich, verwendet wurden und den Lesenden mitreißen und zum Nachdenken anregen konnten.

Insgesamt werden in der vorliegenden Studie drei Quellentexte Guardinis analysiert: *Das Erwachen der Kirche in der Seele* (1922), *Rettung des Politischen* (1924) und *Staat in uns* (1924/25). Diese drei Texte repräsentieren drei Publikations- und Wirkungsorte Guardinis: Zum einen die Zeitschrift *Hochland*, in welcher er seinen bekannten Text über das *Erwachen der Kirche in der Seele* publizierte, zum anderen die Zeitschrift *Die Schildgenossen*, wo er ab 1923 als Herausgeber fungierte und selbst zahlreiche Texte veröffentlichte und zuletzt den Verlag *Deutsches Quickbornhaus*, in welchem er viele programmatische Schriften veröffentlichte, wie den Text *Staat in uns*. Dabei durchlief Guardini eine Entwicklung: Während er sich 1922 in *Das Erwachen der Kirche in der Seele* noch nicht explizit bzw. nur am Rande auf politische Themen bezog, wurde er in dieser Beziehung im Laufe der Zeit immer mutiger, sodass 1924 der Text *Rettung des Politischen* folgte.⁵³ In diesem stellte er Fragen an die herrschende Politik und begann seine Gedanken von „christlicher Politik“⁵⁴ zu veröffentlichen. 1925 folgte dann mit *Staat in uns* ein Höhepunkt von Guardinis politischen Auslegungen. Auch wenn sich einiges wiederholte, arbeitete er seine „christliche Politik“ deutlicher heraus.

Die nachfolgenden Quellenanalysen werden auf drei Oberthemen hin analysiert: Erstens spielt die Modernewahrnehmung eine große Rolle. Wie wurde die Gegenwart empfunden und gedeutet? Guardini selbst schrieb vom „Chaos“ in Bezug auf die gegenwärtige Lage und auch andere Autoren, die in *Die Schildgenossen* und *Hochland* publizierten, schrieben vom „Chaos der Masse“⁵⁵ und „seelischem Chaos“⁵⁶ oder „Chaos der Bildungsbemühungen“⁵⁷. Theodor Haecker⁵⁸ widmete dem „Chaos der Zeit“ einen ganzen Artikel im *Hochland*.⁵⁹

53 1924 erscheint auch *Eine neue politische Wirklichkeit* in *Die Schildgenossen*. In diesem Text wird Mahatma Ghandi als Verwirklicher von „Recht, Sendung, Menschenwürde“ im politischen Bereich gesehen, der der „Gewalt und List“ absagte. Er ist für Guardini ein Beispiel eines wirklichen Mannes im Staate. Und auch das indische Volk, welches „Innerlichkeit und seelische Bildung“ als hohe Güter ansieht, ist ein positives Beispiel für „politische Energie“. Nach dem Lesen des Buches über Ghandi schämte sich Guardini der „furchtbaren Armseligkeit und Grobheit unserer ‚Realpolitik‘“. (Henrich (2001): Wurzeln, S. 152–159).

54 Guardini (1924): *Rettung*, S. 121.

55 Wißler (1926): *Demokratie und Massenstaat*, S. 356.

56 Krone (1925): *Der Windthorstbund*, S. 343.

57 Guardini (1927): *Lebendige Freiheit*, S. 185.

58 Theodor Haecker (1879–1945) war ein katholischer Schriftsteller und Philosoph. (vgl. URL: <https://www.deutsche-biographie.de/sfz25115.html> [abgerufen: 16.06.2023]).

59 Das Chaos bestünde demnach in der falschen Auffassung von Freiheit. Die Menschen glaubten, sie seien frei, wenn sie sich „der Anarchie [...] nähern“; doch läge wahre Freiheit in der „wahren Ordnung“, die letztlich eine heilige Ordnung sei und in Gott gründe. Ursprünge des entstandenen Chaos ließen

Zweitens muss ein Blick auf die Begriffe *Volk* und *Gemeinschaft* gerichtet werden. Was verstand Guardini unter *Volk* und wie verwendete er das Modewort *Gemeinschaft*? Der sich in der Weimarer Republik herausbildende und die beiden Ideale *Volk* und *Gemeinschaft* verbindende Terminus *Volksgemeinschaft*⁶⁰ begegnet dem Lesenden auch in Guardinis Texten und bedarf einer Einordnung, zumal er ein politischer Begriff ist, den die Zentrumsparterie auch in ihren Richtlinien von 1922 verwendete: Die Zentrumsparterie ist die christliche Volkspartei, die bewußt zur deutschen Volksgemeinschaft steht und fest entschlossen ist, die Grundsätze des Christentums in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Kultur zu verwirklichen.⁶¹ Jörn Retterath verdeutlicht in seiner Studie zum Begriff *Volk*, dass Volksgemeinschaft „in engem Zusammenhang mit der Jugend- und Lebensreformbewegung“⁶² stand. Außerdem stellt er den politischen Gehalt des Begriffs in der Weimarer Republik heraus.⁶³ Demnach hatte die Behörde bereits „wenige Monate nach der Revolution [versucht] mit einem Sammelband, den ‚Geist der neuen Volksgemeinschaft‘ im ‚Volk‘ zu stärken“⁶⁴. Dabei wurde der Begriff in den unterschiedlichen politischen Lagern verschieden verwendet. Während die Nationalsozialisten ihn später aufgriffen und mit antisemitischen, rassenhygienischen sowie antidemokratischen Inhalten füllten,⁶⁵ verkörperte die Volksgemeinschaft für Arnold Metzger, der „Leiter der kulturpolitischen Abteilung der Reichszentrale“⁶⁶ war, „in erster Linie die Hoffnung auf Aussöhnung einer durch Klassenkämpfe und politische Feindschaft zerrütteten Gesellschaft innerhalb der neu errichteten demokratischen Ordnung.“⁶⁷ Wie verwendete Guardini diesen Begriff? Wurde er von ihm auch politisch gefüllt?

Diese Frage leitet über zum dritten Oberthema, welches in den Quellen untersucht werden soll: Das Politikverständnis Guardinis. Sicherlich werden in diesem dritten Schritt Ergebnisse der ersten zwei Analysepunkte aufgegriffen werden, allerdings soll der Fokus hier auf dem Umgang Guardinis mit den Begriffen *Politik*, *Staat*, *Partei*, *Politiker* gelegt werden. Wie es im Historischen Wörterbuch der Rhe-

sich demnach im Rationalismus, im „politischen Leben [...] im Verträge von Versailles“ finden. (vgl. Haecker (1933): *Das Chaos*).

60 „Die neue Generation wächst sich zur Volksgemeinschaft aus. Und sie wächst in sie hinein nicht auf dem Umweg einer Organisation, einer Partei.“ (Berning (1922): *Politik und Jugend*, S. 244). / Ebers (1929): *christliche Staatslehre*.

61 *Richtlinien der Deutschen Zentrumsparterie* (1922), S. 1. / An anderer Stelle heißt es: „Das organische Wachstum der deutschen Volksgemeinschaft beruht auf der Solidarität aller Schichten und Berufsstände. Die Zentrumsparterie will die natürlich gegebene Gemeinsamkeit im Geiste christlich-sozialer Lebensauffassung zu einem starken Gemeinschaftsbewußtsein entwickeln und damit dem staatlichen Leben dienstbar machen.“ (*Richtlinien der Deutschen Zentrumsparterie* (1922), S. 2.

62 Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 278.

63 Vgl. ebd.

64 Ebd. S. 275.

65 Vgl. ebd.

66 Ebd.

67 Ebd., S. 275–276.

torik heißt, werden das „gesellschaftliche Zusammenleben und die dazu nötigen politischen Prozesse [...] im Medium der Sprache konstituiert und organisiert.“⁶⁸ Diese Konstitution und Organisation, die letztlich nichts anderes als eine Strategie der Überzeugung und Legitimation waren, sollen im Folgenden herausgearbeitet werden und das obwohl bzw. gerade, weil Guardini unterstellt wird, seine Texte seien nicht „zeitbezogen“ und „politikfern“ geblieben.⁶⁹

4.1.1 Das Erwachen der Kirche in der Seele (1922)

Einer von Guardinis bekanntesten Texten der Weimarer Zeit war sicherlich der Artikel *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, der 1922 im *Hochland* erschien, ursprünglich allerdings ein Vortrag war, der im Sammelband *Vom Sinn der Kirche*⁷⁰ veröffentlicht wurde. Durch seine Publikation im *Hochland* war der Text insbesondere an Intellektuelle der Weimarer Republik gerichtet, die sich mit aktuellen Debatten im kulturellen, literarischen, religiösen und politischen Bereich auseinandersetzten. Damit war ein bestimmtes Maß an Professionalität gefordert. Wie Theodor Abele in einem Brief an Hermann Platz bezüglich eines im *Hochland* zu publizierenden Artikels schrieb, war es wohl sehr wichtig, auf die richtige Sprache zu achten, um von dem Herausgeber und der Leserschaft anerkannt zu werden.⁷¹ Dieser Intellektualismus tritt im Text, in welchem Guardini auf die innerkirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen seit ca. 1900 und die implizierten Hoffnungen und Sehnsüchte einging,⁷² vor allem durch das umfangreiche Themenspektrum hervor. Auf den zehn Seiten des Zeitschriftenartikels thematisierte Guardini den *Menschen* und sein *Leben*, die Entwicklung vom Mittelalter bis zur Gegenwart und einen Vorgang von „unabsehbarer Tragweite“⁷³, der eingesetzt hätte. Beachtenswert ist, dass Guardini *Vom Sinn der Kirche* der katholischen Jugend widmete. Damit wurde dem hier behandelten Text ein doppelter Adressatenkreis zugeschrieben: Einerseits die Elite der Gesellschaft, also die Akademiker, andererseits die bündische Jugend versammelt im Quickborn. Dass der Text auf die Kreise unterschiedlich wirken würde,

⁶⁸ Meyer (2012): Politische Rhetorik, Sp. 908.

⁶⁹ Vgl. Ruster (1997): verlorene Nützlichkeit, S. 195.

⁷⁰ In dem Bändchen wurden fünf Vorträge von Guardini publiziert und 1922 veröffentlicht.

⁷¹ Vgl. Abele an Platz, 9. Juli 1913 (MLA, Sign. III. A 118).

⁷² Guardini schreibt rückblickend über *Vom Sinn der Kirche*: „Sie [die Vorträge] trafen mitten in das hinein, was damals die katholische Welt bewegte und machten einen starken Eindruck auf die Hörer. [...] Tatsächlich sind die Vorträge denn auch für meine weitere Laufbahn bedeutungsvoll geworden.“ (Guardini (1984): Berichte, S. 36–37).

⁷³ Die Formulierung „unabsehbare Tragweite“ kommt so schon 1921 im 4. Heft der Schildgenossen formuliert von P. M. Hammerschmidt aus Paderborn in seinem Artikel „Ein Hochlandabend“ vor (vgl. Hammerschmidt (1921): Ein Hochlandabend, S. 108–112.).

hängt mit den Voraussetzungen der jeweiligen Leserschaft zusammen. Während sich die Intellektuellen in den Debatten und Diskursen der Gegenwart auskannten und Guardinis Begriffe sowie Querverweise einordnen und deuten konnten, waren die Jugendlichen dem Text in einer Weise ausgeliefert, die nicht zu rekonstruieren ist. Allerdings lässt die Vielschichtigkeit des Textes vermuten, dass er die Jugendlichen nicht nur herausforderte, sondern teilweise auch überwältigt haben mag. Vielleicht veröffentlichte Guardini ihn gerade wegen dieser Wirkung auch im *Hochland*.

Modernewahrnehmung

Guardinis Deutung der Gegenwart kommt im *Hochland*-Artikel insbesondere durch die Kontrastierung von Moderne und Mittelalter zum Vorschein. Während er das „Chaos“ nur einmal konkret in seinem Text benannte, als er seine Gedanken von dem „chaotischen Erlebnis“⁷⁴ der Gegenwart abheben wollte, verwendete er den Begriff *Ordnung* vor allem für religiöse Begriffe. Dieses Gegensatzpaar von *Chaos* und *Ordnung* kann in Guardinis Text problemlos auf *Moderne* und *Mittelalter* übertragen werden. So betonte Guardini bspw. die „individualistische Entwicklung seit dem ausgehenden Mittelalter“ und beschrieb den Zustand des Menschen in dieser Zeit als ein Leben „in einer Zwischenwelt zwischen Sein und Nichts“⁷⁵. Diese Zwischenwelt war Sinnbild für *Unordnung* und *Orientierungslosigkeit* und geprägt von Strömungen wie dem *Subjektivismus*⁷⁶, *Liberalismus*⁷⁷, der *Aufklärung* und dem *Humanismus*⁷⁸. Diese benannte Guardini, um festzustellen, dass sie Schuld an der sich über die Jahrhunderte verschlechternden Lage der Kirche hatten. An oberster Stelle, das zeigt sich in der häufigen Verwendung der Begriffe im Text, standen dabei der „*Individualismus*“⁷⁹ und der „*Rationalismus*“⁸⁰. Diese Entwicklungen führten zu Verän-

74 Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 263.

75 Ebd., S. 258.

76 „Worin hatte diese Haltung ihren Grund? [...] Im Subjektivismus und Individualismus der neueren Zeit.“ (ebd., S. 257).

77 „All diese Bedeutungen kamen aus dem liberalen, aufklärerischen, individualistischen Denken.“ (ebd., S. 261).

78 „Es ist ein Erzeugnis des Humanismus und der Aufklärung.“ (ebd., S. 261).

79 „Als aber die individualistische Entwicklung seit dem ausgehenden Mittelalter eine gewissen Höhe erreicht hatte, [...]“ (ebd., S. 257) / „Im Subjektivismus und Individualismus der neueren Zeit“ (ebd., S. 257) / „Selbst die Bejahung und Begeisterung, die ihm entgegengebracht wurden, waren in vielem äußerlich-individualistisch [...]“ (ebd., S. 257) / „Wie individualistisch wurde das Sakrament der Gemeinschaft, die ‚Kommunion‘ aufgefaßt!“ (ebd., S. 259) / „Auch individualistisch, zersplittert, gemeinschaftslos war das religiöse Leben.“ (ebd., S. 259).

80 „Etwas anderes kam hinzu und verstärkte diese Haltung: die rationalistische Geistesart der Zeit.“ (ebd., S. 259) / „Jene Wirklichkeit, die vom Dogma der Erbsünde und der stellvertretenden Erlösung vorausgesetzt wird, Geheimnissen, die kein Rationalist versteht.“ (ebd., S. 261) / „Dadurch unterscheidet sie [die Liturgie] sich von aller bloßen Begriffs- und Gefühlsfrömmigkeit, von Rationalismus und

derungen auf religiösem Gebiet, sodass das religiöse Leben selbst „zersplittert“⁸¹ war und keine Ordnung mehr vermittelte. Die Verbindung von katholischer Kirche und „Ordnung“ war ein Stilmittel, das sich nicht nur bei Guardini finden ließ: So wird die Kirche, Robert Grosche⁸² zufolge, von vielen katholischen Studenten „als Autorität, als Ordnung“ gesehen, die vor dem Chaos des Bolschewismus retten sollte.⁸³ Auch die Jugendlichen des Quickborn wollten ihrer Sehnsucht nach Ordnung nachgehen, mit Guardini ausgedrückt: „Sie [die kath. Jugendbewegung] ahnt das Bild eines neuen Menschen, der werden soll; das Bild einer neuen Ordnung zwischen Mensch und Mensch.“⁸⁴ In *Das Erwachen der Kirche in der Seele* schrieb er von dem „Vorgang [...] unabsehbarer Tragweite“, der die Welt 1922 „in tiefe[...] Umordnung“⁸⁵ bringen sollte und betonte die „aus dem dreieinigen Gott stammende Ordnung“⁸⁶, die in enger Verbindung mit dem Einswerden aller Menschen in Gott und damit mit dem Gemeinschaftsverständnis Guardinis verbunden war. Diese Idee von Einheit und Gemeinschaft hob sich einerseits von der Gesellschaft der Weimarer Republik ab, andererseits führte sie Guardini auf das Feld des Mittelalters. Damit reihte er sich in eine Bewegung Intellektueller ein, die auf unterschiedlichen Gebieten einen Bezug zum und eine Überhöhung des Mittelalters propagierten. Stilistisch wird die Wichtigkeit des Mittelalters für Guardini im Text durch die Rahmung desselben mit Ausführungen zum Mittelalter hervorgehoben.⁸⁷ Dabei zog Guardini die Traditionslinien vom Mittelalter in die Gegenwart, obwohl er sich gleichzeitig bewusst war, dass die Entwicklung „von sehr vielen Ausnahmen unterbrochen“⁸⁸ war und es dem geradlinigen Bezug auf das Mittelalter an wissenschaftlicher Schärfe fehlte. Im Fokus dieser Rückschau auf das Mittelalter als einzigen positiven Bezugspunkt aus der Vergangenheit stand, wie Lerch in Anlehnung an Oexle festhielt, die „Frage nach der Bedeutung der Religion in der Gesellschaft“⁸⁹. Dabei rückte nicht so sehr die Wiederbelebung der alten Zeit, sondern vielmehr eine neue Legitimierung der aus

religiöser Romantik.“ (ebd., S. 266). Guardini wendet sich hier gegen den Rationalismus der Neuscholastik, der sich gegen das Gefühligkeits im Glauben stellte.

81 Ebd., S. 259.

82 Robert Grosche (1888–1967) war ein katholischer Theologe, der sich insbesondere in der ökumenischen Bewegung engagierte. (vgl. URL: <https://www.rheinische-geschichte.lvr.de/Persoenlichkeiten/robert-grosche/DE-2086/lido/57c6d803506a94.74616954> [abgerufen am 11.04.2024]).

83 Vgl. Grosche (1927): *Student und Kirche*, S. 70.

84 Guardini (1921): *Arbeitswoche*, S. 144.

85 Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 259.

86 Ebd., S. 265.

87 „Als aber die individualistische Entwicklung seit dem ausgehenden Mittelalter eine gewisse Höhe erreicht hatte, wurde dir Kirche nicht mehr als Inhalt des eigentlichen religiösen Lebens empfunden.“ (ebd., S. 257). „Sprachen die ersten Jahrhunderte, sprach das Mittelalter in unserem Sinne von ‚Religion?‘“ (ebd., S. 267).

88 Ebd., S. 257.

89 Lerch (2018): *Geschichtsbilder*, S. 230).

dem Mittelalter stammenden „wirksamen zeitlosen religiösen Werte[...]“⁹⁰ in den Vordergrund. Die Dringlichkeit des „Aufwachen[s] zur Wirklichkeit“⁹¹ und der damit gemeinten Neubetonung und Hervorhebung der Religion wurden dadurch verstärkt. Das mittelalterliche Ideal der „kosmischen Weite“⁹² der Kirche war hierfür zugleich Ziel und Ausgangspunkt:

Das religiöse Leben befreit sich aus der tödenden Einkerkerung in sich selbst und zieht den ganzen Bereich der Wirklichkeit in sich herein. Wie einst im Mittelalter tauchen in diesem Bereich wieder alle Dinge auf, und zwar als religiös betonte und wertvolle: Die anderen Menschen, die Dinge der Welt haben wieder religiöse Atmosphäre und Bedeutungsfülle. Damit ist von selbst das Symbolgefühl gegeben; die Dinge werden wieder Träger und Ausdruck des Übersinnlichen. Wir verstehen wieder, wie in den Kathedralen des Mittelalters, in seinen Summen, Welthistorien, Sammelwerken und Legendenkreisen die ganze Welt des Wirklichen stand, und zwar nicht als störendes Beiwerk, nicht als äußerlich angeklebte Allegorien, sondern mit religiösem Gehalt gefüllt, selbst geistlichen Charakter tragend.⁹³

Durch dieses Zitat verdeutlichte Guardini zum einen seine religiöse Weltdeutung, zum anderen die Verbindung von Mittelalter und „Wirklichkeit“, die letztlich die Basis für seine Zukunftsdeutung bot. Ein neues Wirklichkeitsbewusstsein, welches Guardini in der Gesellschaft vernahm, schien also gar nicht *neu*, sondern eben mittelalterlich, zumindest an das Mittelalter angelehnt zu sein: „Was das Mittelalter selbstverständlich lebte, was in den Rubriken der Kirche bereit liegt, aber aus dem religiösen Bewußtsein entschwunden ist, muß wieder erwachen.“⁹⁴ Guardini wollte das Mittelalter durch seine Rezeption geschichtsfähig machen und seine Gegenwarts- und Zukunftsdeutungen damit legitimieren. Es ging ihm nicht um eine bloße Rückführung zum Mittelalter, sondern um ein Konzept, das sich anlehnend an dem mittelalterlichen Ideal in der Gegenwart durchsetzen sollte. Diese Synthese von Kirche und ihrer ungebremsten Entfaltungsmöglichkeit im Mittelalter wurde vordergründig von den Romantikern in ihrer Mittelalterrezeption des 19. und 20. Jahrhun-

⁹⁰ Pöpping (2002): Abendland, S. 22.

⁹¹ Guardini (1922): Das Erwachen, S. 260.

⁹² Ebd., S. 263.

⁹³ Ebd., S. 264.

⁹⁴ „Die Liturgie ist ein einziger Rhythmus. Was das Mittelalter selbstverständlich lebte, was in den Rubriken der Kirche bereit liegt, aber aus dem religiösen Bewußtsein entschwunden ist, muß wieder erwachen.“ (ebd., S. 267).

derts vertreten.⁹⁵ Die Ausrichtung auf ein „Neues Mittelalter“ ging zurück auf die Schrift *Die Christenheit oder Europa* von Novalis⁹⁶ aus dem Jahre 1799:

Novalis hat das Mittelalter als die glückliche, aber ferngerückte Epoche von Einheit, Ganzheit und Gemeinschaft gefeiert, als die Zeit einer christlichen Einheits-Kultur unter wohlthuender Leitung der Kirche, die allen ‚frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinns und unzeitigen gefährlichen Entdeckungen im Gebiet des Wissens‘ sich widersetzte. Nur war die Menschheit ‚für dieses herrliche Reich‘ noch nicht ‚reif‘.⁹⁷

Novalis stellte sich in seiner Europa-Rede gegen die Säkularisierung und plädierte „für eine Renaissance vorreformatorischer Zeiten, in denen Ökonomie, Politik und Wissenschaft noch keine ausdifferenzierten Bereiche mit eigenen Funktionen und Logiken, sondern im und durch das Christentum geeint waren.“⁹⁸ Diese Ausführungen erinnern an den Text von Guardini, der wie Novalis die Aufklärung und den Humanismus als Unheilbringer definierte. Schon für 1799 manifestierte Novalis einen Kampf zwischen alter und neuer Welt, zwischen Romantik und Liberalismus, zwischen Katholizismus und Säkularisierung.⁹⁹ Bei Guardini schien dieser „Kampf“ in die nächste Runde gegangen zu sein, sodass er bereits von anbrechenden Veränderungen in Religion und Gesellschaft schreiben konnte. Anlehnend an Hermann Kurzke, der stark machte, dass es sich bei der Mittelalterrezeption nicht immer nur um „eine romantische Mittelalter-Nostalgie“ handelte, sondern oft auch „um

95 Generell zur Mittelalterrezeption in der Romantik: „In der Zeit der napoleonischen Kriege interessierten sich die deutschen Romantiker für das Mittelalter, weil sie darin eine geschichtliche Periode sahen, in der im Gegensatz zu ihrer eigenen Gegenwart ein freies, unabhängiges und vereintes Deutschland existierte. [...] Für die Brüder Schlegel, August Wilhelm (1767–1845) und Friedrich (1772–1829), beispielsweise wurde das Mittelalter ein Gegenbild gegen die Gegenwart und ein Leitbild für die Zukunft, die sie nach dem mittelalterlichen Vorbild modellieren wollten. [...] Die Verehrung des Mittelalters von Friedrich Schlegel ist gleichermaßen religiös wie politisch motiviert; er wünschte die Restauration des monarchischen und theokratischen Regimes des deutschen Mittelalters mit der Union von Kaiser und Papst.“ (Buschinger (2007): *Das Mittelalter*, S. 14). / Vgl. Kapitel 2.1.

96 Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg (Novalis) (1772–1801) war ein Dichter und Philosoph der Frühromantik. In der Schrift *Die Christenheit oder Europa* aus dem Spätherbst 1799 zeigte er ein „realgeschichtliches Zukunftsbild, das sich aus dem Zerfall des idealen Mittelalters über die Stufen des Niedergangs und fortschreitender Evolutionen hinweg mit der prophetischen Erwartung einer ‚heiligen Zeit des ewigen Friedens‘ und einer ‚neuen, dauerhaften Kirche‘ abzeichnet. Der Aufsatz, den H. treffender als eine ‚Rede‘ bezeichnete und unter rhetorischen Kategorien betrachtet wissen wollte, blieb ungedruckt; die erste Lesung im Kreise der Jenaer Frühromantiker führte zu lebhaften Kontroversen, die der vermeintlich katholisierenden Tendenz und der schwachen historischen Ansicht des Mittelalters galten; Goethes Urteil entschied schließlich gegen den Druck, der vollständig erst 1826 erfolgte und auch dann noch zu heftigen Auseinandersetzungen Anlaß gab.“ (Mähl (1966): *Novalis*, S. 652–658).

97 Oexle (1997): *Moderne und Mittelalter*, S. 327.

98 Grauel (2022): *Romantische Politik*, S. 144.

99 Oexle (1997): *Moderne und Mittelalter*, S. 328.

eine von Zukunftspathos und Zukunftsgewißheit getragene ‚transzendentalphilosophische[n] Utopie‘¹⁰⁰, lässt sich auch bei Guardini die auf einer Utopie begründete Konstruktion einer ‚neue[n], sekundäre[n] Wirklichkeit, die mit der historischen Realität bestenfalls bestimmte Teile gemein‘¹⁰¹ hatte, feststellen. In Anbetracht von Guardinis nicht explizit geäußerten, aber dennoch sichtbaren Revidierung des Einsetzens der Veränderung in der Gesellschaft in den Veröffentlichungen nach 1922¹⁰², kann auch an dieser Stelle von einem Festklammern an utopische Gegenwarts- und Zukunftsdeutungen gesprochen werden. In den Berichten über sein Leben, schrieb Guardini selbst über Utopien: ‚Utopien‘ sind im Gang der Menschengeschichte die wirksamsten Mächte gewesen, denn sie formulieren jene Formen der Vollkommenheit, die der Mensch für erstrebenswert hält.¹⁰³ Diese Wirksamkeit vermittelte er, indem er durch den Text eine Naherwartung der Erlösung der Welt durch das neue (alte bzw. auf dem Mittelalter basierende) Wirklichkeitsbewusstsein und der damit zusammenhängenden Neubeachtung der Liturgie und Kirche postulierte:

Liturgisch leben heißt nicht irgendwelche schöngeistige Zielhabereien betreiben, sondern sich in diese vom Heiligen Geist selbst gefügte Ordnung stellen, von des Heiligen Geistes Maß und Zucht geführt in Christus hinein- und damit zum Vater hinaufleben.¹⁰⁴

Die Liturgie als ‚vom Heiligen Geist selbst gefügte Ordnung‘ deutete für Guardini den Weg aus dem Chaos des Individualismus und Rationalismus an und war eine ernstgemeinte, alternative Weltdeutung. Dadurch wurden andere zeitgenössische, individualistische, materialistische, kapitalistische, rationalistische etc. Angebote geschmälert. Dass dieses Vorgehen letztlich auch vor politischen Bereichen keinen Halt machte, ist naheliegend,¹⁰⁵ da es die ständestaatliche und theokratische Ordnung des Mittelalters glorifizierte und diese für die Gegenwart geltend machen wollte.¹⁰⁶

Ein weiterer wichtiger Punkt, der unabdingbar für die wiederherzustellende Ordnung war, war die *Gemeinschaft*. Guardini nahm in dem *Hochland*-Artikel nicht nur detaillierten Bezug auf diese, sondern hatte zum Ziel, seinen Gemeinschaftsbegriff im *Volk*, eben im Ideal der *Volksgemeinschaft*, zu realisieren.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Moser (1997): *Mittelalter als Wissenschaftskonstruktion*, S. 226.

¹⁰² Lerch verwendet den Begriff der ‚Katholischen Kulturdominanz‘ der bei Guardini im Jahr 1922 zu finden war. Diese Einseitigkeit verschwindet, so Lerch, ab dem Jahr 1923 (Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*, S. 149).

¹⁰³ Guardini (1984): *Berichte*, S. 92.

¹⁰⁴ Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 267.

¹⁰⁵ Lerch hingegen diagnostiziert, dass diese Mittelalterrezeption nicht politisch gedeutet werden kann. Gleichzeitig stellt sie aber eine Verbindung zu der ‚von Landsberg verfolgte[n] ständischen Ordnungsidee‘ aufgrund derselben Sprache, her. (Lerch (2018): *Geschichtsbilder*, S. 245–246).

¹⁰⁶ Vgl. Buschinger (2007): *Das Mittelalter*, S. 14.

Volk

In *Das Erwachen der Kirche in der Seele* hob Guardini den Begriff *Volk*¹⁰⁷ ganz klar von dem Verständnis des Volkes als *Masse* ab,¹⁰⁸ da dieser einem „liberalen, aufklärerischen, individualistischen Denken“¹⁰⁹ entsprang. ‚Masse‘ hatte sich in der Weimarer Republik zu einem „organisierende[...]n] Bedeutungsträger für das deutsche Denken, die Kunst und die Kultur“¹¹⁰ entwickelt. Dabei hatte der Begriff eine politische Komponente, die sich auf die Unsicherheit bezog, wie „Nation und Bevölkerung überhaupt angemessen repräsentiert werden können“¹¹¹. Mit dieser Unsicherheit wollte Guardini bereits durch den Gebrauch der Begriffe *Volk* und *Gemeinschaft* brechen, da sie für die Leserschaft vertraute Größen waren, die in der Umbruchzeit ein optimistisches Zukunftsbild vermittelten und ein Symbol der Kontinuität waren.¹¹² *Volk* war in der Weimarer Republik ein Leitbegriff, der die „Wir-Bestimmung“ der Bevölkerung hervorzuheben wusste.¹¹³ Dies betonte Guardini auch in seiner Definition von *Volk*:

‚Volk‘ ist der ursprüngliche, lebendige Zusammenhang der Menschen, die nach Art, Land und geschichtlicher Entwicklung, in Arbeit und Schicksal eins sind. ‚Volk‘ ist jenes Menschentum, das mit den Wurzelgründen und Wesensgesetzen von Natur und Leben in ungebrochenem Zusammenhang steht. Im ‚Volk‘ liegt – nicht nach Zahl und Menge, aber den Wesensgehalten nach – das Menschentum in seiner Ganzheit. Die Ganzheit des Menschenseins, also Alter, Geschlecht, seelische Art, seelisch körperlicher Bestand, dazu die Gesamtheit seiner Aufgaben und Schaffensgebiete nach Ständen und Berufen, das Menschentum in seiner wurzelhaften Umfassenheit ist ‚Volk‘.¹¹⁴

Durch die affirmativen Begriffe wie *lebendig*, *Zusammenhang*, *eins sein*, *Ganzheit*, *Gesamtheit* vermittelte Guardini zunächst *Volk* als Kollektivsingular, in dem sich jeder Mensch aufgehoben fühlen sollte und konnte. Der Begriff *Ganzheit* war hier zentral.¹¹⁵ Dahinter lag der Gedanke, dass „jedes Ding von vornherein ganzhaft“¹¹⁶

107 Zur Entwicklung des Begriffs *Volk* siehe Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 64–65.

108 „Das Wort *Volk* meint nicht die *Masse* oder die *Ungebildeten* oder die ‚*Primitiven*‘, deren *Seelenleben*, *Sach-* und *Wertwelt* noch unentwickelt ist.“ (Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 261). / Vgl. Deiters (2012): *Volk*, S. 1167.

109 Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 261.

110 Jonsson (2015): *Masse und Demokratie*, S. 307.

111 Ebd.

112 Vgl. Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 328.

113 Vgl. Deiters (2012): *Volk*, S. 1165.

114 Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 261.

115 Vgl. Gerber (2016): *Pragmatismus und Kulturkritik*, S. 308–309.

116 Börsig-Hover (2008): *Romano Guardini*, S. 65.

sei, einerseits als „Ganzheit in sich selbst“ andererseits „als in eine Ganzheit eingefügt“¹¹⁷. Diese Ganzheit sei schon immer da und Guardini sah sich dem Individuum gegenüber verantwortlich den Weg zu ihr aufzuzeigen.¹¹⁸ *Volk* war für Guardini in diesem Sinne ein Abbild dieser Ganzheit – eben das „Menschentum in seiner wurzelhaften Umfassenheit“¹¹⁹. Die religiöse Komponente dieses Ganzheits-Denkens darf an dieser Stelle nicht geschmälert werden. Denn wenn Guardini von Liturgie als „Volksliturgie“¹²⁰ schrieb, erhob er den Anspruch, das Volk durch den religiösen Kult zu christianisieren. Dahinter lag auch die holistische Idee von Volk, die sich im katholischen Milieu mehr als in anderen herausbildete und auf dem biblischen Ideal des Volkes Gottes basierte.¹²¹ Interessant ist, dass neben dieser ganzheitlichen Idee von Volk im religiösen Sinne ein nationales Verständnis von Volk hinzutrat. Die Tatsache, dass sich Volk auch durch „Art“ und „Land“ der Menschen formte, barg den Gedanken der *Kultur*nation in sich. Noch deutlicher trat dieser in einer Anekdote aus einem Tagungsbericht zur Quickborntagung 1923 in Grüssau hervor: Bei der Rede von „Volk und Blut“ schien es im Quickborn eine Notwendigkeit gegeben zu haben, sich mit den italienischen Wurzeln Guardinis zu befassen. Dem Tagungsbericht Außems zur Folge erklärte Guardini 1923, warum er trotz seines italienischen Blutes von deutschem Volk sprechen durfte:

Guardini begründete zunächst sein Recht, zu diesem Thema [Volk] zu sprechen, obwohl er Italiener dem Blute nach sei. Sein geistiges Wesen wurzele in der deutschen Kultur. Er habe als Soldat im Heer gestanden und der Krieg und der Zusammenbruch hätten ihn aufs Neue vor die Entscheidung gestellt, zu welchem Volk er gehöre. Er habe sich für Deutschland entschieden. Er spreche also mit voller Befugnis und sittlicher Berechtigung über Volk.¹²²

Aus diesem Zitat geht zweierlei hervor: 1. Guardinis Einschätzung von Volk ist national zu verstehen. Die Begriffe *Volk* und *Nation* wurden seit dem 20. Jahrhundert generell überwiegend synonym verwendet, wenngleich *Nation* den Charakter der „Abstammungs- und Sprachgemeinschaft“ deutlicher betonte.¹²³ Damit war Guardi-

117 Ebd.

118 Vgl. Watzal (1987): *Das Politische*, S. 24.

119 Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 261.

120 Ebd., S. 266.

121 Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 192.

122 Außems (1923): Grüssau, S. 192.

123 „Festzuhalten bleibt somit, dass ‚Nation‘ im Deutschen als eine ethnische Gemeinschaft gedacht wurde, die sich durch gleiche Abstammung, Sprache, Sitte oder Kultur definierte. Wenn auch die ‚Nation‘ und das ethnische ‚Volk‘ von den Lexikografen als weitgehend identisch angesehen wurden, so war eine Kongruenz von der ‚Nation‘ als Abstammungs- und Sprachgemeinschaft auf der einen mit dem ‚Volk‘ im engeren (staats-) rechtlich-politischen Sinne auf der anderen Seite häufig nicht gegeben. Die Herbeiführung einer solchen Übereinstimmung bildete gleichwohl eine Wunschvorstellung im

ni keine Ausnahme, sondern folgte hier einem modernen Trend. 2. Kultur oder auch Kriegserfahrungen, letztlich gemeinsame Nenner, legitimierten die Zugehörigkeit einer Person zum Volk. Durch die Partizipation an Krieg und Kultur wurde nationale Identität geschaffen, was sich schon lange vor Guardinis Text als „Idee einer ‚deutschen Kulturnation‘“¹²⁴ herausbildete.¹²⁵ Der Gedanke einer Kulturnation geht bis ins 18. Jahrhundert zurück. Da sich in Deutschland, anders als bspw. in Frankreich kein Nationalstaat herausbildete, wurde über Kultur und Sprache versucht, ein Nationalbewusstsein herzustellen. Dadurch sollte der deutsche Nationsbegriff gefestigt werden und die „innere Einheit“ des „deutschen Volkes“ betont werden.¹²⁶ Guardini übernahm diese Deutung der Kulturnation, um sich selbst als Sprecher über „Volk“ zu legitimieren. Hinter diesem Phänomen verbarg sich allerdings auch eine politische Falle. Denn die Betonung von einenden Momenten wie der Kultur, Sprache oder bei Guardini der Liturgie konnte zu einer apolitischen Haltung führen, welche die politische Wirkmacht der Gedanken nicht sah oder sehen wollte.

Guardinis Volksbegriff 1922 war geprägt von der Spannung zwischen einem holistischen und einem nationalen Denken von Volk, welche er zu lösen versuchte, indem er der nationalen Deutung von Volk einen holistischen Charakter zusprach: Das nationale Volk war bereits ein Abbild der Ganzheit der Menschheit, trotzdem dachte er hier nicht international, sondern sah die Völker durch ihre unterschiedlichen Schicksale, Länder und Arten voneinander getrennt.

Nichtsdestotrotz konnte im national gedachten Volk gerade durch all die einenden Aspekte der Begriff der *Gemeinschaft* einfließen. Denn im „Volksbewußtsein“ der Menschen sollte sich das „Bewußtsein der Zusammengehörigkeit“¹²⁷, also das Gemeinschaftsgefühl, in ganz bedeutungsvoller Weise entfalten. Das Volk sollte, so konstatierte es Kurt Sontheimer in seiner Reflexion der Begriffe *Volk* und *Gemeinschaft* in der Weimarer Republik, „letzte [...] und höchste[...] Gemeinschaft aller Deutschen“¹²⁸ sein.

politischen und ethnischen Ordnungsdenken vieler Zeitgenossen.“ (vgl. Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 44).

124 Ebd., S. 54.

125 „Eine Besonderheit der deutschen Entwicklung erwuchs aus dem realen Fehlen eines Nationalstaates: Der Tatsache, dass es – nicht erst nach dem Untergang des Alten Reichs – an einem deutschen Einheitsstaat mangelte, begegneten die deutschen Intellektuellen des 18. und 19. Jahrhunderts mit der Betonung der Faktoren Kultur und Sprache. Die Not wurde zur Tugend gemacht und die ‚deutsche Kulturnation‘ fortan mit an Selbstüberheblichkeit grenzendem Sendungsbewusstsein als ein den anderen Nationen vorausgehendes Ideal präsentiert.“ (Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 57).

126 Ebd., S. 78.

127 Guardini (1922): Das Erwachen, S. 261.

128 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 251.

Gemeinschaft

„Ebenso ursprünglich und grundlegend wie die Aufgabe, seine Persönlichkeit zu vollenden, ist jene, die Gemeinschaft aufzubauen.“¹²⁹ Mit diesem Satz verwies Guardini auf die existenzielle Wichtigkeit der Gemeinschaft in seinem Welt-, Kirchen- und Menschenbild und betonte direkt ein zu bestimmendes Verhältnis zwischen Individuum (Persönlichkeit) und Kollektiv (Gemeinschaft). Ein qualitatives Merkmal der Gemeinschaft war, auch in Abgrenzung von der „Masse“ (s. o.), dass der Mensch in ihr nicht nur eine „bloße Zusammenfügung von Einzelwesen“¹³⁰, sondern eine „überpersönliche Einheit“¹³¹ erleben konnte. Mit der Betonung von Einheit riss Guardini eine in der Weimarer Republik neu entflammte Debatte rund um die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft und deren Verhältnis zum Individuum an.¹³² Diese wurde von Ferdinand Tönnies¹³³ bereits am Ende des 19. Jahrhunderts angestoßen. Die Rezeption seiner Gedanken erfolgte jedoch erst später, was mit dem Kriegserlebnis von 1914 zusammenhing: Die Mobilmachung der Deutschen verwandelte das „Nebeneinander‘ der verschiedenen sozialen Gruppen [...] [in eine] ‚ungebrochene Identität‘“¹³⁴, welche die Sehnsucht nach Gemeinschaft während, in und auch nach dem Krieg stärker und innerlicher werden ließ. Während Tönnies Gesellschaft als „Zerfall der Gemeinschaft“¹³⁵ ansah und das Individuum in ersterer getrennt von den anderen, in zweiterer verbunden mit anderen Menschen sah, bot der Philosoph Helmut Plessner¹³⁶ mit seiner Schrift *Grenzen der Gemein-*

129 Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 261.

130 Ebd., S. 259.

131 Ebd., S. 259. (Markierung durch Autorin)

132 Für eine ausführliche Darlegung der Anfänge des Diskurses um 1900 bis in die Weimarer Republik siehe Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*, S. 109–136.

133 Ferdinand Tönnies (1855–1936) „war Mitbegründer der Soziologie als eigenständiger akademischer Disziplin. Sein Hauptwerk, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, mit dem er bis heute identifiziert und auf das er bisweilen reduziert wird, erschien 1887 und erlebte zu seinen Lebzeiten sechs Auflagen. Sein Schaffen umfasst, im heutigen Sprachgebrauch formuliert, insbesondere die Gebiete der Soziologie, Politikwissenschaft, Statistik, Staatswissenschaft, Philosophie und Nationalökonomie. Er hat mehr als [sic] 950 Monografien, Texte und Besprechungen veröffentlicht. Seit 1921 lehrte er Soziologie an der Universität in Kiel. 1933 verlor er durch die Nationalsozialisten seinen Lehrauftrag.“ (vgl. URL: <https://weimar.bundesarchiv.de/WEIMAR/DE/Content/Virtuelle-Ausstellungen/Aufbruch-in-die-Moderne/ferdinand-toennies-soziologie-in-der-weimarer-republik.html> [abgerufen: 20.03.2023]).

134 Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*, S. 135.

135 Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 49.

136 Helmut Plessner (1892–1985) war ein evangelischer Philosoph, Anthropologe und Soziologe, der neben Max Scheler „zu den Begründern der philosophischen Anthropologie gezählt“ wird. „Seine philosophische Grundfrage ist die nach der Stellung des Menschen in Natur, Geschichte und Gesellschaft. P. versuchte, die dem Menschen im Gegensatz zum Tier eigentümlichen Beziehungen zwischen Körper und Geist mit dem Begriff der ‚exzentrischen Positionalität‘ zu erfassen. Mit dieser Definition beschreibt P. die Stellung des Menschen als Organismus innerhalb der Natur, der sich aber gleichzeitig seiner selbst und seines Verhältnisses zu seiner Umwelt bewußt ist.“ (Kaesler (2001): Plessner, Helmut, S. 534–535).

schaft von 1924 ein Gegenmodell, welches die Gemeinschaft als Utopie kritisierte und die Gesellschaft als den Ort der Selbstverwirklichung des Individuums vorstellte.¹³⁷ Guardini arbeitete in seinem Gemeinschaftsbegriff ebenfalls die Relationen zum Individuum und zur Gesellschaft heraus. Dabei wollte er, anknüpfend an Plessner, das Individuum hervorheben, es jedoch innerhalb der Gemeinschaft verorten. Mit Tönnies verband ihn die emotionale Aufladung des Gemeinschaftsbegriffs, wohingegen er die Gesellschaft nicht ganz aufgab. Lerch erläuterte diese Gedanken jüngst in Hinblick auf Guardinis Schrift *Möglichkeit und Grenzen der Gemeinschaft* aus dem Jahr 1930.¹³⁸ Auch in *Das Erwachen der Kirche in der Seele* kritisierte Guardini die zeitgenössische Idee von Gemeinschaft, insbesondere die Distanz zum Individuum und ihre „Organisation“¹³⁹, um sich von diesem Bild zu lösen und die einheitsstiftende Funktion von Gemeinschaft zu betonen. Dabei deutete er sie, typisch für einen im romantischen Denken der Weimarer Republik beheimateten katholischen Intellektuellen, organisch.¹⁴⁰ Guardini wählte hier nun einen romantischen Zugang, auch wenn er sich eigentlich von der Romantik abheben wollte. Damit kommt ein Motiv zum Vorschein, welches viele Intellektuelle, auch die der Liturgischen Bewegung, verfolgten, da sie sich in einem Dilemma zwischen dem „Wille[n] zur Modernität und [der] Angst vor der Modernität“¹⁴¹ befanden: Dem „modernden Antimodernismus“. Deutlich wurde dieser bei Guardini durch seinen sehr „modern“ wirkenden Zeitschriftenartikel. Er verwendete moderne Begriffe wie Gemeinschaft, Volksgemeinschaft, Wirklichkeit, Individuum und stellte sich damit auch in zeitgenössische, moderne Diskurse. Doch die Modernität im Sinne einer aufklärerischen, liberalen Haltung, blieb an vielen Stellen lediglich eine Fassade, welche die Aufgabe hatte, das katholische Angebot attraktiv zu machen.¹⁴² Dies sei näher an der Rolle

137 Vgl. Hübinger (2009): Individuum und Gemeinschaft, S. 7.

138 Vgl. Lerch (2023): Ambivalenz der Moderne, S. 200–217. Zwar stellt Lerch immer wieder Bezüge zu den grundlegenden Gedanken Guardinis zur Gemeinschaft vor allem aus der Schrift *Vom Sinn der Kirche* (1923) her, doch wird der Entwicklungsprozess des Gemeinschaftsverständnisses und dessen Verwobenheit in die Kontexte der Weimarer Republik unterbeleuchtet.

139 Die Gemeinschaft war nichts Ursprüngliches, sondern stand erst in der zweiten Linie. Sie war nicht von vornherein da, sondern bedacht, gewollt, hergestellt. Der eine ging zu den anderen, nahm sich der anderen an, ließ sie zu sich. Aber er stand nicht ursprünglich unter ihnen, nicht mit ihnen in lebendiger Einheit zusammen. Es war keine Gemeinschaft, sondern Organisation, wie überall, so auch im Religiösen. (Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 259).

140 „Unzulänglich lag ihr geheimnisvoller Untergrund, das Schaffende in ihr und die organischen Gesetze des Gemeinschaftswesens und -wachsens.“ (ebd.).

141 Oexle (1997): *Moderne und Mittelalter*, S. 340.

142 Für die katholische Kirche diagnostizierte auch Georg Essen solch eine Strategie: „Wir stoßen hier auf eine Denkfigur, die für die Selbstverortung der katholischen Kirche in der Moderne paradigmatisch eigentümlich geworden ist. Einerseits bleibt die Glaubensdoktrin unverändert und wird in ihrem normativen Kern nicht angetastet; die Glaubenslehre selbst wird nicht reformiert und erfährt selbst keine Modernisierung. Sie wird jedoch pragmatisch kontextualisiert, um so schlussendlich doch den Bedürfnissen der je eigenen Zeit Rechnung tragen zu können, und zwar unter Einschluss fortschreitender politischer Heterogenität in der modernen Staatenwelt.“ (Essen (2021): *Ortlos*, S. 68).

des Individuums innerhalb des guardinischen Gemeinschaftsbegriffs erläutert: Schrieb Guardini von dem „Organischen“ der Gemeinschaft, so stellte er sich damit in die Rezeption der aus der Romantik stammenden Organismus-Metapher, die besagte, dass sich „die Einzelemente [...] über den Bezug z. System, basierend auf dem aristotel. Grundsatz [definierte]: Das Ganze ist mehr als die Summe der einzelnen Teile“¹⁴³.¹⁴⁴ Die Romantiker übertrugen diese Organismusidee auf die Gesellschaft. Dies zeigt sich bei Guardini ebenfalls, wenn er nicht nur von der Gemeinschaft innerhalb der Kirche schrieb, sondern seine Gedanken für das ganze Volk und die „Menschheit“¹⁴⁵ fruchtbar wissen wollte. Damit verbunden war auch die Betonung des Individuums, was bei Guardini „nicht zwangsläufig zur ‚Selbstaufgabe der Person‘“¹⁴⁶ führte. Er wollte das „Geheimnis der Persönlichkeit“ um des Gemeinschaftswillens wahren. Dabei bewegte sich Guardini auf „dem schmalen Grat zwischen totaler ‚Gemeinschaft‘ und totalem Individualismus“¹⁴⁷. Denn so sehr Guardini den Einzelnen als Individuum begriff, so sehr kritisierte er das individualistische „Ich und mein Schöpfer“¹⁴⁸ der letzten Jahre. In der „religiösen Gemeinschaft“, welche die Jugendbewegung, Guardini zufolge, in exzellenter Weise repräsentierte, gab es „keine Ansammlung in sich beschlossener Einzelwesen, sondern die Einzelnen übergreifende Wirklichkeit: Kirche“¹⁴⁹. Demnach hatte Gemeinschaft bei Guardini einen ekklesiologischen und transzendenten Charakter. Mit dieser übernatürlichen Deutung stellte er sich in die paulinische Tradition des Bildes von der Kirche als *corpus christi mysticum*. Auch in dem intellektuellen Kreis des Katholischen Akademikerverbandes (KAV), zu dem Guardini Kontakt hatte und in welchem andere Protagonisten der Liturgischen Bewegung Mitglieder waren, wurde der Terminus des *corpus christi mysticum* aufgegriffen, um eine katholische Sozialidee herauszubilden. Auf Max Scheler¹⁵⁰ und Othmar Spann¹⁵¹ gründend erwuchs im KAV die katholi-

143 Brunner (2006): Organismus, Sp. 1118.

144 Ähnliche Definition bei Baumgartner (1977): Sehnsucht nach Gemeinschaft, S. 26: „Das Einzelglied ist sowohl in seiner besonderen Funktion als auch vom Sinn seiner Existenz und Tätigkeit her auf den Gesamtorganismus hingebunden.“

145 Guardini (1922): Das Erwachen, S. 261.

146 Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 281.

147 Ebd.

148 Vgl. Guardini (1922): Das Erwachen, S. 259.

149 Ebd., S. 263.

150 Max Ferdinand Scheler (1874–1928) war ein bekannter Philosoph. Er „erblickte in der Heilsgemeinschaft der Kirche den vollkommensten Ausdruck seiner Solidaritätsidee“ (Baumgartner (1977): Sehnsucht nach Gemeinschaft, S. 153), die er seit 1916 herausarbeitete. 1923 distanzierte er sich von der kath. Kirche. Doch seine religionsphilosophischen Arbeiten waren prägend für die „kath. Theologie und die Erörterung interkonfessioneller Probleme“. (Henckmann (2005): Scheler, Max, S. 644–646).

151 Othmar Spann (1878–1950) war ein österreichischer Soziologe, Nationalökonom, Statistiker und Philosoph, der mit seiner universalistischen Gesellschaftslehre, „die auf ‚Ganzheit‘ ausgerichtet war“ verschiedene Bewegungen, unter anderem auch den KAV prägte. Er trat Ende der 1920er Jahre der NSDAP bei und beeinflusste mit seiner Lehre auch den Stahlhelm. Spann vertrat die Idee eines Staates,

sche Gemeinschaftsauffassung, in welcher der „mystische Leib Christi [...] zur höchsten Ganzheit“¹⁵² „im katholischen Dogma begründet“¹⁵³ erhoben wurde. Der Einzelne war in dieser Idee ein Glied „im Organismus“¹⁵⁴. Diese Gedanken, welche im KAV in den 1930er-Jahren erarbeitet wurden, finden sich teilweise schon bei Guardini im Jahr 1922. Zumindest die begrifflichen Parallelen sind beachtenswert: Dass das „Sozialideal des Leibes Christi“ im KAV „keine Gesellschaft der Gleichen, vielmehr eine Ordnung [...] nach dem hierarchischen Prinzip“ meinte, kann auch für Guardini festgehalten werden. Er schrieb ebenfalls von der Gemeinschaft, die durch „Dogma“ geformt sei¹⁵⁵, der „Ganzheit“ und dem „Organischen“. Eine weitere Parallele zwischen Guardinis Text von 1922 und den Überlegungen im KAV am Ende der Weimarer Republik stellte die Deutung der Kirche dar: Vor allem die Einheit des Leibes war für Guardini in der Kirche und in ihrem Ritus, der Liturgie grundgelegt.¹⁵⁶ Liturgie war der Ort, an dem Gemeinschaft in ihrer idealisierten Form existieren konnte. Auch im KAV erhielt die Kirche die Deutung eines „Urbild[s] für die ‚organische Gliedschaftsverbundenheit alles natürlichen und kulturellen Lebens mit Christus als caput mundi‘“¹⁵⁷. Im Hintergrund dieser Gedanken stand ein „idealisierender Rückgriff auf die mittelalterliche Sozialordnung“¹⁵⁸, die ständische Gesellschaft.¹⁵⁹ Dieses Denken war in sich antimodern und bezeugt abermals einen „modernen Antimodernismus“: Das Individuum einerseits betonend, trat Guardini demselben andererseits kritisch entgegen, indem er ein Umdenken im Ich-Verständnis forderte. Mit der Herausbildung des „Gemeinschafts-Ichs“¹⁶⁰ sollte der Blick des Ichs auf den Mitmenschen geweitet und Schnittpunkte zwischen den Menschen geschaffen werden, sodass „der Besitz des anderen [mir] zu eigen [wird], und der Eigenbesitz gehört auch dem anderen.“¹⁶¹ In dem Bild von der Kirche als *corpus christi mysticum* wurde dieses Denken für die moderne Gesellschaft grundgelegt. Der an sich moderne Begriff der *Gemeinschaft*, der in allen Lebensbereichen in der Weimarer Republik rezipiert und durchdacht wurde, lud Guardini mit aus der Romantik adap-

der in Ständen gegliedert war und glaubte, das Individuum könne sich nur „als Glied von Gemeinschaften und Gruppen entfalten“. (Haring (2010): Spann, Othmar, S. 629–630). / „Othmar Spann fand in der Gottesgemeinschaft der Religion die höchste Form geistiger Gemeinschaft überhaupt und in der Kirche als deren ‚Veranstaltung‘ die ‚vorbildliche Anstalt‘, in der das organische und hierarchische Prinzip aller gesellschaftlichen Gebilde am vollendetsten verwirklicht sei.“ (Baumgartner (1977): Sehnsucht nach Gemeinschaft, S. 153).

152 Baumgartner (1977): Sehnsucht nach Gemeinschaft, S. 157.

153 Ebd., S. 154.

154 Ebd., S. 157.

155 Vgl. Guardini (1922): Das Erwachen, S. 263.

156 Vgl. ebd.

157 Baumgartner (1977): Sehnsucht nach Gemeinschaft, S. 162.

158 Ebd., S. 27.

159 Deutlicher wird dies in der Quellenanalyse von *Staat in uns*, Kapitel 4.1.3.

160 Guardini (1922): Das Erwachen, S. 262.

161 Ebd.

tierten Inhalten auf, obwohl er gleichzeitig versuchte das Individuum hochzuhalten. Die Betonung der Einheit in der Gemeinschaft als „geformte, durch Dogma, Kirchenrecht und Ritus geformte Gemeinschaft“¹⁶² verdeutlicht ergänzend die Behauptung einer auf die Kirche und die Liturgie zurückzuführenden Urform, deren Übertragung auf den außerkirchlichen Bereich der Gesellschaft auch politische Komponenten aufzuweisen hatte.¹⁶³ Thomas Ruster stellte 1997 treffend Guardinis Strategie einer „bewußt ausbalancierten Spannung zwischen der Bewahrung des Alten und dem Engagement für das Neue“¹⁶⁴ heraus. Damit konnte Guardini modern und gleichzeitig antimodern sein.

Gemeinschaft hatte bei Guardini einen zunächst religiös konnotierten Sinn, der auch die Brücke zum Volksbegriff war. Denn Gemeinschaft war letztlich die Einheit und Verbundenheit des Volkes Gottes in der Liturgie. Diese Idee wurde auf die gesamte Gesellschaft übertragen, womit sich Guardini in zeitgenössischen Diskursen bewegte. Dabei betonte er die Wichtigkeit des Individuums bei gleichzeitiger Eingebundenheit desselben innerhalb der Gemeinschaft. Um das katholische Bild anschlussfähiger an das gesamte Volk der Weimarer Republik zu machen, verbanden sich die Begriffe Volk und Gemeinschaft nun zu dem Super-Ideal der *Volksgemeinschaft*.

Volksgemeinschaft

In *Die Schildgenossen* gab es in der Weimarer Republik weitere Artikel, die wie Guardini eine Relation zwischen Volk und Gemeinschaft herausstellten oder sich direkt mit dem Begriff *Volksgemeinschaft* auseinandersetzten, was die Aktualität desselben bezeugte.¹⁶⁵ Guardini stellte den Begriff in folgenden Kontext:

Und tiefe Umwälzungen auf dem Gebiete der Gesellschaftsform, des Rechts usw. werden einsetzen, sobald das Bewußtsein erstarkt, daß wirklich geformte Volksgemeinschaft kein individualistisches, sondern ein Gemeinschaftsrecht, kein papiernes Begriffsrecht, sondern gewachsenes Lebensrecht braucht; daß seine Verfassung nicht zurecht gedacht sein darf, sondern aus dem wirklichen Sein und Leben dieses Volkes wachsen muß.¹⁶⁶

¹⁶² Ebd., S. 263.

¹⁶³ Vgl. Scherzberg (2017): Form, Stil und Gehalt, S. 245–246.

¹⁶⁴ Ruster (1997): verlorene Nützlichkeit, S. 184.

¹⁶⁵ Beispiele: „Volksgemeinschaft! Welch inhaltsschweres Wort! [...] Vielleicht ahnen wir alle kaum, welche Welt von Leid und Freude, von Opfer und Liebe und Menschengeschick dieses Wort umfaßt. Volksgemeinschaft ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, ist der christliche Staat.“ (Jaroschek (1921): Volksgemeinschaft, S. 59). / „Wir haben einen Hunger nach Gemeinschaft mit unserm Volke.“ und: „Wir möchten die ganze Welt erneuern, möchten das Reich Gottes gründen auf Erden zusammen mit unserm Volke.“ (Schaetz (1921): Soziale Arbeit, S. 134).

¹⁶⁶ Guardini (1922): Das Erwachen, S. 262.

Mit diesem Zitat prophezeite Guardini eine Verbesserung des Istzustands, den er hier nicht nur oberflächlich, sondern durch konkrete Aussagen beschrieb. Zunächst forderte er, dass sich sowohl die Form der Gesellschaft als auch das Recht verändern müssten. An dieser Stelle knüpfte er an seine Ausführungen zur Gemeinschaft an und betonte, dass es ein Gemeinschaftsrecht bräuchte. Des Weiteren bezog er sich auf die Verfassung, die ‚nicht zurecht gedacht sein‘ dürfe. Natürlich benannte Guardini hier nicht konkret die Weimarer Verfassung, doch ist in Anbetracht der Hervorhebung aktueller Vorgänge und vor allem in Anbetracht der Zukunftsweisungen Guardinis davon auszugehen, dass er sich bereits 1922 mit dieser Aussage in die Reihe der Verfassungskritiker stellte.¹⁶⁷ Dabei muss betont werden, dass Guardini sich hier in einem kleinen Nebensatz, kaum bemerkbar, negativ auf die Weimarer Reichsverfassung bezog. Dies ist als eine Strategie Guardinis zu benennen, die sich in die Reihe des ‚modernen Antimodernismus‘ stellen lässt: Guardini beschrieb in dem oberen Zitat vorrangig ein Zukunftsbild und bezog sich auf moderne Termini wie Volksgemeinschaft, Gemeinschaftsrecht etc.; geradezu unauffällig streute er in diese eine negative Haltung gegenüber der Gegenwart und der Verfassung der Weimarer Republik, wodurch er auch den religiösen mit dem politischen Bereich vermischte. Dieser getarnte Antimodernismus mündete hier bei genauerem Hinsehen in eine antidemokratische Haltung.¹⁶⁸ Denn Guardini sprach nicht nur von Volksgemeinschaft, sondern von ‚geformter‘ Volksgemeinschaft. Diese auf ‚Form‘ und ‚Ordnung‘, letztlich auf ein organisches Bild der Volksgemeinschaft gerichtetes Verständnis stand in der Traditionslinie eines ständischen und hierarchisch gegliederten Staates. Der Terminus *Gemeinschaft* war dabei das religiöse, übernatürliche, kirchliche Moment, welches das Volk „erfassen sollte“¹⁶⁹, wodurch in einem zweiten Schritt jene Einheit in Form einer Rechristianisierung des Volkes, sogar der Menschheit vollendet werden sollte. Zwar konnte sich Gemeinschaft auch in „kleineren sozialen Einheiten als dem Volk verwirklichen, aber wo dies geschieht [...] da ist solche Gemeinschaft vielfach schon begriffen als

167 „Da die WRV [Weimarer Reichsverfassung] weder eine Fortsetzung noch eine Rückgängigmachung der Revolution verhielt, war der sie tragende Kompromiss von beiden Seiten in der Kritik.“ (Gusy (2016): Die Weimarer Verfassung, S. 292). / „Weit entfernt davon, als Grundgesetz des staatlichen Lebens im nachkaiserlichen Deutschland geachtet und verehrt zu werden, wurde sie von einem stetig wachsenden Teil des deutschen Volkes als ein untaugliches Instrument zur Ordnung der politischen und sozialen Verhältnisse im Reich erachtet, ja als Ausdruck einer fremden, widerdeutschen Staatsgesinnung teilweise aufs heftigste beföhdet.“ (Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 65).

168 Sontheimer hält fest: „Gerade weil im Vordergrund der antidemokratischen Ideenbewegung solche politischen Mythen standen, die als positive Werte kaum jemand in Frage stellen konnte, wurde der Blick unscharf für die politische, verfassungsmäßige Struktur der staatlich organisierten Volksgemeinschaft. Es war die politische Funktion solcher Mythen, das nackte Diktatorschema des nachliberalen Staates zu verschleiern.“ (Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 252). / Zur Kritik an der Weimarer Verfassung: Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 187–192.

169 „[...] es gibt religiöse Gemeinschaft. Und Sie ist keine Ansammlung in sich beschlossener Einzelwesen, sondern die Einzelnen übergreifende Wirklichkeit: Kirche. Sie erfasst das Volk; sie erfasst die Menschheit.“ (Guardini (1922): Das Erwachen, S. 263).

Keimzelle der größeren Volksgemeinschaft, die noch werden soll.¹⁷⁰ Damit wurde *Volksgemeinschaft* bei Guardini zum Schlagwort einer rechristianisierten Nation, in welchem sich religiöse und politische Hoffnungen verknüpfen ließen. Interessant ist, dass auch die Zentrumsparterie diesen Begriff in ihren Richtlinien von 1922 verwendete.¹⁷¹ In gewisser Weise reihte er sich in diesen politischen Terminus der Partei ein, da er auch das ‚Gemeinschaftsbewusstsein‘ stärken wollte und die ‚Grundsätze des Christentums‘ in der Gesellschaft verankern wollte. Dennoch erweiterte Guardini dieses Anliegen durch die Verbindung von diesem politischen Begriff mit der Liturgie. Die Politik oder die Zentrumsparterie allein könnte dieses Ziel nicht erreichen. Erst die Synthese von Religion und Politik sowie die damit verbundene Staatsbildung auf Gott, hätte Auswirkungen auf die Neugestaltung der Gesellschaft.

Politik

Dass Guardini politische Themen in dem *Hochland*-Artikel sowohl implizit in Form von Begriffsdebatten und Zukunftsvorstellungen für Volk und Menschheit als auch explizit in Form von Kritik an der Weimarer Verfassung ansprach, wurde gezeigt. Auch die Übertragung religiöser Idealvorstellungen auf den Bereich der Politik durch den Begriff der *Volksgemeinschaft* wurde herausgestellt. Nun soll der Blick auf weitere politische Inhalte gelenkt werden, die im Text angesprochen wurden.

Eine konkrete Benennung von „Politik“, sogar der Versuch einer Definition des Begriffs, findet sich, nachdem Guardini das Ideal der Volksgemeinschaft vorgestellt hatte und auf die Veränderungen eingegangen war, die das Bewusstsein einer Volksgemeinschaft mit sich bringen würde (s. o.). In einer an diese Überlegungen anschließenden Fußnote heißt es:

In diesem Zusammenhang wird auch klar, was überhaupt Politik heißt. Keine Technik der List, Lüge und Gewalttätigkeit. Sondern die hohe Kunst, alle konkreten Lebenserscheinungen (Stämme, Stände, Berufsgebiete) in ihrem besonderen Sinn zu erfassen, jeder freien Raum zu schaffen, aber so, daß sich durch das Zusammenleben und -wirken ihrer aller das Ganze kraftvoll und reich aufbaut. [...] ¹⁷²

170 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 252.

171 „Die Zentrumsparterie ist die christliche Volkspartei, die bewußt zur deutschen Volksgemeinschaft steht und fest entschlossen ist, die Grundsätze des Christentums in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Kultur zu verwirklichen. [...] Das organische Wachstum der deutschen Volksgemeinschaft beruht auf der Solidarität aller Schichten und Berufsstände. Die Zentrumsparterie will die natürlich gegebene Gemeinsamkeit im Geiste christlich-sozialer Lebensauffassung zu einem starken Gemeinschaftsbewußtsein entwickeln und damit dem staatlichen Leben dienstbar machen.“ (Richtlinien der Deutschen Zentrumsparterie (1922), S. 1–2).

172 Guardini (1922): Das Erwachen, S. 262.

Dieser Definitionsversuch von Politik zeigt zunächst, dass Politik auf das „Ganze“ ausgerichtet sein sollte. Das „Ganze“ meint in diesem Fall die Volksgemeinschaft und damit verbunden das Projekt Guardinis, die Rechristianisierung der Gesellschaft. Zudem ist auffallend, dass Guardini von *Ständen* schrieb und im gleichen Zuge der Politik die Aufgabe zusprach, alle Stände in ihren Besonderheiten zu fördern. Dieser gerecht wirkende Gedanke entpuppt sich allerdings als eine gegliederte Ordnung, in welcher nicht nach demokratischem Prinzip alle gleich seien, sondern das Volk nach Stämmen, Ständen und Berufsgebieten geordnet sei, was letztlich nichts anderes als die mittelalterliche Vorstellung eines Ständestaates zum Vorbild hatte.

An einer anderen Stelle im Text fasste Guardini im Zuge der Darstellung des „Vorgangs von ungeheurer Tragweite“¹⁷³ zusammen, dass die ganze Entwicklung mit dem Lebendigwerden der „ungeheuren Tatsache ‚Kirche‘“¹⁷⁴ einhergehe. Dies tangierte viele Menschen-Typen: den „Denker“, den „Künstler“, den „Mann des sittlichen Strebens“, und auch den „Mann des politischen Handelns“¹⁷⁵. Bevor Guardini mit der Beschreibung der Konsequenzen des „Erwachens der Kirche“ für den „Mann des politischen Handelns“ fortfuhr, war es ihm ein Anliegen, der zu erwartenden Irritierung des Lesenden durch einen Einschub „[...] – denken wir nicht an das Häßliche, was sonst dieses Wort [politisches Handeln] bedeutet! Es hat auch einen reinen Sinn – [...]“¹⁷⁶ entgegenzukommen und ihn zu beschwichtigen. Dieser Einschub, der durch die Exklamation die Emotionalität dieses Themas stilistisch festhielt,¹⁷⁷ ist ein Indiz für eine negative Haltung gegenüber dem Themenkomplex „Politik“. Dabei stellte sich Guardini als Autorität dar, indem er in einem zweiten Satz den „reinen Sinn“ des Wortes betonte, den er im Gegensatz zum Lesenden kannte. Die Kirche sollte dem „Manne des politischen Handelns“ nun „als jene höchste Ordnung [aufgehen], in der jedes Lebendige zur Fülle und zum Ganzen Sinn seines Sonderseins erwacht“¹⁷⁸. An dieser Stelle trat der Bezug von Kirche und Politik uneingeschränkt hervor. Auch der politische Bereich sollte von dem beispielhaften Ordnungsgefüge der Kirche eingenommen und damit neu strukturiert werden. In Zusammenarbeit und Wahrung des Individuums könnte dann eine neue „große ‚Civitas‘“ entstehen, die innerhalb der „aus dem dreieinigen Gott stammenden Ordnung“¹⁷⁹ bestehen würde. Daran anschließend kann Guardinis Idee von der allumfassenden Liturgie gedeutet werden: „So umspannt die Liturgie alles, was ist: Engel, Mensch und Ding. Alle Inhalte und Ereignisse des Lebens. Alle Wirklichkeit: die natürliche, ergriffen

173 Ebd., S. 264.

174 Ebd., S. 265.

175 Vgl. ebd.

176 Ebd.

177 Und zudem den Vortrags-Charakter des Textes zeigt.

178 Guardini (1922): Das Erwachen, S. 265.

179 Ebd.

durch die übernatürliche; die geschaffene, bezogen auf die umgeschaffene.¹⁸⁰ Diese Symbiose von Welt und Kirche, die sich innerhalb der Liturgie zeigen sollte, schloss auch den Bereich der Politik mit ein. Denn wie Guardini in der Aufzählung der Bereiche, die von der Lebendigkeit der Kirche tangiert würden, auch den politischen Bereich nannte, schrieb er hier gleich dreimal von „allem“, das von der Liturgie umspannt werde. Der Gedanke einer Rechristianisierung wird hier durch die Idee einer Sakralisierung der Politik überboten. Mit dieser Sakralisierung befand sich Guardini in der „mächtigsten Unterströmung der Weimarer Republik“¹⁸¹, die letztlich theokratische Züge hatte. Ihre Traditionslinien lagen in einer Abwehr vom Kulturkampf, der die Politik gerade als etwas „Nichtreligiöses“ definiert wissen wollte.¹⁸²

Durch die Quelle *Das Erwachen der Kirche in der Seele* konnte Guardinis Verständnis von *Volk*, *Gemeinschaft* und *Volksgemeinschaft* herausgestellt werden. Während *Volk* national gedacht wurde und gleichzeitig die ‚Ganzheit‘ des Menschengeschlechts abbildete, war *Gemeinschaft* bei Guardini ein organisch gedachtes Kollektiv, welches in der Kirche verkörpert wurde und in welchem das Individuum aufgehen sollte. Die Verbindung von *Volk* und *Gemeinschaft* zum Begriff *Volksgemeinschaft* war sinnbildlich für die Verbindung von Politik und Religion bei Guardini. Die politische Größe *Volk* sollte letztlich durch das „Gemeinschaft-Werden“ sakralisiert werden. Dahinter lag das Festhalten an einem Ständestaat, der ebenso anschlussfähig war an die Überhöhung des Mittelalters als Zeit der Ordnung und der „kosmischen Weite“ der Kirche. Die Strategie Guardinis war ein „moderner Antimodernismus“. Diese kann als eine Art Ablenkungsmanöver verstanden werden: Guardini verwendete moderne Begriffe und Diskurse, um sie mit antimodernem Inhalt zu füllen. Die Idealisierung der Kirche im Mittelalter, das Konzept der Gemeinschaft innerhalb der Kirche und die daraus resultierende Sakralisierung der Politik im Begriff der *Volksgemeinschaft* wurden als Utopien herausgearbeitet, die Guardini in Anbetracht der gegenwärtigen Krise entwarf.

4.1.2 Rettung des Politischen (1924)

Der Text *Rettung des Politischen* von 1924 wurde von Romano Guardini in Anlehnung an einen Austausch über das Thema bei einer Tagung des Quickborn auf Burg Rothenfels verfasst und in der Zeitschrift *Die Schildgenossen* veröffentlicht.¹⁸³ Ziel des Textes war zunächst eine Sicherung des Austauschs aber auch eine Verbreitung desselben an die Quickborner, die nicht an der Tagung teilnehmen konnten,

¹⁸⁰ Ebd., S. 266.

¹⁸¹ Linse (1985): Führer- und Reichsmythos, S. 326.

¹⁸² Vgl. Borutta (2010): Antikatholizismus, S. 325.

¹⁸³ Guardini (1924): Rettung, S. 112–121.

sowie an die Leserschaft von *Die Schildgenossen*. Dementsprechend kann der Text als ein Einblick in die Themen und Tätigkeiten auf der Burg angesehen und festgehalten werden, dass „Politik“ durchaus Thema im Bund war – dies bezeugen zudem zahlreiche Artikel in *Die Schildgenossen*.¹⁸⁴ Guardini hatte sich die Lektüre von Carl Schmitts *Römischer Katholizismus und politische Form*¹⁸⁵ zum Anlass genommen, über die *Rettung des Politischen* nachzusinnen, wie er in der ersten Fußnote des *Schildgenossen*-Artikels vermittelte. Dabei bemerkte Guardini ausdrücklich, dass er selbst diesen Text als „politischer Laie“¹⁸⁶ geschrieben habe. Damit meinte er, dass er einerseits „praktischer politischer Tätigkeit“¹⁸⁷ fernstand und andererseits daraus resultierend den Vorteil hatte, nicht den „üblichen Worten, Sichten und Wertungen“¹⁸⁸ dieser Tätigkeit verfallen zu sein.¹⁸⁹ Demnach war der Anspruch des Textes, den Lesenden nicht an tagespolitischen Themen orientierte Überlegungen zu der Thematik vorzulegen. An dieser Stelle muss betont werden, dass bereits der Titel des Artikels eine Wertung beinhaltet. Denn Guardini ging davon aus, dass ‚das Politische‘ in Not war und einer *Rettung* bedurfte. Zudem sprach er sich selbst die Autorität zu, einen Lösungsvorschlag zu unterbreiten. Außerdem machte Guardini mit dem Gebrauch des substantivierten Adjektivs das *Politische* seine Auseinandersetzung mit Schmitt deutlich, der diesen Begriff prägte. Schmitt hob das „Politische“ von den „entstellten Bedeutungen“ der Politik, die ihr im Laufe der letzten Jahrzehnte zugeschrieben wurden und sich vor allem auf das „ökonomisch-technische Denken“ vom Staat bezogen,¹⁹⁰ ab, um auf den Wesenskern, eben „das Politische“ zurückzuführen.¹⁹¹ An diese Idee anknüpfend sollte der Text *Rettung des Politischen* Grundlagen für eine christliche Politik nach Guardini schaffen.¹⁹² Auf den zehn Seiten des

184 Pfister (1924): Vom politischen Menschen / Helming (1924): Proletarier und Staat / Berning (1924): Von politischen Grundsätzen / Platz (1924): Von politischer Not / Michel (1924): Die überstaatliche Forderung.

185 Der Beitrag Schmitts bezog sich auf politische Möglichkeiten und der immerwährenden Macht des Katholizismus. „Sie ist eine Apologie der weltgeschichtlichen Machtform der katholischen, ein ‚Elogium‘, [...] das in seinem stilistischen Glanz im 20. Jahrhundert ein zweites Mal nicht mehr erreicht wurde. Und sie ist eine tiefe Verbeugung vor der innerweltlichen Macht der katholischen Kirche.“ (Dahlheimer (1998): Carl Schmitt, S. 83). Auch wenn Guardini „darin nicht alles“ unterschreibe (Guardini (1924): *Rettung*, S. 112.), lassen sich doch einige Parallelen ausfindig machen. So fällt die Kritik an der Wirtschaft und Technik in beiden Texten auf (Schmitt (1923): *Römischer Katholizismus*, S. 14 / Guardini (1924): *Rettung*, S. 113.), auch dem Prinzip des Repräsentativen folgen sowohl Guardini, als auch Schmitt (Schmitt (1923): *Römischer Katholizismus*, S. 40 / Guardini (1924): *Rettung*, S. 114.).

186 Guardini (1924): *Rettung*, S. 112.

187 Ebd.

188 Ebd.

189 Genau hierin lag aber, wie zu zeigen sein wird, die Legitimation für Guardini „politisch“ sein zu dürfen.

190 Er distanzierte sich auch vom Rechtspositivismus und ab den 20er Jahren auch vom Naturrecht, vgl. Dahlheimer (1998): Carl Schmitt, S. 163–165.

191 Vgl. Steinmetz (2007): *Neue Wege*, S. 13.

192 „Bevor wir fragen, was Christliche Politik sei, müssen wir erst überhaupt auf der politischen Ebene stehen.“ (Guardini (1924): *Rettung*, S. 121).

Schildgenossen-Artikels arbeitete Guardini zunächst heraus, warum das Politische gerettet werden müsste, um dann seinen Vorstellungen von *Staat* und *Volk* und deren Verhältnisbestimmung Raum zu geben. Der Text sollte den Jugendlichen des Quickborn einen Einblick in die verzwickte Situation des Staates geben und gleichzeitig Handlungsoptionen aufweisen. Die Quelle soll in einem Dreischritt analysiert werden: Bevor das Staats- und Politikverständnis Guardinis behandelt wird, fällt ein Blick auf die zeitgenössische Deutung der Gegenwart im Text und auf die Verwendung und Entwicklung des Begriffs *Volk* seit 1922.

Modernewahrnehmung / Deutung der Gegenwart

Nach einer kurzen Einleitung in den Text, konfrontierte der selbsternannte „politische Laie“ den Lesenden direkt mit einer seiner Beobachtungen: „In politischen Dingen vermag ich heute weithin nur Chaos zu sehen.“¹⁹³ Zu diesem Chaos trat eine Unsicherheit¹⁹⁴: „Man spürt, wie es überall wankt und bricht, wie täglich unwiederbringliche Entscheidungen fallen; weiß aber nicht, was geschehen soll.“¹⁹⁵ Diese Eindrücke hingen mit aktuellen Geschehnissen zusammen. Im Hintergrund schwang auf politischer Ebene beispielsweise der Dawes-Plan mit, welcher die Reparationszahlungen Deutschlands regeln sollte, innenpolitisch aber immer umstritten blieb.¹⁹⁶ Generell schürte die Kriegsschuldfrage in Deutschland und die von vielen Deutschen als ungerecht empfundene Situation des Vaterlandes Unmut. Auch die Reichstagswahlen von 1924, bei denen im Mai vor allem die Kommunisten und Nationalsozialisten Gewinne verzeichnen konnten, im Dezember jedoch die staatstragenden Parteien ihre Stellung stabilisieren konnten, weisen auf viele (politische) Unsicherheiten innerhalb der deutschen Bevölkerung hin.¹⁹⁷ Als weiteres Beispiel kann der „Verfassungstreit“ genannt werden, in welchem das Wegfallen der religiösen Eidesformel diskutiert wurde¹⁹⁸ und der ebenfalls Verunsicherung bei Katholiken in Bezug auf die Weimarer Republik auslöste,¹⁹⁹ zumal sich Episkopat und Zent-

193 Guardini (1924): *Rettung*, S. 112.

194 „Man ist unsicher, was praktisch zu tun sei.“ (ebd.)

195 Ebd.

196 Gessner (2009): *Die Weimarer Republik*, S. 17.

197 Vgl. für die Wahl im Mai URL: <https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/reichstagswahl-4-mai-1924.html> (abgerufen: 23.02.2023). Vgl. für die Wahl im Dezember URL: <https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/reichstagswahl-7-dezember-1924.html> (abgerufen: 23.02.2023).

198 Vgl. Rauscher (1981): *politische Katholizismus*, S. 142.

199 Wie Kurt Sontheimer zeigt, war der Verfassungstreit keine ‚katholische‘ Angelegenheit, sondern erstreckte sich über alle politischen Lager: „Die antidemokratischen Publizisten waren sich einig darin, daß die Weimarer Verfassung nicht die dem deutschen Volke gemäße Verfassung sei. Das war das Credo der Völkischen wie der Nationalrevolutionäre, der Jungkonservativen wie der Deutschnationalen. Die einen mochten mehr das Undeutsche an ihr tadeln, die anderen mehr ihre geschichtliche Überholt-

rum unterschiedlich zu diesem Thema verhielten²⁰⁰: „Die deutschen Bischöfe legten gegen die von der verfassungsgebenden Nationalversammlung am 19. August 1919 verabschiedete Weimarer Reichsverfassung eine Rechtsverwahrung ein“²⁰¹. In dieser teilten sie mit, dass sie das Gesamtwerk anerkannten, aber verschiedene Punkte kritisierten.²⁰² Erzbischof Kardinal von Faulhaber hingegen blieb seiner monarchistischen Ausrichtung treu und erklärte noch auf dem „Münchener Katholikentag von 1922: „Die Revolution war Meineid und Hochverrat und bleibt in der Geschichte erblich belastet und mit dem Kainsmal gezeichnet.“²⁰³

Guardini teilte diese Eindrücke von Instabilität und Undurchsichtigkeit der gegenwärtigen Lage und ging trotz seines Anspruchs nicht tagespolitisch zu agieren, implizit auf ausgewählte Themen ein. Er wies sich selbst als Experten aus, der, bevor er der Krise einen Lösungsvorschlag unterbreitete, erst auf die Suche nach der Ursache des Chaos ging. Diese, so Guardini, ging „auf Tiefere“²⁰⁴ zurück. Dieses „Tiefere“ zeigte sich in der Gottvergessenheit und dem damit verbundenen Gefühl des Vermissens. Guardini vermisste das „politische Handeln, den politischen Sinn, die politische Haltung.“²⁰⁵ Die Verwendung des Wortes „vermissen“ deutet darauf hin, dass die Sehnsucht auf etwas zurückgehen musste, was bereits bekannt war und wozu es eine positive emotionale Verbindung gab. „Das Politische“, das in seiner Wesenhaftigkeit in der Vergangenheit schon einmal da gewesen war, wurde durch das Chaos vertrieben. Dabei glich dieses Politische laut Guardini einem „besonderen Antrieb“ und einer „besonderen Forderung“ im Innern des Menschen, so auch in ihm.²⁰⁶ Allerdings fand er in den „Zeitungen, Versammlungen, Land- und Reichstag“²⁰⁷ selten etwas von dieser besonderen Haltung. Er bemerkte ein Ungleichgewicht zwischen dem, was er unter dem Politischen verstand und dem was in der Öffentlichkeit darunter verstanden und gelebt wurde. Auf dieser Dysbalance basierte der Titel des Textes, weswegen klar wird, warum es Guardini zufolge einer *Rettung* des Politischen bedurfte. Das Politische war verloren gegangen. Wie? Indem die „we-

heit, es kam im Grunde auf dasselbe hinaus; die bestehende Verfassung sollte durch eine andere ersetzt werden, die den historischen Traditionen und politischen Kräften des deutschen Volkes entsprach, die die Einheit der Nation wieder garantierte und Deutschland den Weg zu innerer Ordnung und äußerem Aufstieg ermöglichte.“ (Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 187).

200 Vgl. Essen (2021): Ortlos, S. 63.

201 Vgl. Hinkel (2010): Adolf Kardinal Bertram, S. 127.

202 Vgl. ebd.

203 Zitiert nach Dahlheimer (1998): Carl Schmitt, S. 37.

204 Guardini (1924): Rettung, S. 112.

205 Ebd.

206 „Wenn ich in mich hineinspüre, so finde ich einen besonderen Antrieb, eine besondere Forderung. Von denen glaube ich, daß sie das Politische seien. Vielleicht täusche ich mich mit dieser Benennung. Aber ich glaube, sie sind's. Denn sie haben eine starke Eigenfarbe; eigenen Sinn-Willen, und sind anderswo nicht unterzubringen.“ (ebd).

207 Ebd.

senhaften, edlen Werte in heidnische Hände²⁰⁸ gekommen waren, sodass aus dem Staat eine „Sicherheitseinrichtung, Wirtschaftsbehörde, [ein] Kulturwart“²⁰⁹ geworden war, wodurch er seine „Legitimität und Autorität“²¹⁰ verloren hätte. Guardini bedauerte, dass sich „nur noch bei Nationalisten und Staatsanbetern“²¹¹ politische Haltung und politischer Willen²¹² finden ließen. Daran anschließend erschien es ihm als furchtbar, dass „die Politik weithin einen ganz offen dargelegten heidnischen Charakter erhalten“²¹³ hatte. Diese Beobachtungen trugen letztlich den Wunsch in sich, Politik religiös aufzuladen bzw. sie von neuem auf christlicher Grundlage zu reorganisieren. Der bereits zuvor benannte Verfassungsstreit, wonach Christen die Verfassung über die ganze Weimarer Republik hinweg als „gottloses Werk“²¹⁴ ansahen, und ihre Grundlage, die Staatslehre von Papst Leo XIII., schwangen hier im Hintergrund mit. Leo XIII. sah die „Demokratie und Volkssouveränität in fundamentaler Opposition [...] zum christlichen Staatsverständnis“²¹⁵. Daran anschließend appellierte Guardini an seine Leserschaft: „Und wir müssen dem politischen Heidentum jene Werte aus der Hand nehmen, sie aus christlich-katholischem Sein heraus richtig sehen, und an ihre Stelle im Ganzen des Lebens einordnen.“²¹⁶ Dieser von Guardini diagnostizierte fehlerhafte und verzerrte Zustand der Politik hatte die Folge, dass er selbst im Reichs- und Landtag nichts „Politisches“ fand.²¹⁷ Diese Ausführungen zeigen eine Verkettung: Denn sobald Guardini die Verfassung kritisierte, monierte er auch diejenigen, die diese entwarfen und einsetzten, also die Politiker, die Reichstagsabgeordneten. Damit hingegen kritisierte er auch den Reichstag, also das Parlament. Schließlich scheint durch Guardinis Kritik der Verfassung eine Unzufriedenheit mit dem gesamten politischen System der Weimarer Republik verbunden gewesen zu sein.

Allerdings machte er diese Beobachtungen auch über Deutschland hinaus:

Ich sehe, wie sich quer durch die Staaten hindurch, kaum nach diesen fragend, Gebilde eigener Art legen: Wirtschaftliche Organisationen (Handelsgesellschaften, Finanz-, Industriekonzerne usw.); und kulturelle Zweckverbände (Abmachungen

208 Ebd., S. 115.

209 Ebd.

210 Ebd.

211 Weiter unten im Text beschreibt er, dass er mit Staatsanbetern jene meint, die Gott vergessen haben und „die ihres eigentlichen Zieles beraubte Anbetungskraft“ dem Staat widmeten. Der Begriff „Staatsanbeter“ bezog sich nicht auf eine konkrete politische Ausrichtung, sondern auf alle Personen, die ein gottvergessenes Leben führten.

212 Guardini (1924): *Rettung*, S. 116.

213 Ebd.

214 Ebers (1929): *christliche Staatslehre*, S. 566.

215 Essen (2021): *Ortlos*, S. 69.

216 Guardini (1924): *Rettung*, S. 116.

217 Ebd., S. 112.

internationalen Rechts, soziale Vereinbarungen, wissenschaftliche Gesellschaften usw.). Diese Querschichtungen, zumal die wirtschaftlichen, werden immer stärker und zahlreicher. Wird wenn diese Entwicklung weiter geht, auf die Dauer noch für wirkliche Staaten Raum sein? Wird es noch freie Völker als Träger geschichtlichen Handelns geben? Oder gehen wir einem Zustand entgegen, darin die Welt von den Büros der Aktiengesellschaft, den Arbeitsräumen, der geistig Schaffenden und den internationalen Gerichtshöfen aus regiert wird? Ist in Zukunft noch für politisches Handeln Raum?²¹⁸

Die Kritik an den gegenwärtigen Staaten und die Sorge um die „wirklichen Staaten“ verband Guardini mit den Zeichen der Globalisierung: Internationale Wirtschafts- und Kulturbeziehungen. Diese hatten zur Folge, so prognostizierte Guardini, dass sich das Leben verändern würde, was in ihm existenzielle Fragen bezüglich des Politischen aufkommen ließ. Er fürchtete bzw. kritisierte bereits die Überhöhung der Wirtschaft allein in Deutschland. Wenn Wirtschaft nun auch die internationalen Beziehungen kontrollieren würde, erhielte sie noch mehr Macht. Diese Gedanken weisen einmal mehr auf die Verbindung zwischen Gottvergessenheit, die sich bspw. im Fokus auf das Wirtschaftliche zeigte, und dem Fehlen „des Politischen“ hin. Diese Kontrastierung von dem Vermissten und der Gegenwart fand, ähnlich wie 1922 einen Höhepunkt in der Betonung, dass *Gott* selbst „die wesenhafte Ordnung“²¹⁹ sei. Genau hier lag der Anspruch Guardinis: Ordnung wiederherzustellen, auch und vor allem im Politischen durch die Refokussierung auf Gott. Dem Volk wurde dabei eine zentrale Rolle zugeschrieben.

Volk

Der Begriff *Volk* kommt in diesem Quellentext in Zusammenhang mit Guardinis Überlegungen zum *Staat* vor. In diesen spielte das Volk eine „tragende“ Rolle – denn Staat ohne Volk hätte keine Basis und Volk ohne Staat könnte nicht „handlungsfähig“ werden.²²⁰ Doch zunächst zu Guardinis Definition von Volk: „Volk ist mehr als Masse. Volk ist lebendige Einheit von Blut, Boden, Schicksal, Überlieferung; von geistigen Wesensbildern und Werken... Ein Inbegriff also stärkster Kräfte.“²²¹ Wie auch in *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, hob Guardini das „Volk“ auch zwei Jahre später ganz klar von der „Masse“ ab und knüpfte damit an aktuelle kritische

²¹⁸ Ebd., S. 118.

²¹⁹ Ebd., S. 114.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 114–115.

²²¹ Ebd., S. 114. – Als Fußnote setzt Guardini dahinter: „Wie dies Ganze ‚Volk wird‘, ist eine andere Frage, deren Beantwortung ebenfalls zur politischen Aufgabe wird und solche Aufgaben stellt.“

Stimmen, welche die Weimarer Republik kritisierend als „Massenstaat“ bezeichneten, an.²²² Zudem verwendete er in beiden Volksdefinitionen das Adjektiv „lebendig“, wobei er in *Das Erwachen der Kirche in der Seele* von einem „lebendigen Zusammenhang der Menschen“, in *Rettung des Politischen* von der „lebendigen Einheit“ schrieb. Zwar wurde der Begriff „lebendige Einheit“ im *Hochland*-Artikel von 1922 auch erwähnt, allerdings in Zusammenhang mit *Menschheit*. Dort heißt es: „Das ist nicht, was der rationalistische Begriff der ‚Humanität‘ meinte, sondern die lebendige Einheit des Menschengeschlechts: in Blut, Schicksal, Verantwortung, Werk.“²²³ An dieser Stelle zeigt sich, dass Guardini den holistischen Gedanken von *Volk* vertiefte. Denn der Vergleich der Definitionen von *Volk* und *Menschheit* verdeutlicht, dass er seine Gedanken zum Begriff *Menschheit* in *Rettung des Politischen* für seinen Volksbegriff übernahm. Trotzdem betonte er 1924 weiterhin den „Boden“ als Merkmal für *Volk*. Demnach blieb die Spannung zwischen holistischen und nationalen Volksverständnis bis 1924 bestehen: Das Volk war ein Abbild der Menschheit, doch gleichzeitig war Volk bei Guardini national zu verstehen. Durch die Verbindung von Volk mit Staat sollte dieses nationale Moment betont werden: So stellte Guardini fest, dass *Volk* politisch gesehen zunächst nur „Objekt“²²⁴ sei und erst durch den Staat „handlungsfähig“²²⁵ und „geschichtsfähig“²²⁶ werde. Sobald Volk also politisch handle, das bedeutete im Sinne Guardinis, „sein gottgegebenes Wesen“²²⁷ verwirkliche und das „ihm ins Wesen gegebene Wort“²²⁸ spreche, war es unweigerlich mit dem Heilsplan Gottes verbunden. Denn anders als eine „Produktivgenossenschaft“²²⁹, die wirtschaftlich vorankommen wollte oder eine Akademie, die sich um „künstlerische, wissenschaftliche, pädagogische Leistungen“ kümmerte, sollte *Volk* mehr sein. Dieses „Mehr“ hatte einen klaren religiösen Charakter. Wie schon in *Das Erwachen der Kirche in der Seele* angedeutet, schwang in Guardinis Volksbegriff das Ideal des Volkes Gottes mit. Dieses hatte auch immer die Frage nach dem „Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zu Israel“²³⁰ im Hintergrund.²³¹ Dabei lag dem israelitischen Volksbegriff ein anderes Verständnis zugrunde, welches nicht auf „Blut und Boden“

222 Vgl. Becker (1925): Demokratie.

223 Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 261.

224 Guardini (1924): *Rettung*, S. 115.

225 Ebd.

226 Ebd.

227 Ebd.

228 Ebd.

229 Hierzu und im folgenden: ebd.

230 Schlochtern (1995): *Bestimmung der Kirche*, S. 221.

231 Hier besteht ein Forschungsdesiderat. Wie verstanden katholische Intellektuelle das ‚Volk Gottes‘ in der Weimarer Republik? Und wie sahen sie das Verhältnis zum Judentum als ‚Volk Gottes‘? In den 1940er Jahren entwickelte sich eine ekklesiologische Debatte um diese Thematik, da der Terminus ‚Volk Gottes‘ den des ‚corpus christi mysticum‘ ablösen sollte. / Vgl. dazu: Schlochtern (1995): *Bestimmung der Kirche*, S. 209–225.

fußte, sondern auf der „freien Wahl Gottes“²³². Guardini versuchte diese auch im Christentum vorfindliche Idee des holistisch gedachten Volkes zu übernehmen, lud sie dennoch durch die „Blut und Boden“-Metaphern mit politischen und nationalen Inhalten auf. Nichtsdestotrotz verlieh das christliche Moment dem Volk eine Art inkarnatorische Aufgabe, indem es das in ihn hineingelegte göttliche Wesen und Wort durch sein Mitschaffen im Staat sichtbar machen sollte. Durch diese Überschneidungspunkte erhielt das Volk bzw. seine nationale Ausrichtung, die Nation einen heilsgeschichtlichen Sinn, sodass der Nationalismus bei Guardini religiöse Züge annahm. Der entscheidende Unterschied zum völkischen Verständnis von Nation, von dem sich Guardini in *Rettung des Politischen* klar abgrenzte,²³³ bestand eben in dieser christlichen bzw. katholischen Grundierung der Nation, während sich Nationalsozialisten und Sozialisten auf andere säkular-religiöse Ideologien, wie bspw. die Idee eines „deutschen Gottes“²³⁴, bezogen.²³⁵ So gab es durchaus Unterschiede zwischen Guardinis Ausführungen und bspw. denen der Deutschnationalen Volkspartei: Die DNVP äußerte sich zwar ähnlich negativ gegenüber dem Parlament bzw. dem Parlamentarismus, sah alle anderen Parteien jedoch als Gegner und nicht, wie Guardini es verlangte als Gesprächspartner.²³⁶

Guardinis Volksbegriff knüpfte 1924 an den aus dem Jahre 1922 an. Die Abhebung von der Masse und die Spannung zwischen holistisch gedachtem und dennoch nationalem Volk fällt auch in *Rettung des Politischen* auf. Des Weiteren blieb die religiöse Deutung von Volk bzw. Nation erhalten. Hinzu trat die klare Abweisung nationalistischen Gedankenguts seitens Guardinis, wodurch das Wechselspiel von Nähe

232 Vgl. Lohfink / Pesch (1995): Volk Gottes, S. 234.

233 „Ich höre den Einwurf: Das sind Begriffe heidnischer Staatsvergötterung; nationalistischer Volksvergötzung“ Nein! Aber wir haben diese wesenhaften, edlen Werte in heidnische Hände kommen lassen!“ (Guardini (1924): *Rettung*, S. 115).

234 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 133.

235 „Das völkische Denken war in gewissem Maße ‚die Verdrängung alldeutscher Machtpolitik auf die Ebene des Gefühls‘. [...] Die ‚völkische‘ Weltanschauung versteht sich als eine deutsche Weltanschauung. Ihr tragender Grund ist der Gedanke des von allen anderen völkischen Beimischungen gereinigten deutschen Volkes. ‚Sie stellt das Wort völkisch in bewußten sachlichen Gegensatz zu dessen Gleichlauter national.‘ Eine Nation kann nämlich als Staatsvolk auch Angehörige fremden Volkstums umfassen. Erst dann können die Begriffe national und völkisch wieder synonym gebraucht werden, wenn das Staatsvolk sich allein aus Angehörigen deutschen Blutes zusammensetzt.“ (Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 131).

236 In dem deutschnationalen Wahlauftritt von 1924: „Am 4. Mai haben wir Deutschnationalen dem Gegner eine schwere Niederlage beigebracht. – Aber wir haben keinen vollen Sieg des nationalen Gedankens errungen. Darum muß noch einmal gekämpft werden. Die nationale Rechte muß die Stärke gewinnen, die den Aufschlag gibt. [...] Die vergangenen Monate haben genügt, den Parlamentarismus, dessen Unfruchtbarkeit wir voraussagten, als Unmöglichkeit zu erweisen. Mit Ekel wendet sich das deutsche Volk, das Ruhe zu eigener Arbeit verlangt, und sachliche Arbeit von seiner Regierung, ab von einem System, das von der Demokratie auf Geheiß der Feinde eingeführt und von Erfüllungspolitikern zum Unglück des deutschen Volkes durchgeführt worden ist.“ (Reichstags-Handbuch (1925), S. 128–129).

und Distanz zu den modernen Strömungen der Weimarer Republik zu spüren ist: Zwar deutet er Volk auch national, was ihn einerseits anschlussfähig an den Nationalismus machte, andererseits buchstabierte er „Volk“ aber religiös bzw. katholisch aus, womit er sich vom völkischen Denken des Nationalismus abheben konnte.

Politik

Kernelement des Textes *Rettung des Politischen* ist die Herausarbeitung dessen, was das „Politische“ bedeutete. Die Relevanz dieser Aufgabe äußerte sich stilistisch durch die Anhäufung zahlreicher Fragen im Text: „Steht das Politische wirklich in Gefahr, sodaß es einer ‚Rettung‘ bedarf? [...] Was ist dies Politische, von dessen ‚Rettung‘ und ‚Wert‘ die Rede ist?“²³⁷ Im Laufe des Textes ergaben sich weitere Fragen, wie „Ist nicht politisch erst jenes Handeln, das sich auf den Staat bezieht?“²³⁸, „Geht es nicht heute im Letzten darum, daß überhaupt wieder politischer Wille erwache?“²³⁹, „Ist in Zukunft noch für politisches Handeln Raum?“²⁴⁰, „Worin liegt dann der geistige Sinn des Staates und Volkes, ja des Gesellschaftslebens überhaupt?“²⁴¹ Diese teilweise rhetorischen Fragen, die sich aufeinander bezogen und voneinander resultierten, bauten Spannungsbögen auf, sodass sich die Lesenden von Frage zu Frage hangelten. Außerdem hob die Akkumulation die Relevanz der Auseinandersetzung mit ‚dem Politischen‘ hervor und war damit auch Ausdruck der Wichtigkeit und Aktualität des Textes selbst. Guardini verstand es, seine Texte für den Lesenden und dessen Leben geltend zu machen, sie zu bewerben.

Mit dem Text wollte Guardini für den Begriff des Politischen sensibilisieren und eine Deutung anbieten sowie eine Haltung vorstellen, die er selbst als *politisch* kennzeichnete. Dabei war es ihm wichtig mit seiner Idee des Politischen über die Teilbereiche „Wirtschaftspolitik“ oder „Kulturpolitik“ hinauszugehen und den damit verbundenen „weiten Sinn“ der Politik hinter sich zu lassen.²⁴² Er wollte auf „Politik im eigentlichen Sinne“²⁴³ schauen. Die Kritik an dem vorherrschenden Umgang

²³⁷ Guardini (1924): *Rettung*, S. 112.

²³⁸ Ebd., S. 113.

²³⁹ Ebd., S. 115.

²⁴⁰ Ebd., S. 118.

²⁴¹ Ebd., S. 121.

²⁴² „Politisches Handeln muß etwas anderes sein, als wenn z. B. eine Behörde die künstlerische Gestaltung einer Stadt zu heben sucht, obwohl man das ‚Kulturpolitik‘ nennt. Etwas anderes, als wenn ein Wirtschaftsministerium Einfuhr und Produktion des Landes regelt, auch wenn man da von ‚Wirtschaftspolitik‘ spricht. Politik ist auch mehr, als bloß zielbewußte Ordnung persönlicher Kräfte und Richtungen. Denn unter dieser ‚Politik im weiteren Sinne‘ fällt auch, was der Lehrer in der Klasse tut, der Betriebsleiter im Werk usw.“ (Guardini (1924): *Rettung*, S. 113).

²⁴³ „Politik im eigentlichen Sinne ist etwas anderes als zielbewußte Arbeit an ‚Wirtschaft‘ und ‚Kultur‘. Was ich wenigstens meine, ist mehr.“ (Guardini (1924): *Rettung*, S. 113).

mit Politik wurde bereits in 4.1.1. aufgezeigt und war anschlussfähig an die von Carl Schmitt verurteilte Verzerrung des Politischen. Um sich dem Politischen und der adäquaten „politischen Haltung“ zu nähern, schlug Guardini vor, diese in enger Verbindung zum Staat zu verstehen: „Ist nicht politisch erst jenes Handeln, das sich auf den Staat bezieht? Nach dem Staat hingerichtet, ihn aufzubauen; oder vom Staat herkommend, ihn auszuwirken?“²⁴⁴ Damit betrat Guardini ein weiteres Begriffsfeld, welches es zu definieren galt: „Was aber ist der Sinn des Staates?“²⁴⁵ Dabei unterschied er anlehnend an die anfangs gemachten Beobachtungen zum verzerrten Politikbild, zwei Sinnvarianten des Staates: Zum einen hätte er einen kulturellen, zum anderen einen wirtschaftlichen Sinn, indem er „das Wohl des Einzelnen und der Gesamtheit“ förderte und schützte, „das wirtschaftliche Leben“ regelte und entwickelte und die „kulturelle Arbeit“ anregte.²⁴⁶ Über diesen „unpolitischen“ Sinn des Staates wollte er hinaus gehen und propagierte:

Eigentlich politischer Sinn des Staates scheint mir, daß er Hoheit sei. Zweckfreie Verkörperung von Majestät. Hoheit aber hat wesentlich nur Gott. So erscheint mir der politische Sinn des Staates, daß er, selbst Gott ergeben, dessen Majestät unter den natürlichen Dingen und Wirklichkeiten des Lebens darstelle und zur Geltung bringe.²⁴⁷

Mit dieser Definition des politischen Sinns vom Staat stellte sich Guardini einmal mehr klar gegen die Weimarer Republik, die Gott bereits mit ihrer Verfassung aus dem staatlichen Geschehen ausgegrenzt hatte. Damit hatte die erste deutsche parlamentarische Demokratie keinen politischen Wert für Guardini. Er stellte sich den Staat, der „irdisches Abbild seiner [Gottes] absoluten Autorität“²⁴⁸ sein sollte, vielmehr als Pendant zur Kirche vor, welche die Majestät Gottes in übernatürlichen Dingen vertreten sollte.²⁴⁹ An dieser Stelle reihte sich Guardini in die „normativ-ontologische Richtung der Politikwissenschaft“ ein, die „jenseitige Seinsbereiche als real miteinbezieht“²⁵⁰. Kirche und Staat waren nach diesem Verständnis zwei Instanzen, die zusammenarbeiteten und zwar damit Gott in ihnen, also in natürlichen und übernatürlichen Dingen, offenbar würde.²⁵¹ Guardini ging es darum, Gott nicht „in der Kirche“ zu lassen, sondern ihm (wieder) Raum im Weltlichen, im Staatlichen, im Menschlichen zu geben. Das versuchte er auch durch die religiöse Aufladung des *Rechts*: Der Staat konnte als Vertreter von Gottes Hoheit angesehen

244 Guardini (1924): Rettung, S. 113.

245 Ebd.

246 Vgl. ebd., S. 113–114.

247 Ebd., S. 114.

248 Ebd., Fußnoten S. 114.

249 Vgl. ebd., S. 114.

250 Watzal (1987): Das Politische, S. 37.

251 Vgl. Guardini (1924): Rettung, S. 114.

werden, da er „legitim“, „mit Recht“ war.²⁵² Diese Legitimität hatte den Sinn, dass Gott im Recht „bejaht“ werden sollte und forderte Guardini zufolge die „Anerkennung [...] vom anderen Staat und vom Einzelnen“²⁵³. Damit war *Recht* für Guardini die „natürliche Offenbarung göttlicher Hoheit“²⁵⁴; es war Garantie für Ordnung und brachte die „Autorität“²⁵⁵ des Staates hervor. Anschließend daran muss für Guardini geschlussfolgert werden, dass der Weimarer Staat illegitim war. Denn er hatte kein Recht, welches Gott bejahte. Damit stellte sich Guardini in die Reihe all jener, die den Weimarer Staat als „Scheinstaat“²⁵⁶ entlarvten. Der „heidnische Geist“²⁵⁷ hatte einen Staat geschaffen, der die eigentliche Basis und Legitimität des Staates, Gott, ausschloss. Im Hintergrund der Wertung des Weimarer Staates als „Scheinstaat“ lag die antidemokratische Haltung, dass der Staat keinen Menschen bräuchte, um Staat zu sein. Während in der säkularen antidemokratischen Bewegung davon ausgegangen wurde, dass der Staat „ein Organ [sei, das], aus eigener Kraft und Autorität“²⁵⁸ entstehe, färbte Guardini diesen Gedanken mit religiösen Inhalten, indem er Gott als ersten und letzten Grund des Staat-Seins hervorhob.

Dieser Perspektive „von oben“ setzte Guardini eine Perspektive „von unten“ gegenüber, die ebenfalls für den Sinn und das Wesen des Staates unabdingbar war und sich im „Volk“ begründete.²⁵⁹ Volk brauchte Staat, um Handlungsspielraum zu haben und Staat brauchte Volk, damit er politisch sein konnte. Hervorzuheben bleibt an dieser Stelle, dass auch dem Volk, wie dem Staat, die Aufgabe oblag, Gott den möglichst größten Raum zu geben. Das Volk sollte dies durch die Verwirklichung seines „gottgegebenen Wesens“²⁶⁰ tun. Nun war sich Guardini darüber bewusst, dass Einwürfe kommen könnten, die seine Gedanken als „heidnische Staatsvergötzung [und] nationalistische Volksvergötzung“²⁶¹ abtaten. Deshalb widmete er sich diesen potentiellen Einwürfen und betonte, dass „wir“ diese Werte „in heidnische Hände [haben] kommen lassen.“²⁶² Demzufolge war wirklicher „politischer Wille“ ein den Katholiken abhanden gekommener Wert, den es wiederzuerwecken galt.²⁶³ Bevor

252 Ebd.

253 Ebd.

254 Ebd.

255 Ebd.

256 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 192–193.

257 Vgl. Guardini (1924): Rettung, S. 116.

258 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 193.

259 Vgl. Guardini (1924): Rettung, S. 114–115.

260 Ebd. S. 115.

261 Ebd.

262 Ebd.

263 „Wenn ich so manches Gespräch höre, gerade unter Leuten der Jugendbewegung; wenn ich so manchen Schrieb lese, dann ist mir, als sei da überhaupt keine politische Kraft! Ich spüre da wohl Kulturwillen, ethischen Willen, aber keinen politischen! Geht es nicht heute im Letzten darum, daß überhaupt wieder politischer Wille erwache? Wesenhafter? Was soll das aber sein wenn nicht Wille zum Staat? Doch Staat nicht als Sicherheitseinrichtung, Wirtschaftsbehörde und Kulturwart, sondern als

dies geschehen konnte, bedurfte es eines Umdenkens, einer Neuausrichtung innerhalb des Katholischen:

Bevor wir von katholischer Politik reden, müssen wir überhaupt erst auf dem politischen Felde stehen! Es darf nicht so sein, daß man unpolitische Haltung mit dem Charakter des Katholischen decke. Wirklich politische Politik müssen wir wollen, aber aus wirklich katholischem Geist.²⁶⁴

Einerseits warf Guardini der katholischen Leserschaft vor, dass sie nicht „auf dem politischen Feld“ stehen würde, andererseits verband er dies mit einem Aufruf und legte fest, dass Katholisch-Sein mit Politisch-Sein (im Sinne Guardinis) auch für die Außenwelt sichtbar verbunden werden müsse. Letztlich kam hier die Sakralisierung der Politik in aller Fülle zum Vorschein: „Politische Politik“, das Ziel Guardinis, müsste aus „wirklich katholischem Geist“ hervortreten. Zum „katholischen Geist“ gehörte eine Verfassung, die auf Gott gegründet war, ein Staat, der sich seiner repräsentativen Mission bewusst war und ein Katholik, der sich in dieses System mit Gehorsam einzugliedern wusste. In dieser katholischen Welt galt zudem der Grundsatz, dass eine Person niemals „Staat und politischen Willen bejahen [durfte], sobald [...] [sie] damit über die Gerechtigkeit, über das Heilige, über Gottes Reich hinwegschreiten müßte.“²⁶⁵ Demnach war der Staat auch an moralische Aspekte der Kirche gebunden, wodurch er letztlich dieser untergeordnet bzw. in diese eingegliedert wurde. Damit hatte Guardini eine klare Aufgabenteilung zwischen Kirche und Staat vor Augen, die an die kuriale Zwei-Schwerter-Theorie des Mittelalters erinnert²⁶⁶ und in den letzten Jahren missachtet wurde. Dabei sah Guardini die Aufgaben des Staates nicht darin die „Innensphäre der Person; [...] [den] Innenbereich der Familie mit den wesensmäßigen Beziehungen ihrer Glieder; [...] [der] Kirche“²⁶⁷ zu tangieren – aus diesen Bereichen sollte sich der Staat heraushalten. Doch fanden sich in der Weimarer Reichsverfassung Regelungen des Familienlebens (Artikel 119–121) und auch das Verhältnis von Kirche und Staat wurde über den Staat bzw. in den in der Verfassung festgelegten Artikeln geordnet. Dies stellte für Guardini Grenzüberschreitungen dar, sodass es ihn nicht wunderte, dass ein „tiefes Mißtrauen des

politischer Staat, der Hoheit hat, Legitimität und Autorität. Als politischer Staat, in dem ein Volk handlungsfähig wird, geschichtsfähig. In dem es für ein Dasein in Ehre und Freiheit eintreten kann. Aber natürlich ein Staat, der auch wirklich dies leistet! In dem das Volk, nein: dieses Volk und wie es jetzt ist, heute leben kann, wirken, sich offenbaren. In dem es nicht nur drinnen steckt, wie in einem Gehäuse, sondern sein Wesen darin auswirken kann. Der seine Kräfte herausholt, klärt, sammelt, formt, und zum Handeln führt.“ (ebd., S. 115).

264 Ebd., S. 116.

265 Ebd.

266 Zur Zwei-Schwerter-Theorie (bei Bernhard von Clairvaux) siehe: Mikat (2006): Zweischwerterlehre, Sp. 1519–1520 / Bredero (1996): Bernhard von Clairvaux, S. 128–138.

267 Guardini (1924): Rettung, S. 116.

religiösen Menschen gegen den Staat²⁶⁸ erwacht war. Die Beschreibung, der Staat hätte „immer wieder versucht, die Person zu vergewaltigen, die religiöse Autorität zu beseitigen oder sich dienstbar zu machen“²⁶⁹, veranschaulichte die Dysbalance zwischen Mensch und Staat, genauer zwischen *religiösen* Menschen und Staat auf drastische Weise. Das grundlegende Problem war hierbei, dass der Staat, „seine ihm von Gott verliehen Hoheit in göttliche umzuwandeln“ versuchte. Der Staat wollte Gott sein. Diese Gottvergessenheit bzw. die Identifikation des Göttlichen mit dem Staat hatte zur Folge, dass sich die Staatsanbeter vermehrten, da „dem Staate nichts mehr entgegenzustellen“²⁷⁰ war. Die Gleichsetzung des Staates mit einem „Vergewaltiger“, implizierte, dass er seine Macht ausnutzte, nach eigenen Bedürfnissen und Trieben handelte und das auf Kosten des (religiösen) Menschen und der Kirche. Die Gesellschaft und die Kirche wurden somit zu Opfern des Staates. Der Staat war ein Störfaktor für Christen geworden: Während viele Christen im Weimarer Staat die Herrschaft Gottes gelehrt sahen und damit die Etablierung und Festigung des Weimarer Staates schon an der Basis, der Akzeptanz desselben störten, behinderte die Weimarer Republik die Heilsgeschichte der Christen, die auf der Herrschaft Gottes beruhte. Demnach konnten sie nicht anders, als die Weimarer Republik als notwendigen Übergang zu einem christlichen Staat, einer christlichen Politik, einer christlichen Gesellschaft, einer christlichen Welt zu verstehen. Die Republik wurde als „Brücke“ angesehen, „über die wir hindurch müssen“²⁷¹. Damit verbunden war das Ziel die sittliche Ordnung für den politischen Bereich geltend zu machen, um die Kirche zu schützen und das Kirche-Staat-Verhältnis, in welchem jeder Instanz ihre Aufgaben zugeschrieben wurden, wiederherzustellen. Das dies nicht einfach war, veranschaulichte Guardini an zwei „verhängnisvollen Verknüpfungen“, die sich in den letzten Jahren herausbildeten und ebenfalls dazu beigetragen hatten, dass sich der Staat in negativer Weise verändert hatte:

Einerseits wurde weithin der Begriff eigentätiger, verantwortungsbewußter Persönlichkeit mit der Vorstellung eines demokratischen Staates verbunden, der auf Hoheit verzichtet und sich bloß als Sicherheitseinrichtung, als Kulturwart und Wirtschaftsbehörde ansieht, also unpolitisch ist im tiefsten Sinn des Wortes. Andererseits die Begriffe von Hoheit und staatlicher Ehre mit der Vorstellung des Obrigkeitsstaates und der Kabinettpolitik alten Stils, für welche die Persönlichkeit des Einzelnen politisch bedeutungslos und die Völker lediglich Objekte waren.²⁷²

268 Ebd.

269 Ebd.

270 Ebd., S. 117.

271 Leewen (1927): *Konservativer Nationalismus*, S. 65.

272 Guardini (1924): *Rettung*, S. 119.

Auf der einen Seite wurde die „verantwortungsbewusste Persönlichkeit“ in Verbindung mit dem „demokratischen Staat“ gebracht, der allerdings in seiner gegenwärtigen Form nicht dem Ideal Guardinis entsprach und damit als „unpolitisch“ abgetan wurde. Auf der anderen Seite wurden „Hoheit“ und „staatliche Ehre“ mit einem Obrigkeitsstaat verbunden, in welchem Völker lediglich als Objekte gesehen wurden und Persönlichkeiten politisch nicht galten. Guardini bemühte sich nun darum, diese Verknüpfungen aufzulösen und die Begriffe neu zu verbinden. Dabei war dieses Vorhaben zunächst unabhängig von der Staatsform; es ging Guardini nur um den „wirklich politischen Staat“²⁷³ und um die Herausbildung von „Staatsbürgern“, die als „mündige politische“ Persönlichkeiten handeln würden.²⁷⁴ Das bedeutete, dass die Verhältnisse zwischen „Persönlichkeit“, „Staat“ und „Völkern“ (hier: Menschheit) neu herausgearbeitet werden müssten. In eine Frage eingehüllt gab Guardini einen Einblick in seine Idee vom Staat der Zukunft: „Ob aber den eigentlich politischen Aufgaben der Zukunft nicht erst jene Haltung gewachsen ist, welche den Staat als lebendig spielenden Organismus zwischen eigentätige Persönlichkeit und Menschheit stellt?“²⁷⁵ Durch diese Frage kommt vor allem Guardinis Übertragungsarbeit vom religiös liturgischen ins politische Feld zum Vorschein. Denn wie die Gemeinschaft als *corpus christi mysticum* organisch verstanden wurde,²⁷⁶ übertrug er diesen Gedanken nun auf den Staat. Dahinter lag das Ziel „eine (einseitige) Identifikation des Einzelnen mit dem Staat zu erreichen“²⁷⁷ sowie die mit Hoffnung verbundene Vorstellung eines harmonischen Staates, der zwischen Persönlichkeit und Menschheit stehe und diesem die Basis gäbe, „politisch“ zu sein. Dabei war *Persönlichkeit* das Pendant zu *Individuum*, *Menschheit* das Pendant zur *Volksgemeinschaft*. Diese Übertragung verdeutlicht Guardinis Anspruch die Ideen der Liturgischen Bewegung, die insbesondere in der Jugendbewegung praktisch umgesetzt wurden, auf das ganze Leben auszubreiten. Guardini wollte ein katholisches System schaffen, das sich in allen Bereichen des Lebens ausbreiten sollte. Im Hintergrund dieser Ideen lag, wie auch schon bei seinem Gemeinschaftsbegriff, ein Romantizismus, der hier nun auch die Politik erfassen wollte.²⁷⁸ Mit dieser harmonisierenden auf der Romantik beruhenden Vorstellung von Staat konnte sich Guardini in einem letzten Abschnitt des Textes auch dem Thema Krieg und Frieden nähern. So wusste er zwar selbst keine Antwort auf die Frage, ob der Krieg vollends bekämpft werden sollte. Doch glaubte er, dass sie erst beantwortet werden könnte, wenn man wirklich politische Haltung

273 Ebd.

274 Vgl. ebd. In *Staat in uns* wird das Konzept „Staatsbürger“ von Guardini deutlicher herausgearbeitet. 4.1.3.

275 Guardini (1924): *Rettung*, S. 119–120.

276 Vgl. 4.1.1.

277 Reingrabner (2009): *Der Staat*, S. 79.

278 Vgl. Kerschbaumer / Löwe (2022): *Romantisierung der Politik*.

hätte.²⁷⁹ Die Frage nach dem Krieg hing für Guardini auch mit den Werten des Staates zusammen. Wenn der Staat Ausdruck von Gottes Ordnung und Hoheit war und der Krieg dafür verwendet wurde, Ordnung wiederherzustellen, so war die Frage in Guardinis Augen berechtigt, ob man den Krieg überhaupt abschaffen sollte. Hier vertraute er auf die Menschen, die wirklich politische Haltung hatten und über diese Fragen ordnungsgemäß nachsinnen konnten. Auch hier zeigt sich Guardinis Selbstbewusstsein und Überzeugung seiner Idee von einer katholischen Welt.

Der Text *Rettung des Politischen* schließt mit einer Anekdote Guardinis:

Einer, dem ich diese Blätter zu lesen gab, fragte: ‚Fängt jetzt nicht das Problem erst an? Wo bleibt das Eigentlich-Christliche? Was bedeutet die „Torheit des Kreuzes“ in der Politik?‘ Ich konnte ihm nur antworten: ‚Bevor wir fragen, was Christliche Politik sei, müssen wir erst überhaupt auf der politischen Ebene stehen.‘²⁸⁰

Mit dem Text *Rettung des Politischen* verfolgte Guardini also folgendes Anliegen: Die Sensibilisierung für die „wirklich politische Haltung“ und die Herausstellung ihrer Wichtigkeit für den Staat sowie eine Einführung in sein Staatsverständnis. Wie gezeigt wurde, war die Grundlage für den Text nicht nur Carl Schmitts *Römischer Katholizismus und politische Form* oder die Auseinandersetzung mit dem Thema auf der Burgtagung, sondern eine generelle Sorge um „das Politische“, die sich auch außerhalb des katholischen Milieus in der Weimarer Bevölkerung durch eine verbreitete Unzufriedenheit mit der Politik zeigte. Guardini knüpfte konkret an den Verfassungsstreit und die seit Anfang des 20. Jahrhunderts herrschende Krise des Staatsbegriffs an. Letztlich führte dieses Misstrauen zu einer implizierten Parlamen-

279 „Ich habe hier weder für den Krieg gesprochen noch gegen ihn. Zu dieser Frage weiß ich überhaupt noch keine Antwort. Habe auch noch nicht viel ernst zu Nehmendes darüber gelesen und gehört. Was ich meine, ist dies: die Erörterung über Frieden und Krieg kommt erst dann in die entscheidende Zone, wenn sie von Menschen mit lebendiger politischer Haltung geführt wird. Von Menschen, die den Krieg als politischen Vorgang empfinden. Nicht also bloß von Menschen, die draußen tapfer ihren Mann gestanden haben, sondern von solchen, die sehen, spüren, welche wesenhaft politischen Wirklichkeiten und Werte mit dem Kriege verbunden sind. Sie allein vermögen die hier entscheidende Frage zu stellen: Wie können jene wesenhaften politischen Werte anders verwirklicht und gewahrt werden, als durch den Krieg? Und zwar gewahrt in ihrer ganzen spröden und anspruchsvollen Reinheit? Und stellt sich heraus, daß es anders als durch Krieg nicht möglich ist, dann sind wiederum nur sie im Stande, die Frage noch tiefer zu führen: Ist das Böse und Zerstörende im heutigen Kriege so furchtbar, daß wir, um es zu vermeiden, selbst jene Werte zu opfern verpflichtet sind? Sollte aber diese Frage ein Ja finden, dann können sie auch die weitere stellen: Worin liegt dann der geistige Sinn des Staates und Volkes, ja des Gesellschaftslebens überhaupt? Wo die Gewähr, daß wir nicht träge und feige werden und dem Geld verfallen? Worin jenes letzte Einstehen und Ernstmachen, was bisher der Krieg für die Gesinnung – nicht des Geldmenschen und Gerissenen, sondern des mit Ehre und Gewissen zum Volk und Staat Stehenden war? Nur wer politische Haltung hat, kann über diese Dinge so reden, daß man ihm glaubt.“ (Guardini (1924): *Rettung des Politischen*, S. 121).

280 Ebd.

tarismuskritik. Grund für die negative Deutung der Gegenwart war die Gottvergessenheit im Staat, in der Regierung, im Reichstag. Diesem Allgemeinzustand unterbreitete Guardini einen Alternativvorschlag, der sowohl dem Volk als auch dem Staat und dem Politischen eine Rolle in Gottes Heilsplan zusprach. Bei der Untersuchung des Begriffs *Volk* wurde einmal mehr ein „moderner Antimodernismus“ Guardinis herausgestellt: Während er eine nationale Denkweise von *Volk* vom Nationalismus übernahm und damit an eine moderne Strömung anschloss, wertete er sie in seinem Sinne religiös auf. Dahinter verbarg sich eine antimoderne Kritik und das Selbstbewusstsein, mit Hilfe einer katholischen Färbung der Moderne diese fruchtbar zu machen. Daran anknüpfend sollte auch der Weimarer Staat, dem Guardini eine Illegitimität unterstellte und sich damit in die Reihe der Staatskritiker stellte, das Bewusstsein wiedererlangen, dass er Gott in „irdischen Dingen“ zu vertreten habe und erst dadurch legitim werde. Der Staat wurde dabei in das System der Kirche eingegliedert, indem er ihren moralischen und sakralen Grundsätzen unterstellt wurde. Dadurch verlieh Guardini seiner Sehnsucht nach einem geordneten Kirche-Staat-Verhältnis Ausdruck, wobei der Kirche die höhere Autorität zukommen sollte.

Insgesamt ist der Zeitschriftenartikel *Rettung des Politischen* anschlussfähig an *Das Erwachen der Kirche in der Seele*. Die romantische Denkweise Guardinis, die dadurch zum Vorschein kam, dass Guardini auf „das Organische“ der Volksgemeinschaft, aber auch des Staates rekurrierte, findet sich in beiden Texten wieder und ist Zeichen von Guardinis Krisenbewältigung. Die Begriffe *Staat*, *Volk*, *Volksgemeinschaft*, *Gemeinschaft* und das ‚*Politische*‘ werden durch ihre Idealisierung und religiöse Aufladung zu „utopischen Fluchtpunkten“²⁸¹ stilisiert.

4.1.3 Staat in uns (1924/25)

Der 30-seitige Brief wurde 1925 an die Jugendlichen des Quickborn adressiert²⁸² und erschien in einem Büchlein, welches den Titel *Gottes Werkleute – Briefe über die Selbstbildung* trägt. Neben neun weiteren Briefen, die Guardini zwischen 1922 und 1924 verfasste, war dieser der letzte und rundete die Reihe der „Selbstbildungs-Briefe“ ab. Im Geleit des Büchleins schrieb Guardini, dass das, „was drinnen vor sich gegangen ist, und was draußen, in Bund und Umwelt, [...] in die Briefe hineingewirkt [hat]; in die Gedanken selbst und in diese Weise, wie sie geführt und die Art, wie sie ausgesprochen wurden.“²⁸³ Aus diesem Zitat geht hervor, dass Guardini ein sehr

²⁸¹ Stübe (2022): *Monarchen in Bewegung*, S. 137.

²⁸² Er wurde aber, laut Guardinis Angaben von Carl Heinrich Becker (1876–1933) auch in Schulen verteilt, erreichte also eine weitaus größere Leserschaft, als den Quickborn. (vgl. Guardini (1984): *Berichte*, S. 121).

²⁸³ Guardini (1925): *Gottes Werkleute*, S. 5.

aufmerksamer Zeitgenosse gewesen war. Er betonte den größeren Zusammenhang, in welchen er sich, den Bund und die dort herausgearbeiteten Gedanken stellte. Was genau er unter „Umwelt“ verstand, blieb zunächst ungeklärt, allerdings könnte ein Blick in das Inhaltsverzeichnis des Büchleins einen Hinweis zur Beantwortung dieser Frage geben: Dort finden sich Schlagworte wie *Gemeinschaft*, *Gastfreundschaft*, *Beten*, *Mannestum*, *Seele*, *Freiheit* und *Staat*. Einerseits verweisen diese Begriffe auf eine Entwicklung in den Themen Guardinis: Während *Gemeinschaft* am Anfang behandelt wurde und damit die Basis für alle weiteren Briefe war, ist der Brief über *Staat* der Höhepunkt dieser Reihe und vereinigte in sich alle anderen Themen.²⁸⁴ Andererseits wurde durch die Themenauswahl das Umfeld des Bundes beschrieben. Es war religiös, gesellschaftlich und politisch geprägt. Dieser Dreisatz zeigt, dass Guardini den Bund auch für Politik sensibilisieren wollte und dass diese Bewusstmachung eng mit der Gesellschaft und der Religion verbunden war.²⁸⁵ Außerdem stellte er sich damit in einen innerbündischen Kontext: Im Bund war die Debatte um seine Politisierung und die politische Ausrichtung insbesondere in den Jahren 1924 und 1925 aufgekommen. Guardini wollte mit dem Brief *Staat in uns* ein Zeichen setzen, dass jeder Einzelne die Kompetenz zur politischen Entscheidung hätte und dadurch den Beschluss des Quickborn betonen, dass „der Bund [...] für keine politischen Bestrebungen Einzelner eingesetzt werden“²⁸⁶ durfte. Inwieweit Guardini selbst diesem Anspruch durch den Text gerecht wurde, ist in Frage zu stellen. Zwar sollte *Staat in uns* ein Angebot für ein christliches Staats- und Politikverständnis sein, doch verstand Guardini es stilistisch, seine Texte als allgemeingültig und nicht hinterfragbar darzustellen.

Aus dem Titel des Textes geht das Hauptthema hervor: Guardini war es ein Anliegen, über den *Staat* zu schreiben. Wie auch in *Rettung des Politischen* schwebte ihm keine praktische, tagespolitische Einordnung des Staates vor, sondern eine auf der Metaebene verankerte Sicht auf das, was *Staat* zu sein habe. Ausgangspunkt und Anlass war das Strukturproblem der Weimarer Republik. Guardini sah sich als Autor in der Position, auf Missstände hinzuweisen und Handlungsoptionen anzubieten. Dies tat er durch einen lockeren Schreibstil, wodurch das freundschaftliche Verhältnis zwischen Autor und Adressaten herausgestellt werden sollte: „Sie [die Briefe] sind nicht nach vorbedachtem Plan entstanden, sondern so, wie etwa ein Freund dem Freunde schreibt, über das, was ihm gerade lebendig wird.“²⁸⁷ Dadurch sollte eine Verbundenheit zwischen ihm und den Quickbornmitgliedern betont, gleich-

284 Eine ähnliche Entwicklung ließ sich auch durch die Zeitschriften nachweisen: 1922 stand der Gemeinschaftsgedanke im Fokus, während in *Rettung des Politischen* und *Staat in uns* die politischen Themen immer mehr Raum fanden.

285 Der Dreischritt der Analyse (Zeitgenössische Deutung der Gegenwart, Gemeinschaft, Volk, & Politik) verbildlicht diese Beobachtung und schließt damit an Guardini selbst an.

286 Ruppert (1979): Burg Rothenfels, S. 57.

287 Guardini (1925): Gottes Werkleute, S. 5.

zeitig das „intuitive“ Entstehen der Briefe behauptet werden. Zudem sicherte sich Guardini gegen Angriffe ab, da der Entstehung der Texte kein langer Redaktionsprozess vorweg ging und er den Texten selbst damit eine gewisse Ungenauigkeit, vielleicht auch Unwissenschaftlichkeit unterstellte. Syntaktisch durchdacht, was der Behauptung der Planlosigkeit widerspricht, versuchte Guardini durch eine fragende, beschreibende und definierend-feststellende Art des Schreibens das Vertrauen zu der Leserschaft herzustellen. Fragen sollten zum einen Neugier hervorrufen, zum anderen auch zeigen, dass sich der Autor selbst mit relevanten Fragen auseinandersetzte und nicht auf alles eine direkte Antwort hatte. Guardini befand sich in einem Denkprozess, den er durch grundlegende und im Text immer spezifischer werdende Fragen demonstrierte. Daneben beschrieb er seine Beobachtungen und Erfahrungen. Dabei verwendete er taktisch klug die erste Person Singular, um die Distanz zum Text und seinen Inhalten abzubauen. Die Quickborner kannten Guardini von Tagungen und Vorträgen. Schrieb er nun von sich und seinen Eindrücken, war es für die Jugendlichen einfacher, über diese persönliche Ebene einen Zugang zum Text zu bekommen.²⁸⁸ Das zeugt einerseits von dem Vortragscharakter dieses Textes – er konnte dafür genutzt werden, um laut vorgelesen zu werden – andererseits von einer Vertrautheit der Adressaten mit dem Autor und seiner Sprache. Der Lesende sollte sich angesprochen fühlen, wie in einem Gespräch mit dem Autor. Dieses Gefühl wurde durch an die Lesenden gerichtete Fragen noch verstärkt. Guardini beschränkte sich aber nicht nur auf Fragen und Beschreibungen, sondern formulierte auch klare Deutungsangebote, wodurch der autoritäre und belehrende Charakter von Guardinis Texten hervortrat. Deutlich wurde dies durch die Verwendung weniger Konjunktive; Guardini stellte Dinge und Sachverhalte fest, kommunizierte seiner Leserschaft, was sie tun „muss“ oder „soll“, sprach sie mit „du“ an; verwendete Ausrufe und gab Antworten auf seine Fragen.²⁸⁹ Dieses Vorgehen von Frage – Antwort verbunden mit direkter Anrede der Leserschaft sowie die Darstellung eigener Erfahrungen und Beobachtungen, aber auch die dazugehörige syntaktische Präzision, die sich in kurzen, ausdrucksvollen und pointierten Sätzen niederschlug, machte den Brief für jedermann und jedefrau verständlich und ließ ihn sehr überzeugend und authentisch wirken.

²⁸⁸ Beispiele: „Staat in uns – ich habe darüber nun schon oft nachgedacht, und doch fühle ich immer noch, wie sich innerlich etwas dagegen wehrt: Staat in mir? Was hat mein lebendiges Inneres zu schaffen mit dem kalten Ding da draußen, das sich Staat nennt?“ (Guardini (1925): Staat in uns, S. 163). „Die Hoheit des Staates sinkt. Damit meine ich nicht, daß er keine äußere Macht habe. Das wäre zu ertragen. Aber es gibt eine andere Macht, die besteht eben in der Hoheit selbst. Darin, daß diese Hoheit in den Seelen lebendig ist; daß die Menschen sie ernst nehmen. Gerade das verschwindet.“ (Guardini (1925): Staat in uns, S. 170).

²⁸⁹ Beispiele: „Der Staat lebt doch nicht von selbst!“ (Guardini (1925): Staat in uns in uns, S. 163) / „In mir wurzelt der Staat; in Dir!“ (Guardini (1925): Staat in uns, S. 164) / „Und diese Entscheidung geht jeden von uns an. Jeder von uns wird sich klar werden müssen: Ob er nun Wirtschaftsmensch sein will [...]“ (Guardini (1925): Staat in uns, S. 165).

Im Folgenden wird nach einem Blick in Guardinis Bewertung der Gegenwart und die Verwendung des Volksbegriffs der Fokus auf den Begriff *Staat* gelegt. Mit diesem war eine auf die Reichsgründung 1871 zurückgehende und um die Jahrhundertwende zum Höhepunkt kommende Krise verbunden.²⁹⁰ Denn der *Staat* wurde von dem Politischen getrennt²⁹¹ und die Staatsrechtler rangen um einen „schlüssigen Systementwurf für die Beschreibung des modernen Staats.“²⁹² Diese Unsicherheit gegenüber dem *Staat* begegneten nicht nur Staatsrechtler, sondern auch andere Wissenschaftler – wie Romano Guardini.²⁹³

Bewertung der Gegenwart

Guardini begann den Text mit einer Bestandsaufnahme zum Begriff *Staat* und stellte drei zeitgenössische Staatsverständnisse vor:

Manchen ist er ein großes Gehäuse, mit allerlei Abteilungen. Darin gehen Leute herum, treiben ihre Geschäfte, haben ihre Kurzweil, leben und sterben, und kümmern sich nicht weiter um das große Haus, als daß sie bezahlen was gefordert wird, damit sie darin wohnen können. Das Haus aber steht ‚von selbst‘. Für andere ist ‚Staat‘ soviel wie Beamten, Behörden, all jene, die etwas zu sagen haben. Der Rest hat guter Staatsbürger zu sein, d. h. zu tun, was die Behörden anordnen. Und wieder andere empfinden den Staat als feindselige Macht; als etwas, das ihnen Gewalt antut, ihr Eigentum schmälert.²⁹⁴

Mit diesen Beschreibungen verwies er einerseits auf diejenigen, die den Staat vor allem als Wirtschaftsgebilde und unabhängig von den „Regierten“ verstanden. Das Nebeneinander von Bürgern und Staat und das Desinteresse am Staat sowie die Idee, dass der Staat „von sich selber her“²⁹⁵ existierte, wurde auch in antidemokratischen Kreisen hervorgehoben. Andererseits beschrieb er einen hierarchisch gegliederten Staat, in welchem es die im Staat Aktiven und die gehorsamen Staatsbürger gab. Zuletzt deutete er eine staatsfeindliche Haltung an. All diese Staatsbilder degradierte er als „schlimme, ja eine lächerliche Sache“²⁹⁶. Guardini kritisierte in diesen Staats-

290 Vgl. Kersten (2000): Georg Jellinek, S. 69.

291 Vgl. Schönberger (2003): Begriff des Politischen, S. 22.

292 Kersten (2000): Georg Jellinek, S. 75.

293 Jens Kersten gibt einen einführenden Überblick zu verschiedenen Staatslehren der Jahrhundertwende. Er stellt Conrad Bornhak, Bruno Schmidt, Hermann Rehm, Georg Jellinek und Richard Schmidt und ihre Staatslehren vor. (vgl. Kersten (2000): Georg Jellinek, S. 76–85).

294 Guardini (1925): Staat in uns, S. 163.

295 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 195.

296 Guardini (1925): Staat in uns, S. 163.

vorstellungen hauptsächlich einen funktional-mechanistischen Staatsbegriff, der als Gegensatz zum Staat als Organismus fungiert. Darin sah Guardini die Entfremdung der Bürger mit dem Staat.

Dagegen wollte er angehen und zog deshalb die Leserschaft zur Verantwortung. Laut Guardini war der Zeitpunkt gekommen, an welchem eine Entscheidung gefällt werden müsste: „Ob in Zukunft überhaupt wirklicher Staat sein wird oder nur Wirtschaft. [...] Jeder von uns wird sich klar werden müssen: Ob er nur Wirtschaftsmensch sein will, Angestellter oder Leiter, in dem großen Wirtschaftssystem, das sich über die ganze Erde spannt – oder aber auch freier Mensch im eigenen Volk und arbeiten für dessen Ehre und Größe [...]“²⁹⁷. Es ging Guardini um eine Zukunftsgestaltung, die sich in erster Linie vom Liberalismus und Kapitalismus befreien sollte. Dabei setzte er dem internationalen Wirtschaftssystem Freiheit und Arbeit innerhalb der eigenen Nation entgegen und fasste den Freiheitsbegriff neu, bzw. setzte einen anderen Freiheitsbegriff dagegen. Dementsprechend nahm Wirtschaft den Menschen gefangen, während das Interesse am „eigenen Volk“ den Menschen aus der Gefangenschaft befreien könnte. Hier stellte sich Guardini gegen den Eurozentrismus. Seine Furcht vor der Weltherrschaft der Wirtschaft war so groß, dass er den Lesenden von *Staat in uns* empfahl, innerhalb des eigenen Volkes zu verbleiben, ihre Kräfte auf diesen zu projizieren. Dies würde das deutsche Volk größer und stärker werden lassen. Denn die Qualität des Staates hatte unter den liberalen Ausgestaltungen gelitten und sollte durch den Einsatz jedes Einzelnen wiederhergestellt werden. Auch wenn sich Guardini vom Nationalismus abgrenzte, tat er dies vorrangig wegen dessen säkularer Ausrichtung. An die Gedanken einer Stärkung des Volkes bei gleichzeitiger Schwächung der Wirtschaft war auch Guardini interessiert.

Weiterhin kritisierte er das mit der Distanz zum Staat verbundene Unwissen über die Vorgänge innerhalb desselben. So würden sich Menschen, innerhalb und außerhalb der Jugendbewegung zu politischen Themen äußern, obwohl sie nicht mal wüssten, „was ein preußischer Landrat zu tun“²⁹⁸ hätte.²⁹⁹ Allerdings wollte Guar-

²⁹⁷ Ebd., S. 165.

²⁹⁸ Ebd., S. 166.

²⁹⁹ In *Die Schildgenossen* von 1925 verfasste ein Autor mit dem Kürzel P. L. einen Artikel zur *Außenpolitik* und richteten diesen mit der direkten Ansprache „Lieber Herr Guardini“ an den Herausgeber der Zeitschrift mit dem Verweis auf die Unterhaltung über den preußischen Landtag: „Lieber Herr Guardini, in unserer letzten Unterredung erinnerten Sie mich daran, wie wir einmal in den mit Reform- und Revolutionsgedanken erfüllten Jahren nach dem Kriege von der Verantwortung für politische Betätigung sprachen und wie wir einig waren darüber, daß es Anmaßung sei, den preußischen Staat reformieren zu wollen, wenn man vom Aufbau des gegenwärtigen Staates noch nicht einmal soviel wisse, um die Frage beantworten zu können, was die unterste Regierungseinheit, ein preußischer Landrat zu tun habe.“ (Landsberg (1925): *Außenpolitik*, S. 225).

Es ist davon auszugehen, dass es sich bei dem Autor und damit auch dem Urheber dieses Gedankens um Paul Landsberg (1901–1944 im KZ Dachau) handelte. Dieser war ein Schüler Max Schelers. Landsberg lud Guardini 1923 in sein Elternhaus ein, wo es zu einer Unterredung mit Max Scheler kam. (vgl. Gerl-

dini seine Leserschaft nicht in solchen praktisch politischen Fragen unterrichten, sondern zu wahren ‚Staatsbürgern‘ ausbilden, auf dass der Staat als „irdisch-natürliche Vertretung von Gottes Hoheit“³⁰⁰ wieder zum Vorschein käme und weil „an jeden von uns eines Tages die Pflichten staatlichen Lebens herantreten“³⁰¹. Zudem wurde „gerade jetzt die politische Frage überall dringend“³⁰². Im Hintergrund dieser Aussagen schwang auch die Reichspräsidentenwahl mit, die im Frühjahr 1925 auf Paul von Hindenburg fiel. Da das Imprimatur des Büchleins *Gottes Werkleute. Briefe über die Selbstbildung* bereits 1924 erteilt wurde, ist davon auszugehen, dass es die Leserschaft noch vor der Wahl erreicht hatte. Das heißt, wenn Guardini von der ‚dringenden‘ politischen Frage schrieb, stand die Wahl, auch wenn er sich nicht auf tagespolitische Themen beziehen wollte, doch im Hintergrund. Schließlich würde sie über den Fortgang der Weimarer Republik entscheiden.³⁰³ Anschließend an die Deutung der Wahl des parteilosen Hindenburgs als eine „historisch lange angelegte Grundhaltung [...] die in jedem Falle der ‚unpolitischen‘ Vatergestalt Hindenburgs den Vorzug vor allen denkbaren republikanischen Parteikandidaturen gegeben hätte“³⁰⁴, müssen Guardinis Äußerungen zu den Parteien gelesen werden. In *Staat in uns* setzte er die Voraussetzung, dass der Lesende nur die „politische Haltung“ erlangen könnte, wenn er „nicht mit gebrauchsfertigen Schachteln aus der Parteifabrik“ käme, „mit denen man das Denken zu ersetzen pflegt“³⁰⁵. Zusätzlich startete er den Aufruf: „Wir wollen uns das Hirn nicht von Parteien abstempeln und von Zeitungen

Falkovitz (1987): Romano Guardini, S. 142 / Siebels (2011): Ernst Landsberg, S. 134). / Benedikt XVI. bestätigte in seiner Ausarbeitung von *Fundamental speeches from five decades*, dass sich Guardini vor allem vom Mittelalterbild Landsbergs inspirieren ließ: „Turning away from the modern era is combined in the young Guardini with a new, almost rapturous enthusiasm for the medieval period, as it looked at him out of P. L. Landsberg’s book *Das Mittelalter und wir* [The Middle Ages and us] (Bonn, 1923), which evidently had become for him a sort of key reading experience“ (Benedikt XVI (2012): *Fundamental speeches*, S. 234). Durch sein Buch „*Das Mittelalter und wir*“ wollte Landsberg den „positiven Kräften des Mittelalters [...] [die] negativen Kräfte der Neuzeit gegenüberstellen.“ (Oexle (1996): *Geschichtswissenschaft*, S. 139).

300 Guardini (1925): *Staat in uns*, S. 166.

301 Ebd., S. 167.

302 Ebd.

303 Die Abtei Maria Laach enthielt sich bspw. bei dieser Wahl auf Anraten von ihrem Abt Ildefons Herwegen. Zwar wählte die Abtei sonst immer das Zentrum, doch war Hindenburg für eine Rückkehr zur Monarchie, die Herwegen erhoffte, der geeignetere Kandidat. (vgl. Priesching (2021): Lorenz Jaeger, S. 4).

304 Holl (1969): Reichspräsidentenwahl von 1925, S. 254.

305 „Eins freilich muß ich voraussetzen: Daß Du nicht mit gebrauchsfertigen Schachteln aus der Parteifabrik kommst, mit denen man das Denken zu ersetzen pflegt: National – international; völkisch – menschheitlich; staatsreu – revolutionär ... und wie die Schilder an den Schachteln heißen mögen. [...] Die Augen aufmachen, fremde Ansichten prüfen, etwas sorgsam durchdenken, das braucht er dann nicht mehr. Die Schachteln machen alles. [...] Kommt irgend eine Ansicht, oder eine Persönlichkeit, oder ein Fall? Ein Auge draufgeworfen – weiß schon! Etikette so und so! Schachtel auf! hinein damit! fertig! Und wie prachtvoll, daß man nicht zu denken braucht! Wir wollen uns das Hirn nicht von Parteien abstempeln und von Zeitungen verkleistern lassen!“ (Guardini (1925): *Staat in uns*, S. 168).

verkleistern lassen!“³⁰⁶ Diese Ausführungen Guardinis sind polemisch und impulsiv. Die Antipathie, die er gegenüber den Parteien hegte, trat deutlich hervor. Zumal er an anderer Stelle eine ‚Partei‘ in klaren Gegensatz zur ‚Gemeinschaft‘ setzte.³⁰⁷ Damit war er nicht allein³⁰⁸ und schürte, wie all die anderen Kritiker des Parteiwesens, Unmut bei den Lesenden gegen das Parteienwesen.³⁰⁹ Zudem hatte diese Kritik einen antimodernen und antidemokratischen Anklang. Parteien waren fester Bestandteil der parlamentarischen Demokratie; wenn Guardini diese kritisierte, traf diese Kritik das System der Weimarer Republik. Auch die Missbilligung der Zeitungen brachte eine antimoderne Haltung zum Vorschein. Denn gerade die Zeitungen waren Medien, die politische Meinungen transportierten. Außerdem warnte Guardini vor Vorurteilen und Schubladendenken, verfuhr in der Beschreibung von den Parteien jedoch genau nach den von ihm verurteilten Mustern. Einen Höhepunkt erreichte die Kritik an den Parteien, den Politikern und letztlich am Parlamentarismus, in der Skizzierung einer Reichstagssitzung:

Der Reichstag hält Sitzung. Wichtige Dinge stehen auf der Tagesordnung. Ein Abgeordneter legt seine Ansicht dar. Dann spricht einer aus der Gegenpartei, und der reißt alles herunter, was sein Vorredner gesagt hat. Kein sachliches Prüfen. [...] Kaum läßt die Rednerliste es zu, so antwortet der Angegriffene, und zwar in der gleichen Tonart, nur um etliche Grade schärfer. Andere reden dazwischen; kümmern sich vielleicht überhaupt nicht um den Gegenstand, den jener erste angeschnitten hat, sondern fahren mit einer ganz anderen Sache in die Quere – bis nach einigen Reden kein Mensch mehr weiß, wohin die Linie der Erörterung führt. Oder aber sie nehmen Partei für diesen oder jenen, und schließlich geht alles wild zerrissen durcheinander. Ja, vielleicht endet die Aussprache, zu der das Volk die Männer seines Vertrauens gesandt hat (das sollten sie wenigstens sein!) in einem wüsten Lärm.³¹⁰

Durch diese Darstellung einer Reichstagssitzung schuf Guardini ein konkretes Bild, mit dem er Kritik äußern und illustrieren konnte. Die Kommunikation zwischen den einzelnen Parteimitgliedern war keineswegs kooperativ, sachlich oder gemeinschaftsfördernd. Vielmehr war das Ziel der Sitzung, durch das Verharren in der eigenen Position sein eigenes Ziel durchzusetzen. Die Kritik am Parteiwesen war ein weit verbreitetes Phänomen unter antidemokratisch gesinnten Gruppierungen.

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ Vgl. Guardini (1921): *Richtungen*, S. 105.

³⁰⁸ Vgl. Sontheimer (1968): *Antidemokratisches Denken*, S. 155.

³⁰⁹ Auch August Heinrich Berning reihte sich in die Aussage Guardinis ein, indem er klare Grenzen zwischen Partei und Volksgemeinschaft zog: „Die neue Generation wächst sich zur Volksgemeinschaft aus. Und sie wächst in sie hinein nicht auf dem Umweg einer Organisation, einer Partei.“ (Berning (1922): *Politik und Jugend*, S. 244).

³¹⁰ Guardini (1925): *Staat in uns*, S. 177.

Dabei wurde als höchstes Vergehen angesehen, dass die Parteien an „die Stelle eines einheitlichen, ungebrochenen Staats- oder Volkswillens [...] ihren Einzelwillen [setzten] oder die Willensbestrebungen der verschiedenen Parteien zu einem lächerlichen Kompromiß zusammen“³¹¹ brauten. Daran knüpfte Guardini an, wenngleich er ‚Parteien‘ an sich nicht komplett ablehnte; sie müssten lediglich wieder die Hoheit des Staates anerkennen. Aus der Skizzierung der Reichstagssitzung zog Guardini das Resultat, ihm käme „die Scham [...] in die Wangen, wenn man derartiges in den Sitzungsberichten liest.“³¹² Vor allem wurde mit dieser Art von Politik Guardinis Superideal der Volksgemeinschaft widersprochen. Gleichzeitig war die Art und Weise der Darstellung des Parteiwesens eine gutgewählte Grundlage, um für dieses Ideal zu werben. Dem Lesenden sollte bewusst werden: „Wenn solches geschieht, dann ist hier kein Volk, und ist kein Staat.“³¹³ Dem Staats- und Volksideal Guardinis wurden „beschränkte[...] und zuchtlose[...] Einzelne[...]“³¹⁴ gegenübergestellt. Einheit war hier nicht möglich und der Staat wurde durch diese Abgeordneten „verspielt“ und „zerstört“.³¹⁵ Guardini ging so weit, die Abgeordneten als „Barbaren“³¹⁶ zu bezeichnen: „Und die Wirkung war, daß sie noch so und so viel andere in diese Staatslosigkeit und Volkslosigkeit, d. h. in diese Barbarei hereingezogen haben.“³¹⁷ Auffallend ist an dieser Stelle, dass Guardini ein Staatsbild propagierte, in welchem der Staat zum Opfer der Parteien und ihrer Politiker geworden war. Staat war, auch das kritisierte Guardini, keine ernstzunehmende Sache mehr. Der „flache Parlamentarismus“ unterlag dem Irrtum „durch Wahl, Verhandlung und Ausgleich entstehe Werk und Tat“³¹⁸. Werke und Taten waren Guardini zufolge auch in der Vertragspolitik nicht gefolgt. Er stellte die Verlässlichkeit von „politischen Versprechen“, der „Regierung“ und der „Parteien“ in Frage.³¹⁹

Welche Auswirkungen diese Zeitdiagnose auf die Quickborner, die katholische Jugend, hatte, kann und soll hier nicht untersucht werden.³²⁰ Allerdings darf auf die

311 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 161.

312 Guardini (1925): Staat in uns, S. 177.

313 Ebd.

314 Ebd., S. 178.

315 Vgl. ebd.

316 Bereits im Revolutionsjahr 1848 verwendete der „Caritas-Apostel Frédéric Ozanam“ (1813–1853) den Begriff „Barbaren“, um damit auf „die neuen Mächte der Demokratie und der proletarischen Massen“ hinzuweisen. (vgl. Schatz (2008): Kirchengeschichte, S. 74–75).

317 Guardini (1925): Staat in uns, S. 178 f.

318 Ebd., S. 182 (Fußnote).

319 „Denk an die Verträge im Weltkrieg, vorher und nachher. Gebrochene Verträge am Anfang, im Fortgang, am Ende des Krieges. Und alles seither unter dem Zeichen von Verträgen, die von vornherein gebrochen waren. Was gilt heute das politische Versprechen? Einer Regierung? Einer Partei? Können wir gegebenen Worte trauen? Geschlossenem Verträge? Wirklich trauen?“ (Guardini (1925): Staat in uns, S. 85).

320 An dieser Stelle ergibt sich ein Forschungsdesiderat, welches auf der Schwierigkeit beruht, Quellen von Quickborner:innen zu finden, welche die Auswirkungen von Guardinis Texten festhalten.

Guardini bewusste Macht der Sprache hingewiesen werden. Denn Guardini ging davon aus, dass die Sprache dafür sorgte, „daß der Eine erfährt, was der Andere innerlich meint. Sprache ist die Brücke von Innen zu Innen.“³²¹ Diesen Anspruch verfolgte er sicherlich auch mit diesem Text. Dabei war diese Brücke nicht nur anschlussfähig an aktuelle politische Debatten, sondern insbesondere an antiparlamentarische, antimoderne und teilweise auch antidemokratische Ansätze. An dieser Stelle muss betont werden, dass politische Sprache, so wie sie auch bei Guardini zu finden ist, ein Medium zur Herausbildung traditioneller und neuer Sinndeutungen war und ist.³²² Sie transportierte Weltanschauungen, Hoffnungen und Vorstellungen. Bei Guardini mündeten die politischen Überlegungen in der Anklage der chaotischen Situation, welcher er die „gottgewollte Ordnung“³²³ entgegenstellte. Durch diese sollte das Ideal, von welchem noch „blutwenig“³²⁴ da war, erreicht werden. Teil dieser Ordnung und des Ideals war das Volk, dessen Rolle in Guardinis Staatsverständnis nun beleuchtet werden soll.

Volk

Im idealen Staat nach Guardini sollte sich „nicht der einzelne, auch nicht ein kleiner Kreis von Freunden oder eine Familie auswirken, sondern das Volk.“³²⁵ Diese Formulierung suggerierte einen demokratischen Charakter, da sich Guardini gegen autokratische Führungsstile zu stellen schien. Auch die Definition seines Volksbegriffs knüpfte daran an:

Was aber ist ‚Volk‘? Die Menschen, mit allem, was sie sind, an Leib und Seele, in ihrer besonderen Eigenart. Was ihnen aus dem Boden kommt und aus dem Lande; was sie in der Vergangenheit erlitten und erfahren haben; Bild und Macht der Sprache, Sitten und Gebräuche, Märchen und Sagen; die Weise, wie sie leben und wie sie bauen; die Art, wie sie arbeiten und wie sie miteinander verkehren: Dies und noch vieles andere gehört zum „Volk.“ Und ist verbunden durch jene Urkraft des Lebendigen, die macht, daß alles dies nicht ein Haufen von Einzelheiten sei, sondern eben lebendige Einheit. Doch kann dieses Volk noch nicht handeln. Es ist gleichsam gebunden, schwerfällig. Handeln kann ein Volk erst, wenn es beweglich wird, gegliedert. Wenn all die vielen Wünsche und Einsichten und Kräfte zusammengefaßt werden. Wenn ein gemeinsamer Zug in das Ganze kommt, ein Wille, ein Griff [...].³²⁶

³²¹ Guardini (1925): Staat in uns, S. 184.

³²² Marquardt (1997): Polis contra Polemos, S. 17.

³²³ Guardini (1925): Staat in uns, S. 169.

³²⁴ Ebd., S. 176.

³²⁵ Ebd., S. 165.

³²⁶ Ebd., S. 175.

Die nationale Deutung von *Volk* tritt in diesem Zitat hervor. *Volk* war insbesondere verbunden durch dasselbe geteilte Schicksal und sollte abgehoben werden von dem Haufen von Einzelheiten, welcher in der Massengesellschaft begegnete. Daran anschließend war Guardinis Idee von Volk eng mit der „Kategorie des Lebendigen“ verbunden, die vorrangig in antidemokratischen Kreisen „in den Vordergrund gerückt“³²⁷ wurde. Sie beinhaltete Gegenüberstellungen von „Formalismus der Verfassung gegen lebendigen Ausdruck des Volkswillens; amorphe Masse gegen eine hierarchisch und ständisch gegliederte Sozialstruktur; anonymer Herrschaftsapparat gegen persönliche Verantwortlichkeit eines Führers; egoistisches Parteiinteresse gegen Dienst am Volke“³²⁸ etc. In diese reihte sich, wie gesehen, Guardini ein. Zwar betonte er in scheinbar demokratischer Manier, dass das Volk handeln müsste. Doch verband er dieses Handeln mit einer organischen Idee von Volk, das erstens als das ‚Ganze‘ beschrieben wurde, zweitens gegliedert werden müsste und drittens keinen Raum für Unterschiedlichkeiten bot, sondern die Einheit in Form eines Volkswillens zum Vorschein bringen sollte.

Anschließend daran betonte er den „religiös motivierten“ Gedanken des Personalismus, der sich in dem Ausdruck der *Persönlichkeit* im Volk zeigte und ein Gegenbegriff zum Individualismus sein sollte: Persönlichkeit verbildliche, Guardini zufolge, das Innerliche des Menschen³²⁹, hatte aber auch eine öffentliche Seite, „wo sich das ‚gemeine Wesen‘, das Überpersönliche bewegt“³³⁰. Die Öffentlichkeit der Persönlichkeit sollte Brücken zur Innerlichkeit des Menschen bauen, sodass dadurch die ersehnte Einheit entstehen konnte:

Wohl muß Ordnung im Staate sein, sonst geht alles aus den Fugen. Aber von Persönlichkeiten verkörpert, die wissen, daß sie nicht Untergebene kommandieren, sondern freien Menschen gegenüber die Staatsordnung vertreten. Und Gehorsam geleistet nicht von Bedienten, sondern von Gott verantwortlichen Persönlichkeiten.³³¹

Die hierarchisch, geordnete Staatsvorstellung Guardinis sah sowohl Führungspersönlichkeiten³³² als auch sich in die Hierarchie einfügende Persönlichkeiten vor.

327 Sontheimer (1957): Antidemokratisches Denken, S. 44.

328 Ebd.

329 „Der Staat besteht aus Persönlichkeiten. Persönlichkeit aber ist innerlich. Sie hat eine Welt in sich, darein andere nicht schauen können, wenigstens nicht ins Letzte. Wie können sie zusammen einen Staat bilden? Wenn doch jede in sich steht. Staat bedeutet, daß einer nicht nur in seinem Inneren lebe, mit sich allein, sondern auch im Öffentlichen, mit den Übrigen zusammen. Staat ist Öffentlichkeit – jenes Feld, auf dem alle stehen und handeln; wo die Gesamtheit spricht; wo sich das ‚gemeine Wesen‘, das Überpersönliche bewegt.“ (Guardini (1925): Staat in uns, S. 183).

330 Guardini (1925): Staat in uns, S. 183.

331 Ebd., S. 164.

332 Dazu ausführlicher weiter unten.

Dabei war diese Ordnung gottgewollt und deshalb auch annehmbar. Erst wenn sich jedes Glied, jede Persönlichkeit an ihren Platz im Ganzen stellen würde, könnte *Volk* werden.

Durch das Programm einer „staatsbürgerlichen Bildung“³³³ wollte Guardini diesen Prozess unterstützen. Dieser pädagogische Aspekt wies darauf hin, dass das Volk erst erzogen werden müsste und aus dieser Erziehung auch die Führerpersönlichkeiten kommen würden. Mit dieser Einschätzung war Guardini dem modernen Volksbegriff näher, als er meinte. So gab es auch bei den Sozialdemokraten die Idee der „Politisierung des Volkes“³³⁴ und einer „Auslese politischer Führer“, die „nicht vom Himmel [fielen, J..A.] oder [...] göttlich inspiriert [wurden]“, sondern „Produkt von politischer Bildung und Erziehung des ‚Volkes‘“ waren. Diese auf Harmonisierung der Gesellschaft ausgelegte Erziehung war bei Guardini ein weiteres Indiz seines ‚modernen Antimodernismus‘. Die Erziehung des Volkes oder einer Erziehung zur Volksgemeinschaft³³⁵ war ein moderner Gedanke, den später auch die Nationalsozialisten aufgriffen. Diese moderne Idee, die auf Einheit polte, war vor dem Hintergrund von Guardinis ständestaatlichen Denken allerdings antimodern geprägt. Er wollte keine unabhängigen Individuen erziehen, sondern im Kollektiv aufgehende Persönlichkeiten, sodass sich der Volkswille herausbilden und das Volk handeln könnte. Diese Ambivalenz, die sich in Guardinis ‚modernen Antimodernismus‘ zeigte, hatte einen pragmatischen, aber auch typisch politischen Charakter. Denn Guardini verfolgte das Ziel einer religiös konnotierten, organischen Volksgemeinschaft, ging aber zur Erlangung dieses Ziels Kompromisse ein und die Gefahr, ambivalent zu wirken.³³⁶ Dies sollte ihn anschlussfähig werden lassen für national aber auch sozialdemokratisch gesinnte Katholiken.

Staatsverständnis

Der Text *Staat in uns* spiegelte in erster Linie eine durch Wirtschaft und Individualismus gestörte Beziehung zwischen Mensch und Staat wieder. Rhetorisch geschickt stellte Guardini an den Textanfang zahlreiche Fragen, welche zum Nachdenken anregen sollten³³⁷ und zog den dadurch neugierig gemachten Lesenden in einem zweiten Schritt zur Verantwortung: „Aus dem freien Werke jedes Einzelnen entspringt

333 Guardini (1925): *Staat in uns*, S. 166.

334 Hier und die nachfolgenden Zitate: Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 395.

335 Vgl. ebd., S. 282.

336 Zur Ambivalenz in der Politik siehe Frevert/Haupt (2005): *Neue Politikgeschichte*, S. 15.

337 *Staat in uns* – ich habe darüber nun schon oft nachgedacht, und doch fühle ich immer noch, wie sich innerlich etwas dagegen wehrt: Staat in mir? Was hat mein lebendiges Inneres zu schaffen mit dem kalten Ding da draußen, das sich Staat nennt? (Guardini (1925): *Staat in uns*, S. 163).

der Staat. Was jeder aus ihm macht, das ist er. In mir wurzelt der Staat; in Dir!³³⁸ Diese Vision von Staat konkretisierte Guardini im Verlauf des Textes, indem er bspw. vom „Du“ zum „wir“ wechselte und dadurch auch stilistisch den Übergang von der *Persönlichkeit* zum Kollektiv *Volk* verdeutlichte. Der Staat sollte dieses Volk unterstützen, es zum Handeln führen. Dabei verfolgte der Staat einen ordnungsschaffenden und ordnungsbewahrenden Zweck: Er war dafür da, dass „Ordnung im Lande sei, damit jeder sein Werk tun könne.“³³⁹ Dazu trat in Guardinis Staatsverständnis der Sinn des Staates, der darin lag, „Hoheit zu sein“³⁴⁰. Damit verbunden war die Idee des „gottgewollten Wesens“³⁴¹ des Staates und der Vertretung von „Gottes Majestät“ im „natürlichen Leben“³⁴². Die Korrespondenz von Staat und Kirche, die sich auch bei Carl Schmitt finden ließ,³⁴³ wurde hier deutlich betont: Während die Kirche für die Aufrechterhaltung von „Religion und Sittlichkeit“ zuständig war, ruhte der Staat „auf der Sittlichkeit, und schützt[e] sie“³⁴⁴. Demnach war die Kirche für die Verwaltung des Fundaments des Staates zuständig und der Staat gleichzeitig für deren Schutz. Hinter dieser Beziehung lag der Schmitt und Guardini gemeinsame Gedanke der „Gegensätzlichkeit“ der katholischen Kirche. Durch die Vereinigung vieler Gegensätze sei sie die *complexio oppositorum*³⁴⁵, welches gerade in dem Zusammenhalt von Widersprüchen seine Überzeitlichkeit finde und in allen geschichtlichen Situationen anschlussfähig bleiben konnte. Dazu gehörte unweigerlich die Einsicht, dass Staat *Hoheit* war. Allerdings war diese gesunken und hatte sich verflüchtigt.³⁴⁶ Deshalb lag Guardinis Anliegen darin, diese Hoheit des Staates so hervorzuheben, dass sie wieder ernst genommen würde, dass das religiöse Moment im Staat erneut ins Bewusstsein der Bürger trete und „diese Hoheit in den Seelen lebendig“³⁴⁷ würde. Ähnlich wie „die Kirche in der Seele“ erwachen sollte, so gehörte zu Guardinis Programm auch die Anerkennung des Staates als Vertreter Gottes in natürlichen Dingen. Die Verwendung des Begriffs „Seele“ verdeutlicht, dass es sich hierbei auch um einen religiösen, innerlichen Vorgang handelte. Zudem zeigt die ähnliche Formulierung einerseits die Parallelität von Kirche und Staat, andererseits die Übertragung liturgischer Prinzipien auf den Staat und damit dessen Sakralisierung.

338 Guardini (1925): Staat in uns, S. 163–164.

339 Ebd., S. 169.

340 Ebd., S. 168.

341 Ebd., S. 169.

342 Ebd.

343 Vgl. Dahlheimer (1998): Carl Schmitt, S. 113–114.

344 Guardini (1925): Staat in uns, S. 169.

345 Vgl. Dahlheimer (1998): Carl Schmitt, S. 503.

346 Guardini (1925): Staat in uns, S. 169–170.

347 Ebd., S. 170.

Während die Kirche durch Dogma und Kirchenrecht „geformt“ war, hatte der Staat je nach den Menschen, die ihn schufen, die Möglichkeit, sich immer wieder zu verändern. Der Staat stand, Guardini zufolge, in einem ständigen Entwicklungsprozess. Er hörte mit der Dynamik der Menschen auf, statisch zu sein. Dabei hätte „jede Zeit den Staat, wie er ihr gemäß“³⁴⁸ sei:

Solange der Mensch mehr im Allgemeinen lebt, in den großen Gesamtbindungen, wird der Staat mehr im einzelnen Herrscher ruhen; der lenkt ihn mit seinen Beratern. Ist es aber ein rechter Herrscher, so weiß das Volk doch, es kommt in ihm zu seinem Rechte; der Herrscher führt des Volkes Sache. Im Maß der Einzelne selbständiger wird, will er selbst am Staat beteiligt sein. So entstehen jene Formen staatlichen Lebens, darin der Einzelne sich immer stärker auswirkt. Der Sinn des Staates geht darauf, daß wirklich das Volk in ihm zum Handeln komme. Die besondere Art des Volkes soll sich in der Staatsform ausdrücken; der Wille des Volkes sich in den staatlichen Unternehmungen auswirken.³⁴⁹

Hier unterschied Guardini zwischen einer monarchischen und einer demokratischen Staatsform und suggerierte eine gewisse Neutralität gegenüber diesen. Die Individualismuskritik und das an die Liturgie angelehnte ständische Denken Guardinis im Hinterkopf behaltend, ergibt sich allerdings eine Wertung des oben Zitierten. Denn das „Maß“ in dem „der Einzelne selbständiger wird“ ist auf die individualistischen Entwicklungen zurückzuführen, welche Guardini kritisierte.³⁵⁰ Auch die Betonung, dass das Volk im Staat zum Handeln kommen müsste und die darauffolgende Aussage, das Volk könnte nur durch Einzelne, die für ihren Willen kämpften, handlungsunfähig werden,³⁵¹ war ein implizierter Verweis darauf, dass eine monarchische Staatsform in Hinblick auf die Notwendigkeit des handelnden Volkes rentabler wäre. Zwar könnte dies als Versuch einer Öffnung zur Demokratie gewertet werden, doch stellte Guardini sich damit auch in die päpstliche Tradition Leo XIII. (1878–1903). Dieser versuchte mit seiner Staatslehre, die Kirche kooperationsfähig mit Staatsformen zu machen, damit sie so anschlussfähig an die moderne Gesellschaft bleiben könnte. Dabei betonte der Papst, dass „Herrschergewalt [...] an sich mit keiner Staatsform notwendig verknüpft“ sei; sie könne „die eine oder andere Form annehmen, wenn diese das gemeinsame Wohl und Gedeihen wirksam fördert.“³⁵² Allerdings implizierte diese Öffnung Leo XIII. zur Demokratie den Zu-

³⁴⁸ Ebd., S. 175.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Mit der Herausarbeitung des Politiker-Bildes Guardinis wird sich die Frage nach der Neutralität Guardinis bezüglich der Staatsformen erhellen (siehe unten).

³⁵¹ Vgl. Guardini (1925): Staat in uns, S. 177.

³⁵² Essen (2021): Ortlos, S. 70.

satz, dass es trotzdem einen „Gewaltinhaber“ gab, der aber „vom Volk“ bestimmt werden konnte.³⁵³ Es handelte sich hier also um eine Monarchie, die mit demokratischen Mitteln erreicht würde, demnach um einen Kompromiss zur Erlangung des eigentlichen Ziels. Daraus resultierte, wie bei Guardini gesehen, eine gewisse Ambivalenz in den Aussagen. Der Lesende hat das Gefühl, der Autor sei offen und tolerant, dabei schwingen implizite Bedeutungen mit, sodass sich diese Offenheit als Taktik entpuppt. Diese an die Staatslehre von Leo XIII. angelehnte Strategie schlug sich auch bei den „katholischen Sozialtheoretikern“ nieder, die ähnlich wie Guardini zu der Erkenntnis kamen, „daß die Monarchie den Zweck des Staates [...] am leichtesten erreiche, da der Souverän als ‚Einigungspunkt und als Vertreter über den Parteien‘ stehe.“³⁵⁴ Mit Ute Frevert kann festgehalten werden, dass Guardini gerade nicht wegen des Gebrauchs der Begriffe politisch war, sondern dass sich die Einstufung Guardinis als demokratisch oder nicht-demokratisch in dem „Grad [...] [der] Offenheit und Vieldeutigkeit“ seiner Aussagen spiegelte.³⁵⁵ Auch wenn seine Aussagen aufgrund der Verwendung der Begriffe sogar demokratisch wirkten, war die autoritative Sinndeutung implizit vorgegeben. Das Programm der staatsbürgerlichen Bildung sollte dies expliziter als der Text selbst an die Jugendlichen herantragen.

Staatsbürgerliche Bildung

Hinter der *staatsbürgerlichen Bildung* verbarg sich Guardinis pädagogisches Programm, welches dazu beitragen sollte, dass wieder „Volk“ und „Staat“ sein könnten. Durch sie sollte eine *Haltung*, nicht die bloße *Kenntnis* von staatlichen Inhalten, garantiert werden.³⁵⁶ Pädagogisch geschickt stellte Guardini immer wieder Lebensweltbezüge der Quickborner in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, indem er darauf hinwies, dass die Haltung ‚Staat in uns‘ schon in der Familie, der Schule und insbesondere dem Bund erlernbar war.³⁵⁷ Diese Orte, die klassischerweise hierarchisch gegliedert waren, sollten der Trainingsraum sein für eine „mündige politische Persönlichkeit“³⁵⁸. Guardini wollte durch die Verbindung zwischen Alltag und Politik eine Möglichkeit finden, das Bewusstsein für ‚Staat‘ und ‚Volk‘ in das Leben

353 Vgl. ebd.

354 Dahlheimer (1998): Carl Schmitt, S. 36.

355 Vgl. Frevert / Haupt (2005): Neue Politikgeschichte, S. 16.

356 „Meist will man damit sagen, die Leute müßten lernen, was Verfassung ist, welche Gesetze es gibt, welche Behörden, und was der Staatsbürger zu tun hat. Das alles ist gut [...]. Aber in diesem Briefe meine ich staatsbürgerliche Bildung doch anders.“ (Guardini (1925): Staat in uns, S. 166).

357 Ebd., S. 193.

358 Guardini (1924): Rettung, S. 119.

der Leserschaft zu integrieren.³⁵⁹ Dabei orientierte er sich explizit an seinem Buch von „liturgischer Bildung“³⁶⁰, was zeigt, dass die Liturgische Bewegung Ambitionen hatte, die über den liturgischen Bereich hinausgingen und ganz konkret politischer Natur waren. Die Liturgische Bewegung mit ihrem Gemeinschaftsverständnis, dem hierarchisch gegliederten Kirchenvolk und dem Verständnis des Staates als „Hoheit Gottes“ war die Schablone par excellence für einen Neuen Menschen, ein neues Volk, einen neuen Staat, eine neue Politik. Hinzu trat die Einführung des Christkönigsfestes 1925, womit Pius XI. die Verherrlichung Christi als König „im privaten und öffentlichen Leben“, die wiederum zu Frieden in der „friedlosen Welt“ führen sollte, verfolgte.³⁶¹ Dieses Fest war ebenfalls ein Ausdruck für die Wiederbelebung der „alte[n] Idee der ‚Königsherrschaft Christi‘“³⁶², womit der Papst eine Rechristianisierung der Gesellschaft einforderte. In der Enzyklika *Quas primas*, mit welcher das Christkönigsfest eingesetzt wurde, betonte der Papst, „daß die ganze menschliche Gesellschaft sich nach den göttlichen Gesetzen und den christlichen Grundsätzen richte, sowohl in der Gesetzgebung und in der Rechtsprechung, wie auch in der Heranbildung der Jugend zu gesunder Lehre und zu sittlicher Unbescholtenheit.“³⁶³ Dieser Anspruch lässt sich auch in Guardinis Ausführungen finden. Er bezog sich auch auf die vom Papst verurteilte „Privatisierung des Religiösen“³⁶⁴ und die Betonung, dass es eine „ureigenste christliche Aufgabe“ sei, sich „auf Öffentlichkeit, Politik und Gesellschaft“³⁶⁵ zu beziehen. Dahinter lag der Anspruch der „Wiedereroberung des verlorenen christlichen Einflusses im Raume von Gesellschaft und Politik.“³⁶⁶

359 Er gab auch konkrete aus dem Alltag stammende Beispiele wo ‚Staat‘ hätte sein können, aber nicht war: „Da stehen Etliche an einem Zeitungsbrett. Es ist eine neue Verordnung herausgekommen, sagen wir, über die Brotpreise. Einer liest, wendet sich, und weggehend sagt er zu den anderen: ‚Aussauger! Die wollen uns ja nicht helfen! Die wollen, daß wir kaputt gehen!‘ – und man spürt, wie das Wort in den Herzen Widerhall findet. Einige sitzen zusammen im Wirtshaus. Es ist die Rede von den politischen Angelegenheiten des Tages. Und einer erklärt im Ton sicherer Verachtung: ‚Keiner kann was in der ganzen Regierung! Je früher sie heruntergeholt wird, desto besser!‘ – und alle nicken dazu. In einem Kreise von Kaufleuten wird über ein Unternehmen verhandelt. Kaltblütig wird erörtert, welche Gesetze entgegen stehen; die Regierung wird sie aber nicht durchsetzen können; die öffentliche Meinung ist brüchig. Man braucht sich also nicht darum zu kümmern; muß nur ganz selbstverständlich über sie hinweggehen. So die erfahrenen Älteren; die Jüngeren nicht anders, und es wird als selbstverständlich genommen, daß für den Kaufmann der Staat mit seinen Gesetzen etwas ist, vor dem nur der Dumme Angst hat.“ (Guardini (1925): Staat in uns, S. 171).

360 Guardini (1925): Staat in uns, S. 166.

361 Vgl. Poschmann (2001): Das Leipziger Oratorium, S. 65. / Zum Christkönigsfest siehe auch: Schlager (2011): Kult und Krieg / Busch (1997): Katholische Frömmigkeit.

362 Große-Kracht (2016): Katholische Aktion, S. 45.

363 Pius XI., Enzyklika *Quas primas*, 11.12.1925. (zitiert aus: Große-Kracht (2016): Katholische Aktion, S. 45).

364 vgl. Schatz (2008): Kirchengeschichte, S. 166.

365 Ebd.

366 Ebd.

Worin bestand nun diese aus der staatsbürgerlichen Bildung hervorgehende und an die liturgische Bildung angelehnte ‚politische Haltung‘? Sie äußerte sich in der Bejahung des Staates als Hoheit, in welcher der „Wille [...] zum Staat“³⁶⁷ spürbar werden sollte. Daraus resultierte ein Verantwortungsbewusstsein für die Hoheit des Staates zu sorgen.³⁶⁸ Dies äußerte sich auch in der richtigen „Bekämpfung“ der anti-hoheitlichen Einstellung:

Aber darf man nicht bekämpfen, was einem falsch erscheint? Gewiß doch, und kräftig! Doch am Anfang muß das ‚Ja‘ stehen, nicht das ‚nein. Erst das Ja zum Staat; zu seiner Hoheit und Ordnung, als Ehrfurcht und Pflichtbereitschaft, dann mag das Nein der Kritik kommen. Und übt man diese, dann aber auch vorerst sich vergewissern, worum es geht! Unterscheiden, nicht verallgemeinern. Die Personen trennen von der Sache; den Mißbrauch von der Einrichtung, wie sie eigentlich gedacht ist. Wer so kritisiert, bei dem steht immer das Ja hinter dem Nein, und macht das Nein ernst. Man spürt in der Kritik den Willen zum Staat, das Verantwortungsgefühl und traut ihm. Auch dies gehört zur aufbauenden Kritik: Daß man zur rechten Zeit reden, zur rechten Zeit schweigen könne. Am rechten Orte rede, und vor den richtigen Leuten, und ein Gefühl dafür habe, was Worte anrichten. So gewillt sein, ist politische Haltung. Wer so handelt hat Staat in sich.³⁶⁹

Es ging Guardini um ein bedachtes, respektvolles Miteinander, um konstruktive Kritik. Diese Haltung musste sich erst herausbilden und stand im extremen Gegensatz zur vorgestellten Reichstagsitzung. Im Vergleich mit einem Medizinstudenten beschrieb Guardini, dass dieser nicht durch das Studium zum Arzt werde, sondern durch praktische Erfahrungen, die er in „lebendige[r] Fühlung hat mit dem kranken Menschen da vor ihm.“³⁷⁰ Diese Fühlung zeige sich in einem „Auge, das durch die Krankheitserscheinung hindurch an die Wurzel sieht. Sieht, wie der Leib von der Seele her krank ist, und die Seele vom Leibe her.“³⁷¹ Auch wenn sich Guardini hier auf einen Arzt bezog, konnte dieser Gedanke als Metapher auf den „Staatsmann“, dessen Patienten das Volk und der Staat waren, übertragen werden. Die biologisch-religiöse Metapher vom Leib und der Seele sollte den Blick auf das Übernatürliche, das Seelische lenken. Erst wenn das Gleichgewicht in dieser Sphäre wiederhergestellt wäre, wenn Gott wieder Einzug erhielte im Staat durch das Lebendigwerden seiner Hoheit in den Seelen der Staatsbürger, könnte dieser gesunden.

³⁶⁷ Guardini (1925): Staat in uns, S. 173.

³⁶⁸ Ebd.

³⁶⁹ Ebd.

³⁷⁰ Ebd., S. 166–167.

³⁷¹ Ebd.

Politiker und Staatsmann

Bei diesem Prozess spielten auch die Politiker eine große Rolle. Guardini verwendete zwei Begriffe, um einen Menschen zu beschreiben, der im Staat arbeitete: Politiker und Staatsmann. Diese Begriffe waren vorbelastet und hingen mit der Auseinandersetzung zwischen Macht und Moral innerhalb der Politik zusammen:³⁷²

Wenngleich beide Begriffe in der Auseinandersetzung sowohl aufwertend als auch abwertend verwendet wurden, überwog doch jeweils einer der beiden Bedeutungsstränge. Im Fall des ›Staatsmannes‹ war dies eine eher positive Belegung, während dem ‚Politiker‘ ein negativer Beiklang erhalten blieb. Eine teilweise Entkopplung von Moral und Sittlichkeit von der Bewertung – je nach Standpunkt des Autors – änderte dabei nichts am tendenziell unterschiedlichen Bedeutungsgehalt der beiden Begriffe. So war der Staatsmann in Baumbachs Staats-Wörterbuch von 1882 derjenige, ‚der sich zu besonderer Bedeutung emporschwingt‘. Absolute Aufrichtigkeit aber sei nicht möglich; ‚ohne Heucheln und Verstellen wird es nicht gehen‘, so schrieb Gustav Naumann im Jahr 1913 in seinem Artikel Politik & Moral für die Religion in Geschichte und Gegenwart. Denn auch wenn ‚die Lüge und der Betrug [...] gewiß unsittliche Mittel‘ sind, so Bluntschli 1864, könne der Politiker ‚seine Politik nicht nach den Grundsätzen der Privatmoral machen‘, so Naumann im Jahr 1913. Die Verschränkung des Verhältnisses von Politik und Moral wurde auch in Bezug zum ‚Politiker‘ bei vielen Lexika im 19. Jahrhundert üblich. Als Ideal galt bei Bluntschli der pragmatische Staatsmann, der oftmals ‚sittliche‘ Maßstäbe nicht gelten lassen könne, sondern nach ökonomischen oder technischen Grundsätzen entscheiden müsse.³⁷³

Durch die synonyme Verwendung der Begriffe, grenzte sich Guardini von der hier vorgestellten Unterscheidung dieser Begriffe ab. Sein Appell einer moralisch sittlichen und religiösen Haltung eines Menschen in der Regierung richtete sich sowohl an ‚Politiker‘ als auch an ‚Staatsmänner‘. Anlehnend an dieses Ideal eines Politikers betonte Guardini, dass der Staatsmann mehr bräuchte als nur „Wissen“.³⁷⁴ Es war zwar auch „notwendig; und verantwortungslos, wer ohne genaue Kenntnis am Staat herumkuriert. Aber wirklich Mann des Staates wird erst, wer lebendige, staatliche Haltung gewinnt. Wer sieht, was ‚Staat‘ ist. Wer spürt, was dem Staate nützt, und was schadet. Wer die schaffende, bauende, bewahrende Staatskraft hat.“³⁷⁵ Aus der *staatsbürgerlichen Bildung* formierten sich dem Zitat zufolge zwei Haltungen: Einer-

³⁷² Vgl. Zimmermann et. al (2007): Von edlen Staatsmännern, S. 147–148.

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Vgl. Guardini (1925): Staat in uns, S. 167.

³⁷⁵ Ebd., S. 167.

seits die oben beschriebene *politische Haltung*, die auch die Quickborner erlernen sollten, andererseits wie in diesem Zitat beschrieben wird, die *staatliche Haltung*, die letztlich für die Staatsmänner vorgesehen war. Die Politiker des Weimarer Staates hatten diese Haltung nicht. Für diese „zuchtlosen Einzelnen“³⁷⁶ schämte sich Guardini. Denn die Abgeordneten

hätten ‚Volk‘ sein sollen! Hätten ‚Staat‘ bauen sollen! Dafür waren sie hergeschickt. [...] Der eine kam vom Bauernverein, der andere von den Arbeitern. Aber jeder hätte sich bewußt sein sollen: Ich bin für das ganze Volk da; und der drüben auch. Zusammen wollen wir erkennen, was für dieses Volk gut ist. Und was in ihm lebt, wollen wir zu starker Tat zusammenschweißen. Das wäre Volk gewesen und Volk im Staat.³⁷⁷

Demzufolge bedeutete Politiker sein, sich in erster Linie bewusst zu werden, dass man *Volksvertreter* sei und mit anderen *Volksvertretern* für das Gemeinwohl wirkte; mit Guardinis Worten: „Politiker sein, heißt Hoheit wollen.“³⁷⁸ Dem Politiker sollte es in jeder Unterredung und Diskussion in erster Linie darum gehen, dass Gott im Staat offenbar werden konnte (eben durch die Aspekte der staatsbürgerlichen Bildung, s. o.). Damit stand für Guardinis Besetzung der Regierung fest, dass lediglich Christen für diese infrage kämen. Die ‚heidnischen‘ Parteien und Politiker konnten die Hoheit Gottes nicht anerkennen und hatten damit auch keinen Platz im Staatsideal Guardinis. Denn Politiker sollten als Vorbilder für das Volk dienen, die auf Gottes Hoheit im Staat durch die Suche nach Einheit verwiesen. Dabei waren die ‚Staatsmänner‘ einerseits wie Baumeister³⁷⁹, die den Volkswillen und die Einheit des Volkes bauten. Andererseits waren sie „Schmied des Volkswillens“³⁸⁰. Der Volkswille wurde mit einem groben Stück Metall verglichen, welches der Bearbeitung und Formung durch den Schmied bedurfte. Das Material blieb an sich gleich, doch wurde es nach dem Willen des Schmiedes erhitzt, gebogen, gehauen. Letztlich formte und veredelte der Schmied den Volkswillen. Aus dem Erz konnte ein Gegenstand entstehen, welchen der Schmied sich vorüberlegt oder den ein dritter in Auftrag gegeben hatte. In Anbetracht des Textes war Guardini hier selbst der Auftraggeber, und der Auftrag war katholisch geprägt. Der Politiker sollte eben der „tatkräftige Einzelne“ sein, dem das Volk seinen Willen anvertraute und von ihm recht formen ließ. Demnach hieß „Katholische Politik“, dass neben der Hoheit Gottes, eine hierarchische Ordnung regle, wie der Volkswille zu sein habe. Diese Ausführungen erinnern an den Text *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, in welchem die Rede von dem

376 Ebd., S. 178.

377 Ebd.

378 Ebd. S. 170.

379 Vgl. ebd. S. 180.

380 Ebd.

in der Liturgie unterwiesenen Volk war. Der Leserschaft begegnete ein System von Befehlenden und Gehorchenden.³⁸¹ Dasselbe sollte im Staat geschehen. Es handelte sich hierbei um eine Haltung, die der Abgeordnete schon vor seiner Wahl innehaben musste – Guardini fügte einige Gedanken, welche ein Abgeordneter haben „müßte“, zusammen:

Ich bin geschickt, nicht nur von meiner Partei, sondern vom ganzen Volk. Ich habe mitzuarbeiten, daß im Volk eine richtige und lebendige Überzeugung werde über das, was ehrenvoll und nützlich ist. Daß im Volk klarer und zielbewußter Wille erstehe. Daß es mit wachem Geist und gespannter Kraft im Staat lebe und schaffe. Aber ich bin nicht allein da. Andere sind auch noch da. Es gibt nicht nur meine Überzeugung. Auch nicht nur die meiner Partei. Es gibt noch andere Parteien. Die haben auch ihre Sprecher gesandt, und jeder von ihnen steht ebenfalls für das ganze Volk. [...] Und nun besteht meine Aufgabe gerade darin, diese Fülle an Einsichten, Zielsetzungen und Willenskräften zu einer lebendigen Einheit zusammenzufassen. Zur Einsicht des Volkes; zum Willen des Volkes. So müßte er denken!³⁸²

Guardini formulierte hier selbstbewusst als Theologe, „politischer Laie“ und Quickbornleiter, was ein neu gewählter Politiker denken müßte und stilisierte sich damit zum Helfer und Aufklärer, der als gläubiger, jugendbewegter Katholik die Lösung für die Staatskrise hätte. Diese lag in nichts anderem als der Verchristlichung der Politik und dem Gültigwerden liturgisch bewegter Konzepte für den politischen Bereich.

Das Verhältnis zwischen dem Abgeordnetem und dem Volk beschrieb Guardini in mehreren Weisen: So waren die Baumeister und Schmiede des Volkswillens gleichzeitig „Befehlende“ des gehorchenden Volkes.³⁸³ Dabei betonte Guardini, dass sich der Befehlende bewusst sein musste, dass der Befehl „aus richtiger Haltung“ komme; nämlich aus der Haltung, dass der Politiker „nur aus Amt und Befugnis“³⁸⁴, was nichts anderes hieß als „im Namen Gottes“ befehlen konnte. Dieses Bewusstsein sollte dem Gehorchenden helfen, im Befehl die Hoheit und Autorität des Staates zu sehen und ihm deshalb besser nachkommen zu können.³⁸⁵ Weiter führte Guardini die Beschreibung des Politikers als „Führenden“³⁸⁶ an. In diesem Fall wies er auf die Einheit in Vielfalt hin: „Nicht darin besteht die Gleichheit, daß alle das Nämliche seien und gelten, sondern daß jeder er selbst sein, und an seinen Platz im Ganzen kommen könne.“³⁸⁷ Es gäbe demnach Menschen, die besser führen und wieder

381 Ebd., S. 191.

382 Ebd., S. 179–180.

383 Vgl. ebd., S. 190.

384 Ebd.

385 Vgl. ebd., S. 191.

386 Ebd.

387 Ebd.

andere, die besser geführt werden könnten. Diesen natürlichen Begabungen sollte Raum gegeben werden. Dadurch sollte Einheit des „Führenden und des Geführten. Des Wegbahners und der Nachfolgenden. Des Schöpfers und Entdeckers und der Mitarbeitenden“³⁸⁸ entstehen. Guardini ging davon aus, dass es einzelne Personen gab, in welchen der Volkswille vertreten wurde, die diesen verkörperten und das Volk somit zum vertrauenden Geführten, Nachfolgenden und Gehorchenden werden konnte. Die Idee einer Führerperson brachte er sprachlich bspw. durch die Verwendung des Singulars für „Führender“, „Wegebahner“ sowie „Schöpfer“ und „Entdecker“ hervor. Zudem ist auffallend ist, dass das Volk umso „passiver“ in Guardinis Beschreibungen wurde, je mehr er über das Volk und die Politiker nachdachte: Sollte es zu Beginn des Textes noch seinen Willen im Staat ausdrücken, ist es zum Schluss eine Gruppe an „Nachfolgenden und Mitarbeitenden“. An dieser Stelle muss der Ruf nach Führerpersönlichkeiten in Guardinis Ausführungen Gehör verliehen werden. Das Parteienchaos sollte durch Politiker überwunden werden, welche die Hoheit bewahrten. Sie sollten in ihrem Miteinander wirklichen Staat ‚bauen‘. Die Idee von Führerpersönlichkeiten war nicht neu und in allen politischen Spektren zu finden. Auch und besonders die Jugendbewegung war stolz, „daß in ihr die Führer aus den eigenen Reihen aufstiegen, während sie bei den anderen Gruppen als Funktionäre den Jugendlichen vorgesetzt wurden“³⁸⁹. An diesem Prinzip wollte Guardini festhalten, weshalb er die staatsbürgerliche Bildung für jeden Menschen anbot und in *Staat in uns* betonte, dass wenn „ein Großer“ da sei, dieser aus „den eigenen Reihen“ hervortreten und zeigen sollte, was er kann.³⁹⁰ Zwar wollte er gleichzeitig, dass die Lesenden nicht dem „Rausch des Genie-Kultes“³⁹¹ verfielen. Doch meinte er damit letztlich nur, dass jeder Einzelne etwas zu der großen Aufgabe des Volkes und Staatwerdens beitragen könnte: „Wir aber wollen uns nicht durch die Berufung auf den Großen unsere kleine Leistung verächtlich machen“³⁹². Dadurch pointierte er das Selbstverständnis und Selbstbewusstsein der „Regierten“ neu, indem er ihnen zusprach, Entscheidungen im politischen Bereich selbst treffen zu können, doch änderte dies nichts an seiner Vorstellung von Führerpersönlichkeiten und der damit verbundenen organischen Gliederung des Volkes und des Staates. Damit wollte sich Guardini auch gegen die „Pöbelgesinnung“ „alle seien gleich“³⁹³ stellen und betonte, dass „wahre Demokratie“ darin zum Vorschein käme, wenn „jeder er selbst sein, und an seinen Platz im Ganzen kommen könne.“³⁹⁴ Diesem Zitat zufolge hatte er

388 Ebd., S. 191.

389 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 215. / Vgl. dazu auch Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 395.

390 Vgl. Guardini (1925): Staat in uns, S. 182.

391 Ebd.

392 Ebd.

393 Ebd., S. 191.

394 Ebd.

den Anspruch, seine Staats- und Volksvorstellungen auch für die Demokratie geltend zu machen. Allerdings würde dies in einer Art „Führerdemokratie“³⁹⁵ münden. Guardini sprach der Regierung durch eine Elite von Führern mehr Vertrauen und Kompetenzen zu als der Herrschaft von vielen innerhalb der parlamentarischen Demokratie.³⁹⁶ Während im linksliberalen Spektrum die Schule der Ort sein sollte, an welchem diese Führerpersönlichkeiten ausgebildet wurden,³⁹⁷ übertrug Guardini dieses System auf den Bund. Schon und gerade im Bund konnten die Jugendlichen ‚politische Haltung‘ erlernen und hatten die Möglichkeit als Führer von Gaugruppen zu fungieren. Charakteristika dieser Führer waren die Eigenschaften, über ihre Partei hinaus beliebt zu sein, Anhänger um sich scharen und damit verbunden auch ihre Nähe zum Volk.³⁹⁸ Anlehnend an Max Weber, der den Begriff der ‚Führerdemokratie‘ verwendete, um „wesentliche Elemente der Monarchie in den neuen Staat hinüberzuretten“³⁹⁹, kann in Anbetracht von Guardinis organischen Vorstellungen des Staates, der Einheit aller innerhalb der Volksgemeinschaft von einer ähnlichen Motivation ausgegangen werden.

Auch an dieser Stelle zeigt sich die Ambivalenz des „modernen Antimodernismus“. Durch die gezielte und bewusste Verwendung von Begriffen wie einerseits „wahre Demokratie“, andererseits „Befehlende und Gehorchende“ schaffte Guardini in seiner Idee vom Staatsideal eine Schablone, mit welcher möglichst viele politisch unterschiedlich gesinnten Lager arbeiten konnten. Damit verfolgte er das Ziel einer allumfassenden Veränderung. Gleichzeitig führte Guardini das, was er von einem echten Politiker verlangte, nämlich die Kompromissbereitschaft bei gleichzeitiger Verfolgung der Einheit im Volk durch *einen* Willen, in *Staat in uns* exemplarisch vor. Damit erhob sich Guardini selbst zu einem beispielhaften Staatsmann.

Die Suche Guardinis nach einer „Wirklichkeitszone, in der aus Ziel und Idee Tat und Gestalt“⁴⁰⁰ wurde, sollte mit Hilfe seines Programms *Staat in uns* bald anbrechen. Dabei war die Weimarer Republik ein Übergangsmoment mit vielen Schwächen. Sie sollte Platz machen für eine Zeit der „christlichen Politik“ im Sinne Guardinis.

Der sehr emotional geschriebene Text demonstrierte in gewisser Weise einen Wandel vom Optimismus, den Guardini 1922 in dem „Vorgang unabsehbarer Tragweite: Die Kirche erwacht in der Seele“ sah, zu einem Pessimismus, der auf die nicht vorhandene ‚politische Haltung‘ zurückzuführen war, wodurch eben auch der 1922 erhoffte Vorgang gebremst wurde. Allein daran zeigt sich die Verknüpfung und Verbundenheit von Liturgie und Politik in Guardinis Weltbild. Die Liturgische Bewe-

395 Vgl. zu diesem Begriff: Schürgers (1989): Staatsverständnis, S. 183–192.

396 Vgl. Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 394.

397 Die Sehnsucht nach einem Führer war kein rechtes Phänomen., vgl. Mergel (2005): Führer, Volksgemeinschaft und Maschine, S. 106. / Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 394.

398 Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 394.

399 Schürgers (1989): Staatsverständnis, S. 183.

400 Guardini (1925): Staat in uns, S. 176–177.

gung sollte *alle* Lebensbereiche umfassen, auch den politischen. Damit wollte er seine Gedanken auch für die Staatsbegriffs-Krise fruchtbar machen, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts die Frage nach dem, was der Staat eigentlich war, stellte. Guardini wollte die (politische) Zukunft unter der Prämisse mitgestalten, dass Gott im Staat wieder durch die Politiker vertreten werde. Bereits diese beinhaltete ein Ausschlusskriterium für alle Politiker, die nicht christlich waren. Denn diese waren „heidnisch“ und der Staat sollte ihnen aus der Hand gerissen und zurück zu den christlich katholischen Werten geführt werden. Guardini exkludierte nicht-christliche Politiker aus dem Staatsgefüge. Dabei versuchte er sich neutral zu den Staatsformen zu verhalten, indem er sowohl die Monarchie als auch die Demokratie beleuchtete und in den Aussagen wertungslos zu bleiben versuchte. Erst die Einbettung seiner Aussagen zu den Staatsformen in den Kontext der Quellentexte und zeitgenössischen Diskurse, in welchen er agierte, erlauben eine Deutung der gemachten Aussagen zu den Staatsformen: Durch die Kritik am Parteiwesen, der Verfassung, den Politikern sowie der Charakterisierung der Politiker zu Führern des Volkes, wurde letztlich Guardinis antidemokratische Einstellung deutlich. Dabei lehnte er sich an einer pseudodemokratischen Ausrichtung an, die versuchte, monarchische Elemente in die Demokratie einzubetten. Die Öffnung zur Demokratie war hier allerdings eher Pragmatismus als Überzeugung. Guardini gelang es nicht, sich von seiner ständischen Denkart, die in allen drei Quellentexten immer wieder zum Vorschein kam, sowie der Idee eines autoritären, starken Staates und der Persönlichkeit, die im Ideal der Volksgemeinschaft aufgehen sollte, zu lösen. Hinzu trat die Sakralisierung des Staates und des Volkes zu Orten der Offenbarung Gottes. Ihre „gottgewollten Wesen“⁴⁰¹ hoben sie auf die Ebene des Heilsplans Gottes.

4.1.4 Guardinis politischer Anspruch: Ein christlicher Führerstaat

Die Einordnung Guardinis als politisch nicht Handelnder erweist sich in Anbetracht der Ergebnisse der Quellenuntersuchungen als falsch. Auch wenn Stefan Gerber festhält, dass Guardini seine „Weltanschauung“ als „Anschauung“ im Sinne des Wortes verstand und sie damit „dezidiert von der Aktion“⁴⁰² abhob, kann nicht außer Acht gelassen werden, dass Guardini erstens durch das Schreiben, zweitens durch das Veröffentlichende der Texte handelte und drittens seine Leserschaft zum Handeln animierte. Auch das Fazit Ludwig Watzals, der Guardini in dem Sinne als „politisch“ einstufte, als dass ihm die „Ausrichtung des politischen Handelns an Normen und Werten“⁴⁰³ wichtig war, verpasst, wie auch die daran anknüpfende Beurteilung Gu-

401 Guardini (1925): Staat in uns, S. 164.

402 Gerber (2016): Pragmatismus und Kulturkritik, S. 307–308.

403 Watzal (1987): Das Politische, S. 185.

ardinis durch Lerch,⁴⁰⁴ wichtige Elemente in den Ausführungen Guardinis, die über eine Orientierung der Politiker an bestimmten Normen und Werten hinausging: Politik war eine Komponente in Guardinis Weltanschauung, die es durch die Übertragung der Inhalte der Liturgischen Bewegung auf den politischen Bereich aktiv mitzugestalten galt.

Wie die Quellenanalysen gezeigt haben, war Guardini dabei top aktuell.⁴⁰⁵ Es ließen sich Parallelen zu Carl Schmitt ausfindig machen, die vor allem in der Ablehnung der Moderne, des Parlamentarismus und in der positiven Bewertung der Kirche als *complexio oppositorum* lagen. Allerdings würden sich die Wege der beiden in den 1930er-Jahren trennen, da Guardini in seiner theologischen Deutung des Staates die Kirche immer als in Freiheit von ihm abgelöst sah. Auch die Ausgrenzung des Staates aus den Bereichen der Familie oder der Persönlichkeit ließ es nicht zu, den Schritt wie Carl Schmitt in Richtung totalitären Staat zu gehen.⁴⁰⁶ Dennoch hielt er an seiner „christlichen Politik“ und seiner Vorstellung eines „christlichen Staates“ fest und formulierte noch 1926, dass der Staat ein Gebilde sei, in welches „eine höhere Wirklichkeit hereingreift“, in welches „qualitativ neue Maßstäbe angelegt werden“⁴⁰⁷. Ein Maßstab war sicherlich der des „Neuen Menschen“, der Garant für eine neue, bessere, katholischere Welt sein sollte. Politik war dabei ein weiterer Aspekt, der durch den „Neuen Menschen“ rechristianisiert werden müsste. Dabei schuf Guardini durch die in allen Texten vorhandene negative Deutung der Gegenwart eine Notwendigkeit dieses „Neuen Menschens“. Die dahinter liegende Strategie des „modernen Antimodernismus“, welcher sowohl die Ambivalenz seiner Texte,

404 „Guardini fokussierte gesellschaftliche Probleme, hielt aber nicht das direkte politische Eingreifen, sondern die individuelle Selbstreform der Zeitgenossinnen und Zeitgenossen für den geeigneten Weg zu einer Gesellschaftsreform. In der geschichtswissenschaftlichen Forschung wurde diese Reformstrategie >Gesellschaftsreform durch individuelle Selbstreform< als charakteristisch für die Lebensreformbewegung herausgearbeitet. Sie grenzte sich darin von politisch-institutionell ansetzenden Veränderungen der Gesellschaft ab. Dies lässt sich auch für Guardini festhalten. Guardini erwartete, dass eine liturgiepraktisch vermittelte, individuelle Selbstreform junger Katholikinnen und Katholiken mittelfristig eine Reform der Gesamtgesellschaft bewirken würde. In seinem gesellschafts- und kirchenreformerischen Handeln rekurrierte er weniger auf die institutionelle und politische als auf die individuelle Ebene. Die persönliche Entwicklung der jungen Katholikinnen und Katholiken in der katholischen Jugendbewegung wollte er beeinflussen, weil er in ihnen die kirchliche, gesellschaftliche und auch politische Zukunft sah.“ (Lerch (2023): *Ambivalenz der Moderne*, S. 428).

405 Schon in der ersten Ausgabe des achten Jahrgangs der Zeitschrift *Hochland* hält der Gründer dieser, Karl Muth, fest, dass „alle Politik, tiefer erfaßt, innerhalb unserer heutigen Welt nur christliche Politik sein kann, wenn sie wirklich bleibende Erfolge aufweisen will[...]“. Was bedeutet christliche Politik für Muth 1918? „[...] eine Politik, die auf dem Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit fußt und von dem Gedanken einer Freiheit inspiriert ist, deren Sinn in der Achtung und Liebe des Nächsten wurzelt, so werden wir auch der wieder zu belebenden religiösen Idee aus dem leitenden Prinzip aller menschlichen Gemeinschaftsbildungen, wozu auch die Idee eines Völkerbundes gehört, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben.“ (Muth (1918/19): *Zum fünften Kriegsjahrgang*, S. 3).

406 Vgl. Dahlheimer (1998): Carl Schmitt, S. 506.

407 Guardini (1926): *Christentum und Kultur*, S. 313–314.

als auch das Schaffen von Utopien in sich einschloss, ließ sich in allen drei Zeitungsartikeln ausfindig machen. Dieser Selbstmodernisierungs-Pragmatismus entwickelte die kirchliche Lehre nicht weiter, sondern hielt an ihr fest und war „die Bedingung der Möglichkeit für Öffnungen hin zur politischen Moderne. Die Behauptung einer Unveränderbarkeit der Lehre stabilisiert ganz offenkundig das Kontinuitätsverbürgende in Umbruchszeiten.“⁴⁰⁸ Dementsprechend zeigte sich Guardinis politisches Handeln nicht (nur) in der Verwendung politischer Begriffe, sondern in seiner propagierten Anschlussfähigkeit an den Nerv der Zeit und unterschiedliche politische Strömungen. Im Hintergrund dieser Ambivalenz und des Pragmatismus lagen jedoch antimoderne, antiparlamentarische und antidemokratische Züge, die durch das Flüchten in die utopische und auf theokratischen Ansätzen⁴⁰⁹ basierende Stabilisierung des Staates und des Volkes legitimiert wurde. Die Kirche als Paradebeispiel einer organisch gegliederten Gemeinschaft, die Liturgie als ein Ort, an dem dieses Ideal umgesetzt werden könnte, die Bedingung, dass nur christliche Politiker ‚wirklich‘ politisch sein konnten, die Parallelen zum Staatsverständnis Leo XII., zum Christkönigsfest und zur Staatslehre Carl Schmitts, die Vermischung religiöser und politischer Inhalte im Superideal „Volksgemeinschaft“ und die Abweisung der Weimarer Verfassung zeigen letztlich die Sehnsucht Guardinis nach einer Synthese von Politik und Religion, nach einem christlichen Führerstaat.

4.2 Benediktiner im Austausch über politische Themen in der Weimarer Republik

Als zweite Personengruppe der Liturgischen Bewegung sollen Abt Ildefons Herwegen (Maria Laach) und Abt Albert Schmitt (Grüssau) als Benediktineräbte vorgestellt werden. Sie wirkten anders als Guardini. Während dieser, wie in Kapitel 4.1. gesehen, durch seine publizierten Texte eine große Reichweite in der kath. Jugendbewegung und darüber hinaus erzielte, beschränkten sich die Benediktineräbte vorrangig auf benediktinische Zeitschriften, wie *Benediktinische Monatsschrift*, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* oder *Liturgisches Jahrbuch*. Dementsprechend lag ihr Wirkungsfeld eher innerhalb ihrer Abteien bzw. ihres Ordens. Eine Außenwirkung erzielten sie durch Kooperationen mit „liturgisch bewegten“ Gruppierungen, wie dem Katholischen Akademikerverband (KAV), dem schlesischen Adel oder dem Quickborn. Sie schufen dementsprechend einen Rahmen, eine Plattform, auf welcher sich die Liturgische Bewegung ausbreiten konnte. Der Katholische Akademikerverband

⁴⁰⁸ Essen (2021): Ortlos, S. 76.

⁴⁰⁹ „Theokratie meint eine unmittelbare Gottesherrschaft, die jede Form der Herrschaft von Menschen über Menschen ausschließt. Theokratische Utopien stellen die tiefste Herausforderung des neuzeitlichen Prozesses der Säkularisierung dar.“ (Taubes (1985): Theokratie).

verfolgte gleich zwei Interessensgebiete: Zum einen liturgische Neuerungen, zum anderen aber auch die Verbindung von Katholisch-Sein und einem nationalen Bewusstsein, sodass er gerade in der Zwischenkriegszeit Kontakte zu „konservativ-revolutionären Kräfte[n]“⁴¹⁰ hatte. Dass die Leiter und Führer des Quickborn die katholische Jugend auch politisch prägten, wurde bereits gezeigt. Wie politisch waren nun die Benediktineräbte Herwegen und Schmitt? Äußerten sich die beiden Äbte in publizierten Texten zu politischen Themen? Welchen Stellenwert hatte ‚das Politische‘ in ihren persönlichen Korrespondenzen? In der Forschungsliteratur werden beide Äbte als dem Nationalsozialismus gegenüber positiv gesinnt beschrieben.⁴¹¹ Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll die Entwicklung zu dieser Haltung während der Weimarer Republik nachgezeichnet werden, indem explizite und implizite politische Inhalte herausgestellt, ihre Taktik sich unpolitisch zu geben erläutert und der Zusammenhang zwischen dem politischen Anspruch und dem scheinbar unpolitischen Habitus verdeutlicht werden soll.

4.2.1 Abt Ildefons Herwegen OSB

Peter Herwegen wurde im Jahr 1874 in Junkersdorf nahe Köln geboren.⁴¹² In der Totenchronik Maria Laachs wird die Stadt Köln im Geburtsjahr des späteren Abtes als „noch von seinen mittelalterlichen Mauern umgeben“ und „als das deutsche Rom

⁴¹⁰ Pöpping (2002): Abendland, S. 86.

⁴¹¹ „Abt Albert Schmitt tendierte gegen Ende der Weimarer Republik mit seiner Sympathie hin zu ‚den jungen nationalen Kräften‘. Einige wenige Kontakte zu nationalsozialistischen Parteimitgliedern bestärkten ihn in seiner Sympathie gegenüber der NSDAP, aber es muß auch klar gesagt werden, daß Abt Albert nie Mitglied wurde oder sich um eine Parteizugehörigkeit bemüht hätte. [...] Seine Überzeugung von der nötigen Aufwärtsentwicklung in Deutschland, die die NSDAP zu realisieren im Stande wäre, wollte er wohl gerne selber umsetzen helfen.“ (Lob (2000): Albert Schmitt OSB, 170–182). / „Mit den Auswirkungen des nationalsozialistischen Regimes beschäftigte sich Abt Albert allerdings kaum. Einzig die Kirchenfrage war bei ihm von Interesse: Ob die anfänglich von Hitler zugesicherte Freiheit der Kirche sich in Einflußmöglichkeiten für sie verwandeln ließ und ob ihr pastoraler Handlungsspielraum erweitert werden könnte.“ (Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 180). / „Die erste soziologische Sondertagung des Akademikerverbandes (1931) war ganz beherrscht von der Persönlichkeit des Wiener Sozialphilosophen Othmar Spann und seiner hierarchischen Welt- und Staatsauffassung. Bereits damals warb Abt Herwegen um ‚Verständnis für die positiven Kräfte der nationalen Bewegung‘. [...] Zwischen dem Nationalsozialismus, dessen Wesen als ‚politischer Glaube‘ mit Totalitätsanspruch er zunächst ebensowenig durchschaute wie den verbrecherischen Charakter seines Führers Adolf Hitler, und der Liturgischen Bewegung schien ihm in der Wertvorstellung und Zielsetzung eine weitgehende Entsprechung zu bestehen.“ (Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 70). / „Als im April 1933 Vertreter der deutschen Kirchenprovinzen zusammentraten, um die nächste Sitzung der Bischofskonferenz vorzubereiten, vermerkten sie, dass sich Abt Herwegen von Maria Laach und Abt Albert Schmitt von Grüssau bereits ‚in besonderer Weise mit den gegenwärtigen Regierungsmännern angefreundet‘ hätten: ‚Sie werden auch bereits als Bischofskandidaten genannt.“ (Albert (2004): Maria Laach, S. 105).

⁴¹² Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 65.

gerühmt⁴¹³ beschrieben. Diese Darstellung katapultiert den gerade erst geborenen Peter Herwegen in die antike und mittelalterliche Tradition hinein, der er letztlich bis zu seinem Tod hin zugewandt blieb. Vor allem zeigte sich dies in seinen Aufsätzen und Vorträgen, in welchen er sich an „alten Quellen“ orientierte und insbesondere die Patristik und die Liturgiewissenschaft miteinander verknüpfte.

Der Vater Peter Herwegens wird als streng, die Mutter als „eine zarte Seele, die durch ihre sanfte Art und ihre Erzählungen das Herz des Kindes früh für das Gute und Edle empfänglich zu machen wußte“⁴¹⁴, beschrieben. Im Jahre 1901 im Alter von 27 Jahren erhielt Herwegen die Priesterweihe und war zu dem Zeitpunkt bereits sechs Jahre bei den Benediktinern in Maria Laach. Die Patristik und die Liturgiewissenschaft waren Themen, die ihn bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts begleiteten. Während die Totenchronik des Konvents Abt Ildefons als Antreiber der Liturgischen Bewegung glorifizierte und die Liturgische Erneuerung „sein“ Werk nannte, zeigte Stefan Langenbahn deutlich, dass die Initiative nicht von Herwegen ausging. So kam der junge Benediktiner mit Theodor Abele⁴¹⁵ und Hermann Platz⁴¹⁶, die den Katholischen Akademikerverband gründeten, in Kontakt, als sie ihn im November 1912 nach Düsseldorf zu einem Treffen einluden, wo er über „die Bedeutung der Liturgie für das kirchliche Leben“⁴¹⁷ sprach.⁴¹⁸ Nachträglich wurde dieses Treffen als „Initiation in die Liturgische Bewegung“⁴¹⁹ in Deutschland stilisiert. Kurz vor seiner Abtsweihe im Juni 1913 fand die erste Tagung der katholischen Akademiker zu liturgischen Fragen in Maria Laach statt. Dabei war es nicht der Abt selbst, von dem Impulse für diese Treffen ausgingen, sondern der KAV, namentlich Abele und Platz, die einen Ort suchten, an dem über liturgische Inhalte nachgedacht werden konnte. So wehrte Herwegen „noch Ende Dezember 1917 Hermann Platz' Wunsch nach einer Organisation der Liturgischen Bewegung ab.“⁴²⁰ Auch Hans Rink betont, dass es Herwegen fernlag, „als Abt nun mit aufsehenerregenden Thesen und übereilten Reformen in der Öffentlichkeit von sich reden zu machen.“⁴²¹ Als der Kontakt zwischen Herwegen und Platz ab 1921 immer weniger wurde, schien „Herwegen inzwischen seinen Selbststand

413 Totenchronik aus Maria Laach, Ildefons Herwegen, S. 1 (MLA, Sign. 93.210).

414 Ebd., S. 2.

415 Siehe Kapitel 4.3.

416 Hermann Platz (1880–1945) war ein deutscher Kulturphilosoph, der gemeinsam mit Theodor Abele den Katholischen Akademikerverband gründete. Er stand deshalb einerseits in engen Kontakt zu Abt Ildefons Herwegen, andererseits war er aber auch ein Bekannter Guardinis und machte diesen mit dem Quickborn bekannt. Er veröffentlichte im Namen der liturgisch bewegten Akademiker Zeitschriftenartikel im *Hochland* und setzte sich für ökumenische Ziele ein. (vgl. Berning (2001): Platz, Hermann, S. 519–521).

417 Totenchronik aus Maria Laach, Ildefons Herwegen, S. 4 (MLA, Sign. 93.210).

418 Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 65.

419 Langenbahn (2019): Die Anfänge Teil 2, S. 51.

420 Ebd., S. 55.

421 Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 66.

als Wortführer der liturgischen Erneuerung gefunden⁴²² zu haben. Zudem wurden die politischen Gräben zwischen den beiden immer größer. Herwegen war nämlich durch „Elternhaus und Orden stark konservativ geprägt“ und erlebte „den Zusammenbruch der Monarchie 1918 als eine Erschütterung, in deren Folge er sich gegenüber der Entwicklung der Weimarer Republik große Zurückhaltung auferlegte und nach wie vor um die Stärkung konservativer Kräfte bemüht war.“⁴²³

Der junge Abt lernte über Romano Guardini den Quickborn kennen. Er veröffentlichte in *Die Schildgenossen* Artikel, die aber teilweise kritisiert wurden.⁴²⁴ Herwegen hatte nicht so sehr, wie bspw. Guardini oder Abele ein Herz für die Jugend. Sein Wirkungsfeld war die Elite der Gesellschaft, insbesondere der Katholische Akademikerverband. Die Akademiker sollten nämlich bei der „Weltdurchdringung“ durch Liturgie behilflich sein, wodurch sich Herwegen romtreu an Pius X. orientierte, der es sich zum Anliegen gemacht hatte, „die Welt in Christus zu erneuern.“⁴²⁵ Die Akademiker hatten die Aufgabe durch ihre Mitarbeit die Probleme in Staat und Gesellschaft beheben.⁴²⁶ In der Totenchronik Maria Laachs heißt es zu der Beziehung von Herwegen und der gesellschaftlichen Elite:

Dafür arbeitete er, daß die Kirche in den Seelen, in unserem Volke wieder lebendig werde. Wenn er sich bei diesem Apostolat in erster Hinsicht an die gebildeten Stände, an Priester, Akademiker und Lehrer wandte, so bedeutete das keine Absonderung vom Volke. Er hat zu ihnen nicht als der gebildeten Klasse gesprochen, sondern als den geborenen Führern des Volkes. Sie sollten die von ihm vorgetragenen Ideen nicht als einen Sonderbesitz empfangen, sondern sollten sie dem Volke zuleiten.⁴²⁷

Die hierarchische und ständische Denkart, welche der Abt pflegte, scheint in der Darstellung seiner Person durch. Er selbst wird als Heilsgeber stilisiert, während die Akademiker die Multiplikatoren sein sollten, die nahe genug am Volke waren, um die „vorgetragenen Ideen“ in die Breite zu streuen. Zu dieser „Weltdurchdringung“ gehörte der „Gedanke einer sakralen Kultur beziehungsweise einer sakralen Bildung“⁴²⁸. Diese Ideen brachte Herwegen in einer Rede im Jahr 1925 vor dem Akademikerverband zum Ausdruck. Rink hält fest, dass dadurch in den 1920er-Jahren die

422 Langenbahn (2019): Die Anfänge Teil 2, S. 88.

423 Severus (1969): Herwegen, Ildefons, S. 723.

Vgl. Severus (1993): Erinnerungen des Abtes, S. 404.

424 Herwegen (1924): Christozentrische, kirchliche Kunst, S. 354–357. In diesem Artikel nimmt er Stellung zur Kritik eines vorher erschienenen Schildgenossen-Artikels. Auch im Briefaustausch mit Abele (4.3.2.) wird im Brief vom 05.08.1924 die „landärmelige Kritik“ bedauert.

425 Totenchronik aus Maria Laach, Ildefons Herwegen, S. 4 (MLA, Sign. 93.210).

426 Vgl. Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 68.

427 Totenchronik aus Maria Laach, Ildefons Herwegen, S. 8 (MLA, Sign. 93.210).

428 Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 69.

„Gefahr einer gesellschafts- und staatspolitischen Extrapolierung der Liturgischen Bewegung“⁴²⁹ deutlich hervorgetreten war. Ferner fällt die Adaption des von Guardini geprägten Ausdrucks der „Kirche in den Seelen“ auf, welche in der Totenchronik der Abtei mit Herwegen konnotiert wird. Dadurch wird der Leserschaft ein Abt vermittelt, der an den großen liturgischen Neuerungen teilhatte, der Inhalte mit Romano Guardini teilte und damit auf eine Stufe mit ihm gestellt werden könnte.

Zudem heißt es in der Totenchronik Maria Laachs, dass der Abt „ein Gespür und eine Witterung für das, was Not tat“⁴³⁰ gehabt hätte. Dass sich der KAV ab 1929/30 immer mehr zu einem „Sammelpunkt rechtskatholischer Kreise [entwickelte], die als Ausweg aus der Staats- und Gesellschaftskrise die Restauration eines organisch-ständisch aufgebauten Reiches anstrebten“⁴³¹ und Herwegen selbst Wortführer war, wird in der Totenchronik nicht erwähnt. Auf einer Tagung des KAV 1933 in Maria Laach ließ Herwegen einen seiner Mönche, Damasus Winzen, seine neu erarbeitete Reichstheologie vorstellen. Im April 1933 wurde Herwegen, gemeinsam mit Franz von Papen und Emil Ritter zu den „führenden Vertreter[n] des die Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten propagierenden ‚Bundes katholischer Deutscher Kreuz und Adler““⁴³² ernannt. Bei der dritten Soziologischen Sondertagung in Maria Laach reihte sich Herwegen in die Linie Carl Schmitts ein und ging, anders als Guardini und anlehnd an Adolf Hitler, den Schritt zum totalen Staat.⁴³³ Auf einer Kölner Kundgebung Ende Mai 1933 verklärte Herwegen „den großen Führer Adolf Hitler zum Vater der Nation.“⁴³⁴ Im Juli 1933 stand die KAV-Tagung unter dem Thema „Die nationale Aufgabe im Katholizismus – Idee und Aufbau des Reiches“⁴³⁵.

Die von vielen als erste Absage an den Nationalsozialismus gewertete Geste Herwegens, Konrad Adenauer 1933–1934 im Kloster Obhut zu gewähren,⁴³⁶ erweist sich in Anbetracht des Einflusses auf Adenauer seitens Herwegens als fragwürdig. So stellt Guido Müller ein Zitat Adenauers aus seiner Zeit in Maria Laach vor, in welchem er sich gegen das Zentrum stellte und Hitler als Weg aus der Krise umschrieb.⁴³⁷ Außerdem wertete Herwegen selbst den Aufenthalt Adenauers als „keineswegs [...] politische Angelegenheit, sondern [als] eine rein persönliche.“⁴³⁸ Bei den Nationalsozialisten wurde diese benediktinische Gastfreundschaft umgedeutet: „Adenauers Aufenthalt in Maria Laach ermöglichte es dem ‚Westdeutschen

429 Ebd.

430 Totenchronik aus Maria Laach, Ildefons Herwegen, S. 4 (MLA, Sign. 93.210).

431 Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 69.

432 Müller (1977): Der „Katholische Akademikerverband“, S. 554.

433 Vgl. Albert (2004): Maria Laach, S. 79–81.

434 Müller (1977): Der „Katholische Akademikerverband“, S. 557.

435 Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 70–71.

436 Zu Adenauers einjährigem Aufenthalt in Maria Laach siehe: Albert (2004): Maria Laach, S. 91–99.

437 Vgl. Müller (1977): Der „Katholische Akademikerverband“, S. 562.

438 Severus (1993): Erinnerungen des Abtes, S. 426.

Beobachter', propagandistische Spitzen gegen die Klöster, deren sonnige Gärten angeblich eine Art Eldorado für korrupte Politiker waren, zu schiessen. Vor allem entfiel so die Notwendigkeit, den angesehenen Politiker in spektakulärer Weise auszuschalten. Die Laacher Klausurmauern ersetzten Stacheldraht und Gefängnis.⁴³⁹

Dass sich Herwegen im Nationalsozialismus täuschte, scheint ihm aber spätestens 1934 klar geworden zu sein. Wie Hans Rink darstellt, hielt Joseph Joos⁴⁴⁰ in seinem Erinnerungsbüchlein „So sah ich sie“ (1958) Folgendes fest:

Aber Abt Ildefons war auch einer der ersten, seinen Irrtum zu bedenken. Im Sommer 1934 (richtig wohl: Frühjahr 1935) treffe ich den Hochw. Herrn am Bahnhof der SBB in Basel allein, sein Handgepäck schleppend. Er war auf der Rückreise von der Schweiz, in die er sich auf Grund einer Warnung für eine bestimmte Zeit hinflüchten mußte ... Die beiden Sätze, die er sprach, bevor er den Zug bestieg, der ihn in die deutsche Heimat führen sollte, sind in meinem Gedächtnis haften geblieben: ‚Sie können sich denken‘, sagte er mit bebender Stimme, ‚mit welchen Empfindungen ich aus diesem freien Land in die Knechtschaft zurückkehre, wie habe ich mich geirrt!‘⁴⁴¹

Bereits am Anfang des Jahres 1934 berichtete ein Laacher Mönch dem Andernacher Stadtarchivar Stephan Weidenbach davon, dass sich Herwegen vom Nationalsozialismus, nicht von Hitler, distanziert hatte und gerade dem ‚Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses‘ vom 14. Juli 1933 sehr kritisch gegenüberstand.⁴⁴² Spätestens mit der Ernennung Alfred Rosenbergs zum „Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP“, der in seinem ‚Mythus des 20. Jahrhunderts‘ bereits 1930 das antisemitische Programm der NSDAP grundlegte, war ein Punkt erreicht, an welchem sich Maria Laach noch deutlicher vom Nationalsozialismus distanzierte. Dieses Umdenken wurde auch den Nationalsozialisten bekannt, sodass sich der Abt bereits im Februar 1934 einem Gestapo-Verhör stellen musste.⁴⁴³ Beachtenswert ist zudem, dass sich Zeitschriften wie bspw. *Internationale Stimmen der Nationalisten* oder *Gelbe Hefte* auch noch 1934 an den Abt wandten, um von ihm Artikel oder Stellungnahmen zu nationalsozialistischen Themen zu erbitten.⁴⁴⁴ Es dauerte seine Zeit,

439 Albert (2004): Maria Laach, S. 99.

440 Joseph Joos (1878–1965) war Zentrumsmitglied und ab 1919 Zentrumsabgeordneter in der Nationalversammlung. Er engagierte sich politisch in katholischen Arbeitervereinen, die sich auch gegen den Nationalsozialismus stellten. Von 1941 bis 1945 war er Häftling im KZ Dachau. Nach dem Krieg nahm er keine politischen Tätigkeiten mehr auf. (vgl. URL: <https://www.kz-gedenkstaette-dachau.de/kurzbiografie/kurzbiografie-joseph-joos/> [abgerufen: 29.03.2023]).

441 Joos (1958): So sah ich sie, zit. aus: Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 71.

442 Vgl. Albert (2004): Maria Laach, S. 115.

443 Totenchronik aus Maria Laach, Ildefons Herwegen, S. 11 (MLA, Sign. 93.210). Albert (2004): Maria Laach, S. 119.

444 Dazu mehr in Kapitel 4.2.1.6.

bis die Abwendung vom Nationalsozialismus auch in der Öffentlichkeit ankam. Herwegen selbst wurde 1935 eine Hiobsbotschaft übermittelt, dass er auf einer „Liste von Regimegegnern stand, die demnächst ermordet werden sollten.“⁴⁴⁵ Daraufhin verließ er das Land für etwa zwei Wochen. Als er zurückkehrte, begegnete er Joseph Joos, von dem das oben erwähnte Zitat stammt. Von da an hielt sich Herwegen aus öffentlichen politischen Veranstaltungen zurück und versuchte so wenig Aufsehen wie möglich zu erregen, um der Abtei „eine Zeit relativ ungestörten Lebens und Wirkens“⁴⁴⁶ zu ermöglichen. Noch vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs hegte Herwegen in Anbetracht der sich veränderten Steuerpflichten für Klöster, welche die Nationalsozialisten „als Waffe in ihrem Kampf gegen die Klöster“⁴⁴⁷ nutzten, Aussiedlungspläne. Diese konnten jedoch nicht in die Tat umgesetzt werden, und als am 1. September 1939 der Zweite Weltkrieg begann, war die „Hoffnung, doch noch eine Zuflucht im Ausland zu finden“⁴⁴⁸ erloschen. Nur eine Woche nach Kriegsbeginn wurde das Kloster zu einem Kriegslazarett umfunktioniert. Zudem genoss Maria Laach eine Sonderrolle und wurde nicht, wie viele andere Klöster, aufgehoben. Es überlebte den Krieg.

Kurz vor seinem Tod im September 1946 gab Ildefons Herwegen seinen Mönchen das Wort mit: „Glauben Sie nicht, daß neue Ideen der Welt nottun. Unsere Zeit, die noch so sehr im Fluß, in der Umgestaltung, die noch so unfertig, so unbeständig ist, sie braucht nichts Neues. Sie braucht das Alte, die Tradition.“⁴⁴⁹ Dieses Zitat zeugt von der traditionalistischen Ausrichtung Herwegens. Wie sich auch die Mysterientheologie Casels, den er sehr unterstützte, auf die antiken Kirchenväter stützte, so machte Herwegen die „alten Quellen neuer Kraft“ in Form eines Sammelbandes von Aufsätzen zu seinem Lebensprogramm.

Im Folgenden soll ein Zugang zu Herwegens politischer Meinung durch unterschiedliche Quellengattungen erschlossen werden. Zum einen werden publizierte Texte aus *Alte Quellen neuer Kraft*, die Vorworte aus den Reihen *Ecclesia orans* von 1922 und *Die betende Kirche* 1924 und 1926 analysiert. Zum anderen werden Briefwechsel mit Hermann Platz, Abt Albert Schmitt und Schriftleitungen unterschiedlicher Zeitschriften untersucht. Daneben soll an erster Stelle eine exemplarische Analyse des äußeren Erscheinungsbildes von *Die betende Kirche* 1924 angeführt werden. Dadurch soll verdeutlicht werden, dass (politische) Inhalte bereits in der äußeren Gestaltung von Werken zum Vorschein kommen konnten.

445 Albert (2004): Maria Laach, S. 137.

446 Ebd., S. 144.

447 Ebd., S. 190.

448 Ebd., S. 193.

449 Rink (1975): Ildefons Herwegen, S. 74 / Totenchronik aus Maria Laach, Ildefons Herwegen, S. 18 (MLA, Sign. 93.210).

4.2.1.1 Alte Quellen neuer Kraft (1920)

Bei dem Bändchen *Alte Quellen neuer Kraft* handelt es sich um ein Werk Herwegens, das er wegen des „empfindliche[n] Mangel[s] an liturgischer Literatur“⁴⁵⁰ zusammenzustellen begann. Das Büchlein beinhaltet einige Aufsätze, die „den grundlegenden Gedanken über das liturgische Gebetsleben erörtern“⁴⁵¹ wollten. Durch das Buch sollte eine Perspektive eröffnet werden, „die den reichen Gehalt und die monumentale Größe der Liturgie ahnen“⁴⁵² ließ. Der Titel des Werkes *Alte Quellen neuer Kraft* sollte einerseits die Wirkmacht der alten monastischen Weise der Liturgiefrömmigkeit für neue Bereiche wie bspw. das Familienleben, aber auch das Einzelleben eröffnen, andererseits aber auch Kraft für den Alltag „in harter Zeitennot“ bieten.⁴⁵³ Da es sich bei dem hier vorgestellten Exemplar um die zweite Auflage von 1922 handelte, wies Herwegen auf „Verbesserung und Ergänzung“ hin. Das Büchlein wurde in zwei Oberkapitel „Aus dem Chore“ und „Aus der Zelle“ unterteilt, welche sich wiederum in je fünf Unterkapitel gliedern. Dabei deutet die Aufteilung an, dass es einerseits um Gedanken ging, welche die gesamte Gemeinschaft („Aus dem Chore“) betrafen und andererseits eher auf das Individuum („Aus der Zelle“) ausgerichtet waren. Im Folgenden werden insbesondere die Inhalte zweier Aufsätze *Die Erneuerung unseres religiösen Innenlebens aus dem Geist der Liturgie* und *Die Liturgie als Lebensstil* behandelt, die beide aus dem Oberkapitel „Aus dem Chore“ stammen. Somit werden die Modernewahrnehmung, das Liturgieverständnis und die Verzahnung von Liturgie und Moderne untersucht und die Frage nach politischen Inhalten in *Alte Quellen neuer Kraft* gestellt.

Modernewahrnehmung

Als Sprecher und Autor suchte Ildelfons Herwegen nach Lebensweltbezügen, die seine Zuhörer und Leserschaft ansprachen und angingen. Indem er im Kontext „liturgischer Literatur“ auf die „furchtbarste Krisis, durch die unser deutsches Volk je gegangen ist“⁴⁵⁴ hinwies, manifestierte er eine Relevanz der Liturgie bzw. der Kirche für das Leben des Einzelnen und des Volkes im Angesicht des endenden Ersten Weltkrieges. Dabei hob sich Herwegen von der „modernen“ Sicht auf die Kirche, die sich ihr politisch, historisch, sozial oder kulturell näherte, ab. Diese Aspekte wären zwar wichtig, aber Nebensache, „die das tiefste Wesen, die Seele der Kirche, nicht be-

450 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, Vorwort.

451 Ebd.

452 Ebd.

453 Vgl. ebd.

454 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 3.

rühren⁴⁵⁵. Damit lenkte Herwegen von der Geschichtlichkeit ab und den Blick hin auf den Aspekt der Kirche, der sie von allen anderen Lebensbereichen abhob: Ihre Gestalt als der „unter uns fortlebende Christus“⁴⁵⁶. Mit dieser mystischen Deutung der Kirche hing ein Weltbild zusammen, welches die Kirche in ihrer „Heldengröße“ anerkennen und ihren Kult, die Liturgie, für das Leben der Menschen relevant machen sollte. Dahinter lag die Idee der Kirche als „ein organisches Gebilde mit Haupt und Gliedern.“⁴⁵⁷ Herwegen verteidigte wie Guardini die ständestaatliche Ordnung innerhalb der Kirche. Da diese Ordnung im säkularen Bereich durch die Herausbildung der Demokratie in Deutschland allerdings ad acta gelegt werden sollte, war für Herwegen die „Frage nach der Weltanschauung [...] das bedeutsamste Problem der Gegenwart.“⁴⁵⁸ Mit diesem Satz eröffnete Herwegen den Beitrag *Die Liturgie als Lebensstil* für die Akademische Bonifatiuskorrespondenz 1919/20. Selbst die „politischen Kämpfe“ wären von der Weltanschauungsfrage betroffen. Weltanschauung, so Herwegen weiter, wäre „der Versuch, die weite Kluft, die zwischen dem subjektiven Ich und der objektiv gegebenen Welt sich aufzutun scheint, zu überbrücken.“⁴⁵⁹ Dass diese Kluft für Herwegen vor allem mit Hilfe der Liturgie zu schließen war, sei weiter unten erläutert. Doch zunächst weiter zu Herwegens Zeitdiagnose: Er beobachtete eine Dysbalance zwischen Individuum und der Welt. Sie zeichnete sich in dem „naturnotwendigen Kampfe“ zwischen Gut und Böse ab. Das „Volk“ stand zwischen den Fronten und das in einer Zeit, in welcher „das Böse in nie dagewesener, erschreckender Weise bis in die weiteste Öffentlichkeit vor[ge]drängt“⁴⁶⁰ war. Mit der Verwendung dieser Begriffe griff Herwegen zu einer Sprache der Gewalt, die in der Zeit des Ersten Weltkrieges selbstverständlich geworden war.⁴⁶¹ Das führte auch dazu, dass er den besagten Kampf nicht negativ wertete, sondern der Überzeugung war, dass „alle Zeiten tiefgehender Umwälzung [...] das Schlechte an die Oberfläche gebracht [haben], aber das Gute, das in den Hintergrund gedrängt wurde, [...] deshalb nicht aufgehört [habe] im Stillen zu wachsen.“⁴⁶² Dieses Argument rückte die Ereignisse in eine heilsgeschichtliche Perspektive, die es erlaubte, das Negative der Zeit als für die eigenen Anliegen positiv bzw. als heilsam und gottgewollt zu interpretieren. So bspw. der Sozialismus, dem „ein organischer Gemeinschaftsgeist fehlt[e]“⁴⁶³, dadurch aber eben auf das Fehlen aufmerksam machte und die Notwendigkeit dieses Gemeinschaftsgeistes hervorhob, was wiederum zu Anknüpfungs-

455 Ebd., S. 4.

456 Ebd., S. 3.

457 Ebd., S. 11.

458 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 65.

459 Ebd.

460 Ebd., S. 79.

461 Vgl. Deppe (1999): *Politisches Denken*, S. 131.

462 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 79.

463 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 14.

punkten seitens Herwegens und der Liturgischen Bewegung führte. An anderer Stelle benannte er den „schrackenlosen Individualismus und Subjektivismus“⁴⁶⁴, die abzulehnen waren; gleichzeitig aber einen notwendigen Gegensatz boten, zu welchem sich die Liturgische Bewegung positionieren konnte. Die konträren modernen Weltanschauungen, die Herwegen kritisierte, rückten seine Anliegen einer liturgischen Neuerung erst in eine sichtbare und relevante Position. Den „Kampf“ zwischen Gut und Böse, also zwischen der katholischen und der individualistisch geprägten Weltanschauung, wollte Herwegen aber nicht alleine bestreiten. In seinem Vortrag *Die Erneuerung unseres religiösen Innenlebens* wandte er sich mit einem Appell an die Katholiken bzw. die Akademiker:

Heldensinn also, nicht zunächst in äußeren großen Taten, sondern in opfervoller, ernster, religiöser Durchbildung unseres eigenen Ichs war den deutschen Katholiken niemals dringender notwendig als heute, wo uns die scharf aufgerichteten Ziele im öffentlichen Leben vor allem deshalb fehlen, weil es an innerer Klarheit des Erkennens und des Wollens gebricht.⁴⁶⁵

Die Katholiken bzw. die Akademiker werden hier, passend zur Kampf-Metaphorik, zu Helden stilisiert, die das Volk aus dem Dunst der Unkenntnis herausholen und das „verhängnisvoll gewordene Defizit an geistig-religiösen Werten“⁴⁶⁶ ausgleichen sollten. Legitimiert wurde diese Wichtigkeit der Katholiken für den Verlauf der Zukunft durch die „sieghafte Wahrheit“ und der „fast zweitausendjährigen herrlichen Geschichte“⁴⁶⁷ des Katholizismus. Der Anspruch an die Akademiker war nicht gering. Herwegen rief die Männer,

die sich die Errungenschaften der modernen Bildung und Kultur angeeignet haben, zu einer Geistesarbeit auf[...], die von ihnen verlangt, den Pflug tief in den Acker einzusetzen und mit Hingebung und Beharrlichkeit an ihrer religiösen Bildung des Geistes und des Herzens tätig zu sein.⁴⁶⁸

Dieses Zitat gleicht einer mentalen Mobilmachung der Akademiker und zeigt die vereinnahmende Arbeit eines Helden im und für den Katholizismus. Es wurden Hingebung und Beharrlichkeit gefordert, und zwar ganzheitlich mit Geist und Herz. Letztlich sollte der Akademiker, der durchaus auch Familie haben konnte, wie bspw. Theodor Abele, sein Leben für die Aufgabe der „Welterneuerung“⁴⁶⁹ hingeben. Dass

⁴⁶⁴ Ebd., S. 4.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 14.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 15.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 19.

Herwegen in diesen Kontexten immer wieder betonte, dass es um die Erneuerung von Kirche *und* Vaterland gehe,⁴⁷⁰ sei an dieser Stelle ebenfalls hervorgehoben. Zwar spielte die Frage nach einer deutschen Identität auch bei Guardini eine Rolle. Doch Herwegen benannte das „Vaterland“ konkret und machte dadurch deutlich, dass es sich bei der Liturgischen Bewegung nicht nur um eine innerkirchliche Initiative handelte, sondern um ein nationales und im Letzten auch internationales Projekt. Auffallend ist weiter, dass die Akademiker eine Scharnierfunktion zwischen Liturgie und Moderne bildeten. Sie hatten sich die „Errungenschaften der modernen Bildung und Kultur angeeignet“⁴⁷¹. Aus dieser Erkenntnis heraus sollte nun auch die religiöse Bildung angepasst werden. Man adaptierte also moderne Vorgehensweisen und war sich dementsprechend bewusst, dass eine gewisse Modernisierung notwendig war, um in der Welt bestehen zu können. Dieses Phänomen zeigte sich auch bei Romano Guardini und wurde von Thomas Nipperdey bereits für den Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts diagnostiziert:

Aber die Kirche lebte nicht von Grundsätzen allein und von letzten Begründungen, sie hatte Sympathien und Vorbehalte, sie setzte sich in ein pragmatisches Verhältnis zu den bestehenden Zuständen, machte Konzessionen, erklärte manches Ungeliebte angesichts der menschlichen Schwäche oder der jeweiligen Situation doch für tolerabel.⁴⁷²

Dieser Pragmatismus konnte aber nicht über die traditionelle, an der Kirche orientierten Haltung hinwegtäuschen. So zeigte sich die antimoderne Haltung Herwegens vollends in seinem Gemeinschaftsbegriff, den er auf die Liturgische Bewegung übertrug: „Ihre soziale Tendenz, die aus der großen Gemeinschaftsidee vom Weinstock und den Rebzweigen erwächst, ist keineswegs eine atomisierende Gleichmacherei der großen Masse.“⁴⁷³ In dieser Erläuterung zog Herwegen einen klaren Unterschied zwischen der Gemeinschaftsidee der Liturgischen Bewegung und der „Pseudo-Gemeinschaftsidee“, die in der „großen Masse“ alle gleich machen wollte. Der Begriff „Masse“ wurde in der Weimarer Republik verwendet, um nicht nur die

470 „Nach sorgfältiger Durchsicht, Verbesserung und Ergänzung bietet sich das schlichte Bändchen der gesammelten Aufsätze von neuem zum Führer an die Gefilde katholischen Geisteslebens, von deren Fruchtbarkeit wir eine bessere und schönere Zukunft für die Kirche und für das Vaterland erhoffen.“ (Alte Quellen neuer Kraft, Vorwort zur zweiten Auflage) / „Aber nicht nur segnet die Liturgie Schwert und Fahne derer, die gegen die Feinde der Kirche und des Vaterlandes zu Felde ziehen, sie heiligt auch die Verbände der Handwerker in Innungen und Zünften, sie schafft in Städten und Ländern aus der Eigenart des Volkscharakters, unterstützt durch historische und geographische Momente, kirchliche Feste und Gebräuche, die zugleich zum Ausdruck des tiefsten Volksempfindens und zu Palladien städtischer oder völkischer Zusammengehörigkeit werden.“ (Herwegen (1920): Alte Quellen, S. 76).

471 Herwegen (1920): Alte Quellen, S. 15.

472 Nipperdey (1988): Religion im Umbruch, S. 44.

473 Herwegen (1920): Alte Quellen, S. 12.

Unsicherheiten bzgl. der Repräsentation der Bevölkerung zu betonen, sondern auch um abwertend über die Demokratie zu sprechen.⁴⁷⁴ So stellte beispielsweise Werner Becker⁴⁷⁵ in seinem Artikel *Demokratie und moderner Massenstaat*⁴⁷⁶ fest, dass die moderne Demokratie an der Verfremdung der ursprünglichen Demokratie durch die Fokussierung auf die Masse zu leiden hätte.⁴⁷⁷ Das Volk wäre keine „qualitativ gegliederte Einheit, sondern bloße Summe der Individuen“⁴⁷⁸. Herwegen reihte sich in diese Gedankengänge ein; blieb aber nicht bei der Kritik stehen, sondern bot seiner Leserschaft eine religiöse Alternative in Form der Liturgie: Sie sollte den Menschen als Individuum bewahren, ihn aber gleichzeitig in der Gemeinschaft der Kirche im Kirchenvolk geborgen wissen.⁴⁷⁹ Dazu stellte Herwegen die „soziale Tendenz“ in den Kontext eines biblischen Wortes Jesu Christi bzw. legte das Gleichnis vom Weinstock und den Reben (Joh 15,1) als Basis für das Gemeinschaftsverständnis der Liturgischen Bewegung grund. Die damit verbundene religiöse Deutung der Moderne soll weiter unten beleuchtet werden.

Abt Ildefons Herwegen kann in die Reihe der Modernekritiker aufgenommen werden. Er verband die Moderne mit den gängigen Ismen wie Subjektivismus oder Individualismus. Auch politische Strömungen wie den Sozialismus kritisierte er. Generell stellte die Moderne aber eine Zeit für ihn dar, die das „Böse“ notwendigerweise zum Vorschein kommen ließ, damit ganz im Sinne des Heilsplanes Gottes das Gute letztlich siegen könnte. Mit dieser Sichtweise war er anschlussfähig an Joseph Lortz⁴⁸⁰, der in seinem Geschichtsbild die „Moderne als Zerfallsprozess“ deutete und damit vom „Mittelalter im Vollsinn“ abhob, welches für Einheit stand. Dabei lag, Lortz zufolge, die Schuld nicht bei einzelnen Akteuren, sondern er arbeitete die Idee einer objektiven „Kollektivschuld“ heraus, die besagte, dass die katholische Kirche an ihrem Zerfall eine Mitschuld hatte.⁴⁸¹ In Anbetracht der Schuldfrage nach 1945

474 Vgl. Berning (1922): Politik und Jugend / Krone (1925): Der Windthorstbund / Becker (1925): Demokratie.

475 Werner Becker (1904–1981) war Leipziger Studentenpfarrer. Zuvor studierte er sieben Semester Jura und war Doktorand bei Carl Schmitt. Gleichzeitig engagierte er sich in Berlin im Quickborn und war Guardianis Sekretär. Nach dem Jurastudium folgten 15 Semester Philosophie und Theologie. Nicht viel länger als ein Jahr (Mai 1927 bis Juni 1928) war er Schriftleiter der Zeitschrift *Abendland*. 1930 wurde er zum Priester geweiht und arbeitete schon ab 1933 als Studentenseelsorger in Marburg. 1937 wurde er von den Nationalsozialisten als Dozent entlassen, wechselte seinen Wohnort nach Leipzig und lebte dort bei den Oratorianern. (vgl. Tommissen (1998): Briefe an Carl Schmitt, S. 9–21).

476 Becker (1925): Demokratie.

477 Vgl. ebd., S. 473.

478 Ebd.

479 Weitere Ausführungen dazu siehe unten.

480 Joseph Lortz (1887–1975) war ein katholischer Kirchenhistoriker, dessen wichtigstes Werk wohl in der „Neubewertung der Reformation“ lag. Die katholische Kirche wurde zur Mitverantwortung in diesem Prozess gezogen und die Notwendigkeit der Reformation herausgestellt. (Baum (1987): Lortz, Joseph, S. 188–189).

481 Lortz arbeitete diesen Gedanken auch für die Spaltung während der Reformation heraus, indem er zwischen „historischer Ursache“ und „unmittelbarer Verursachung“ unterschied: „Die Frage nach

rief er zu einem individuellen Schuldbekenntnis jedes einzelnen auf, das er wiederum aber in die große objektive Schuld der ganzen Generation einbettete, wodurch die „Macht- und Bedeutungslosigkeit“⁴⁸² des Einzelnen hervorgehoben wurde und er damit letztlich eine heilsgeschichtliche Perspektive eröffnete:

Lortz sah die gesamte Neuzeit, nicht erst seit der Französischen Revolution, sondern seit der Reformation von einem ‚Zerstörungsprozess‘ und von ‚Auflösungstendenzen‘ geprägt, im Einzelnen ‚Subjektivismus und Individualismus, Nationalismus, Laikalismus, Säkularismus und Demokratie‘. Um 1930 beobachtete er aber eine Gegenbewegung. Die Machtergreifung sah er als ‚Erfüllung der Zeit‘.⁴⁸³

Dass sich diese heilsgeschichtliche Deutung des Nationalsozialismus nicht halten konnte, war spätestens mit dem Kriegsende klar. Die Ausführungen zu Lortz zeigen aber, wie historische Prozesse in Gesellschaft und Politik heilsgeschichtlich aufgeladen wurden. Diese Perspektive tangierte auch bei Herwegen den politischen Bereich. Zumindest implizit wies er auf den seiner Meinung nach wahren Sinn der Gemeinschaft im Gegensatz zur Masse hin und kritisierte dadurch die gegenwärtige „Massendemokratie“.

Liturgieverständnis

In dem Aufsatz *Der Verklärungsgedanke der Liturgie* feierte Herwegen die „Loslösung des Menschen aus der Macht des Bösen“⁴⁸⁴ durch Taufe, Firmung und Eucharistie. Die Erlösungskraft der Liturgie gegenüber dem einzelnen Menschen weitete Herwegen auf eine Wirkmacht aus, mit deren Hilfe das „gewaltige, so verhängnisvoll gewordene Defizit an geistig-religiösen Werten“⁴⁸⁵ in der Welt besiegt werden könnte. Denn die Liturgie „vergoldet [alles, was sie berührt] mit übernatürlichem Leuchten.“⁴⁸⁶ Damit „das Böse“ aber mit der erlösenden Kraft der Liturgie in Berührung kommen konnte, brauchte es die bereits oben benannten „Helden“: Herwegen war der Überzeugung, dass „die Katholiken“ imstande seien „der schwer leidenden Menschheit wirksam Hilfe zu bringen“⁴⁸⁷. Schließlich hätten sie durch die Sakramente bereits

der ‚historischen Ursache‘ ist nach ihm von der ‚unmittelbaren Verursachung‘ zu unterscheiden. Letztere wäre das Auftreten Luthers, aber da war gewissermaßen schon alles innerkatholisch vorbereitet worden. Die tiefere Ursache der Reformation sei also im Zustand der Kirche vor der Reformation zu suchen.“ (Priesching (2021): Lorenz Jaeger, S. 14).

482 Ebd., S. 15.

483 Ebd., S. 18.

484 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 43.

485 Ebd., S. 14.

486 Ebd., S. 19–20.

487 Ebd., S. 14.

einen Kampf gewonnen. Aus dem Kollektiv der „Katholiken“ zog Herwegen, wie gezeigt, die spezielle Gruppe der Akademiker heraus. Sie rief er zu einer „Geistesarbeit“ auf, „an ihrer religiösen Bildung des Geistes und Herzens tätig zu sein.“⁴⁸⁸ Dies sollte durch liturgische Literatur passieren, „die nicht länger mehr ausschließlich in den Händen der Geistlichkeit gefunden werden dürfe“⁴⁸⁹. Die gebildete Elite der Gesellschaft, die sich in moderner Bildung und Kultur sowieso schon auskannte, sollte die alten Quellen nun wieder aufleben lassen und sie ins Volk tragen. Sie sollten „Führer“ dieser Erneuerung sein: „Welterneuerung kann von uns nur angestrebt werden durch Selbsterneuerung.“⁴⁹⁰ Herwegens ideengeschichtliche Grundlage dafür bildete die Renaissance. Er verstand darunter in erster Linie „eine Erneuerung, eine Wiedergeburt der Gegenwart“⁴⁹¹: „Wie damals, so will auch heute die Menschheit sich aufrichten und bilden an den klassischen Formen, die einst eine große Welt beherrschten. Aber diese Formen sollen erfüllt sein von dem Geiste des heutigen Menschen.“⁴⁹² Diese Sehnsucht nach einer geistigen und religiösen Wiedergeburt sollte nicht nur anknüpfungsfähig an die moderne Zeit sein, sondern auch „erfüllt“ von der Denk- und Lebensart des heutigen Menschen. Dazu brauchte es die Akademiker.

Der Titel des Aufsatzes *Die Erneuerung unseres religiösen Innenlebens aus dem Geist der Liturgie*, den Herwegen erstmals 1919 vor dem Katholischen Akademikerverband vortrug, verdeutlicht Herwegens Nähe zu Guardini, verwendete er doch den Titel des guardinischen Erfolgswerks *Vom Geist der Liturgie*. Anschließend an Guardini, der Liturgie als „gebetete Wahrheit“⁴⁹³ verstand, war sie Herwegen zufolge ein Mittel, durch welches „das Innenleben [also die Seele] der heiligen Kirche“⁴⁹⁴ verständlich und sichtbar werde. In der Liturgie bete „die ganze mystische Person der Kirche [...] und jedes Glied in seiner Funktion an dem Leibe Christi“⁴⁹⁵. Diese Deutung brachte es mit sich, dass der einzelne als „Glied des einen Leibes“ auf gewisse Weise seine Individualität verlor. Vor das Individuum trat die Gemeinschaft, sodass ein „großzügiger, einheitlicher, organischer Lebensstil“ anerzogen werden sollte und konnte. Dieser Lebensstil war grundgelegt in der *οικονομία*, also im Heilsplan Gottes. Damit einher ging die Rechristianisierung der Gesellschaft, die Herwegen ebenso wie Guardini ersehnten.⁴⁹⁶ Hier liegt auch der Verbindungspunkt zwischen Moderne und Liturgie, der bereits zuvor anklang. Rechristianisierung wurde nur möglich, weil sie auch nötig war. Erst der moderne, in Individualismus, Subjektivismus und Ratio-

488 Ebd., S. 15.

489 Ebd.

490 Ebd., S. 19.

491 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 69.

492 Ebd.

493 Guardini (1918): *Vom Geist der Liturgie*, S. 9.

494 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 5.

495 Ebd., S. 6.

496 Vgl. ebd., S. 7–8.

nalismus beheimatete Mensch schuf den Grund, auf welchem die Idee des neuen, liturgischen Gemeinschaftsmenschen erstehen konnte. Die Liturgische Bewegung brauchte die Moderne, um geboren und dann auch relevant zu werden.

Verzahnung von Liturgie und Moderne

Das ist nun auch gerade das innerste Wesen der Liturgie, daß sie durchaus theozentrisch ist und doch, wie wir sahen, den ganzen Menschen nicht nur im Innersten seiner Seele erfäßt, sondern auch sein äußeres persönliches und soziales Leben formgebend zu durchdringen vermag.⁴⁹⁷

Anlehnend an das zuvor Geschriebene weist dieses Zitat auf eine Relevanz der Liturgie für das außerkirchliche Leben der Gläubigen hin. Doch Herwegen ging noch einen Schritt weiter und hob die Liturgie als die Lösung für den Kampf gegen das Böse generell hervor. Durch ihre „weltüberwindende [...] Liebeskraft steht sie als die große Bejahung des Lebens dem ringenden Zweifel und der verzweifelten Verneinung der Moderne gegenüber.“⁴⁹⁸ Liturgie und Moderne wurden als zwei sich gegenüberstehende Extreme angesehen. Liturgie war dabei positiv, bejahend, Moderne von Grund auf negativ, verneinend. Während der Sozialismus, der für Herwegen ein Repräsentant der Moderne war, „die herrschende Gesellschaftsordnung zu werden im Begriffe“ stand und „den Menschen zum Mittelpunkt aller materiellen und kulturellen Bestrebungen“⁴⁹⁹ machte, um somit „das Glück der möglichst großen Masse zu bewirken“⁵⁰⁰, war im Christentum Gott im Mittelpunkt. Relativ unspektakulär und nahezu beiläufig zog Herwegen hier die Bilanz einer Zuwendung zum christlichen Weltbild, auch in der Politik. Denn das Christentum trage ihm zufolge „auf sakramentalem Wege Gottes Wirken in die Menschenseele hinein“, wodurch „im Innern des Christen die Quelle allen Glücks“ geschaffen und zum Glück aller beigetragen werden sollte, da es auch nach außen wirkte.⁵⁰¹ Im Gegensatz zum modernen Menschen, erfahre der liturgische Mensch das größte Glück bereits durch die Beziehung mit Gott in sich selbst. Der moderne Mensch hingegen machte sein Glück von den unterschiedlichen politischen Strömungen und Weltanschauungen abhängig. Doch dieses im Innern des Menschen selbst zu erfahrende Glück war gerade die „schöpferische Kraft [der Liturgie] zu einem monumentalen Lebensstil, nach dem wir heute alle sehnlichst verlangen.“⁵⁰² Gleichzeitig war es Herwegen ein

497 Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 78.

498 Ebd., S. 19–20.

499 Ebd., S. 77.

500 Ebd.

501 Vgl. ebd. S. 78.

502 Ebd., S. 19–20.

Anliegen, dass der „deutsche Geist [...] nicht untergehe[...]“⁵⁰³, da dieser eine konkrete Aufgabe innerhalb der katholischen Weltkirche hätte. Diese Gedanken weisen patriotische, nationalistische Tendenzen auf. Herwegen wollte nicht nur die Liturgie in der Gesellschaft verankert wissen, sondern auch den deutschen Geist „aus der christlichen Antike, aus den Heldengräbern der Katakomben, aus der inneren Welt der betenden, opferstarken Erstlingskirche, aus dem Geiste der von ihr geprägten Liturgie“⁵⁰⁴ von Neuem erwachen lassen. Das war seine Idee von „Moderne“. Durch die Verbreitung liturgischer Gedanken sollte nicht nur der Glaube gestärkt und verinnerlicht werden, sondern das nationale Bewusstsein und die deutsche Identität wieder erstarken. Dabei verwies er auf die Antike und das Mittelalter, konkret auf liturgische Bücher wie das Messbuch, das Rituale und das Brevier, die seiner Meinung nach „die modernsten“⁵⁰⁵ Bücher seien. Ähnlich wie die Intellektuellen im ausgehenden 18. Jahrhundert kann Herwegen in den Zukunftsdiskurs des 19. und 20. Jahrhunderts gestellt werden. Wie Daniel Fulda darstellt, hing „Zukunft“ und die Autorität, über diese zu sprechen, im 18. Jahrhundert an Menschen mit historischem Wissen.⁵⁰⁶ Dieses Wissen wurde, so Fulda weiter, als „Licht“ stilisiert, das die dunkle, im Sinne von „ungewisse“ Zukunft erhellen sollte.⁵⁰⁷ Herwegen verkörperte in seinem Selbstbild einen solchen Lichtbringer. Durch sein Wissen über die Geschichte (der Liturgie) wurde er bevollmächtigt, Zukunftsprognosen im Sinne von rückwärtsgewandten Utopien, wie bei Guardini, zu erstellen. Neben der eigenen Autorität Herwegens verdeutlichte er die kirchliche Autorität durch die „ernste Trias der Objektivität in Dogma, Ethos und Liturgie“⁵⁰⁸. Diese war Legitimation für den Anspruch Herwegens und der Ablehnung von Individualismus und Subjektivismus von jeder „Art von Willkür in den höchsten Fragen der Beziehungen des Menschen zu Gott“. Liturgie hatte also eine legitimierte Autorität, die sich auch in der in ihr zum Vorschein kommenden Fülle der „Stufenleiter der kirchlichen Hierarchie vom Bischof bis zum untersten Kleriker“ ausdrückte.

Demnach wollte die Liturgische Bewegung anschlussfähig an die moderne Welt sein, allerdings eben durch „alte Quellen“, in welchen die „katholische Weltanschauung aufs vollkommenste kristallisiert“⁵⁰⁹ wurde. Die Hauptthemen der Aufsätze waren die Liturgie und die Moderne. Doch schaffte Herwegen durch die Kritik am Sozialismus auch eine politische Komponente, die von der Kraft der Liturgie eingenommen werden sollte. Wie bei Guardini schwangen bei Herwegen politische Nuancen mit, die sich vor allem in seiner modernekritischen Haltung äußerten.

503 Ebd., S. 21.

504 Ebd., S. 21.

505 Ebd., S. 15.

506 Fulda (2020): Zukunftserwartungen, S. 69.

507 Ebd., 69–70.

508 Hier und für die nächsten Zitate: Herwegen (1920): Alte Quellen, S. 11–12.

509 Ebd., S. 16.

4.2.1.2 *Ecclesia orans* (1922)

Bei der Reihe *Ecclesia orans* handelt es sich um das Konzept einer „liturgische[n] Broschürenreihe“⁵¹⁰, das ursprünglich von Romano Guardini und dem Laacher Mönch Cunibert Mohlberg erdacht wurde. Herwegen, der sich zu Beginn der Weimarer Republik in liturgischen Belangen und Fortschritten eher zurückhielt, lediglich „selbstverständliche Entwicklungen“ mitging und „bedächtig bis vorsichtig nach innen wie nach außen“⁵¹¹ reagierte, wurde hellhörig, als er von dem Vorhaben eines „franziskanischen Liturgieunternehmens“ unter der Leitung von Beda Kleinschmidt⁵¹² erfuhr.⁵¹³ Diese Information ermutigte ihn, das Projekt *Ecclesia orans* unter seine Leitung und Herausgeberschaft zu bringen, sodass die Reihe 1918 mit Guardinis *Vom Geist der Liturgie* eröffnet wurde. Nicht nur der Autor Guardini, sondern auch der Herausgeber Herwegen und die Reihe insgesamt gewannen an Bekanntheit, sodass die Liturgische Bewegung in Deutschland von da an unweigerlich mit Herwegen und Guardini verbunden war.

Im Geleitwort der *Ecclesia orans* von 1922, bei welcher es sich um die zwölfte Auflage der 1918 ersterschiedenen Ausgabe handelt, stellte Herwegen die gesamte Reihe und die damit verbundenen liturgischen Bestrebungen in einen biblischen und heilsgeschichtlichen Kontext: „Die betende Kirche“ stehe „an der Schwelle der Apostelgeschichte“⁵¹⁴, denn in ihr wurden Konzepte der Liturgie der Urkirche grundgelegt. Auf dem Gebet Jesu, dem *Vater Unser* gründend, wurde die Kirche zu einer „betenden“ Kirche, an welche Herwegen konkret anknüpfen wollte. Dabei zog er eine Linie von der Urkirche, deren „Liturgie [...] der Hauch des betenden Christus, des verklärten Hohepriesters“⁵¹⁵ gewesen war, bis in die Gegenwart, in welcher das Gebet der Kirche nicht verstummte. Die Liturgie war ein Zugang zur Inkarnation des Gottessohnes auch für den Menschen im Jahr 1918 bzw. 1922, was am Beispiel des *Vater Unser* besonders deutlich werden sollte. Wie Richard Faber treffend herausstellte, wurde das „Ineinanderfallen von Urgeschichte und Moderne [...] [zum] Ereignis“⁵¹⁶ innerhalb der Liturgischen Bewegung während der Weimarer Republik. Das bedeutet, dass sich die Liturgische Bewegung programmatisch gegen den mit der Entwicklung der Moderne verbundenen Anspruch der Diskontinuität stellte.⁵¹⁷ Herwegen negierte durch die Kontinuität der Liturgie den eigentlich bedauerten Epochenbruch der Moderne. Wenngleich er von der „argen Welt“

510 Langenbahn (2018): Die Anfänge, S. 55–56.

511 Ebd., S. 54.

512 Beda Kleinschmidt (1867–1932) war ein franziskanischer katholischer Theologe und Kunsthistoriker.

513 Vgl. Langenbahn (2018): Die Anfänge, S. 55.

514 Herwegen (1918): *Vom Geist der Liturgie*, S. VII.

515 Ebd.

516 Faber (1982): *Politischer Katholizismus*, S. 136.

517 Pohlig / Pollack (2020): *Geburt der Moderne*, S. 16–17.

und dem überwundenen Rationalismus schrieb, schien in den ersten Jahren nach dem Ersten Weltkrieg die Kontinuität der Liturgie gegenüber der Diskontinuität der Welt stärker zu sein. Damit deutete Herwegen bereits seine apolitische Haltung an, die darin bestand, die Relevanz der Politik zu negieren. Da die Kirche „ruhig und sicher inmitten der argen Welt“⁵¹⁸ stand, schien er „Politik“ nicht für sein Angebot einer Weltanschauung zu gebrauchen. Durch diese Beschreibung stellte er Assoziationen her, welche die Kirche unweigerlich mit dem Begriff der Stabilität verbanden. Anlehnend an das „Chaos“, welches Guardini für die Weimarer Republik diagnostizierte und der von Herwegen herausgearbeiteten Dysbalance, stand die Kirche wie ein Fels in der Brandung da. Der Gegensatz dazu war die Welt und ihre „Versammlungen, Reden, Demonstrationen“⁵¹⁹. Denn die Kirche konzentrierte sich nicht auf Äußerlichkeiten, wie die Predigt oder die „Volksmissionierung“, sondern auf die „innere Quelle“⁵²⁰. Damit gemeint war das Gebet, die Liturgie, durch welche der „Kampf [...] [des] Lebens“⁵²¹ entschieden würde. Dabei sollte im Gebet der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes eins werden, was dadurch möglich werden sollte, dass das „Gebet der Kirche [...] beständige Verbindung mit der Ewigkeit“⁵²² herstellte. An dieser Stelle hob Herwegen einmal mehr hervor, worauf die Kontinuität, die Beständigkeit und damit letztlich die Stabilität der Liturgie gegründet war: Auf ihrer Verbindung zur Ewigkeit. Diesem Privileg konnte keine andere Ideologie der Moderne nahekommen. Neben den Gedanken der *stabilitas* trat auch ein moralischer Appell an die Leserschaft der *Ecclesia orans*: Der Mensch, der sich auf diese *participatio actuosa* in Form des liturgischen Gebets einließ, würde „rein und stark“⁵²³ werden. Herwegen verhieß ein makelloses, tugendhaftes Leben durch die Hinwendung zur Liturgie. Gebet und Liturgie stillten gleichwohl die „mystische Sehnsucht“ der Menschen. Das „Arbeitsfieber, das die Menschheit ergriffen hat [te, J.A], das einen Ersatz für die Religion bieten“⁵²⁴ wollte, würde erstickt werden, da es sich nur um eine Täuschung der wahren Sehnsucht nach Gott handelte. Der Mensch war schlicht und ergreifend einer Fiktion zum Opfer gefallen – der Fiktion und dem damit einhergehenden Irrglauben, die Moderne und ihr Kapitalismus könnten dem Menschen Glück und Freiheit bringen. An dieser Stelle wird einmal mehr deutlich, dass sich Herwegen das Bröckeln der Moderne-Fassade nach dem Ersten Weltkrieg zu eigen machte, um die eigene Relevanz zu steigern. Dabei nutzte er die Verbindung von Urkirche und neuzeitlicher Kirche, um anhand der religiösen Kontinuität antimodernistische Tendenzen zu rechtfertigen. In einem weiteren Schritt verband

518 Herwegen (1922): *Ecclesia orans*, S. 8–12.

519 Ebd.

520 Ebd.

521 Ebd.

522 Ebd.

523 Ebd.

524 Ebd.

Herwegen diese mit dem Wahrheitsanspruch, welchen die Liturgie und die Kirche hätten. Der Mensch könne die „wahre“ Befriedigung eben nur in Gott finden. Der Weg hin zu diesem Ideal wies die Gemeinschaft:

Das Individuum, durch Renaissance und Liberalismus großgezogen, hat sich wirklich ausgelebt. Es sieht ein, daß es nur im Anschluß an eine ganz objektive Institution zur Persönlichkeit reifen kann. Es verlangt nach der Gemeinschaft. Das Zeitalter des Sozialismus kennt zwar Gemeinschaften, aber nur solche, die eine Anhäufung von Atomen, von Individuen bilden. Unser Verlangen aber geht nach dem Organischen, nach der lebensvollen Gemeinschaft. Eine solche organische Gemeinschaft im höchsten Sinne ist die Kirche. Sie schließt die Menschen so innig zusammen wie keine andere Gesellschaft, gibt ihnen einen Geist, ja in gewissem Sinne einen Leib – *corpus Christi mysticum*.⁵²⁵

Herwegen konstatierte durch dieses Zitat das „Erwachsenwerden“ des neuzeitlichen Individuums. Damit zusammen hing unweigerlich die Sehnsucht nach organischer Gemeinschaft. Diese „Sakralisierung der Organizismus-Soziologie“⁵²⁶, die auch schon in *Alte Quellen neuer Kraft* in Ansätzen zu finden war, brachte mit sich, dass die Kirche selbst als solch ein Ort organischer Gemeinschaft gesehen wurde. Durch die Stilisierung der kirchlichen Gemeinschaft zum *corpus Christi mysticum* hatte jedes Individuum, das in der Gemeinschaft aufging, Anteil an Christus. Herwegen versuchte eine neue Gesellschaft herzustellen, die letztlich in einer „Kirchen-Gesellschaft“⁵²⁷ münden sollte. Denn wie die moderne Gesellschaft, so hatte auch die „Kirchen-Gesellschaft“, 1. eine objektive Institution, 2. eine Gemeinschaft und 3. einen „öffentlichen gemeinsamen Kult“⁵²⁸. Der Kult war in der „Kirchen-Gesellschaft“ die Liturgie.

Was brachte diese Gesellschaft, die Herwegen hier anstrebte, mit sich? Zum einen erschien hier ein sozialtheologisches Denken, welches die Gemeinschaftsidee religiös deutete und im Bild des *corpus Christi mysticum* eine hierarchisch gegliederte Ordnung vorsah.⁵²⁹ Wie Alois Baumgartner herausstellte, lehnte der Katholische Akademikerverband, mit dem Herwegen eng verbunden war, sein Gemeinschaftsdenken an die Sozialtheologie Max Schelers an, der seinen Begriff der „Gesamtperson“ in „der Idee des mystischen Leibes Christi als seiner reinsten Verwirklichung“⁵³⁰ aufgehen ließ. In dieses Gemeinschaftsdenken und der damit verbundenen „antika-

525 Ebd.

526 Faber (1982): Politischer Katholizismus, S. 154. / Vgl. auch: Baumgartner (1977): Sehnsucht nach Gemeinschaft, S. 157.

527 Faber (1982): Politischer Katholizismus, S. 154.

528 Herwegen (1922): Ecclesia orans, S. 8–12.

529 Vgl. Baumgartner (1977): Sehnsucht nach Gemeinschaft, S. 158–166.

530 Vgl. ebd., S. 172.

pitalistischen Einstellung“, die sich neuromantischen Ideen anschloss,⁵³¹ kann auch Herwegen eingeordnet werden. Seine Verhältnisbestimmung vom Einzelnen zur Gemeinschaft deutete er im Geleit von 1922 beispielsweise so an: „Das Gebet des einzelnen wird aber durch die Liturgie auf ein objektives Fundament gestellt, auf ein großes, überpersönliches Ziel gerichtet, über die Enge und die Zufälligkeiten des Individuellen hinausgehoben.“⁵³² Die Richtung ist klar: Der Einzelne selbst konnte nur innerhalb der Gemeinschaft aus der einengenden Willkür individualistischer Tendenzen herausbrechen. Dabei war die Liturgie Vermittlerin der Objektivität und ermöglichte dem Individuum das Eingehen und Aufgehen in der Gemeinschaft, in welcher es letztlich um kollektive und nicht mehr um individuelle Ziele gehen sollte. Dieser auf der *corpus Christi mysticum*-Idee basierende „wirklichkeitsferne Idealismus“⁵³³, der durchaus auch einen totalitären Anspruch an den Menschen stellte, hatte Anknüpfungspunkte an nationale Ideen. Bei Herwegen fällt besonders auf, dass er immer wieder das „Deutsche“ betonte. Natürlich bezog er sich auch aus pragmatischen Gründen auf das deutsche Gebiet, wenn er beispielsweise davon berichtete, dass sich die Liturgie in den letzten Jahren in Deutschland immer mehr verbreitet hätte. Dennoch stechen Herwegens nationale Betonungen hervor, wie in *Alte Quellen neuer Kraft*. Auch im Geleit von *Ecclesia orans* 1922 betonte er, dass das „deutsche Gemüt“ für das Ziel, die Liturgie wieder zum „großen Laienkatechismus“ zu machen und damit „in der Familienerziehung, in der Schule, in der Predigt“⁵³⁴ aufleben zu lassen, besonders geeignet sei. *Ecclesia orans* sollte nun genau darin wirken, dass das „deutsche Gemüt“ sich seiner Empfänglichkeit für die liturgischen Gedanken immer mehr bewusst werde und die „reichen Schätze der Liturgie“⁵³⁵ den Gläubigen erschlossen würden. Hinter diesen Sätzen verbargen sich katholisch-konservative und abendländische Einstellungen, die in der nationalistischen Stärkung Deutschlands mündeten.

Im Schlusssatz des Geleits von 1922 schloss Herwegen sein Anliegen wie folgt zusammen:

Möchte unsere Sammlung mit Gottes Hilfe den vom Weltkriege erschütterten, vom tieffurchenden Leiden geläuterten Seelen eine Quelle reiner Erhebung und tröstender Stärkung eröffnen. Möchte sie mithelfen zur Vertiefung des religiös-kirchlichen Lebens, zur Wiederbelebung jenes alten, verborgenen Geistes, aus dem die Erstkirche ihre Märtyrerliebe zu Christus geschöpft hat.⁵³⁶

531 Vgl. ebd., S. 173.

532 Herwegen (1922): *Ecclesia orans*, S. 8–12.

533 Baumgartner (1977): *Sehnsucht nach Gemeinschaft*, S. 173.

534 Herwegen (1922): *Ecclesia orans*, S. 8–12.

535 Ebd.

536 Ebd.

Wieder begegnen dem Lesenden religiöse Inhalte in Folge einer Zeitdiagnose. Der Erste Weltkrieg wurde als Zäsur gesehen, als Moment des Aufwachens. Auch wenn man sich schon vor dem Ersten Weltkrieg einem liturgischen Aufbruch näherte, war der Krieg ein Wendepunkt, der keine weitere Verschiebung der erstrebten Veränderungen mehr zuließ. Außerdem war sich Herwegen der seelischen Zerstörung, die der Erste Weltkrieg mit sich gebracht hatte, bewusst. Es ging ihm nicht nur um äußerliche Veränderung, sondern um eine innere und tiefgreifende Heilung des Einzelnen und des Volkes, die letztlich nach außen getragen werden sollte. Die „Vertiefung des religiös-kirchlichen Lebens“ war damit gleichzeitig Ziel und Mittel für die Veränderung. Die Gläubigen sollten sich gleichsam die Märtyrerliebe der Erstlingskirche aneignen. Ob dahinter auch ein seelsorglicher Aspekt der Verarbeitung der Kriegserfahrungen lag, kann vermutet werden. Jedenfalls wurde das religiöse Leiden und Sterben in eine Traditionslinie mit den verehrungswürdigen Märtyrern gesetzt, was wieder das Motiv von „Urkirche und Moderne“ betonte. Legitimation für den erstrebten Wandel war die Kontinuität der Kirche, mit welcher Herwegen der Diskontinuität der Moderne begegnete.

4.2.1.3 Die betende Kirche – ein benediktinisches Volksbuch

Bei *Die betende Kirche* handelt es sich um ein „liturgisches Volksbuch“ der Abtei Maria Laach, womit dem allgemeinen Vorwurf, Maria Laach sei elitär gewesen, begegnet werden sollte. Stefan Langenbahn ordnete die Entstehung dieser Reihe in die vierte Etappe seiner Phasierung der Liturgischen Bewegung in Maria Laach ein.⁵³⁷

⁵³⁷ Vgl. Langenbahn (2022): Phase 1: 1904–1911 The attraction of a „perfect“ liturgy. Phase 2: 1911–1918 The desire of the Abele-Platz-Circle to be introduced in the liturgy/The „Academics“ and the „Liturgical Week“ in 1914/Cunibert Mohlberg is a living bridge from the Liturgical Movement in Belgium to Maria Laach (1909)/The collaboration of Romano Guardini and Cunibert Mohlberg and the creation of „the three-fold series of publications“ (K. Pecklers): „Ecclesia orans“ [„Ecclesia orans 1 = „Vom Geist der Liturgie“], „Liturgiegeschichtliche Quellen/Forschungen“, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“. Phase 3: 1919/1920 Abbot Herwegen claims to be the leader of the „Laach Liturgical Movement“ and proclaims a special form of this „movement“, now called „Liturgische Erneuerung“/Odo Casel becomes the editor of the „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ and develops the „Mysterientheologie“. Phase 4: 1921–1926 Realization of the „Liturgical Apostolate“: Many lectures by the abbot and by monks, many publications and „Liturgical Weeks“/Odo Casel spreads the „Mysterientheologie“ / The highlight 1926: Herwegen proposes the paper „De Apostolatu Liturgico“ to the Pope. Phase 5: 1926–1934 Stagnation and representation. Phase 6: 1935–1946 „Resistance“ against the Liturgical Apostolate/- in the monastery of Maria Laach: the „lay monks“ want to pray in a Benedictine way and receive an office in German language/in Germany: in 1941 a battle against the „liturgism“ (all piety of a Catholic should be determined by the Liturgy“), called „Krise der Liturgischen Bewegung“. Phase 7: 1946–1950 Saving the heritage I/Foundation of the „Abt-Herwegen-Institut e. V. Maria Laach“ (1948)/Publication of the journal „Archiv für Liturgiewissenschaft“ (1950). Phase 8: 1950–1965 Saving the heritage II: Theodor Bolger edits „Liturgie und Mönchtum“/Monks of Laach are members of the commission of the German Episcopal Conference in liturgicis/Burkhard Neunheuser edits the works of Odo Casel/He has

In dieser stand der Versuch einer Öffnung zum Volk im Fokus der Abtei, welche sich besonders in dem in den 1920er-Jahren vorbereiteten und 1926 an Pius XI. verschickten Schreiben zum ‚Liturgischen Apostolat‘ Maria Laachs bemerkbar machte. In diesem Schreiben verdeutlichte Herwegen dem Papst sein Anliegen, die Gläubigen tiefer in die Liturgie einzuführen.⁵³⁸ Ein Ausdruck dieses Vorhabens sollte auch *Die betende Kirche* sein. Im Folgenden werden zwei Geleitworte Herwegens aus den Jahren 1924 und 1926 analysiert. Davor soll der Blick aber auf die äußere Darstellung des „Volksbuchs“ von 1924 gerichtet werden.

4.2.1.3.1 *Die betende Kirche (1924) – Ein Blick auf die äußere Gestaltung*

Die betende Kirche von 1924 wurde in zwei Varianten angefertigt: Zum einen gab es eine hochwertige Variante von 500 Stück, die „auf Büttenpapier gedruckt und in Ganzpergament gebunden“⁵³⁹ war. Zum anderen die hier vorgestellte kostengünstigere Version. Sie war 19 cm lang und 17 cm breit und mit über 500 Seiten 5 cm dick. Der Einband sowie die Seitenränder waren in Blautönen gehalten und der Schriftzug des Einbandes „Maria Laach Die betende Kirche“ in goldfarbenen Lettern hervorgehoben und von goldenen und blauen Linien eingerahmt. Beim Aufschlagen des Buches begegneten den Lesenden viele künstlerische Motive: Neugotische Monstranzen stießen auf symmetrische Ornamente im Stil der Neorenaissance. Bis zum Geleit des Buches, welches im nachfolgenden Kapitel analysiert wird, mussten die Lesenden zehn Doppelseiten überwinden, auf welchen der Titel des Buches gleich dreimal wiederholt wurde. Zudem wurde dem Geleit eine Widmungsseite und das sechs Seiten lange Inhaltsverzeichnis vorangestellt. Außerdem begegnete der Leserschaft auf der ersten Innenseite ein Bild der Basilika San Clemente in Rom. Durch die aufwendige Buchgestaltung werden Paratexte sichtbar, welche das Werk begleiten. Die verschiedenen künstlerischen Stile, die teils aus unterschiedlichen Epochen stammen, betonten die künstlerische Herstellung des Buches und seinen Wert. Dabei hatte die Kunst in erster Linie einen Nützlichkeitsfaktor: Sie sollten dem Lesenden helfen, sich bildlich in einen Kirchenraum zu versetzen. War *Die betende Kirche* einerseits ein Versuch, die Liturgie ins bürgerliche Wohnzimmer zu übertragen, sollte andererseits durch die gestalterischen Elemente Ehrfurcht beim Lesenden erweckt und die Besonderheit und Heiligkeit des Themas hervorgehoben werden. Die

an international influence, because being professor of the Pontificio Istituto Liturgico in S. Anselmo in Roma (since 1963)/In 1962, he is called to the „Consilium ad exsequendum Constitutionem de sacra Liturgia“ /He insures, that the main ideas of the Laacher Liturgical Movement and the best of the „Mysterientheologie“ become a part of the reform of the liturgy after Vaticanum II. Aim of all reform of the Liturgy is „ut mysterium paschale vivendo exprimatur“ („Inter Oecumenici 4“ [26.9.1964]).

538 Vgl. Herwegen (1926): *De Apostolatu Liturgico*, S. 307–310.

539 *Die betende Kirche* (1924): Impressum.

Formensprache des Buches befriedigte transzendente Bedürfnisse der Lesenden. Neben dieser geistlichen Wertung der Ästhetik, trat der rein kommerzielle Zweck: Potenzielle Käufer wurden allein durch das Äußere des Buches angesprochen. Die Ästhetik war Lockvogel zum Kauf; denn das Buch war für die 1920-er Jahre sehr „modisch“ gestaltet. Der sogenannte „Jugendstil“⁵⁴⁰, in welchem das Buch angefertigt wurde, war ein Hinweis auf die Ablehnung aktueller Kunststile wie dem Expressionismus und seiner „individualistischen“ Tendenzen, die Herwegen auch in einem Brief an Hermann Platz vom 27. April 1920 betonte oder der ‚Neuen Sachlichkeit‘. Demnach kann davon ausgegangen werden, dass dieser ästhetische Einstieg bewusst gewählt war. Auf der einen Seite konnte er vom Lesenden als inspirierender, ‚schöner‘ Einstieg angesehen werden, auf der anderen Seite waren die künstlerischen Elemente auch eine Schranke, die es zu überwinden galt, um zum Inhalt des Buches zu gelangen. Die insgesamt zehn Seiten, die dem Geleit vorweggingen, verbildlichten einen weiten Weg, den die Leserschaft bis zu den Schätzen der Liturgie gehen musste. Damit tat sich ein Widerspruch zwischen Selbstanspruch und Wirkung auf: Das Buch sollte im Volk verbreitet werden, war aber nicht volkstauglich. Denn neben der Größe des Buches, sollten Volksbücher doch klein gehaltene Werke sein, die für den Alltag handlich und nicht zu kostspielig waren, eröffnete die künstlerische Gestaltung eine Hürde, welche der Lesende überwinden musste. Anschließend daran ergibt sich die Frage, ob die Herausgeber wirklich eine Verbreitung des Buchs im Volk anstrebten oder lediglich auf den Umfang und die Exklusivität der Liturgie hinweisen wollten.

Ein weiterer Aspekt, der durch die äußere Gestaltung des Buchs deutlich wird und in Kontrast stand zum Anspruch „Volksbuch“ zu sein, ist sein Geschenkcharakter. Einerseits tritt dieser durch die künstlerische Gestaltung, die den hohen Wert des Exemplars verdeutlichte, hervor, andererseits beinhaltet das Buch zwei Widmungsseiten, die als eine Aufforderung, dieses Buch zu verschenken, verstanden werden können. Dabei wurde das Werk vom Herausgeber bereits dem Bischof von Trier

540 „Im Jugendstil der Jahrhundertwende von 1900 hat sich ein Teil der Generation zwischen dem Naturalismus und dem Expressionismus für kurze Zeit künstlerisch verwicklicht. [...] Zwischen seiner Umgestaltung zum Expressionismus, zu einem Neoklassizismus oder zu einer neuen Sachlichkeit (oder dem Verebben in andere Stile hinein) und seiner allmählichen Wiederentdeckung von den dreißiger Jahren an liegt ein knappes Menschenalter. Der Jugendstil war also ein Stil der Großväter, deren Seinsweise die Söhne allmählich abgelehnt, die Enkel aber zunehmend geschätzt haben; in vergleichbarer Weise hat die Generation des Jugendstils über zwei Menschenalter zurück das lange mißachtete Biedermeier (den letzten Stil vor dem Historismus) für sich entdeckt und aufgenommen; [...]“ (Jost (1980): *Literarischer Jugendstil*, S. 1). Hinter der Verwendung des „Jugendstils“ in *Die betende Kirche* könnte eine Strategie der Überbietung gelegen haben, die darin bestand, dass der antimodern eingestellte Herausgeber, moderne Stile verwendete, um ansprechend zu sein. Andererseits kann der bewusst gewählte „Jugendstil“ aber auch Hinweis auf die Ablehnung des Expressionismus und seiner „individualistischen“ Tendenzen sein, die Herwegen auch in einem Brief an Hermann Platz vom 27. April 1920 betonte.

gewidmet, womit es in den Kontext einer Institution gestellt wurde. Die freie Widmungsseite war dem Käufer des Buchs überlassen. Die Idee ist naheliegend, dass das Buch durch Verschenken zum Volksbuch werden sollte. Allerdings schließt sich im Hinblick auf die oben gemachten Beobachtungen die Frage an, inwiefern die Beschenkten das Buch tatsächlich im Alltag gebrauchen würden. Damit einher geht die Bestimmung des Autors und der Adressaten des Buchs. Als Autor stellte sich die Gemeinschaft der Mönche der Abtei Maria Laach vor. Doch die Gestaltung des Einbands, bei welchem Autor (Abtei Maria Laach) und Titel (*Die betende Kirche*) in derselben Schriftform durch die Vergoldung gleichwertig hervorgehoben und von zwei goldenen Kreuzen umrahmt sind, suggeriert, dass es sich bei der Abtei selbst um den Inbegriff der betenden Kirche handelte. Außerdem weisen die zwei Kollektivsubjekte ‚Abtei‘ und ‚Kirche‘ auf ‚Gemeinschaft‘ hin. Zu dieser waren auch die Leser oder Käufer des Buchs berufen. Durch das Aufschlagen desselben würden die Lesenden diesen Gemeinschaftsraum der betenden Kirche, der sich in der Liturgie offenbarte, betreten können. Auch hier klaffen Anspruch des Volksbuch-Seins im Sinne einer Alltagstauglichkeit und Wirkung in Form des Geschenkcharakters auseinander.

Intellektuell anspruchsvoll war die ästhetische Gestaltung des Buchs. Die Liturgische Bewegung bediente sich des Historismus⁵⁴¹ in kunstgeschichtlicher Weise, wie der Blick in *Die betende Kirche* zeigt. Statt einen Epochenstil zu zitieren, werden aber viele unterschiedliche Kunststile der Vergangenheit gemischt. Dies war wiederum ein Sinnbild für das vorherrschende Chaos der Gegenwart: Diese war nicht mehr in der Lage, in der Kunst einen eigenen „Epochenstil“ hervorzubringen und war deshalb auf den Rückgriff auf alte Kunststile angewiesen.⁵⁴² Ebensowenig war die Liturgie, nach Herwegen im Stande, wirklich neue Stile zu entwickeln. Es handelte sich viel mehr um eine Hervorhebung und Neubelebung des ‚Alten‘. Gleichzeitig wandte sich *Die betende Kirche* aber vom geistesgeschichtlichen Historismus ab, indem die Liturgie als etwas Außerzeitliches verstanden wurde, das sich nicht „historisch-kritisch“ erfassen ließ⁵⁴³, sondern einen Wahrheitsgehalt für sich beanspruchte, der außerhalb normierender Denkmuster lag.

Dieser kurze Einblick auf die äußere Gestaltung von *Die betende Kirche* zeigt, dass Anspruch und Wirkung des Buches weit auseinandergingen. Im Inhalt des Geleits spiegelten sich diese Widersprüche wider.

541 Historismus ist ein Begriff, der sowohl im geistesgeschichtlichen als auch im kunstgeschichtlichen Bereich verwendet wird. Während er einerseits die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung forderte und dadurch in theologischen Denkern die Angst vor einer „Relativierung der Wahrheit“ hervorbrachte, orientierte man sich andererseits vor allem an Kunststilen der Vergangenheit, da man der Gegenwart nicht zutraute einen eigenen herauszubilden. (vgl. Schrimpf (2006): *Historismus*, Sp. 169–171 / Lieb (2019): *Historismus*).

542 Landwehr (2012): *Kunst des Historismus*, S. 182–183.

543 Zum geistesgeschichtlichen Historismus und dessen Entwicklung vgl. Kern (2006): *Historismus*, Sp. 169–171.

4.2.1.3.2 *Die betende Kirche (1924) – Ein inhaltlicher Einblick*

Das Geleitwort des Abtes von 1924 ist mit vier Seiten relativ kurz bemessen. Doch gerade bei der Kürze des Textes ist es erwähnenswert, dass Herwegen den Text mit einer Zeitdiagnose begann: „Bevor die ungeheure Wolke des Unglücks mit dem Beginn des Weltkrieges aufstieg, die uns heute noch düster beschattet, war in ernsteren Geistern ein Sehnen nach religiöser Vertiefung wach geworden, das mit der sich steigernden Not fortschreitend gewachsen ist.“⁵⁴⁴ Der Referenzpunkt für seine Ausführungen war, wie auch 1922, der Erste Weltkrieg. Während vor diesem bereits erste Ideen der liturgischen Neuerungen grundgelegt worden waren, waren seine Nachwirkungen bis ins Jahr 1924 spürbar. Auch die Versuche, das religiöse Leben zu vertiefen, schienen gescheitert. Somit ging Herwegen direkt zu Beginn des Textes auf den „Ruf des Jammers zu dem allmächtigen Retter und allgütigen Helfer“⁵⁴⁵ ein. Gott sollte von Neuem als Majestät anerkannt werden und das „Gott-und-die-Seele-Christentum“ durch das „neuerwachende Gemeinschaftsgefühl“⁵⁴⁶ überwunden werden. Dieses katholische Gemeinschaftsideal, das, wie oben gezeigt, auf der *corpus Christi mysticum*-Lehre basierte, betonte neben der individuellen Beziehung jedes Einzelnen zu Gott vor allem das Kollektiv der Gläubigen: „Die solidarische Heilsgemeinschaft des Leibes Christi erschien als das Urbild einer Personengemeinschaft [sic]. In ihr sah man den Ausgleich von Einzelperson und Gesamtperson, von Selbst- und Mitverantwortlichkeit in idealtypischer Weise vorgezeichnet.“⁵⁴⁷ Ein Beispiel für die Solidaritätsidee lag sicherlich in der Erwähnung der „Gemeinschaft der Heiligen“, die 1924 wieder an Aktualität zu gewinnen schien und als Anknüpfungspunkt an die 1922 benannte Märtyrerkirche verstanden werden kann. Wie keine andere Instanz war es die Liturgie, welche die Lesenden in dieses Lebensgefühl hineinführen und das Leben dadurch mit wertvollem Gehalt erfüllt und ihm eine edle Form gegeben werden sollte.⁵⁴⁸ Außerdem wies Herwegen darauf hin, dass sich der „Kreis der Liturgiefreunde“ so ausgedehnt hätte, dass 1924 „schon [...] alle Schichten des katholischen Volkes“⁵⁴⁹ davon profitierten. *Die betende Kirche* wollte der Kritik an der elitären Ausrichtung trotzen und genau diesen ausgeweiteten Kreis bedienen, indem sie „Volksbuch“ sein wollte. Dabei betonte Herwegen demütig, dass es sich nur um „einen ersten Versuch“ handelte, „die reichen Goldadern der Liturgie dem Neuling wenigstens aufzudecken.“⁵⁵⁰ Diese Metapher wurde einerseits durch die golde-

544 Herwegen (1924): *Die betende Kirche*, S. 1.

545 Ebd.

546 Ebd.

547 Baumgartner (1977): *Sehnsucht nach Gemeinschaft*, S. 140. Zum Ende der 1920er Jahre würde sich dieses Gemeinschaftsverständnis der Solidaritätsidee zu einer, auf Othmar Spanns Ausführungen zugrundeliegenden „Ganzheitslehre“ (Universalismus) entwickeln.

548 Vgl. Herwegen (1924): *Die betende Kirche*.

549 Ebd.

550 Ebd., S. 2.

nen Elemente des Einbandes visualisiert, andererseits bestätigt sich die Annahme, dass es sich bei der Liturgie um etwas so Besonderes und Heiliges handelte, dass dies durch die Gestaltung des Buches hervorgehoben werden sollte, was gleichzeitig aber eine Herausforderung war. Herwegen machte durch die Beschreibung selbst die Schere zwischen Liturgie und Mensch auf und betonte damit den Aufwand, hier Vermittlungs- und Aufklärungsarbeit zu leisten. Diese Schwierigkeit spiegelte sich auch in der Gestaltung wider, die elitär und distanziert wirken konnte. Anscheinend war sich Herwegen selbst bewusst, dass die Idee eines Volksbuchs an der Umsetzung gescheitert war. Dies bestätigte ihm auch Theodor Abele in einem Brief: „Die betende Kirche‘ hat mir Freude gemacht. Nur sollte sie billiger sein, wenn sie ein Volksbuch werden soll. Auch könnte sie besser ausgestattet und handlicher sein.“⁵⁵¹ Daran schließt sich die Frage nach dem Volks- und Kirchenbegriff Herwegens an: Wer war mit *Volk* und *Kirche* gemeint? War das gesamte Staatsvolk oder nur das katholische Volk oder auch nur eine elitäre Gruppe der Katholiken gemeint? Im Grunde wurde durch *Die betende Kirche* von 1924 im Gewand eines volksliturgischen Anspruchs die klerikale Hierarchie erneuert und sogar propagiert. Die Benediktiner waren diejenigen, welche die kognitive, praktische und sakramentale Macht hatten, um in die Liturgie einzuführen. Darin äußerte sich auch das organische Gemeinschaftsverständnis Herwegens und das Festhalten an kirchlich, hierarchischen Ordnungssystemen. Gleichzeitig wandte er sich damit gegen all jene Reformbestrebungen, in welchen die Messe in der Volkssprache gefeiert und versucht wurde, die durch die Hierarchie betonte Distanz zwischen Kleriker und Gemeinde zu lockern.⁵⁵²

Dem persönlichen, vertrauten Moment, welches anhand der sprachlichen Gestaltung von Guardinis Texten aufgezeigt wurde, gab Herwegen keinen Raum: Die ersten Seiten des Geleitworts sind semantisch eher unpersönlich geschrieben. Es gibt kein „ich“, kein „wir“. Die bewegenden Kräfte des Textes sind das *Unglück*, die *Not*, das *Elend*, der *Jammer*. Diese emotionalen Größen wurden im Laufe des Textes durch die Liturgie in kirchliche Gemeinschaft umgeformt. Doch auch beim Sprechen von der Gemeinschaft blieb Herwegen auf einer unpersönlichen Ebene. Trotzdem oder gerade deswegen scheint durch die erste Seite des Geleits ein innerkatholischer Missionscharakter durch: Eine Rechristianisierung, zu der das Buch beitragen wollte, sollte die Probleme der Gegenwart überwinden. Dass man von diesem Ziel aber noch weit entfernt war, zeigte der letzte Satz des Geleits, durch den deutlich werden sollte, dass sich das negative Zeitgefühl auch in den Zwanzigerjahren fortsetzte: „Möge ‚Die betende Kirche‘ in Haus und Hütte einkehren als belehrender und tröstender Gast und in unfriedlicher, leidvoller Zeit am heimischen Herde der deutschen Katholiken freundlichen Willkomm finden.“⁵⁵³ Von einem Stabilisie-

551 Abele an Herwegen am 04.01.1925 (MLA, Sign. III. A 118).

552 Guardini beispielsweise feierte die Messe *versus populum*, was als fortschrittlich und modern gewertet werden kann. Allerdings legte er das elitäre Denken, wie gezeitigt wurde, nicht komplett ab.

553 Herwegen (1924): *Die betende Kirche*, S. 4.

rungsgefühl war Herwegen weit entfernt. Diese Krisensemantik verweist einmal mehr auf die Exklusivität und einzige *agency* der liturgischen Gemeinschaft, nämlich einen sicheren Hafen darzustellen.

Inwiefern diese Unzufriedenheit mit der aktuellen Situation auch auf die (Tages-) Politik zu übertragen war, blieb in dem Geleitwort von 1924 unbeantwortet. Herwegen nutze das Geleit zwar zum pauschalen Aufzeigen von Missständen, benannte sie aber nicht näher. Gleichzeitig machte er aber ein politisches Angebot, das sich in der Neulegitimierung von Machtpositionen des Klerus widerspiegelte.

Insgesamt war *Die betende Kirche* 1924 ein Angebot für die in der Weimarer Republik aufkommenden transzendenten Sinndeutungen, gleichzeitig zeigte sich in ihr aber ein performativer Selbstwiderspruch, da der Anspruch, Volksbuch zu sein und die erzielte Wirkung weit auseinanderlagen. Das Buch *Die betende Kirche* war nicht das, was es behauptete zu sein. Zudem transportierte es politische Inhalte, wie bspw. die Legitimierung des innerkirchlichen machtpolitischen Anspruchs der Benediktiner, aber auch des Klerus als Hüter der Liturgie. Auch die Anknüpfungspunkte an die gegenwärtige Lage und die Antwort auf diese in Form des Buchs vermitteln einen politischen Anspruch, der darin lag, der Gesellschaft, Kultur und Politik einen transzendenten Gegenentwurf zur Gestaltung der Lebensbereiche zu offerieren.

4.2.1.3.3 *Die betende Kirche* (1926)

Das Geleit von 1926 war mit fünf Seiten unbedeutend länger als das von 1924. Es begann mit dem Satz: „Christus ist der Angelpunkt und Schlüssel der Weltgeschichte.“⁵⁵⁴ Dadurch eröffnete Herwegen der Leserschaft unweigerlich die heilsgeschichtliche Relevanz des Christentums für die gesamte Weltgeschichte. Hierfür sei die Zeitberechnung „allein schon ein Bekenntnis der überragenden Bedeutung Christi im Leben der Menschheit.“⁵⁵⁵ Es folgte eine christologische Erklärung, dass Christus Abbild und Ziel der Schöpfung war und er dem „erlösten Menschen einen Anteil an seinem göttlichen Leben“⁵⁵⁶ schenken wolle. Aus diesen christologisch-soteriologischen Gedanken zog Herwegen die Konsequenz, dass „letzter und tiefster Sinn der Weltgeschichte [...] die Hinführung zur Heiligung, Konsekrierung der Welt in Christus und die Auswirkung dieser Erlösungsgnade im Leben der Menschen“⁵⁵⁷ sei. Das Ziel, welches Herwegen hier benannte, vertiefte das Anliegen der Rechristianisierung der Welt. Durch die Verwendung des Begriffs „Konsekrierung“ wird eine bewusste *Liturgisierung* und *Katholisierung* der Welt, aber auch eine gewisse *Sakralisierung* angestrebt und mit diesen Prozessen ihre Rettung verbunden. So

⁵⁵⁴ Herwegen (1926): *Die betende Kirche*, S. IX.

⁵⁵⁵ Ebd.

⁵⁵⁶ Ebd.

⁵⁵⁷ Ebd., S. X.

wundert es nicht, dass Herwegen als Mittel zum Ziel festhielt, dass sich der Mensch dem Ort zuwenden müsse, an welchem Christus „lebt und sein Heilswerk erneuert“, nämlich dem „sakramental-liturgischen Leben der heiligen Kirche“⁵⁵⁸. Zum einen weckte diese Äußerung die Hoffnung und Zuversicht, dass es überhaupt eine Chance auf Rettung gab. Zum anderen bezeugte die Neuauflage des Buches für Herwegen, dass sich immer mehr Menschen dieser Wahrheit bewusst wurden.⁵⁵⁹ Mit Verweis auf *Die betende Kirche* von 1924 erläuterte Herwegen, dass in der Ausgabe von 1926 einige Änderungen vorgenommen worden sind: So wies Herwegen auf Kritik hin, die ihn von „vielen, deren Urteil uns wertvoll ist“, erreichte. Das Buch war ihnen „nicht volkstümlich genug“. Herwegen betonte, dass die Kritik aufgenommen wurde und man versuchte, „dem Werk nach Inhalt und Form ein neues, mehr volkstümliches Gewand zu geben.“⁵⁶⁰ Es wurde also auf die Kritik Abeles eingegangen und mehr die „heutige Liturgie, wie sie den Gläubigen in der Pfarrkirche entgegentritt“ behandelt und frühere geschichtliche „Gestaltungen der Liturgie [...] nur insoweit betrachtet, als es zum Verständnis der heutigen Form erforderlich“⁵⁶¹ war. Zudem wurde auf Quellenhinweise verzichtet und die Anmerkungen des Anhangs in den Text eingearbeitet.⁵⁶² Der Lebensweltbezug des Büchleins sollte von Neuem in den Mittelpunkt rücken und äußerte sich auch in dem kleineren Format des Büchleins. So ging das Buch bspw. auf den „gottgewollten Unterschied zwischen Priestern und Laien“⁵⁶³ ein. Danach wurden die Sakramente und letztlich auch die Weihen für die unterschiedlichen christlichen Lebensstände beleuchtet, bevor er sich der Liturgie im Alltag und dem Tod als Übergang in die „Kirche des Himmels“⁵⁶⁴ zuwandte. Neben der groben inhaltlichen Vorstellung nutzte Herwegen das Geleit auch, um auf die einzelnen Autoren hinzuweisen, die nicht namentlich vor oder nach den Aufsätzen genannt wurden. Auch dies sollte ein Zeichen für die „größere organische Einheit“⁵⁶⁵ sein, die in der Neuauflage zum Vorschein kommen sollte. Das Zitat aufgreifend, sollte *Die betende Kirche* im Kleinen darauf hinweisen, was Herwegen für das gesamte katholische Volk und letztlich die Gesellschaft vorgesehen hatte.

Die Stilisierung des Buches zum „Künder des Geheimnisses der ‚Betenden Kirche‘“ und zum „Wegweiser“⁵⁶⁶ zu den Schätzen der katholischen Kirche, hob den Verkündigungs- und Missionierungscharakter, aber auch die Exklusivität der Reihe hervor. Die Verwendung der Begriffe „Geheimnis“ und „Schätze“ beinhalteten

558 Ebd.

559 Ebd.

560 Ebd.

561 Ebd.

562 Vgl. ebd.

563 Ebd., S. XI.

564 Ebd.

565 Ebd.

566 Ebd., S. XIII.

abenteuerliche Assoziationen. Dadurch sollte das Interesse der Leserschaft geweckt werden, aber auch die Lebensveränderung, die das Entdecken der Schätze mit sich bringen würde, verheißen werden. Da es an „Bekennergeist und Bekennerkraft wie in den ersten Zeiten der Christenheit“⁵⁶⁷ auch im Jahre 1926 nicht mangeln sollte, verstand es sich von selbst, dass Herwegen um die Leserschaft warb. Dabei sprach er, stellvertretend für die „Mutter Kirche“, alle an:

[...] jung und alt, arm und reich. Priester und Laien, Männer der Wissenschaft und der werktätigen Arbeit, sie alle mögen kommen, mit ihr [der Kirche] die Hände im Gebet heben, mit ihr durch Christus dem Vater danken, ihn loben und preisen und zu ihm flehen, um dann von ihm durch Christus und sie, die Kirche, mit der Gnade göttlichen Lebens gesegnet zu werden.⁵⁶⁸

Zwei Dinge seien angemerkt: Zum einen sprach Herwegen „alle“ an, erwähnte allerdings nur Männer explizit. Zwar könnten Frauen auch im Kollektivsingular „jung“, „alt“, „arm“, „reich“ und „Laien“ gemeint sein; es fällt aber zum anderen auf, dass Männer gleich in drei unterschiedlichen Berufsgruppen angesprochen wurden. Besonders stechen hier die „Männer der Wissenschaft“ hervor. Auch wenn es sich um ein Volksbuch handeln sollte, wurde diese Gruppe konkret benannt, was auf Herwegens Nähe zu dieser und ihre wichtige Rolle innerhalb des Liturgisierungsplans hinweisen sollte. Diese Gruppe war es eben auch, wie bereits in *Alte Quellen neuer Kraft* gezeigt wurde, die das Motto von *Die betende Kirche*, „Oremus cum Ecclesia sancta Dei“⁵⁶⁹, in das Volk tragen sollte.

Wie in den anderen beiden Geleitworten, betonte Herwegen auch hier seine Nähe zur „Urkirche“, indem er behauptete, dass die alte Kirche „stärker als wir“ „aus dem Geiste der Liturgie“ lebte.⁵⁷⁰ Zudem wäre die Liturgie die Quelle, um Kraft zu schöpfen für das Martyrium. Da die heilbringende Kraft der Liturgie sich über die Jahrhunderte hinweg nicht verändert habe, gelte sie nach Herwegen genauso für den Menschen der „Moderne“ wie für den der „Urkirche“.

„Möge unser Buch vielen Führer werden zu diesen reich strömenden Brunnen katholischen Lebens.“⁵⁷¹ An den Schlussbemerkungen der Geleitworte von *Ecclesia orans* und *Die betende Kirche* lässt sich eine Entwicklung nachzeichnen: Während es 1922 um eine *Vertiefung* des religiösen Lebens ging, strebte Herwegen 1924 eine *Einleitung* in dieses an. 1926 schrieb er nun davon, dass das Buch *Führer* sein möge, allerdings nicht zum religiösen Leben, sondern zum „Brunnen katholischen Lebens“. An

⁵⁶⁷ Ebd.

⁵⁶⁸ Ebd., S. XII.

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., S. XIII.

⁵⁷¹ Ebd.

dieser Stelle ist eine konfessionelle Zuspitzung zu bemerken: Herwegen benannte hier expliziter als am Anfang des Textes, dass das *katholische* Leben im Zentrum der Überlegungen stand. Außerdem scheinen sich die Adressaten des Buches verändert zu haben. Werden zu Beginn der 1920er-Jahre noch Menschen angesprochen, die das religiös-kirchliche Leben schon kannten und an einer Vertiefung desselben interessiert waren, schienen die Adressaten von 1924 nicht mehr allzu viele Anknüpfungspunkte mitzubringen, denn sie bedurften einer Einleitung. 1926 war das Ziel, die Gläubigen wieder in ‚das katholische Leben‘ zu führen und damit der Entkatholisierung und Säkularisierung der Gesellschaft, die in gewisser Weise im Gegensatz zur immer größer werdenden katholischen Jugendbewegung stand, entgegenzutreten. Diese Entwicklung macht Herwegen anschlussfähig an den in dieser Zeit häufig geäußerten Vorwurf der „Vereinsmüdigkeit“.⁵⁷² Dieser begegneten katholische Intellektuelle, so auch Herwegen, mit der Wiederbelebung der Liturgie und den „alten rituellen Praktiken“⁵⁷³.

Zudem fällt auf, dass sich Herwegen auch noch acht Jahre nach der Erstausgabe *Vom Geist der Liturgie* diesen populär gewordenen Titel in seinen Geleitworten zu eigen machte. Auch wenn die Verbindung zu Guardini ab 1920 immer geringer wurde, stellte sich Herwegen in seine Linie. Außerdem bezog er sich sowohl im Vorwort der *Ecclesia orans* als auch denen von *Die betender Kirche* auf das Ideal der Urkirche, was letztlich verbunden war mit religiös-moralischen Verheißungen eines tugendhaften, gesegneten Lebens. Diese Aspekte verdeutlichten einmal mehr sein Ziel einer Liturgisierung der Gesellschaft.

Wie Guardini nutzte Herwegen seine publizierten Texte, um auf die Missstände der Gegenwart hinzuweisen. Auch scheinen modernekritische Äußerungen durch und die Liturgisierung der Welt sollte ein Gegenmodell zur säkularisierten Situation sein. Implizit positionierte sich Herwegen hier auch politisch: Der Kulturpessimismus war ein Destabilisierungsfaktor der Weimarer Republik.

4.2.1.4 Briefwechsel mit Hermann Platz (1918–1933)

Die Nähe zwischen Ildelfons Herwegen und Hermann Platz wird dadurch deutlich, dass Herwegen sich auf Hermann Platz in seinem Vorwort zu *Vom Geist der Liturgie* bezog, als er von der Sehnsucht nach einer *organischen* Gemeinschaft schrieb.⁵⁷⁴ Doch schon Jahre davor standen sie in Kontakt. Denn Hermann Platz und Theodor Abele waren es, die bei Herwegen um einen Ausrichtungsort für ihre liturgischen Tagungen des Katholischen Akademikerverbandes (KAV) anfragten.

⁵⁷² Vgl. Große-Kracht (2016): *Katholische Aktion*, S. 124.

⁵⁷³ Ebd. S. 126.

⁵⁷⁴ Herwegen (1918): *Geist der Liturgie*, S. IX.

Im Laacher Archiv befindet sich eine Sammlung von Briefen, welche den Austausch der beiden Männer belegt. Die Briefe von Hermann Platz sind zum großen Teil bereits von Stefan Langenbahn transkribiert worden. Herwegens Briefe sind in handschriftlicher und maschinell-abgetippter Form vorhanden. Über den gesamten Zeitraum der Weimarer Republik und darüber hinaus (1915–1935) kann ein Briefwechsel zwischen den beiden nachgewiesen werden. Dabei sollen in der vorliegenden Studie die Briefe bis 1933 bzw. 1934, das Jahr, in welchem sich Herwegen immer mehr vom Nationalsozialismus abwandte, untersucht werden.⁵⁷⁵ Auch wenn die Briefe Herwegens aus dem Jahr 1918 noch vor Kriegsende verfasst wurden, sollen sie hier Beachtung finden. Denn auch *Ecclesia orans* wurde bereits vor Kriegsende im Juli 1918 veröffentlicht. Dieses Werk gilt in diesem Fall als Referenzrahmen.

Im Brief vom 7. Januar 1918, den Herwegen an Platz sandte, der „leider [...] schon wieder so bald ins Feld“⁵⁷⁶ musste, teilte Herwegen mit, dass er sich mit Guardini auf die Herausgabe liturgischer Schriften geeinigt hatte.⁵⁷⁷ An dieser Stelle betonte Herwegen den Doppelcharakter von „rein wissenschaftlichen wie auch dem Leben dienende[n] liturgische[n] Arbeiten“⁵⁷⁸ in der Reihe. Dass für die Abtei Maria Laach eine gewisse Schwierigkeit in dem Balance-Halten dieser beiden Pole bestand, zeigte ein Blick in das Werk *Die betende Kirche*, in welchem nach einiger Kritik auf die Wissenschaftlichkeit komplett verzichtet wurde, damit es auch wirklich als Volksbuch gelten konnte. Herwegen legte große Hoffnungen in diese Reihe, um „in unserer Sache“ weitere wichtige Schritte gehen zu können. Natürlich hoffte er auch auf das Ende des Krieges, um sich „dieser großen Aufgabe mit ungeteilten Kräften widmen“⁵⁷⁹ zu können. Des Weiteren geht aus dem Brief hervor, dass Platz anscheinend an der Redaktion des *Hochlands* beteiligt werden sollte. Darüber wollte sich Herwegen kein Urteil bilden, auch wenn er gleichzeitig „das Beste und Schönste“ von Platz' Mitredaktion für die Zeitschrift erwarten würde.⁵⁸⁰ Der Brief schloss mit Segenswünschen „für den neuen Abschnitt [...] [von Platz', J.A.] Feldlebens“⁵⁸¹ ab. Dass mindestens ein Antwortschreiben von Platz auf den Brief Herwegens folgte, belegt

575 Aus dem Jahr 1935 ist ein Brief von Herwegen an Platz vom 25. November 1935 erhalten, in welchem sich Herwegen zunächst für die späte Antwort entschuldigte, um Platz dann mitzuteilen, dass er ihm den Gefallen nicht tun könnte, über die Anfänge der liturgischen Bewegung nachzudenken und seine Erinnerungen festzuhalten (in welcher Form geht aus dem Brief nicht hervor). Darauf folgte eine kurze Erklärung zum Verhältnis von Prälat Münch, dem Sekretär des KAV: Dieser habe Herwegen zu unterschiedlichen Veranstaltungen des KAV eingeladen, damit Herwegen dort über liturgische Themen sprechen konnte. Daraus „ergab sich ungewollt das, was man liturgische Bewegung genannt hat.“ (Herwegen an Platz am 25.11.1935).

576 Herwegen an Platz am 07.01.1918 (MLA, Sign. III A 118).

577 Damit war die Reihe *Ecclesia orans* gemeint.

578 Herwegen an Platz am 07.01.1918.

579 Ebd.

580 Vgl. ebd.

581 Ebd.

der einleitende Satz des Briefes vom 4. April 1918, in welchem Herwegen mutmaßte, dass Platz „recht unzufrieden mit“ ihm sein müsste, da er ihn „wochenlang auf eine Antwort warten“⁵⁸² ließ. Die Sendung Platz' sei so reichhaltig gewesen, dass Herwegen keine Zeit gehabt hätte, sich in Ruhe mit dieser zu befassen. Prinzipiell wollte Herwegen gerne über „vieles“ mit Platz sprechen, „weil sich das nicht leicht schreiben lässt.“⁵⁸³ Generell war er aber sehr zufrieden mit den Ausarbeitungen von Platz. Er legte große Hoffnung in ihn, da „der liturgische Gedanke [...] zu einem geistigen Lebenselement“⁵⁸⁴ für ihn geworden sei. In Hermann Platz hatte sich das erfüllt, was sich Herwegen für alle Akademiker und später auch für das Volk wünschte.

Im nächsten Absatz knüpfte Herwegen an ein Thema aus vorherigen Briefen an. Herwegen und Platz schienen sich über das Leben des Hl. Benedikts auszutauschen und vor allem die Frage nach der Verbindung vom Hl. Benedikt mit der Liturgie beantworten zu wollen. Dabei konnte sich der Hl. Benedikt der Kirche aufgrund der „charismatisch-pneumatischen Atmosphäre“ der frühen Jahrhunderte nach Christi Tod und Auferstehung zugehörig fühlen, obwohl er anfangs losgelöst vom „kirchlich-liturgischen Leben“ war.⁵⁸⁵ Diese Ausführungen bekräftigen auch Herwegens Aussagen in den Geleitworten. Er maß der „Urkirche“ durch die zeitliche Nähe zu Jesu Leben sehr viel Gewicht zu. Daran anknüpfend und durch die liturgisch-sakramentale Wirkung möglich, sollte Religiosität intensiver werden. Dabei musste das Charisma „anfangs die noch nicht ausgebildete, wenn auch keimhaft immer vorhandene Hierarchie teils ersetzen, teils ergänzen.“⁵⁸⁶ Für Herwegen war aber sicher, dass Hierarchie immer da war und sich notwendigerweise herausgebildet hatte. Diese Argumentation ist durchaus als Selbstlegitimierung der eigenen Macht zu verstehen, wie sie auch im Geleitwort von *Die betende Kirche* 1924 vorzufinden ist. Ein weiterer Punkt war die Frage nach der Aufnahme der Liturgie in das „zönobitische Programm“ durch den Hl. Benedikt. Herwegen schlussfolgerte recht spekulativ:

Wenn wir beobachten, welche Bedeutung die Liturgie für Benedikt gewann und dass er selbst eine ganz eigene liturgische Organisation für seine Mönche schuf, so sind wir allerdings berechtigt und vielleicht sogar genötigt, auf ein Erlebnis in seinem Innern zu schliessen, dass [sic] ihm sozusagen neue Offenbarungen über den Wert der Liturgie enthüllte.⁵⁸⁷

⁵⁸² Herwegen an Platz am 04.04.1918.

⁵⁸³ Ebd.

⁵⁸⁴ Ebd.

⁵⁸⁵ Vgl. ebd.

⁵⁸⁶ Ebd.

⁵⁸⁷ Ebd.

Dabei war es Herwegen wichtig, „Erlebnis“ nicht als ein einmaliges stark wirkendes Ereignis zu verstehen, sondern vielmehr als das lebensvolle, tiefe Eindringen in das liturgisch-kirchliche Leben: „Ähnlich könnte ich von mir selbst sagen, dass das eigentliche Erleben der Liturgie für mich viel später eingesetzt hat als ihre Kenntnis.“⁵⁸⁸ Herwegen projizierte seinen eigenen Zugang zur Liturgie in den Hl. Benedikt hinein, um zu erklären, warum die Liturgie auch für den Hl. Benedikt von Bedeutung gewesen sein musste, um mit dieser Kontinuitätslinie die Relevanz der Benediktiner für die zu Beginn des 20. Jahrhunderts startenden liturgischen Neuerungen zu unterstreichen und zu begründen. Danach fuhr Herwegen mit Informationen über die Entwicklungen zum ersten Bändchen von *Ecclesia orans* fort: Ziel war die Verbreitung liturgischer Literatur bei „Freunden der Liturgie“. Herwegen wünschte sich, dass auch Platz ein Bändchen übernehmen würde. Er wollte ihn deshalb „dringend“ sprechen, wenn er in „absehbarer Zeit“ erneut an den Rhein kommen sollte. Ferner informierte Herwegen, dass er den „Brief des Herrn Dempf“⁵⁸⁹ „mit lebhaftem Interesse gelesen“⁵⁹⁰ hätte. Was im Brief Dempfs enthalten war, wird nicht ersichtlich, sodass davon auszugehen ist, dass Platz den Brief kannte. Allerdings fuhr Herwegen mit einer Beurteilung des von Dempf Geschriebenen fort: „Meinem Empfinden nach beurteilt der Schreiber alles Liturgische zu einseitig vom künstlerischen Standpunkt aus“⁵⁹¹ und betonte, dass er im Gegensatz zu ihm „den Gedanken an eine deutsche Liturgie [...] allerdings a limine“⁵⁹² ablehnte. Durch den Gebrauch des juristischen „a limine“, bei welchem noch vor Gerichtsverhandlung ein Beschluss ohne Beweisaufnahme ergeht, machte Herwegen deutlich, dass er an dieser Stelle zu keiner Diskussion bereit war. Dies unterstützt den bereits vorgestellten Gedanken, dass Herwegen nicht als Befürworter der liturgischen Neuerungsbestrebungen, wie sie z. B. von Guardini umgesetzt wurden (deutsche Sprache in der Messe), gelten kann. Herwegen begründete diese Ablehnung damit, dass das „Volk“ „gar nicht nach der deutschen Sprache in der Liturgie“⁵⁹³ verlangte. Er sah also keinerlei Grund für eine Verdeutschung der Liturgie. Vor dem Hintergrund seiner überwiegenden Arbeit mit den Akademikern bleibt hier die Frage offen, woher Herwegen zu dem Schluss eines Nicht-Interesses des *Volkes* an einer deutschen Liturgie kam. *Die betende Kirche* und ihr Anspruch seien an dieser Stelle als Beispiel genannt, dass sich Herwegens Meinung im Laufe der Weimarer Republik änderte. Allerdings war er 1918 noch weit von liturgischen Neuerungen, die es in der katholischen Jugendbewegung gab, entfernt. Dahinter lag auch die Vermutung, dass der

588 Ebd.

589 Alois Dempf (1891–1982) war ein deutscher Kulturphilosoph und Mitbegründer des KAV.

590 Herwegen an Platz am 04.04.1918 (MLA, Sign. III A 118).

591 Ebd.

592 Ebd.

593 Ebd.

Liturgie „etwas Unersetzliches genommen“⁵⁹⁴ würde, wenn sie auf Deutsch gehalten würde. Denn „anstelle der Weihe träte das Profane“⁵⁹⁵. Demnach steckte hinter der Ablehnung der deutschen Sprache auch eine Angst, den sakralen Charakter, das Unnahbare und das Exklusive der Liturgie, aber auch der Priester, die sie verlasen und verstanden, zu verlieren. Zudem brach Herwegen an dieser Stelle mit seiner Geschichts- und Altertumsaffinität, da er der Meinung war, dass die Tatsache, dass „Griechen und Römer ihre Liturgie verstanden haben, [...] mit den heutigen Verhältnissen gar nicht in Parallele zu setzen“⁵⁹⁶ war. Herwegen schloss den Brief mit guten Wünschen und „besten Grüßen“. Der Brief ist ein gutes Beispiel für die unterschiedlichen Meinungen und den daraus sich ergebenden Strömungen der Liturgischen Bewegung: Während sich Herwegen in den 1920er-Jahren doch zu einer Feier der Messe in deutscher Sprache durchringen konnte, war der Gedanke bei Hermann Platz oder Romano Guardini schon früher vorzufinden. Zudem fällt auf, dass Herwegen keinerlei rationalen Gründe hatte, um die deutsche Sprache abzulehnen. Wie viele machtpolitische Verlustängste hier eine Rolle spielten, kann nur vermutet werden. Es steht jedenfalls fest, dass mit Einführung der deutschen Sprache die Priester ihre Exklusivität des sprachlichen Verständnisses der Messe verloren.

In dem dritten Brief aus dem Jahr 1918 meldete sich Herwegen mit einer Bitte an Platz. Nachdem Herwegen sich über den „mehrwöchentlichen Urlaub“ von Platz freute, schrieb er nochmals von der „Gründung der liturgischen monographischen Sammlung ‚Ecclesia orans‘“⁵⁹⁷. Herwegen verwies auf die von ihm bereits getätigte Sendung des ersten Bändchens an die Feldadresse von Platz. Diese schien aber niemals angekommen zu sein, da Platz sie in seinen Briefen nicht erwähnte. Herwegen hatte bereits Xaver Münch, der bei ihm gewesen war, ein Exemplar für Platz mitgegeben. Daraufhin erbat Herwegen eine Rückmeldung von Platz zu *Ecclesia orans*. Er betonte abermals, wie im Brief vom 4. April 1918 den Wunsch, dass „in nicht zu ferner Zukunft eines [...] [der] Bändchen auch Ihren Namen trägt.“⁵⁹⁸ Herwegen plante fest mit Platz' Mitarbeit. Doch es kam nie zu solch einem Bändchen. Warum, ist nicht weiter bekannt. Zudem übergab der Abt Platz einen weiteren Schreibauftrag für die Zeitschrift *Hl. Feuer* und äußerte den Wunsch nach einem Treffen während des Urlaubs von Platz in Maria Laach, Bonn oder „Cöln“.⁵⁹⁹ Der Brief schließt mit einigen kurzen Bemerkungen zum Krieg. Anscheinend hatte Platz Herwegen bereits seine Einschätzungen bezüglich des Krieges mitgeteilt, die Herwegen beunruhigten. In einem Stoßgebet richtete er sich an Gott und betete um „einen guten Erfolg

594 Ebd.

595 Ebd.

596 Ebd.

597 Herwegen an Platz am 06.07.1918 (MLA, Sign. III A 118).

598 Ebd.

599 Vgl. ebd.

an der Westfront“, ansonsten wäre „im Lande Schlimmes zu befürchten.“⁶⁰⁰ Die Briefe vor dem Ende des Ersten Weltkrieges am 9. November 1918 sind geprägt von vielen Ideen und Aussprachen zu liturgischen Themen, wohingegen politische Themen, wenn überhaupt, nur am Rande eine Rolle spielten. Auffallend ist Herwegens betonter Wunsch nach einem Treffen mit Platz und seine klare negative Haltung zur ‚deutschen Liturgie‘.

Für das Jahr 1919 liegen keine Briefe vor. Erst vom 6. März 1920 ist wieder ein Brief von Platz an Herwegen erhalten. Darin betonte Platz seine Hoffnung, an den „Exerzitien des akad. Verb. in den Kartagen“⁶⁰¹ teilnehmen zu können. Er „dürste ordentlich nach Liturgie“⁶⁰². Der nächste Brief wurde bereits nach der liturgischen Karwoche 1920 in Maria Laach verfasst. Platz bedankte sich „herzlichst [...] für all das, was uns während der Kartage geboten worden ist.“ Der „Durst“ schien gelöscht worden zu sein. Platz schrieb davon, dass er „erfrischt“ sei und „vorwärtsgebracht“ wurde. Zudem wurde „auch die Überzeugung gestärkt, daß die liturgische Sache um ein ganz Bedeutendes vorwärtsgekommen“⁶⁰³ war. In den sechs Jahren, in welchen sie sich entwickelte, stand sie für Platz 1920 „auf einer so breiten u. sicheren Basis, daß sie ihre Durchschlagskraft zeigen“⁶⁰⁴ sollte. Demnach war das Jahr 1920 eines, in welchem sich der Liturgischen Bewegung mit dem Zurücklassen des Ersten Weltkrieges neue Wege eröffneten – Wege ins Volk. Dementsprechend wirkte Platz äußerst motiviert und angetan von der Tagung. Gleichzeitig war es ihm ein Anliegen, dass sich die „liturgische Sache [...] rein u. ungehemmt entwickeln“ konnte, was durch gewisse Gefahren beeinträchtigt wurde: „Erstens eine systematische Behinderung durch die gewissen Kreise innerhalb der Kirche, die vermöge ihrer ganz anderen Einstellung unfähig sind dem Liturgischen gerecht zu werden.“⁶⁰⁵ Hermann Platz sprach hier einen Konflikt innerhalb der katholischen Kirche selbst an. Herwegen habe ihm auf der Tagung eine Notiz gezeigt, die Platz zu der Annahme kommen ließ, dass bei einem „zentralisierten u. durchorganisierten Vorgehen dieser Seite ein immer stärkerer Kleinkrieg einsetzen“⁶⁰⁶ würde. An dieser Stelle wurden kirchenpolitische Strukturen und Denkmuster wichtig. Denn auch wenn Platz einerseits einen internen Kleinkrieg befürchtete, war er sich andererseits auch sicher, dass die andere Seite „kirchenpolitisch jetzt nicht in der Lage [war], eine solche starke Gegnerschaft sich auf den Hals zu laden.“⁶⁰⁷ Trotzdem sah er es generell als wünschenswert an, dass „solche Nadelstiche, die (nicht) alles in Frage stellen können,

600 Ebd.

601 Platz an Herwegen am 06.03.1920 (MLA, Sign. III A 118).

602 Ebd.

603 Platz an Herwegen am 12.04.1920 (MLA, Sign. III A 118).

604 Ebd.

605 Ebd.

606 Ebd.

607 Ebd.

nicht einfach hingenommen werden“⁶⁰⁸. Er fuhr fort: „Es müsste m. E. jemand damit beauftragt werden, das ganze katholische Leben nach solchen Behinderungs- u. Totschlagsversuchen zu durchstößern u. sofort u. energisch dagegen aufzutreten.“⁶⁰⁹ Hermann Platz ging es um eine Wahrung des für ihn wahrhaft Katholischen. Er war so sehr überzeugt von dieser „so zeitgemäßen, notwendigen u. ‚erfolg- durchgestrichen‘ segnenverheißenden Sache wie der liturgischen“, dass sie Schutz und Verteidigung brauchte und deshalb auch nicht in irgendwelche philosophischen Diskussionen miteinbezogen werden sollte. Zudem müsste man mit den „Gegnern“ der Liturgischen Bewegung zusammenarbeiten, denn über diesem innerkirchlichen „Kleinkrieg“, stand der „Feind“, dem man als „viribus unitis“ entgegengehen müsste. An dieser Stelle fällt die „Kampf-Metaphorik“ auf, wie sie auch schon bei Herwegen herausgestellt wurde. Der Erste Weltkrieg war vorbei, doch die Vertreter der Liturgischen Bewegung befanden sich in einem innerkirchlichen Kampf und auch die katholische Kirche insgesamt hatte einen Feind im Kampf zu bezwingen. Der Ausdruck „viribus unitis“, der im Wahlspruch des österreichischen Kaisers Franz Joseph I. 1848 ausgesprochen wurde,⁶¹⁰ könnte ein Hinweis auf eine offene Haltung gegenüber der Monarchie verstanden werden. Gleichzeitig bringt diese Einordnung mit sich, dass der zu bekämpfende Feind der Modernismus war. Dass Platz erst einmal „erfolg“- statt „segnenverheißend“ schrieb, kann als Abbild der Schwierigkeit gewertet werden, nicht selbst in weltliche Parameter zu rutschen. Außerdem sah Platz noch eine weitere Gefahr:

Die andere Gefahr scheint mir die zu sein, daß ein klassischer Formalismus, wie ihn neuestens Hermann Hefele vertritt, ein um den Opfergedanken kreisender Stil- und Pflichtpositivismus, der so stark objektiviert, daß der Zusammenhang mit dem eigenwertigen Menschengest u. allwertigen Gottgeist ganz gelockert ist, neben die Liturgie tritt u. so von anderer Seite Mißdeutungen möglich werden.⁶¹¹

Die zweite Gefahr ging ebenfalls von Missverständnissen aus und bezeugte die Angst vor dem Scheitern der liturgischen Sache. Dabei sah Platz den Formalismus, welchen Hermann Hefele⁶¹² verteidigte, als Problem. Platz befürchtete eine zu große Objektivierung des Zusammenhangs von „eigenwertigen Menschengest u. allwertigen Gottgeist“⁶¹³, wodurch sich auch Missdeutungen gegenüber der Liturgie ergeben könnten. Der Brief ist ein Einblick in die philosophisch-theologische Lage

608 Ebd.

609 Ebd.

610 Vgl. Wallace (1863): Viribus unitis.

611 Platz an Herwegen am 12.04.1920 (MLA, Sign. III A 118).

612 Hermann Hefele (1885–1936) war ein deutscher Historiker.

613 Platz an Herwegen am 12.04.1920 (MLA, Sign. III A 118).

des Jahres 1920 und die Ängste eines Vertreters der Liturgischen Bewegung, welcher die liturgischen Gedanken auf diesem Feld der Theorie bestehen lassen wollte. Zudem wird dadurch deutlich, dass die Liturgische Bewegung viele verschiedene wissenschaftliche Anknüpfungspunkte hatte, denen sie sich unter Beweis stellen musste. Neben der naheliegenden theologischen, spielte eine philosophische, aber auch eine sozialwissenschaftliche Einordnung eine Rolle. Die Liturgische Bewegung war kein abgekapseltes Phänomen, sondern entstand in einem gesellschaftlichen, kulturellen und eben politischen Kontext, in welchem sie sich positionierte.

Es ist nicht verwunderlich, dass sich dabei auch unterschiedliche Meinungen innerhalb der Liturgischen Bewegung herauskristallisierten. So kam Platz nach all diesen aneinandergereihten Gedanken erneut auf die Tagung zu sprechen und kritisierte Herwegens „Abweisung des Expressionismus“. Auch wenn er mit Herwegens darin übereinstimmte, dass der Expressionismus⁶¹⁴ oft unzulänglich sei, müsste anerkannt werden, „daß er für viele ringende Geister seelische Notwendigkeit, ein Durchgangsstadium ist.“⁶¹⁵ Platz wies weiter darauf hin, dass das „Form- und Darstellungsmaterial, das der Impressionismus u. Naturalismus überliefert hatte“⁶¹⁶, nicht mehr ausreichte. Hier bewegte sich die Liturgische Bewegung nun auch auf einer kunsthistorischen Ebene. Dabei ging es um eine Darstellung „des Seelischen, des Wesentlichen, des Einfachen“ innerhalb der Kunst. Vergleicht man bspw. die Texte Guardinis mit diesen Ausführungen, so wird deutlich, dass es durchaus Pa-

614 Expressionismus in der bildenden Kunst: „Der E. ist eine Bewegung im frühen 20. Jh., die sich in Opposition z. Naturalismus anstelle der äußeren Wirklichkeit das subj. Erleben, aber auch die geistige Welt z. Ziel der Darstellung machte. Seine Anfänge werden in der Dresdner Künstlergruppe ‚Die Brücke‘ (ab 1905) mit u. a. E. L. Kirchner, K. Schmidt-Rottluff u. E. Heckel greifbar, die nach dem Vorbild V. van Goghs, P. Gauguins, aber auch äußerer. Kunst Gemälde mit leuchtenden Farben, stark vereinfachten Formen u. oft schroffen Konturen, auch auch kontrastreiche, flächige Holzschnitte u. ‚primitive‘ Skulpturen schufen.“ (Heesemann (2006): Expressionismus, Sp. 1132). / „Als kulturevolutionäre Jugendbewegung, die v. gravierenden, vielfach in rel. Dimensionen ausgeweiteten Vater-Sohn-Konflikten geprägt ist, war der literar. E. zw. 1910 u. 1920 eine innovative Subkultur betont unbürgerl. Außenseiter. In Opposition z. rezeptiven Ästhetizismus des Impressionismus übertrug K. Hiller 1911 den Begriff E. v. der Malerei zunächst auf das affektbetonte Pathos u. das intellektuelle Engagement einer stark an F. Nietzsches Vitalismus orientierten Gruppe junger Berliner Autoren (E. Blass, Hoddis, Heym, E. Löwenson). Erfahrungen der Sinnkrise, der dissoziierten Wahrnehmung in den rapide gewachsenen Großstädten, der Angst u. Entfremdung artikulieren sich in den fragmentierten, ‚offenen‘ Formen des ‚Stadionsdramas‘ nach dem Muster v. A. Strindbergs ‚Nach Damaskus‘, der paratakt. ‚Simulangeschichte v. G. Trakl [...] Zur Überwindung der Krisenursachen begaben sich viele Expressionisten, oft mit messian. Pathos, auf die visionäre Suche nach dem ‚neuen Menschen‘ (u. a. Kaiser u. Toller), nach anderen Formen soz. Gemeinschaft (z. T. angeregt v. M. Buber u. G. Landauer), nach gesteigerter Lebensintensität, neuen Formen der Religiosität. Die innere Revolution der Protagonisten hat dabei oft den Charakter rel. Erweckungs- u. Bekehrungserlebnisse. Mit dem Scheitern der Revolution v. 1918/19, an der die Expressionisten maßgeblich beteiligt waren, brach ihr ‚Geist der Utopie‘ in sich zus. und wurde abgelöst v. einer ‚Neuen Sachlichkeit‘.“ (Anz (2006): Literatur des Expressionismus, Sp. 1132–1133).

615 Platz an Herwegens am 12.04.1920 (MLA, Sign. III A 118).

616 Ebd.

rallelen gegeben zu haben scheint, ging es in der katholischen Jugendbewegung schließlich auch um die Rückkehr zum „Einfachen“. Platz sah „sogar in diesem Zurückgehen auf das Wesentliche, auf das Unkomplizierte, auf das Typische einen liturgischen Zug [...], der bloß richtig geleitet zu werden braucht.“⁶¹⁷ Außerdem fügte er den Wunsch hinzu, dass „solche Tagungen“ auch zu anderen Zeiten gehalten würden. Die Karliturgie sei zwar besonders, doch „man wird von der Fülle erschlagen“, sodass dies abschreckend auf Neulinge wirken könnte. Weiterhin war es ein Anliegen von Platz, dass mehr Theologen zu den Tagungen kämen, denn sie seien doch die, die „mehr für die liturgische Zukunft wirken“⁶¹⁸ müssten. Platz fuhr mit Vorschlägen fort, wie Neulinge besser abgeholt werden könnten, bspw. durch einen „Pater[...]“, der Sprechstunden hielte bzw. der jedem einzelnen in seinem Bedenken, Fragen zur Seite stünde“⁶¹⁹. Er machte auch Vorschläge zu einem vielschichtigeren Angebot, indem zwei Vorträge parallel in zwei Räumen gehalten würden. Die „Wiedereinführung der Liturgie in das häusliche Familiengebet“, welche Herwegen durch *Die betende Kirche* unterstützen wollte, war ihm ebenso ein großes Anliegen. Diese vielfältigen und motivierten Äußerungen im Brief weisen darauf hin, dass Platz durchaus in einer Linie mit dem Laacher Abt stand und letztlich mit ihm eine Liturgisierung der Gesellschaft anstrebte.

Am 27. April 1920 folgte die Antwort Herwegens. Zunächst entschuldigte er sich für seine geringe Zeit während der liturgischen Woche, sodass es zu keinem weiteren Gespräch zwischen den beiden gekommen war und bedankte sich bei Platz für seine Mitteilungen und Beobachtungen. Herwegen betonte seine Hoffnung, „in den Herbstferien [...] eine Besprechung, etwa unter Zuziehung von Dr. Münch, Dr. Simon u. a. klarere Richtlinien sowohl für die geistige Weiterförderung als auch für die praktischen Mittel aufzustellen.“⁶²⁰ Während Platz noch von „Kampf“, „Feinden“ und „Kleinkrieg“ schrieb, tat Herwegen diese Befürchtungen ab, indem er glaubte, „daß die kleinen Befehdungen, die bald hier bald da gegen unsere Sache hervortreten, nicht zu ernst genommen“⁶²¹ werden sollten. Er ging davon aus, dass diese sich lediglich aus dem Mangel an Verständnis bilden würden und dass nur die „ruhige positive Weiterarbeit [...] wohl am sichersten diese gegnerischen Elemente überwinden“⁶²² würde. Im Gegensatz zu Platz wirkte der Abt hier sehr gelassen, aber auch passiv. Herwegen war nicht darauf bedacht, aktiv in die kirchenpolitischen Streitigkeiten einzugreifen. Deshalb stimmte Herwegen Platz darin zu, dass eine philosophische Stellungnahme vermieden werden sollte, da diese nur „stärkere

617 Ebd.

618 Ebd.

619 Ebd.

620 Herwegen an Platz am 27.04.1920 (MLA, Sign. III A 118).

621 Ebd.

622 Ebd.

Gegensätzlichkeit hervorrufen“ würde. Er schien sich keine nennenswerten Sorgen zu machen und ging weiter auf Hefele ein, dessen Buch *Herwegen* bereits gelesen hatte. Es hatte ihn aber „sehr wenig befriedigt“: „Es [das Buch] lehrt eben auch, daß Theorien über Dinge, die ein Doppeltes in sich vereinigen: Erkenntnis und Erlebnis, Geist und Form, Individualität und Objektivität, selten das Richtige treffen, sondern nach der einen oder anderen Seite übertreiben oder gar einen wesentlichen Faktor der Synthese ganz übersehen.“⁶²³ Diese Theorie stach für Herwegen, neben „dem vielen Schönen, das darin gesagt ist“⁶²⁴, heraus, da sich die Liturgische Bewegung dieser Kritik stellen musste, versuchte sie doch auch „Individualität und Objektivität“ zu vereinen.

Herwegen ging auch auf die Kritik Platz' bzgl. seiner Rede vom Expressionismus ein und verteidigte, dass er sich in erster Linie nicht auf den Expressionismus bezog, als er von der modernen Kunst sprach. Trotzdem sei er kein Freund desselben: Er verwerfe „weniger die Ausdrucksform“ des Expressionismus, „als vielmehr de[...] [n] Individualismus, dem er huldigt.“⁶²⁵ Das Problem war also nicht der Expressionismus selbst, sondern die Verbindung, die er zum Individualismus hatte und ihn genau dadurch, anders als es Platz annahm, „unliturgisch“ werden ließ.

Da ich in der Objektivität und ihrer allseitigen Pflege das Heilmittel für die Schäden der Gegenwart sehe, so bin ich vielleicht geneigt, alles, was nach Subjektivismus aussieht, zu energisch abzulehnen. Dabei bleibe ich mir aber vollkommen bewußt, daß die Objektivität von der Individualität beseelt werden muß, nicht aber dem Individualismus geopfert werden darf. Aus diesem Gesichtspunkte heraus werden Sie vielleicht meine Bemerkung eher verstehen.⁶²⁶

An dieser Stelle wird die Balance, welche die Liturgische Bewegung zwischen Objektivität und Individualität zu schaffen versuchte, deutlich. Objektivität wurde zum Ausgangspunkt für „die Schäden der Gegenwart“. Das Individuum müsste in den Hintergrund treten und in der Gemeinschaft aufgehen. Herwegen war sich zwar bewusst, dass auch Individualität eine Rolle spielen musste, aber eine untergeordnete.

Zum Schluss bedankte er sich noch für die praktischen Tipps von Platz und verabschiedete sich mit den Worten: „Indem ich der lebhaftesten [sic] Hoffnung Ausdruck gebe, daß Ihr starkes Empfinden für das Liturgische unserer Sache noch große Dienste tun wird, verbleibe ich, sehr verehrter Herr Doktor, mit dem Ausdruck meiner vorzüglichen Wertschätzung.“⁶²⁷

623 Ebd.

624 Ebd.

625 Ebd.

626 Ebd.

627 Ebd.

Die Diskussion rund um den Expressionismus nahm nicht ab. Noch im Juli 1920 unterstrich Platz in einem Brief, dass er den Expressionismus „um des Lebens willen“⁶²⁸ schätzte. Herwegen und Platz schienen sich gegenseitig nicht überzeugen zu können, doch blieben sie im Gespräch. Während Platz sich für moderne Ideen von Kunst, wie dem Expressionismus, öffnen konnte; gestand sich Herwegen selbst ein, dass er aufgrund seiner Überzeugungen alles, was mit Individualismus zu tun hatte, von vornherein ablehnte. Diese Ablehnung aufklärerischer Zugänge führte auch dazu, dass sich Herwegen erst viel später als bspw. Guardini zu einer Messfeier *versus populum* hinreißen ließ.

Im weiteren Verlauf des Briefes schrieb Platz von Schwierigkeiten, denen der katholische Frauenbund bei der Planung einer liturgischen Woche im Herbst begegnete. Platz wurde als Vermittler eingesetzt und lud Herwegen deshalb zu einer „Aussprache darüber am 8. d. M.“⁶²⁹ in seine Wohnung, die er dafür zur Verfügung stellen würde, ein. Außerdem hielt es Platz für wichtig zu betonen, dass er der Vorsitzenden des katholischen Frauenbundes nicht „verhehlte [...], daß [...] [er] es für wichtiger halte, die Basis zu erweitern, also nicht nur den Frauenbund als Veranstalter der Tagung zu nehmen.“⁶³⁰ Anscheinend hatten Vertreter der Liturgischen Bewegung und hier besonders Ildefons Herwegen ein Problem damit, eine liturgische Woche nur für den Frauenbund zu organisieren. Zwar wurde Platz' Vorschlag von einer Ausweitung der liturgischen Wochen außerhalb der Kartage (12.04.1920 Platz an Herwegen) umgesetzt, doch fanden sich nun andere Baustellen. Außerdem betonte Platz, dass ihm „jede andere Kombination“ eines Treffens recht sei. Hauptsache das Treffen und damit auch die liturgische Woche kämen zustande: „Ich wünsche bloß, daß die Woche zustande kommt.“⁶³¹ Eine Antwort Herwegens auf diesen Brief liegt nicht vor. Dass die Frau und ihre Rolle innerhalb der Kirche und der Liturgie der Liturgischen Bewegung ein beachtetes Thema war, zeigt diese Passage allemal.⁶³²

Am 18. November 1920 bedankte sich Hermann Platz in einem Brief an Herwegen für die Zusendung des neuesten Werks *Alte Quellen neuer Kraft*. Das auch in dieser Arbeit in Teilen vorgestellte Bändchen, so hoffte es Platz, würde für ihn ein Wegbegleiter sein, in welchem er „von Zeit zu Zeit [...] lesen“ würde, um sich so „immer mehr mit dem hohen Ideal der Liturgie vertraut“⁶³³ zu machen. Zudem berichtete Platz davon, dass sein Werk „Krieg und Seele“ in der zweiten Auflage erscheinen werde und dass er „alles Episodenhafte, das sich auf den Krieg bezog, ausgeschieden

628 Platz an Herwegen am 01.07.1920 (MLA, Sign. III A 118).

629 Ebd.

630 Ebd.

631 Ebd.

632 Vgl. Kapitel 4.2.1.10 Exkurs: Die Frau in der Liturgischen Bewegung.

633 Platz an Herwegen am 28.11.1920 (MLA, Sign. III A 118).

[habe] und versuche, mit Hilfe einiger Einschübe ein einheitliches Ganzes zu erreichen⁶³⁴. Auch der Titel des Werkes habe sich zu *Zeitgeist und Liturgie* geändert. Im Vergleich der Titel fällt auf, dass ‚Krieg‘ durch ‚Zeitgeist‘ und ‚Seele‘ durch ‚Liturgie‘ ersetzt wurde. Auch wenn die Änderung des Titel sicherlich vor allem pragmatische Gründe hatte, da der Titel „Krieg und Seele“ nach dem Ersten Weltkrieg keinen aktuellen Bezugspunkt hatte, zeigt es dennoch, dass Platz politische mit religiösen Bereichen verbinden wollte. Außerdem glaubte er, dass es „ganz gut“ sei, „wenn auch einmal ein Laie zeigt, wie das Liturgische wirkt, mag es an u. für sich, am Ideal gemessen, auch noch so vollkommen sein <sic>.“⁶³⁵ Wahrscheinlich meinte Platz hier eher „unvollkommen“. Er hob seine Arbeit, die er als sehr wichtig empfand, gleichzeitig von der Arbeit der Priester bzw. der Benediktiner ab und degradierte seine eigene Arbeit damit.

Mit dem Brief vom 20. Februar 1921 begann ein neues Jahr der Korrespondenz zwischen dem Abt und Platz. Die Diskussion rund um den Expressionismus zog sich auch in diesem Jahr weiter, so eröffnete Platz den Brief mit der Bemerkung: „Sie sind zwar in Bezug auf die Beurteilung ‚Der Weiße Reiter‘ anderer Meinung, ich darf aber doch noch einmal auf die Sache zurückkommen und sagen, daß ich, je mehr ich die jungen Leute u. ihr ideales Wollen kennen lerne, desto mehr mir von ihnen verspreche.“⁶³⁶ Bei dem *Weißer Reiter* handelte es sich um einen jungrheinischen Bund, der eine kulturelle Erneuerung anstrebte. Gegründet wurde dieser von Carl Gabriel Pfeill, der durch seine Warnung „Europa hat keine Zukunft mehr, es sei denn eine christliche!“⁶³⁷ bekannt wurde. Anschlussfähig an Guardini erstrebte er eine „christliche Erneuerung der Welt durch Erneuerung der Christenheit.“⁶³⁸

Platz schrieb in diesem Brief von „Weinrich“, welcher Mitglied des Weißen Reiters war und den er als „tief religiös“ erlebte, da er mit ihm „an einem Werktag [...] zur hl. Kommunion“ gegangen sei. Dabei nahm er ihn in Schutz, als er darauf hinwies, dass er eine „freudlose, verprügelte Jugend hinter sich“ hatte und ihm deshalb „die klassische Form“⁶³⁹ von religiösem Leben, von Liturgie nicht gelang. Er hob nochmals hervor, dass die jungrheinischen Bünde für kulturelle Erneuerung „innerhalb des Katholizismus leben u. wirken wollten“⁶⁴⁰. Platz ließ es sich nicht nehmen, Herwegen auch noch auf eine baldige Zusammenkunft des Bundes in Köln hinzuweisen, wo „über die nächsten Arbeiten u. Möglichkeiten“⁶⁴¹ nachgedacht werden

634 Ebd.

635 Ebd.

636 Platz an Herwegen am 20.02.1921 (MLA, Sign. III A 118).

637 Zitiert aus: Cepl-Kaufmann (2018): *Zeit der Utopien*, S. 229.

638 Ebd. Pfeill veröffentlichte außerdem Guardinis programmatischen Aufsatz „Liturgie als Spiel“ in seinem Sammelband. Zitiert aus: Cepl-Kaufmann (2018): *Zeit der Utopien*, S. 232.

639 Platz an Herwegen am 20.02.1921 (MLA, Sign. III A 118).

640 Ebd.

641 Ebd.

sollte. Die Aufzählung einiger Teilnehmer (Prof. Witte, Domprobst Middendorf, Prälat Mosterts, Prof. Reiners, Baron von Frenz, Dr. Hoerber usw.⁶⁴², zeigt, dass es sich, ähnlich wie beim Katholischen Akademikerverband, um die Elite der Katholiken bzw. der Gesellschaft handelte, die sich dort trafen. Kulturelle und damit eben auch liturgische Neuerung war vor allem „von oben“, d. h. von Klerikern, Professoren, Adeligen geprägt. Das führte dann auch zu der Annahme Herwegens, das Volk wolle eine deutsche Messe gar nicht. In Platz' Brief wird sogar ersichtlich, dass sich diese Elite von der Gesellschaft nicht nur im Sinne interner, geschlossener Treffen abkapseln wollte, es sollte auch „der Plan einer Künstlersiedlung besprochen werden.“⁶⁴³ Zudem informierte Platz Herwegen darüber, dass Vertreter des Dominikanerordens dabei sein würden; Platz würde es begrüßen, wenn auch ein Vertreter des Benediktinerordens teilnehmen würde, „der mitraten u. taten könnte u. die geistige Solidarität mit dokumentieren würde.“⁶⁴⁴ Er versuchte Herwegen mit dem Antimodernismus-Argument schlechthin zu einer Zusage zu bringen: „Ich meine, heute, wo es aufs Ganze geht, müßte alles, was das Religiöse tief erlebt hat, u. dynamisch zu arbeiten gedenkt, eine geschlossene Phalanx bilden, damit die organisatorisch-politische Mechanisierung u. Bürokratisierung endlich überwunden werde.“⁶⁴⁵ Ob Herwegen einen der Mönche zu diesem Treffen schickte, ist nicht bekannt. Jedenfalls wurde Platz nicht müde, immer wieder die Vorzüge der und seine Begeisterung für diese Gruppen zu äußern:

Weil ich im Quickborn, in der großdeutschen Jugend, im Weißen Reiter originales religiöses Leben entdeckte, arbeite ich überall mit. Sie haben vielleicht gelesen, daß ich den Quickbornern auf Burg Rothenfels eine Führerwoche gehalten habe, die mit zu dem Schönsten zählt, was ich je erlebt habe.⁶⁴⁶

Dieses Zitat ist ein weiteres Indiz für die Passivität des Laacher Abtes. Platz öffnete seinen Interessenhorizont, ging über das Laacher Kloster und den Akademikerverband hinaus und erfuhr dadurch andere Möglichkeiten der Liturgischen Bewegung. Die Erfahrung des praktischen religiösen Lebens auf Burg Rothenfels war für Platz sehr wertvoll.⁶⁴⁷

642 Ebd.

643 Ebd.

644 Ebd.

645 Ebd.

646 Ebd.

647 Bereits auf dem zweiten deutschen Quickborntag im Jahr 1920 wurde der Gedanke von Christus als „Führer“ grundgelegt und hervorgehoben. Der Anspruch lautete „Führer aus der Führerschule Jesu“ zu sein und durch die Selbsterneuerung eine „Menschen- und Welterneuerung“ zu erreichen. (vgl. Richter (2000): Nationales Denken, S. 188–189).

Platz schloss den Brief mit einer Notiz am Ende des Briefes, in welcher er die Expertise der Benediktiner zu seinem Buch „Zeitgeist und Liturgie“ erbat. „Ich weiß, daß ich noch unendlich zu lernen u. bessern habe.“⁶⁴⁸

Einige Wochen später, am 27. März 1921, bedankte sich Platz in einem Brief bei Herwegen für seine freundliche Karte. Anscheinend hatte Herwegen ihm die erbetene Meinung zu seinem Buch aus dem Brief am 20. Februar 1921 mitgeteilt, denn Platz schrieb erfreut: „Daß Sie schreiben, meine Ausführungen seien Ihnen aus der Seele geschrieben, ist mir die schönste Anerkennung, die ich erstrebt habe.“⁶⁴⁹ Trotzdem hoffte er, von den Rezensenten „auf die schwachen Punkte aufmerksam gemacht“⁶⁵⁰ zu werden, um sie auszubessern. Außerdem schrieb Platz von einer gelungenen liturgischen Woche und informierte Herwegen darüber, dass er den „Studiengruppe“, der im letzten Jahre ‚Ideen u. Stimmungen der jungen kath. Intelligenz‘ behandelt hat, als liturgischen⁶⁵¹ weiterführen zu wollen. Zunächst sollte in diesem Zirkel Guardinis *Vom Geist der Liturgie* gelesen werden und Theodor Abele den Einleitungsvortrag halten. Platz plante für den Zirkel, der alle drei Wochen samstags stattfinden sollte, unterschiedliche Einführungen in die Welt der Liturgie: „Für Anfang Mai hat uns Fr. Muckermann (die Schwester des Jesuiten, begeisterte Liturgin u. Choralistin) eine Choralprobe mit ihrem ausgezeichneten Mädchenchor zugesagt.“⁶⁵² Zudem sammelte er Geld, um eine „liturgische Bibliothek“ anzulegen. Platz erkundigte sich, ob es möglich sei, dass ein Benediktinerpater vorbeikäme, um „ein paar aufmunternde Worte“⁶⁵³ zu sprechen. Er berichtete weiter von einer „Weißen-Reiter“-Zusammenkunft, in welcher „die Frage der religiösen Neuerung so formuliert [wurde]: Fangen wir (methodisch) mit der Liturgie an, kommen durch sie zur Fülle, zum Idealbild Christi in dem Evangelium, oder gehen wir zunächst zum Evangelium u. weisen wir dort den Christus als Bringer der frohen Botschaft auf?“⁶⁵⁴ Platz beobachtete, dass die Laien „mehr den ersten, die Theologen den letzten Weg gehen wollten.“⁶⁵⁵ Er selbst „neige aber allmählich doch dazu, daß es besser ist, Evangelium u. Liturgie gewissermaßen nebeneinander hergehen zu lassen.“⁶⁵⁶

648 Platz an Herwegen am 20.02.1921 (MLA, Sign. III A 118).

649 Platz an Herwegen am 27.03.1921 (MLA, Sign. III A 118).

650 Ebd.

651 Ebd.

652 Ebd.

653 Ebd.

654 Ebd.

655 Ebd.

656 Ebd.

Ausblick 1930er-Jahre

Der Briefkontakt zwischen Herwegen und Platz brach im Jahre 1921 nicht ab. Im Laacher Archiv sind auch Briefe nach 1933, in der Zeit, in welcher sich Herwegen als NS-Sympathisant entpuppte, erhalten. Ein Brief von Herwegen an Platz vom 30. November 1934 sei hier in aller Kürze vorgestellt. Zunächst bedankte sich Herwegen für die Geburtstagswünsche von Platz und für einen „Beitrag in der Sondernummer ‚Liturgisches Leben‘“⁶⁵⁷. Herwegen schrieb weiter von „Tagebuchaufzeichnungen“ Platz', die er mit „eigenartigen Gefühlen“ gelesen hätte und ihn „in ein Jugendparadies zurück[...]versetzten“⁶⁵⁸. Es ging um eine Reflexion der bisher erreichten Dinge wahrscheinlich für die liturgische Sache:

Wenn auch gewiss noch nicht alles erreicht ist, was wir damals [sic] hofften, so ist doch wohl ein Weg dazu gebahnt, und vielleicht tragen die Kämpfe der Gegenwart dazu bei, die Ideen, die wir damals in kleinem Kreise gemeinsam aufnahmen, nun auch in die grössere Gemeinschaft des katholischen deutschen Volkes hineinzutragen.⁶⁵⁹

Herwegen war noch nicht hoffnungslos und versuchte in einer Zeit, in welcher sich auch seine Idealvorstellungen von der Zusammenarbeit zwischen Nationalsozialismus und Liturgischer Bewegung bzw. katholischer Kirche auflösten, positiv zu bleiben. Wie Herwegen schon zu Beginn der Weimarer Republik die Krisensituation dafür nutzte, die Notwendigkeit einer Liturgisierung der Gesellschaft zu postulieren, versuchte er auch die politisch schwierige Situation von 1934 positiv zu deuten. Zudem fügte Herwegen hinzu, dass der Katholizismus sich mit „machtpolitischen Ansprüchen [...] niemals behaupten und niemals seinem Wesen gerecht“⁶⁶⁰ werden würde. Diese Aussage kann einerseits als Kritik am bereits aufgelösten Zentrum verstanden werden, dem Herwegen, ähnlich wie sein Mitbruder Abt Albert Schmitt, negativ gegenüberstand, andererseits lagen hier wahrscheinlich auch schon Einsichten vor, die auf der Enttäuschung beruhten, dass eine Kooperation zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche nicht möglich war. Somit schlussfolgerte Herwegen: „Omnis pulchritudo – et fortitudo – ab intus. Wo die innere Fülle ist, da ist auch die Kraft des Lebens und der Fruchtbarkeit.“⁶⁶¹ Er schloss den Brief mit Dankesworten an Platz: „Ihnen, sehr verehrter Herr Professor, möchte ich noch herzlich danken für all das, was Sie in Ihrem Kreis für das innerkirchliche Leben getan haben und das ja immer bestimmt war von unserer gemeinsamen Einsicht und Zielsetzung.“⁶⁶²

657 Herwegen an Platz am 30.11.1934 (MLA, Sign. III A 118).

658 Ebd.

659 Ebd.

660 Ebd.

661 Ebd.

662 Ebd.

Aus der Korrespondenz mit Hermann Platz gehen Inhalte hervor, die sich an die Beobachtungen aus den publizierten Texten anknüpfen lassen: Herwegen war zwar an einer Liturgischen Bewegung interessiert, hielt sich aber mit aktiven Reformvorschlägen, wie sie bspw. im Quickborn zu finden waren, zurück und meinte als Abt die Deutungshoheit über den Willen des Volkes zu haben, dem er ein Desinteresse an einer deutschen Liturgie unterstellte. Während Herwegen und Platz die organische Idee von Gemeinschaft teilten,⁶⁶³ ergaben sich Diskrepanzen, die bspw. den künstlerischen Bereich des Expressionismus betrafen oder ihre politische Auffassung. Denn Platz, der sich von dem „germanischen Element“⁶⁶⁴ der Nationalisten und vom Völkischen abwandte, deutete die damit zusammenhängende Idee des Abendlandes liturgisch und religiös. Herwegen hingegen betonte gerade das Deutsche und das Nationale, was bei ihm letztlich zur Sympathie gegenüber dem Nationalsozialismus führte. Zu betonen bleibt, dass die Korrespondenz zwischen Herwegen und Platz nicht abbrach, obwohl sich diese politischen Unstimmigkeiten auftaten. Dies suggeriert die Relativität des Politischen sowohl bei Hermann Platz als auch bei Abt Ildefons Herwegen in dem Sinne, als dass die politische Ausrichtung eines Bekannten keine Rolle für die Beziehung spielte. Die gemeinsamen liturgischen Bestrebungen ließen sie über politische Diskrepanzen hinwegsehen.

4.2.1.5 Briefwechsel mit Schriftleitungen von Zeitschriften (1921–1934)

Im Laacher Archiv befindet sich eine Mappe, die Korrespondenzen mit Schriftleitungen unterschiedlichster Zeitschriften beinhaltet. Die Schriftleitungen waren sehr interessiert daran, Texte von Herwegen zu veröffentlichen. Meist fehlen Antwortschreiben von Herwegen und nur durch den nächsten Brief der Schriftleitung lässt sich erahnen, dass Herwegen die Anfrage einer Veröffentlichung abgelehnt hatte. Selbst bei Menschen, die ihm durchaus bekannt waren wie bspw. Alois Dempf, der sich auf Empfehlung von Platz an Herwegen mit der Bitte um einen Tagungsbericht der „Recklinghauser Tagung“⁶⁶⁵ für die Zeitschrift *Abendland* an ihn wandte, hatte Herwegen keine Probleme, Absagen zu erteilen. Dem Schriftleiter der Zeitschrift *Das Neue Reich*, Joseph Eberle, dessen Korrespondenz mit Abt Albert Schmitt weiter unten beleuchtet wird, konnte Herwegen nicht entkommen. Eberle hatte in der Presse gelesen, dass Herwegen „Anfangs [sic] September in Bonn einen Vortrag über das Thema: ‚Die geistigen Krankheiten der Gegenwart und die Heilkräfte der Kirche‘ halten“⁶⁶⁶ würde, und erbat von Herwegen das Manuskript dieser Rede, um es in

⁶⁶³ Richter (2000): Nationales Denken, S. 148.

⁶⁶⁴ Ebd.

⁶⁶⁵ Dempf an Herwegen am 02.02.1926 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

⁶⁶⁶ Eberle an Herwegen am 26.07.1921 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

Das Neue Reich zu veröffentlichen. Nachdem er anscheinend eine Absage von Herwegen erhalten hatte, schrieb er am 3. August 1921 erneut und bemerkte, dass auch wenn „die Rede von Euer Gnaden für die religiös-wissenschaftliche Woche in Bonn im Jahrbuch des Akademiker-Verbandes erscheinen“ würde, es „kein Hindernis“ für ihn wäre, „Euer Gnaden ergebenst um die Zusendung des Manuskriptes dieser Rede zu bitten“⁶⁶⁷. Eberle hatte Erfolg, wie aus dem Brief vom 17. September 1921 hervorgeht, in welchem er seinen „ehrfurchtsvollen Dank für die Übermittlung des Manuskriptes vom Bonner Vortrag“⁶⁶⁸ ausdrückte. Auch wenn nur der Titel des Aufsatzes bzw. Vortrags bekannt ist, geht allein aus diesem ein modernekritischer Ton hervor. Mit medizinischen Metaphern verwies Herwegen auf das Chaos der Gegenwart und offerierte diesem eine Lösung in Form der heilenden Kraft der Kirche.

Die Antwortschreiben an die *Europäische Revue* sind erhalten. Im Namen des Gründers der Zeitschrift, Karl Anton Rohan⁶⁶⁹, übersandte Joachim Moras das Aprilheft von 1933 und bat den Abt um die Verbreitung des Heftes, habe es sich doch „besonders eingehend mit den geschichtlichen Zusammenhängen und den geistigen Hintergründen der nationalen Revolution auseinandergesetzt und versucht, die grossen und grundsätzlichen staatspolitischen Fragen, die diese stellt, darzulegen.“⁶⁷⁰ Die *Europäische Revue* und besonders Karl Anton Rohan versuchten, die Vorstellungen eines geeinten Europas mit denen des Nationalsozialismus und der deutschen Reichsidee zu verbinden.⁶⁷¹ Einen Monat nach der Zusendung des April-Heftes ist ein weiterer Brief der *Europäischen Revue* an Herwegen enthalten, aus welchem hervorgeht, dass Herwegen eine regelmäßige Zusendung der *Europäischen Revue* nach Maria Laach angefordert hatte. Das Interesse Herwegens an der Intention der Zeitschrift stimmt mit der oben gemachten Beobachtung überein, dass Herwegen insbesondere den nationalen Gedanken betonte. Im Oktober 1934 erfolgte ein weiterer Brief, wieder von Joachim Moras unterschrieben. In diesem erging die Anfrage an Herwegen, ob er im Dezemberheft, welches eine Sondernummer werden sollte, seine Meinung zur Saarfrage veröffentlichen würde. Moras hoffte, dass Herwegen sich dazu entschliesse „einen Beitrag zur Verfügung zu stellen“, damit „durch das ungewöhnliche Gewicht [...] [Herwegens] Stimme die gerechte Sache eines Volkstums, das zu seinem Volk zurück will, gegenüber so vieler politischer Kombinationen“⁶⁷²

667 Ebd.

668 Eberle an Herwegen am 17.09.1921 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

669 Karl Anton Rohan (1898–1975) entstammt dem europäischen Uradel. Dass sein Mitarbeiter Joachim Moras ihn im Schreiben an Herwegen weiterhin als „Prinz“ vorstellte, macht sein Selbstverständnis und sein Festhalten an der alten Ständegesellschaft deutlich. Rohan stand der Romantik des 19. Jahrhunderts nahe und war dementsprechend antimodern eingestellt. Gleichzeitig sehnte er einem vereinten Europa entgegen, womit er an die Abendland-Bewegung anknüpfte. Weitere Informationen zu Rohan: Müller (2011): Karl Anton Rohan, S. 179–204.

670 Joachim Moras an Herwegen am 13.04.1933 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

671 Vgl. Müller (2011): Karl Anton Rohan, S. 190–194.

672 Joachim Moras an Herwegen am 29. Oktober 1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

unterstützt werde. Auf den 5. November 1934 datiert ist ein Antwortschreiben an die Redaktion der *Europäischen Revue*. Herwegen stellte zunächst klar, dass er aufgrund „einer Reise und einer Erkrankung“ das Schreiben erst jetzt gelesen habe. Doch auch „unter anderen Umständen [wäre es] nicht möglich, [...] [dem] Wunsche zu entsprechen.“⁶⁷³ Herwegens Absage war klar: „Ich möchte in irgendeiner politischen Angelegenheit nicht das Wort ergreifen und bitte auch, in derartigen Fällen von mir absehen zu wollen.“⁶⁷⁴ Herwegen, der sich zu diesem Zeitpunkt schon vom Nationalsozialismus abgewandt hatte, wollte sich zu politischen Themen nicht mehr äußern. Trotzdem drückte er gegenüber der Redaktion der *Europäischen Revue* sein „beständiges und intensives Interesse“⁶⁷⁵ aus. Diese Korrespondenz weist darauf hin, dass sich Herwegen in einer unsicheren Lage zu befinden schien. Während Joos von der Enttäuschung Herwegens gegenüber dem Nationalsozialismus berichtete⁶⁷⁶, wird durch den Austausch mit der Schriftleitung der *Europäischen Revue* ein Bild gezeichnet, das Herwegen nicht völlig abgewandt davon erscheinen lässt. Auch wenn er sich in Hitler und dem Nationalsozialismus im Hinblick auf eine Kooperation mit der Kirche getäuscht hatte, schien sich seine Einstellung bzgl. der nationalen Stellung Deutschlands nicht geändert zu haben. Trotzdem sah er von öffentlichen Stellungnahmen ab und verhielt sich seiner Natur gemäß eher passiv.

4.2.1.6 Briefwechsel mit der Zeitschrift *Das Wort in der Zeit*

Eine letzte Korrespondenz mit der Zeitschrift *Das Wort in der Zeit* sei hier vorgestellt. Akteure des in den Briefen besprochenen und ausgetragenen Streites sind Dr. Theodor Abele (siehe Kapitel 4.3), Abt Adalbert Neipperg⁶⁷⁷, Abt Ildefons Herwegen und Erzabt Raphael Walzer⁶⁷⁸.

⁶⁷³ Herwegen an Redaktion der *Europäischen Revue* am 05.11.1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

⁶⁷⁴ Ebd.

⁶⁷⁵ Ebd.

⁶⁷⁶ Vgl. Kapitel 4.2.1.

⁶⁷⁷ Abt Adalbert Graf von Neipperg (1890–1948) trat 1911 in die Erzabtei Beuron ein und wurde 1920 zum Priester geweiht. „Bald war er als Kanzelredner sehr gefragt und gewann Einfluß auf die Jugendbewegung, zunächst vor allem im ‚Quickborn‘.“ Ab 1929 war er Abt des neugegründeten Kloster Neuburg bei Heidelberg, wo er weiterhin in der Jugendarbeit tätig blieb. 1934 gab er sein Amt als Abt auf und wurde nach einer Zwischenstation in Seckau, Spiritual eines Frauenklosters in der Steiermark. Noch vor Beginn des Zweiten Weltkriegs floh er zu Verwandten nach Jugoslawien und geriet dort 1945 in Kriegsgefangenschaft. 1946 wurde er in einem Offizierslager ermordet. (vgl. Pahl (1999): Neipperg, Adalbert Graf von, S. 50–51).

⁶⁷⁸ Erzabt Raphael Walzer (1888–1966) war von 1918–1937 Erzabt von Beuron. Fünf Jahre vor seiner Ernennung zum Erzabt wurde er zum Priester geweiht. Sein Verdienst liegt vor allem in der Aufnahme und Übersiedlung von Benediktinermönchen aus Abteien, die aufgegeben werden mussten. Seit 1937 musste Walzer auf sein Amt verzichten, angeblich wegen seiner Distanz zu den nationalsozialistischen Machthabern. „Als Geistlicher der französischen Armee führte Walzer von 1943 bis 1946 in Rivet bei Algier das erste Theologieseminar für deutsche Kriegsgefangene.“ Nach dem Krieg lebte er in einer

Nach der „Machtergreifung“ Hitlers, im Frühjahr 1933 gründete Theodor Abele gemeinsam mit Adalbert Neipperg, der Abt des 1926 neugegründeten Benediktinerklosters Neuburg bei Heidelberg war, eine Zeitschrift mit dem Titel *Das Wort in der Zeit*. Die Kulturzeitschrift wollte ein Abbild des „Katholizismus im Reich“⁶⁷⁹ und im „Gegensatz zum ‚Hochland‘ [...] ‚mehr volksbildnerisch“⁶⁸⁰ sein. So erschien sie in „einem Münchner Theologieverlag, wurzelte aber zugleich im rheinisch-westfälischen Katholizismus und beabsichtigte, mit einer auf dem Titelblatt annoncierten norddeutschen und süddeutschen Redaktion für den Katholizismus im Reich insgesamt zu sprechen.“⁶⁸¹ Der Titel der Zeitschrift weist auf eine „zeitgeschichtliche Einmischung“⁶⁸² hin. Sie schrieb sich bspw. die bevorstehende Auflösung des Zentrums in ihr Programm und wollte aus der Pfarrgemeinde heraus „einen neuerlichen Aufbruch“⁶⁸³ wagen: „Die moderne europäische Alltagswelt, das hieß nun im Wesentlichen der faschistische Alltag, sollte aus der Erfahrung der Liturgie heraus durchdrungen werden.“⁶⁸⁴ Damit hatte die Zeitschrift den Anspruch Politisches mit Religiösem zu verbinden.

Ein Jahr nach Publikationsbeginn der Zeitschrift kam es zu Konflikten in der Schriftleitung, also zwischen Abele und Neipperg, an welchen Abele Herwegen teilhaben ließ und um seine Unterstützung bat. Letztlich resultierte daraus der Verzicht Neippergs auf die Schriftleitung. Dieser Konflikt wird innerhalb von zehn Tagen ausgefochten. Im Laacher Archiv finden sich acht Briefe zu diesem Konflikt, was zeigt, dass es einen regen Austausch in kürzester Zeit gab:

Am 23. November 1934 schrieb Abele an Herwegen, dass er diesen nicht mit den „derzeitigen Schwierigkeiten“ der Zeitschrift belasten wollte, doch fuhr er im nächsten Satz unverblümt mit der Darstellung der Probleme fort: „Diese Schwierigkeiten gehen im Wesentlichen darauf zurück, daß Herr Abt von Neipperg sich beinahe darauf beschränkte, die problematische Persönlichkeit und die unmöglichen Beiträge des Herrn von Mallinckrodt⁶⁸⁵ zu decken. Die eigentliche Arbeit überließen die Herren von N. und von M. unserem Kreis, besonders Herrn Außem, Berning und mir.“⁶⁸⁶ Durch das Zitat werden zwei Konflikte deutlich: Einerseits die Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Inhalte der Zeitschrift und andererseits die

französischen Abtei, bis er nach Algerien ging, um dort 1950 eine Benediktinerabtei zu gründen. 1964 kehrte er in die von ihm 1926 neu gegründete Abtei Neuburg bei Heidelberg zurück und verstarb dort im Jahre 1966. (vgl. URL: http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Walzer,_Raphael [abgerufen: 30.05.2023]). / Vgl. auch Kaffanke / Köhler (2010): Raphael Walzer OSB.

679 Keppler-Tasaki (2018): Hans Heinrich Ehrler, S. 327.

680 Pahl (1997): Abt Adalbert, S. 224.

681 Keppler-Tasaki (2018): Hans Heinrich Ehrler, S. 327.

682 Ebd.

683 Ebd., S. 303.

684 Ebd.

685 Hans Georg Mallinckrodt war Sohn des Zentrumsmittelbegründers Hermann von Mallinckrodt. (vgl. URL: <https://burg-gamburg.de/ueber-uns/familiengeschichte/> [abgerufen: 15.12.2022]).

686 Abele an Herwegen am 23.11.1934 (MLA, Sign. III. A 118).

in den Augen Abeles unfaire Arbeitsverteilung. Daran anschließend forderte Abele, dass Neipperg sein Amt als Mitherausgeber aufgeben sollte. Dies hing auch mit den „Neuburger Ereignissen“ zusammen, die dazu geführt hatten, dass Neipperg auch sein Amt als Abt aufgegeben hatte:

Anfang 1934 hatten sich die Schwierigkeiten derart kulminiert, dass sich Abt Neipperg, dessen physische und psychische Kräfte nachließen, gezwungen sah, eine außerordentliche Visitation durch Abt Herwegen von Maria Laach anzustreben. Dazu kamen Anschuldigungen mangelnder Disziplin in der Abtei bis hin zu sexuellen Verfehlungen der Mönche, deren Duldung Abt Neipperg vorgeworfen wurde.⁶⁸⁷

Abele selbst wurde von „verschiedenen Laien in West- und Mitteldeutschland“ darüber informiert, was einerseits zeigt, dass sich die Angelegenheit schnell verbreitet hatte und andererseits, dass Abele gut vernetzt war.

Auslöser für den eskalierenden Konflikt innerhalb der Schriftleitung waren „Liturgische Texte“ von Erich Przywara⁶⁸⁸, welche Neipperg nutzte, um die „Kabinettsfrage“ innerhalb der Zeitschrift zu stellen. Die Übersetzungen dieser Texte, die sich wohl auf den Advent bezogen, empfand Neipperg als „unliturgisch“ und wollte sie nicht drucken lassen.⁶⁸⁹ Der Schriftleiter Schmid hatte in Anbetracht dieses Konfliktes Herwegen um eine Meinung zu den Übersetzungen der Texte Przywaras gebeten, um eine Entscheidung fällen zu können. Herwegens Urteil liegt nicht vor, allerdings geht aus dem Schreiben Schmidts an Herwegen vom 22. November 1934 hervor, dass er „objektiv“ begutachtet hätte und er dafür plädierte, den Beitrag zurückzuziehen, was Schmid veranlassen wollte.⁶⁹⁰ Abele wollte nun den „Schiedsrichter“ Herwegen beeinflussen und seine Sicht auf die Texte, bei denen es sich laut Abele um eine „Auswahl der Auswahl“ handelte, erläutern. Dabei betonte er, dass die Texte gar nicht den Anspruch hatten „liturgisch“, sondern lediglich eine „Einführung des Einzelnen in die liturgische Sprache“⁶⁹¹ zu sein. Damit schmälerte er die Kritik Neippergs und bat Herwegen um eine „geräuschlose[...] Lösung der be-

687 Yuen (2010): Die Einführung, S. 117. / Vgl. Pahl (1997): Abt Adalbert, S. 281–301.

688 Erich Przywara (1889–1972) war ein Jesuit, welcher in den 1920er Jahren durch seine Vortrags- und Publikationstätigkeit „weit über den katholischen Bereich hinaus Beachtung“ fand. 1922 wurde er in die Redaktion der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* berufen. 1932 erschien sein philosophisches Hauptwerk ‚*Analogia entis*‘. In den Kriegsjahren wurde die Zeitschrift *Stimmen der Zeit* verboten und Przywara hielt „unter großen Schwierigkeiten Predigtzyklen und Vorträge in München, Wien und Berlin.“ Auch in den 50er und 60er Jahren bis zu seinem Tod am 28.9.1972 veröffentlichte er viele weitere theologische Werke. In ihnen deutete er die Heilsgeschichte christologisch und ekklesiologisch. Ausgangslage für seine theologische Überlegungen war die „falsche Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Geschöpf“, was sich auch bei anderen Protagonisten der Liturgischen Bewegung finden ließ. (vgl. Faber (1993): Identität und Differenz, S. 117–119).

689 Vgl. Abele an Herwegen am 23.11.1934. (MLA, Sign. III. A 118)

690 Vgl. Schmid an Herwegen am 22.11.1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

691 Abele an Herwegen am 23.11.1934 (MLA, Sign. III. A 118).

stehenden Schwierigkeiten⁶⁹². In Handschrift fügte er die Notiz hinzu, dass er auch mit dem Erzabt in Kontakt über die Angelegenheit stehe.⁶⁹³

Herwegen antwortete direkt am gleichen Tag und fügte Abele eine Abschrift seines Schreibens an Schmid hinzu. Er betonte, dass er zum ersten Mal mit der Zeitschrift *Das Wort in der Zeit* in Kontakt gekommen sei und dass er nichts von den Diskrepanzen und „entgegengesetzten Strömungen innerhalb der Schriftleitung“⁶⁹⁴ gewusst hätte. Das Urteil Herwegens über die Übersetzungen Przywaras deckte sich mit dem Abeles: „Wenn nichts Liturgisches gewollt ist, so darf natürlich auch kein liturgischer Maßstab angelegt werden. Die Fragestellung des Herrn Schmid ging aber durchaus auf den liturgischen Charakter der Uebersetzungen.“⁶⁹⁵ Wenn Herwegen Schmid also mitteilte, die Texte nicht zu drucken, so geschah das mit einem liturgischen Maßstab, welcher an diese angelegt wurde. Da weder die Texte Przywaras noch das Urteil Herwegens vorliegen, können keine Aussagen über die Inhalte getroffen werden. Allerdings wird durch den Konflikt deutlich, dass es im Jahr 1934 unterschiedliche Ideen davon gab, was „Liturgische Texte“ seien und dass es durchaus Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen liturgisch bewegten Lagern gab, was wiederum eine Identitätskrise ‚der‘ Liturgischen Bewegung bezeugt. Das harmonische Nebeneinander von benediktinischer und jugendbewegter Liturgischer Bewegung wurde durch diese jesuitische Stimme, zumindest auf Seiten der Benediktiner, gesprengt. Die einheitsstiftende und verbindende Idee von Liturgie wurde nun durch ein Denken in den Kategorien „liturgisch“ und „unliturgisch“ beeinträchtigt. Hier zeigen sich auch Grenzen der Liturgischen Bewegung.

Am 26. November mischte sich nun Erzabt Raphael in den Streit ein. In einem Brief an Abt Herwegen bat er diesen, sein Gutachten zu den Liturgischen Texten Przywaras zurückzuziehen, damit „es keinen Scandal gebe, wenn Dr.A.& der ganze Soester [sic] Kreis „streiken“ würden.“⁶⁹⁶ Darauf folgte eine persönliche Einschätzung von Neipperg: „[...] die Art & Weise wie A.A. [Abt Adalbert] bei dieser Zeitschrift auftritt, ist wieder ganz der Neuburger Regierungsstil, eine unglaubliche Überheblichkeit seiner Person & ‚seines Kreises‘ gegenüber Dr.A. & dem wirklich arbeitenden & geistig weit überlegenen Soester Kreis.“⁶⁹⁷ Ähnlich wie Abele sah auch Abt Raphael die einzige Lösung in dem Ausscheiden Neippergs aus der Zeitschrift. Diese Meinung wollte er ganz vertraulich behandelt wissen.⁶⁹⁸ Es ging ihm darum, dass Neipperg nicht rausgeschmissen würde, sondern noch „in Ehren“ selbst ausscheiden könnte.⁶⁹⁹

692 Ebd.

693 Ebd.

694 Herwegen an Abele am 23.11.1934 (MLA, Sign. III. A 118).

695 Ebd.

696 Erzabt Raphael an Abt Herwegen am 26.11.1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

697 Ebd.

698 Vgl. ebd.

699 Ebd.

Dem Rat des Erzabtes folgend, schrieb Herwegen Abt Adalbert Neipperg am 28. November 1934 einen Brief, in welchem er die Sachlage schilderte: „Ein Herr Schmid bat mich um ein Gutachten bezgl. der Uebersetzung von Advents-Texten durch Przywara. Ich habe dasselbe in beiliegendem Wortlaut abgegeben. Darauf erhielt ich einen äusserst heftigen Brief von Studienrat Abele und einen zweiten Eilbrief, in dem ich gebeten werde, das Gutachten zurückzuziehen, sonst würde Abele aus der Schriftleitung austreten.“⁷⁰⁰ Auf die „peinliche“ und „heftige“ Korrespondenz mit Abele verweisend, riet Herwegen Neipperg „aus der Schriftleitung auszuscheiden, da die Spannung zwischen der westf. Gruppe und Ihnen (zusammen mit Herrn von Mallinckrodt) so stark ist, dass ein Ausgleich nicht zu erwarten steht.“⁷⁰¹ Herwegen fuhr fort, noch schlimmer wäre, dass Neipperg mit den „Neuburger-Verhältnisse[n]“⁷⁰² identifiziert werde und dies nicht nur für ihn, sondern auch für die Kongregation und das Benediktinertum insgesamt schlecht wäre.⁷⁰³ Hier zeigt sich die Verwobenheit der Benediktiner mit ihrem Orden. Sie waren nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Repräsentanten des Ordens, im weiten Sinne auch des Hl. Benedikts.

Die Loyalität gegenüber seinem Mitbruder während, betonte Herwegen, dass er Abele nicht mehr antworten würde und die Korrespondenz mit ihm scharf geworden sei. Herwegen schloss den Brief vor der Verabschiedung mit einem erneuten Rat: „Bei der jetzigen weiten Entfernung Ihres Aufenthaltes dürfte ja überhaupt für Sie die Stellungnahme zu augenblicklichen Fragen in einer deutschen Zeitschrift kaum mehr möglich sein, und ich glaube, dass Sie sich einer gefährlichen Last entledigen, wenn Sie diese Tätigkeit niederlegen.“⁷⁰⁴

Am gleichen Tag, 28. November 1934, verfasste Herwegen auch einen Brief an Abele. In diesem beruhigte er ihn und wies darauf hin, dass er der Verlagsanstalt „im Sinne“ Abeles telegraphiert hatte, also seine Aussagen bzgl. der Übersetzungen Przywaras für ungültig beschrieben hatte. Daraufhin fuhr er mit der Beschreibung seiner Gefühlslage fort: „Ich kann nur sagen, dass dieser ganze Vorgang mich aufs äusserste befremdet hat. Ich verstehe nicht, wie man mich um ein Gutachten angehen kann, – das ich auch heute noch voll aufrechterhalte – wenn man sich in der Schriftleitung über diese Dinge nicht klar ist. Ich werde mich niemals mehr im geringsten mit dem ‚Wort der Zeit‘ befassen.“⁷⁰⁵ Weiter: „Wie es möglich ist, dass ein einziger Aufsatz, zumal eine Uebersetzung, zur Kabinettfrage werden kann, ist mir schon ganz unbegreiflich. Die persönlichen Ausfälle und harten Urteile gegenüber Abt von Neipperg leh-

700 Herwegen an Neipperg am 28.11.1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

701 Ebd.

702 Ebd.

703 Ebd.

704 Ebd.

705 Herwegen an Abele am 28.11.1934 (MLA, Sign. III. A 118).

ne ich ab und kann sie nur den Reibungen innerhalb der Schriftleitung zuweisen.“⁷⁰⁶ „Die Angelegenheit der Abtei Neuburg ist mir vielleicht besser bekannt als sonst jemand, da ich selbst die Visitation dort gehalten habe. Wie sie aber in diesen literarischen Streit gezogen werden kann, verstehe ich nicht.“⁷⁰⁷ Herwegen nahm Abt Adalbert Neipperg hier in Schutz und das, obwohl Neipperg nach Herwegens Visitation im Februar 1934 die Leitung der Abtei aufgeben musste und die Administratur an Erzabt Raphael Walzer übergeben wurde.⁷⁰⁸ Herwegen wahrte die Loyalität gegenüber seinem Ordensbruder, auch wenn er von den Problemen in Neuburg wusste.

Die Antwort von Abele auf diesen Brief liegt nicht vor, wenngleich es eine gegeben hat, da Herwegen am 1. Dezember 1934 einen Brief schrieb, in dem er sich auf die Antwort Abeles vom 29. November 1934 bezog. Auch wenn Herwegens Enttäuschung hier nach wie vor zum Vorschein kam, war der Ton doch etwas milder: „Ich würde es sehr bedauern, wenn diese unerquickliche Angelegenheit unsere Beziehungen, die nun mehr als 20 Jahre [sic] alt sind, trüben würde. Ich sehe dazu meinerseits keinerlei Veranlassung und möchte auch Sie bitten, die Sache, die gegen meinen Willen an mich gelangt ist, von meiner Person zu trennen.“⁷⁰⁹ Von der klaren Distanzierung und Kontaktvermeidung, die Herwegen noch einige Tage zuvor Neipperg gegenüber betonte, ist hier nichts zu lesen. Herwegen schloss den Brief mit der Hoffnung, dass Neipperg die Schriftleitung verlassen und so der Arbeit Abeles „freie Bahn“ lasse.⁷¹⁰

Am 29. November 1934 erging auch eine Antwort an Erzabt Raphael, in welcher Herwegen bestätigte, dass er der Anweisung des Erzabtes gefolgt war und Neipperg einen Austritt aus der Schriftleitung nahegelegt hatte. Gleichzeitig schrieb er von dem Unverständnis, dass er gegenüber „derartiger Quertreiberei“ innerhalb der Schriftleitung der Zeitschrift hatte.⁷¹¹ Zudem hoffte er, dass der „Friede“ durch das Ausscheiden Neippergs innerhalb der Schriftleitung wiederhergestellt werde.

Als letzter Brief dieser Akte ist das Antwortschreiben von dem viel diskutierten Abt Adalbert Neipperg erhalten, welches er am 2. Dezember 1934 an Herwegen verfasste. In diesem kommt eine weitere Sicht auf den Sachverhalt ins Spiel und die Angelegenheit wird in ihrer Vielfalt noch verständlicher: Noch bevor Neipperg das Schreiben von Herwegen erreicht hatte, hatte er selbst seinen Austritt aus der „die Zeitschrift tragenden Arbeitsgemeinschaft vollzogen“⁷¹². Diese Entscheidung hatte er bereits „vor ca. 14 Tagen“ getroffen und dem Schriftleiter Schmid angekündigt. Grund für den Austritt sei „die stete und konsequente Mißachtung der meinem Kreis

706 Ebd.

707 Ebd.

708 Vgl. Yuen (2010): Die Einführung, S. 117.

709 Herwegen an Abele am 01.12.1934 (MLA, Sign. III. A 118).

710 Vgl. ebd.

711 Vgl. Herwegen an Erzabt Raphael am 29.11.1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

712 Neipperg an Herwegen am 02.12.1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

und mir als Mitbegründer an der geistigen Gestaltung der Zeitschrift zustehenden Rechte, die in ganz einseitiger Weise vom Soester Kreis und bes. von Dr. Abele indiziert werden.“⁷¹³ Die Auseinandersetzung um die Przywara-Texte brachten das Fass zum Überlaufen, da sich Neipperg gegen die Aufnahme Przywaras in die Zeitschrift gestellt hatte: „[...] weil seine ganze Einstellung der unsrigen nicht entspricht.“⁷¹⁴ Dabei gab es durchaus Überschneidungspunkte zwischen den Überlegungen des Jesuiten und der Benediktiner, wie bspw. das Festhalten an der hierarchisch gegliederten Kirche und dem damit verbundenen Bild des *corpus christi mysticum* zeigt.⁷¹⁵ Außerdem nahm Przywara auch an benediktinischen Exerzitien teil, wie bspw. 1925 in Beuron.⁷¹⁶ Somit ist es verwunderlich, dass sowohl Neipperg, als auch Herwegen sich gegen einen Druck der Texte aussprachen. Es könnte sein, dass hier auch politische Einstellungen mitschwangen und die Sympathie zu der Arbeit Przywaras schmälerte. Denn Abt Adalbert Neipperg war wie Herwegen und Schmitt in die Reihe der Äbte einzuordnen, die der „Vision eines christlichen Ständestaates nach dem verkärten Idealbild des Alten Reiches“⁷¹⁷ teilte und sich dem nationalsozialistischen Gedankengut zuwandte. Przywara und Abele sowie Erzabt Raphael waren hingegen keine Sympathisanten des Nationalsozialismus.⁷¹⁸ Diese politischen Überschneidungen mögen Zufall sein, doch sind sie auch nicht von der Hand zu weisen.

Letztlich hatte der Brief des Erzabtes, der ihm dringend empfahl, aus der Leitung auszutreten, dazu bewogen, dieses auch zu tun. Dabei gestand er ein, dass Mallinckrodt „einige Fehler begangen“ hatte, dass diese aber nicht im Vergleich standen, zu der „unglaublichen Selbstsicherheit und Herrschsucht von Abele---da sind Mallinckrodt und ich wirklich Waisenknaben dagegen!“⁷¹⁹ Trotzdem wollte Neipperg die „wertvolle Arbeit“ des Soester Kreises nicht schmälern. Doch konnte er sich die Unterdrückung nicht mehr gefallen lassen, sodass er sich von diesen „unfruchtbaren Streitereien“⁷²⁰ befreite und das Amt aufgab.

Interessant ist, dass Herwegen einerseits an Abele schrieb, dass er seiner Meinung sei, was die Przywara Texte anging. Andererseits bedankte sich Neipperg in dem Brief für das Gutachten Herwegens, das sich „sachlich mit [...] [seiner] Ansicht ganz und gar deckt.“⁷²¹ Anscheinend hatte sich Herwegen so offen ausgedrückt, dass sich beide Parteien in seinem Urteil wiederfinden konnten. Generell weist Herwegens

713 Neipperg an Herwegen am 02.12.1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

714 Ebd.

715 Eine Studie zum Vergleich der Differenzen in den theologischen Konzepten der Protagonisten der Liturgischen Bewegung ist bisher noch nicht angefertigt.

716 Vgl. Oost (2010): In *Caritate Die*, S. 335.

717 Jansen (2010): *Wider den „Irrwahn“*, S. 301.

718 Vgl. zu Erzabt Raphael: Jansen (2010): *Wider den „Irrwahn“* / Vgl. zu Przywara Faber (1993): *Identität und Differenz*, S. 117–120 / Vgl. zu Abele: Kapitel 3.3.

719 Neipperg an Herwegen am 02.12.1934 (MLA, Mappe „Zeitschriften“).

720 Ebd.

721 Ebd.

Rolle als Schiedsrichter in diesem Streit erstens auf seine Autorität und zweitens auf seine Expertise hin, die ihm zugesprochen wurden. Zudem ist dieser Briefaustausch besonders, da die privaten Beziehungen zu den Protagonisten Abele und Neipperg die Angelegenheit emotional werden ließen. Herwegen war einerseits bemüht, ein gutes Bild seines Mitbruders zu wahren, andererseits wollte er, nach anfänglicher Erregtheit, auch die langjährige Beziehung zu Abele nicht gefährden. Konkrete politische Sachverhalte wurden hier nicht angesprochen, doch wurde ersichtlich, dass es unterschiedliche Meinungen und Verständnisse von „liturgischen Texten“ gab, was mit politischen Ausrichtungen zusammengehangen haben könnte.

4.2.1.7 Brief an Abt Albert Schmitt (21. November 1933)

Der Briefwechsel zwischen Abt Ildefons Herwegen und Albert Schmitt, dem Abt des Benediktinerkonvents in Grüssau, war rege.⁷²² Beide einte die Sympathie, die sie gegenüber dem Nationalsozialismus hegten. Von Abt Albert Schmitt sind im Laacher Archiv einige Briefe enthalten, die er an Ildefons Herwegen sandte.⁷²³ Von Herwegen ist lediglich ein Brief vom 21. November 1933 erhalten, der im Folgenden vorgestellt werden soll.

Bei dem einseitigen Brief handelt es sich um ein Antwortschreiben Herwegens auf einen Brief Schmitts. Dies ist den Dankesworten zu entnehmen, die Herwegen an Schmitt richtete. Zudem ging er gleich zu Beginn des Briefes auf die bevorstehende Bischofswahl in Berlin ein. Schmitt erreichten die Informationen, dass sowohl er als auch Herwegen für das Amt in Betracht gezogen wurden. Dies lag vor allem an ihrer „Nähe“ zur Regierung. Herwegen äußerte sich dazu allerdings negativ. Er hoffte nicht, dass die Mitteilungen aus Berlin verwirklicht würden. Das hing auch mit der nicht vorhandenen Rückendeckung aus dem Episkopat zusammen: „Beiden [Herwegen und Schmitt] fehlte der Rückhalt im Episkopat, und beide konzentrierten sich in ihrer pastoralen Arbeit auf sozial eng umrissene Zielgruppen – Adel und Akademiker –, worüber sie riskierten, das Gesamt der kirchlichen Interessen aus dem Blick zu verlieren.“⁷²⁴ Die Äbte standen wie schon die sogenannten Reformkatholiken in einem Balanceakt zwischen Katholizismus und Nationalismus.

Nach Herwegens kurzen Meinungsäußerung zu diesem Thema, gab er Schmitt eine Rückmeldung zu einem ihm zugesandten, von Schmitt übersetzten Buch des Abtes Vonier⁷²⁵. Herwegen sah vor, dieses Buch als „Abendlektüre bei Tisch“ zu le-

⁷²² Auch wenn hier nur ein Brief vorgestellt wird, gibt es mehrere Briefe von Schmitt an Herwegen, die in Kapitel 4.2.2.3.1. behandelt werden.

⁷²³ Siehe Kapitel 4.2.2.3.1.

⁷²⁴ Albert (2004): Maria Laach, S. 107.

⁷²⁵ Ansgar Vonier OSB (1875–1938) war zweiter Abt der Benediktinerabtei St. Marys in Buckfast (England). (vgl. URL: http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Vonier,_Ansgar [abgerufen: 16.06.2023]).

sen und sprach dem Werk eine wichtige Aufgabe zu: „Gerade im gegenwärtigen Augenblick, wo der Aktivismus zusammengebrochen ist, wird dieses Buch wie ein Leitfaden für das katholische Leben dienen können.“⁷²⁶ Wie Brigitte Lob herausstellte, handelte es sich hier wahrscheinlich um das Werk *Christianus*, welches Schmitt übersetzt hatte.

Die Nähe und das Vertrauen, welches Herwegen in Abt Albert Schmitt hatte, sind wahrscheinlich ein Grund für Herwegens offene (kirchen-)politische Worte in dem Brief. Hielt er sich sonst eher zurück und wollte vieles in ‚mündlichen Beredungen‘ klären, ging er in diesem Brief konkret auf das Reichskonkordat und § 31 ein.⁷²⁷ Auf der dritten Soziologischen Sondertagung hatte Franz von Papen, der direkt von den Verhandlungen um das Konkordat aus Rom nach Maria Laach gereist war, eine erste Bekanntgabe des Reichskonkordats vorgenommen⁷²⁸: „Bei seiner Ankunft hier wurde er zum Ausdruck der Freude über den Abschluß des Konkordates mit Glockenläuten empfangen.“⁷²⁹ Diese Freude sei zurückzuführen auf eine schlichte Unwissenheit der „im Konkordat nicht gesicherten Zukunft der katholischen Verbände“⁷³⁰, die sich bereits in den folgenden Wochen durch „Angriffe auf katholische Vereine“⁷³¹ zeigte. Einige Monate später, im hier behandelten Brief an Abt Albert Schmitt, schien Herwegen die Problematik aufzugehen und so schilderte er seine Hoffnungen auf eine Kooperation zwischen Rom und Berlin in der „Vereinsfrage“. Die vom damaligen Reichskanzler Hitler gemachten Versprechungen und die Bezeugung, dass katholische Organisationen bestehen bleiben könnten, wurden nicht eingelöst.⁷³² Denn die Jugendorganisation wurde im Konkordat nicht festgelegt und ehe das Verhältnis zwischen staatlichen und kirchlichen Verbänden geregelt wurde, „waren alle katholischen Jugendverbände aufgelöst“⁷³³. Dabei sah Herwegen das grundlegende Problem im November 1933 immer noch bei den Bischöfen, die „an der wörtlichen Auslegung“ des Paragraphen festhalten wollten, während dies „für das praktische Leben undurchführbar“⁷³⁴ zu sein schien. Im Hintergrund schwang der Fehler der Kurie mit, die Vereine nicht zu rubrizieren. Denn der § 31 des Reichskonkordates unterteilte die Vereine in zwei Gruppen: Einerseits Vereine, die „ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken“ dienten und Vereine, die

726 Herwegen an Schmitt am 21.11.1933 (MLA, Sign. III 164).

727 Michael Schelonke beschreibt auch die Vorgeschichte des Reichskonkordats in der Weimarer Republik sowie „Hoffnungen und Beweggründe“, die zum Konkordat führten. (vgl. Schelonke (1995): *Katholische Publizistik*, S. 72–103).

728 Albert (2004): *Maria Laach*, S. 83.

729 Ebd., S. 83–84.

730 Ebd., S. 109.

731 Schelonke (1995): *Katholische Publizistik*, S. 94.

732 Ebd., S. 85.

733 Albert (2004): *Maria Laach*, S. 108–109.

734 Herwegen an Schmitt am 21.11.1933 (MLA, Sign. III 164).

neben diesen noch „soziale[...] oder berufsständische[...] Aufgaben“ hatten.⁷³⁵ Es wurden von den deutschen Bischöfen aber keine Listen oder andere Übersichten angefertigt, sodass kein Verein und Verband wusste, zu welcher Gruppe er gehörte. „So blieben die katholischen Organisationen letztlich schutzlos.“⁷³⁶ Deshalb setzte Herwegen seine Hoffnung in die Arbeitsgemeinschaft deutscher Katholiken, die mit Hitlers Zustimmung in den „Gesamtapparat der Partei“ aufgenommen wurde, und sprach ihnen eine wichtige Arbeit bei der Vermittlung zu. Dass ein „Mann wie Prälat Kaas“⁷³⁷ hier nicht weiterhelfen konnte, stand für Herwegen fest, womit er sich auf einer Linie mit Schmitt bewegte, und auch wenn das Zentrum zu dem Zeitpunkt bereits aufgelöst war, hielt er an seiner Kritik an Kaas und der Partei fest.

4.2.1.8 Abt Ildefons Herwegen: Apolitische Politik

In Anbetracht der Analyse ausgewählter publizierter Werke Herwegens und einigen Briefkorrespondenzen, können folgende Punkte zusammenfassend festgehalten werden:

Zunächst ist auffallend, dass bei der Fülle der Texte, die untersucht wurden, vergleichsweise wenig politische Aussagen getroffen wurden. Herwegen ist ein Beispiel par excellence für einen sich unpolitisch gebenden Katholiken, der gerade darin aber politisch war. Insbesondere durch die Gestaltung und das Geleitwort von *Die betende Kirche* von 1924 und in den Briefen an Hermann Platz wurde deutlich, dass Herwegen die Exklusivität des Klerus betonte und nicht aufgeben wollte und damit nicht nur einen kirchenpolitischen, sondern auch einen gesellschaftspolitischen Diskurs nach der Frage der Macht des Klerus tangierte. Anschließend an die Stilisierung der Mönche zu den Schlüsselwärttern der „liturgischen Schätze“ in *Die betende Kirche*, betonte Herwegen 1918 in Briefen an Platz sein Unbehagen gegenüber der deutschen Sprache in der Liturgie. Damit waren Machtverlustängste verbunden, die auch politische Auswirkungen haben konnten. Die Liturgie sollte die Vorrangstellung der Benediktiner bestätigen und die damit verbundenen Strukturen in die Gesellschaft überführen. Dabei versetzte die klare Abgrenzung von Begriffen wie „Masse“ oder „Individualismus“ die Liturgische Bewegung bereits in eine politische Debatte, da sie sich als Gegenangebot zu den mit diesen Begriffen verbundenen Entwicklungen der Moderne darstellte. Herwegen deutete diesen Prozess heilsgeschichtlich, indem er die Notwendigkeit des Übels als Ausgangslage für die religiöse Erneuerung festhielt. Erst weil die Welt in einer Krise steckte, konnte sie offen und aufmerksam für das Angebot der katholischen Kirche in Form der Liturgischen Bewegung werden.

⁷³⁵ Vgl. Schelonke (1995): Katholische Publizistik, S. 95.

⁷³⁶ Ebd., S. 96.

⁷³⁷ Herwegen an Schmitt am 21.11.1933 (MLA, Sign. III 164).

Dabei war das Konzept Herwegens, durch welches die Welt liturgisiert werden sollte, ein hierarchisches, von oben nach unten: Die Kleriker als Hüter der liturgischen Geheimnisse trugen diese bei Tagungen an die Elite der Gesellschaft, die Akademiker weiter, die das Gesagte wiederum in das ihnen gut bekannte Volk bringen sollten. Würden diese Vorgehensweisen nun auf die Gesellschaft übertragen, würde unweigerlich auch das politische System tangiert.

Beachtenswert und hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass die politischen Tendenzen Herwegens eher implizit festzustellen sind. Nach außen gab er sich betont apolitisch: Er kritisierte zwar die Moderne und die gegenwärtige Lage, benannte die Politik, anders als Guardini, aber nicht konkret. Vor allem die Zurückhaltung der ganzen Abtei Maria Laach auf Rat ihres Abtes bei der Wahl 1925 ist ein Beispiel für das Politische des Unpolitischen. Denn gerade in der Enthaltung bei einer Wahl, wird zumindest nicht gegen die gegnerische Partei gestimmt, was eine politische Aussage in sich trägt. Auch Herwegens stetiger Kontakt zu Personen, die nicht mit dem Nationalsozialismus sympathisierten, wie Hermann Platz und Theodor Abele, weist auf eine Relativität politischer Orientierung hin. Gleichzeitig ist aber zu betonen, dass Platz und Abele sich im KAV nicht mehr wohlfühlten und die politischen Diskrepanzen durchaus spürten. Diese suggerierte apolitische Haltung seitens Herwegens sollte einerseits „modern“ wirken und die Trennung von Kirche und Staat unterstreichen, andererseits zeugt apolitisches Denken von einem Desinteresse an Politik und der Leugnung ihrer Relevanz für die Gesellschaft.

Die Ausführungen zu den Quellentexten haben gezeigt, dass Herwegen hier selbst eine Dysbalance eröffnete und einen Anspruch erhob, den er selbst nicht einlöste. Hinter der apolitischen Maske verbarg sich eine antimoderne und nationalistische sowie später nationalsozialistische Gesinnung.

Zu betonen bleibt, dass Herwegen mit Guardini und anderen ein Weltbild kreierte, in welchem durch die Liturgie und an der Kirche anlehnd eine neue Gesellschaft geformt werden sollte, die sich in einer ständestaatlichen Ordnung eingliedern lassen sollte. Noch stärker als in der Jugendbewegung fand sich bei Herwegen der nationale bzw. germanische Gedanke und die Hoffnung, dass durch die Kooperation mit dem Nationalsozialismus eine vorbildhafte, heilige Nation der Deutschen erstehen würde.

4.2.1.9 Exkurs: Die Frau in der Liturgischen Bewegung

Im *Hochland* und *Die Schildgenossen* gab es einige Zeitschriftenartikel von Frauen und über die „Frauenfrage“.⁷³⁸ Die Frau emanzipierte sich in der Weimarer Republik

⁷³⁸ Schlüter-Hermkes (1928/29): Frauenbewegung, S. 614. / Krebs (1922): Priestertum der Frau, S. 210–212. Teresa Berger listet einige Titel aus Jahrbuch für Liturgiewissenschaft auf, die sich mit der Frauenfrage

immer mehr. Das zeigte sich beispielsweise in der Gründung zahlreicher Frauenvereine, die das Ziel einer Gleichberechtigung in Bildung und Arbeit⁷³⁹ verfolgten. Sie entstanden bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts und erreichten ihren Höhepunkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts.⁷⁴⁰ Im katholischen Milieu wurde 1903 der katholische deutsche Frauenbund (KDFB) gegründet, der sich in die Linie der Frauenvereine stellte und deren Anliegen vertrat. Neben dem katholischen Frauenbund gab es aber auch Frauenbeiräte, die von der Zentrumsparterie für Katholikinnen eingerichtet wurden.⁷⁴¹ Demnach bedeutete Katholische Frauenbewegung nicht nur die Durchsetzung im gesellschaftlichen Bereich, sondern auch die Mitwirkung der Frauen auf politischer Ebene. Ziel war, wie auch in der Liturgischen Bewegung, eine Rechristianisierung der Gesellschaft. So stellte Gisela Breuer fest, dass der Religion durch den Frauenbund in „allen städtischen und staatlichen Einrichtungen [...] gebührend Platz eingeräumt“⁷⁴² wurde und Maria Schlüter-Hermkes verwies 1928 auf einen internationalen Anspruch, wenn sie im *Hochland* von der welterobernden Kraft der katholischen Frauenbewegung schrieb: „Wenn aber eine Frauenbewegung fortschrittlich und wahrhaft welterobernd sein kann, dann die katholische, denn ihre tiefste Begründung ist das Dogma von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.“⁷⁴³ Dabei ging der Wunsch nach Gleichberechtigung immer mit der Betonung der Geschlechterunterschiede einher. Gerade in den Unterschieden sah die Bewegung die Begründung und auch die Notwendigkeit für eine Veränderung der Gesellschaft. Der „maskuline Part“ in Gesellschaft und Politik sollte geschwächt werden.⁷⁴⁴

Es kommt also darauf an, daß die Einseitigkeit unserer Kultur nicht durch eine bloße Vermehrung der in ihr wirkenden Kräfte noch weiter getrieben wird, sondern daß neben unsere männliche Kultur die notwendige Ergänzung durch die weibliche Weltansicht tritt, und daß aus einer Verschmelzung der männlichen und der weiblichen Anschauungs- und Wirkungsweise eine wahrhaft menschliche Kultur, ein neuer und echter Humanismus sich entfaltet. Dies alles gewinnt seinen eigentlichen Ort auf der Ebene des christlichen Glaubens.⁷⁴⁵

beschäftigten (vgl. Berger (1995): Liturgie und Frauenseele.). / Athanasius Wintersig veröffentlichte 1925 in der Reihe *Ecclesia orans* ein Buch zu „Liturgie und Frauenseele“, in welchem er „das Bild und Urbild der christlichen Frau herausheben und die Verklärung weiblichen Wesens und weiblichen Leidens durch die heiligen Mysterien (sprich: die Liturgie)“ zeigen wollte. (vgl. Berger (1995): Liturgie und Frauenseele, S. 533).

739 Vgl. Breuer (1989): Frauenbewegung im Katholizismus, S. 9.

740 Meyer-Renschhausen (1989): Weibliche Kultur, S. 167.

741 Illemann (2016): Katholische Frauenbewegung, S. 55.

742 Breuer (1989): Frauenbewegung im Katholizismus, S. 9.

743 Schlüter-Hermkes (1928/29): Frauenbewegung, S. 614.

744 Vgl. Breuer (1989): Frauenbewegung im Katholizismus, S. 9.

745 Schlüter-Hermkes (1930): Die Frau, S. 411.

Der christliche Glaube war Garant für eine zwischen Männern und Frauen herrschende Ordnung. Dabei war die Frau hineingestellt in das Volk, welches ihres Einflusses bedurfte.⁷⁴⁶ Der Frau, die für die Familie zuständig sein sollte, wurde eine Aufgabe, für das Wohlergehen des Volkes zu sorgen, aufgetragen. Hedwig Dransfeld formuliert die Aufgabe der Frau folgendermaßen:

Mitarbeit am Wiederaufbau unserer staatlichen Ordnung, Festigung der religiös-sittlichen Grundstützen unseres Volkes, Heilung aller Wunden, die der Krieg uns geschlagen hat, Eröffnung aller Bahnen, die zu einem neuen politischen, wirtschaftlich-sozialen und kulturellen Aufstieg führen. Ein Programm dessen Ausführung sich auf Jahrzehnte erstrecken und die Kraft ganzer Generationen in Anspruch nehmen wird.⁷⁴⁷

Die angeführten Zitate zeigen, dass die katholischen Frauen der Weimarer Republik selbstbewusst waren. Sie sahen sich als unabdingbare Zukunftsgestalterinnen an und nahmen diese Aufgabe sehr ernst. Ohne die Frauen, ohne eine Bewegung, welche die Frauen einte, könnte es kein gesundes Volk, keinen gesunden Staat geben. Diesem gesellschaftlichen und politischen Anspruch begegnete Maria Laach mit einem Frauenbild, das aus der Liturgie abgeleitet wurde.⁷⁴⁸ Dies war für die

⁷⁴⁶ Vgl. ebd., S. 407.

⁷⁴⁷ Dransfeld (1927): Von Frauenart und Frauenschaffen, S. 116–119.

⁷⁴⁸ Der Quickborn setzte ebenfalls neue Impulse beim Umgang mit Frauen: Das Besondere am Quickborn war, dass es sich um einen Bund für Jungen und Mädchen handelte und dass diese an den Burgtagungen auf Burg Rothenfels *gemeinsam* teilnahmen. Dabei ist ein rasanter Anstieg der „Frauenquote“ im Quickborn zu verzeichnen: Waren es 1915 noch 87 Gruppen, davon 23 „Mädchen-Gruppen“, so zählte der Bund 1921 bereits 527 Gruppen, die sich in 21 Gaue unterteilten. Insgesamt waren zu diesem Zeitpunkt 3350 Jungen und 3150 Mädchen Mitglieder des Quickborn. Den Leiter:innen des Quickborn lag es daran, dass „alle [...] gemeinsam zum Tisch des Herrn“ gingen. Allerdings erntete der Bund dafür auch viel Kritik. Er musste sich rechtfertigen und den Vorwürfen standhalten, Quickborn würde Zucht und sittliche Haltung erschweren. (vgl. Guardini (1922): Quickborn, S. 5–6). Romano Guardini argumentierte mit den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte, in welchen die Geschlechter streng getrennt wurden: „Genügt zur rechten Erziehung dem anderen Geschlecht gegenüber das bloße Fernhalten des einen vom anderen? Die Erfahrung des letzten Jahrzehnts scheint hier wahrlich ein furchtbares Nein zu sagen. Die bloß negative Behandlung dieses Problems hat versagt. [...] Das bloß Negative bewirkt, daß für das Verhältnis zum anderen Geschlecht nur Abwehrkräfte geweckt und geübt werden, daß die sittliche Haltung in dieser Beziehung die Abwehrhaltung ist. [...] Positive Kräfte müssen geweckt werden.“ (Guardini (1922): Quickborn, S. 25). Aufgabe der kath. Jugendbewegung sei also, eine positive Sicht auf das jeweils andere Geschlecht zu erwecken; ein „Hand in Hand“ von männlich und weiblich zu fördern, ohne dabei den nötigen Abstand aufzugeben. Im Leben auf Burg Rothenfels äußerte sich diese Haltung bspw. in der Ausrichtung gemeinsamer Tagungen. Die Quickborner:innen feierten gemeinsam Messe, verbrachten auch Freizeit miteinander. Dies war eine Neuerscheinung im katholischen Milieu. Zudem wurden „die brennenden Fragen“, über die der Quickborn in Kleingruppen nachdachte, von Jungen und Mädchen vorgetragen. Außerdem gab es auch Frauen, wie z.B. Helene Weber, die um sich herum „kleine Kreise“ scharten und in diesen „religiöse, soziale und Lebensfragen“ beredeten. Ein weiterer Ort, an welchem die Frauen und Mädchen des Quickborn zu Wort kamen, waren die Zeitschriften des

Frauenfrage ein neuer Ansatz, aber letztlich nicht ungewöhnlich, da die Liturgische Bewegung auf alle Fragen des gesellschaftlichen und politischen Lebens liturgisch antwortete.⁷⁴⁹ Das Frauenbild von Maria Laach stand in unmittelbarer Verbindung mit dem Bild der „ekklesia“ in der Liturgie⁷⁵⁰. Dies geschah nicht nur sprachlich, sondern auch visuell. In *Die betende Kirche* von 1924 fand sich bspw. auf der Seite der bischöflichen Druckerlaubnis das Bild ‚der Kirche‘ in Form einer Frau, die vor einem Kreuz steht und die Schäfchen um sich sammelt. Dabei hob Wintersig, im Gegensatz zu der künstlerisch eher verhaltenen Darstellung, die Frau insbesondere in ihren „sexuellen Funktionen“ hervor: „als Jungfrau, Braut und Mutter.“⁷⁵¹ Diese Darstellung war anknüpfend an die Selbstbeschreibung der Frauenbewegung vor allem auf die Unterschiede zwischen den Geschlechtern bedacht und hatte damit auch die Vorstellung „geschlechtsspezifische[...]r] Rollenzuweisungen: Als Mann, der Christus repräsentiert, wird die aktive Zeugung, der Frau, die die Kirche darstellt, die passive Hingabe zugeordnet.“⁷⁵² Dabei muss mit Teresa Berger betont werden, dass diese Vorstellung keineswegs aus der Liturgischen Bewegung kam, sondern „eine weitverbreitete geschlechtsspezifische ‚Basisopposition‘“⁷⁵³ und liturgie-theologisch ein ganz traditionelles Frauenbild vertrat. Trotzdem oder gerade deshalb wurde den Frauen eine Feinfühligkeit für das Mysterium der Liturgie zugesprochen, sodass die Liturgische Bewegung gerade deswegen ein Ort war, an dem viele Frauen wirkten. Warum sich Herwegen schwer tat, eine liturgische Woche für den katholischen Frauenbund zu verrichten kann nicht in Gänze beantwortet werden. Allerdings waren die Überlegungen um die Rolle der Frau in der Liturgie 1920 noch in den Kinderschuhen. Wintersigs *Liturgie und Frauenseele* erschien erst fünf Jahre später.⁷⁵⁴

Bundes, *Quickborn* und *Die Schildgenossen*. In diesen publizierten nicht nur Akademikerinnen wie Helene Weber oder Gerta Krabbel, sondern oft Mädchen und junge Frauen des Quickborns. Die Beiträge reichten von Gedichten über Gebete, hin zu der Beantwortung von wichtigen Fragen, wie bspw. welche Aufgaben der Bewegung zukämen. Ein weiterer Aspekt, der schon auf den zweiten Block, die Frau in der Liturgie hindeutete, betraf Guardinis Ausführungen zur Liturgie im Alltag. Darin wurden alltägliche Dinge, wie das Kreuzzeichen, das Knien, die Hand, das Weihwasser usw. als Zeichen gedeutet, die auf Gott hinweisen. Die Ermutigung sich der Kraft dieser Zeichen bewusst zu werden erging an alle Lesenden der Zeitschrift *Quickborn*. Demnach könnten Frauen bzw. Mädchen alltägliche Liturgie selbst ausführen. Mädchen und Frauen hatten im Quickborn eine wichtige Rolle hatten. Sie machten ca. 50 % des Bundes aus, leiteten Gruppen, lieferten Inhalte für die Zeitschriften und waren, genau wie die männlichen Mitglieder, dazu berufen auch im alltäglichen Leben durch und mit liturgischen Zeichen zu leben.

749 Vgl. Berger (1995): *Liturgie und Frauenseele*, S. 534–535.

750 Ebd., S. 535.

751 Ebd.

752 Ebd.

753 Ebd.

754 Zu weiteren Beispielen des Verhältnisses von Frau und Liturgischer Bewegung Laacher Prägung siehe: Berger (1995): *Liturgie und Frauenseele*.

4.2.2 Abt Albert Schmitt OSB

Abt Albert Schmitt ist, wie Brigitte Lob in ihrer biographischen Arbeit zu ihm festhielt, einer „der bekanntesten Äbte Schlesiens im 20. Jahrhundert [...]“, eine markante Persönlichkeit der Zeitgeschichte.⁷⁵⁵ Im Jahre 1894 geboren, waren Kindheit und Jugend geprägt von seiner Mutter, welche sich durch ihre Erinnerungen an den Kulturkampf und die damit verbundenen Schwierigkeiten der Katholiken stark mit dem Katholizismus identifizierte.⁷⁵⁶ Die katholische Erziehung führte dazu, dass er im Alter von 18 Jahren in den Benediktinerorden eintrat. Aufgenommen wurde er in Beuron, doch noch im Noviziatsjahr ging er nach England in die Abtei Erdington, wo er am 21. Mai 1914 sein Profess ablegte.⁷⁵⁷ Albert Schmitt lebte an vielen Orten, was für das Leben eines Benediktinermönches eher ungewöhnlich und nicht vorgesehen war.⁷⁵⁸ So kam er 1920 das erste Mal nach Grüssau, kehrte dann zurück nach Beuron, hatte eine Zwischenstation in Weingarten, bevor er 1924 letztlich Abt der Abtei Grüssau wurde und bis kurz vor seinem Tod 1970 dieses Amt dort innehatte.⁷⁵⁹ Abt Albert Schmitt werden einige Verdienste in der Abteigeschichte zugeschrieben: Neben der religiösen Bildung von Adeligen, zählt auch die Zusammenarbeit mit dem katholischen Akademikerverband dazu.⁷⁶⁰ Dabei spielten nicht nur seelsorgliche Motive eine Rolle. Der Aufbau und die Pflege dieses Netzwerkes rund um die katholische, intellektuelle Elite hatte auch wirtschaftliche Hintergründe. Sie sollten sich positiv auf die ökonomische Lage des Klosters auswirken. Dass der Abt beim schlesischen Adel beliebt war, bezeugen zum einen die ehrwürdigen Titel, mit welchen er von den Edelleuten in Briefen angesprochen wurde, zum anderen die Vertretung des Adels auf der Abtsweihe Albert Schmitts am 10. August 1924 durch „die Grafen Schaffgotsch, Ballestrem und Praschma“⁷⁶¹. Zudem brachte Abt Albert Schmitt eine „neue Note in die Seelsorgearbeit“, indem er religiöse Tagungen „für den katholischen Adel von Schlesien“⁷⁶² einführte.⁷⁶³ Außerdem konn-

755 Lob (2000): Albert Schmitt OSB, Geleitwort.

756 Vgl. ebd., S. 4.

757 Ebd., S. 11.

758 Vgl. ebd., S. 14: „Der Wechsel des Konventes widerspricht der Ordensregel „stabilitas loci“. Dies ist ein spezifischer Teil der benediktinischen Mönchsgelübde. Der benediktinische Mönch soll in dem Kloster bleiben, in das er eingetreten ist.“ Wie zu sehen sein wird, verarbeitete er dieses Schicksal auch in seinen publizierten Texten (vgl. 4.2.2.1.)

759 Ebd., S. 25–33.

760 Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 181 / Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 62.

761 Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 180.

762 Ebd., S. 181.

763 In einem Brief an Abt Ildefons Herwegen vom 13.12.1924 schrieb Schmitt dazu: „Aus meiner vor-klösterlichen Zeit her weiss ich, wie gross die seelische-religiöse Not unter unsern Gebildeten ist. Und ich weiss auch aus denselben Beobachtungen wie gerade unsere Art diesen heutigen Menschen so viel zusagen & zu geben hat. Darum scheint es mir eine direkte Pflicht in unserer Seelsorge, wenn ich mich so ausdrücken darf, ganz besonders dieser Bedürfnisse & dieser Menschen eingedenk zu sein. Unsere

te er sich in den Kreisen des schlesischen Adels politisch wiederfinden, war dieser auch rechtskonservativ.⁷⁶⁴ Der junge Abt war Mitglied bei der „Schlesischen Herrengesellschaft“ dem „Deutschen Bund zum Schutz der abendländischen Kultur“ und dem „Ring deutscher Katholiken“, eine „Vereinigung mit politischen Interessen, nach außen aber als katholische Gruppierung deklariert“⁷⁶⁵. Auch der Verein katholischer Edelleute Schlesiens war, wie die anderen Gruppierungen, eine wichtige Austauschplattform, die nicht nur religiöser, sondern oftmals auch politischer Natur war.⁷⁶⁶ Brigitte Lob arbeitete mit Hilfe dieser Zugehörigkeiten die Tendenz Schmitts zu einer ständischen Gesellschaftsordnung und die damit verbundene Bevorzugung der Monarchie in Deutschland heraus.⁷⁶⁷

Auf dem Feld der Liturgischen Bewegung war Abt Albert Schmitt mit Schriften und Personen der unterschiedlichen Strömungen vertraut. So waren Guardinis *Vom Geist der Liturgie* und die Laacher Schriftenreihe *Ecclesia orans* ausschlaggebend für das wachsende Interesse Schmitts an liturgischen Belangen.⁷⁶⁸ Odo Casel lernte er 1929 in Herstelle kennen und berichtete von diesen Begegnungen in seinen Tagebüchern.⁷⁶⁹ Mit Abt Ildefons Herwegen verbanden ihn ein enger Briefaustausch und dieselben politischen Interessen.⁷⁷⁰ Und auch mit dem Quickborn als volksliturgi-

geistige Art ist eben nun einmal so, dass sie wie einmal Herm. Hefele wohl mit Recht gesagt hat: nicht in die Breite wirkt & der grossen Masse wohl vielfach unverstanden bleibt. Auch den mehr primitiven Menschen haben wir etas [sic] zu geben, gewiss, aber ich glaube wir tun das auch durch den feierlichen Chordienst, durch die Bildsprache der liturgischen Handlungen. Dies alles ist für den einfachen Menschen eindringliche Predigt, ist sinnhaftes Erleben. Aber der Gebildete will & braucht mehr. Und die Nutzbarmachung & Auslegung der geistigen Elemente für seine Bedürfnisse wird dann unsere Aufgabe sein. Aus diesen Gesichtspunkten heraus habe ich nach meiner Übersiedlung hierher, als der Gedanke einer gewissen Verbindung zwischen Grüssau & dem Akademikerverb. mir nahe gelegt wurde, sehr gerne meine Bereitwilligkeit dazu erklärt. Ich habe deshalb diesen Vortragszyklus [sic] übernommen. Und wie der Erfolg ergab war es gut, dass ich es tat. Ich habe auch für nächste Charwoche mich bereit erklärt eine Einführung in die Liturgie dieser Tage den Akademikern zu geben. Ich vermute, die Sache wird wie anderwärts so auch hier reiche Früchte zeitigen.“

764 Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 93.

765 Ebd., S. 115.

766 So wollte Abt Albert Schmitt 1933 bspw. Franz von Papen zu einer Tagung der Edelleute einladen. Ballestrem lehnte diesen Vorschlag allerdings ab, da ein Besuch von Papen zu politisch sei. (vgl. ebd., S. 97).

767 Vgl. ebd., S. 94: „In politischer Hinsicht vertrat Abt Albert die Meinung, daß die Rückkehr der Monarchie Deutschland helfen würde. [...] Ein Beispiel für die monarchistische Haltung Abt Alberts liefert eine Äußerung von ihm anlässlich der Beerdigung des ehemaligen Königs von Sachsen, August III.: ‚Anteilnahme der Bevölkerung überaus groß. Herzlich, ergreifend. Ein Beweis, was ein König wirklich sein kann & trotz aller Republiken wirklich im Sinne des Volkes noch ist. Wir Deutsche sind keine Republikaner.‘ (Tagebuch 1, 25.02.1932).“

768 Ebd., S. 65. Zu betonen ist hier, dass Brigitte Lob lediglich von „der“ Liturgischen Bewegung schreibt. Eine Differenzierung der einzelnen Strömungen der Liturgischen Bewegung, die sich gerade auch in den Personen Guardini und Herwegen spiegelte, bleibt aus.

769 Ebd., S. 67.

770 Eine weitere Gemeinsamkeit [zw. Abt Albert und Herwegen] kam hinzu: Beide Äbte unterstützten eine Harmonisierung zwischen der katholischen Kirche und dem Dritten Reich. Sie wirkten aktiv an verschiedenen, sogenannten „Brückenschlägen“ zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus mit. (vgl. ebd., S. 81).

sche Strömung der Liturgischen Bewegung hatte der Abt Berührungspunkte, tagte der Bund auch im Benediktinerkloster Grüssau.⁷⁷¹ Auch wenn sich mit Schmitt und in Ansätzen auch mit Herwegen zwei Benediktineräbte ausfindig machen lassen, die auf eine liturgische Erneuerung ausgerichtet waren, muss hier betont werden, dass der Erzabt der Beuroner Kongregation⁷⁷² die liturgischen Bestrebungen nicht fördern wollte.⁷⁷³ Dies bemängelte Abt Albert Schmitt im Briefwechsel mit Abt Ildefons Herwegen.⁷⁷⁴ Diese Tatsache weist auf die Schwierigkeit hin, von „den“ Benediktinern als homogenes Gebilde zu sprechen. ‚Die Benediktiner‘ können nicht als ‚Liturgische Bewegung‘ stilisiert werden.⁷⁷⁵ Eher sind es für den deutschsprachigen Raum einzelne Benediktinerklöster oder Benediktinermönche, die sich dem Thema zuwandten.

Dass Abt Albert Schmitt politisch war, stellte sowohl Ambrosius Rose OSB als auch Brigitte Lob vor allem für die 1930er-Jahre heraus. Rose berichtete von den Schwierigkeiten, „die durch das Verhalten von Abt Albert Schmitt“⁷⁷⁶ in die Abtei traten. Dabei bezog er sich auf ein Interview, welches Schmitt „für die angesehene Zeitung ‚La Croix‘ in Paris“⁷⁷⁷ gab und das an Ostern 1933 veröffentlicht wurde. Dieses Interview, in welchem die Sympathie des Abtes für den Nationalsozialismus offen kommuniziert wurde, hatte Auswirkungen auf die gesamte Abtei: „Man begann fast einen Boykott gegen Abt und Konvent, indem die Patres nicht mehr zu Priestervorträgen geholt, Seelsorgearbeiten abgesagt oder auf ein Mindestmaß beschränkt wurden.“⁷⁷⁸ Der junge Abt blieb dieser Sympathie gegenüber dem Nationalismus und Hitler den ganzen Krieg über treu. Wie Brigitte Lob herausstellt, war diese Zeit vor allem von dem Paradoxon der Sorge um die eigenen Mitbrüder im Krieg und der Hoffnung auf einen erfolgreichen „Umbau des Reiches“ richtungsweisend.⁷⁷⁹ Rückblickend schreibt Ambrosius Rose: „Gottlob ging diese unnötige Einmischung in die Politik ohne Schaden für das innere Leben im Kloster ab, wenn wir auch gestehen müssen, daß das Vertrauen mancher Mönche zu ihrem Abt dadurch gemindert wurde.“⁷⁸⁰ So beispielsweise das Vertrauen von Nikolaus Lutterotti (1892–1955), der sich in politischen Fragen seinem Abt ganz und gar nicht anschließen konnte. Inge Steinsträßer bezeichnet Lutterotti als „österreichisch-patriotischen, jedoch, über alle nationalen Gegensätze hinweg, offenen Südtiroler“⁷⁸¹, der, den monastischen Prin-

771 Außem (1923): Grüssau, S. 188.

772 Raphael Walzer OSB, Erzabt von 1918–1937.

773 Vgl. Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 67.

774 Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164).

775 Vgl. Kapitel 3.

776 Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 185.

777 Ebd., S. 185.

778 Ebd., S. 186.

779 Vgl. Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 262–276.

780 Rose (1974): Kloster Grüssau, S. 186.

781 Steinsträßer (2009): Pater Nikolaus, S. 142.

zipien treu ergeben, den Abt respektierte und sich ihm unterordnete. Auch wenn es diese Diskrepanzen und unterschiedliche Meinungen gab, stand das Kloster nach dem besagten Interview schweigend zu seinem Abt. Selbst in den Korrespondenzen Lutterottis wurde dieses heikle Thema ausgespart und auch in den Annalen von Grüssau, die politische Themen sonst rigoros aussparten, ging man beschönigend auf das Thema ein:

Kurz vor Ostern erschienen in unserem Hause auf Veranlassung des Auswärtigen Amtes drei Vertreter der Pariser „Croix“ und baten den hochwürdigsten Vater um eine Stellungnahme zu der gegenwärtigen Lage des deutschen Katholizismus. Vater Abt glaubte dieser Bitte aus zwingenden Gründen entsprechen zu sollen. Die in hiesigen Zeitungen veröffentlichten Auszüge aus diesem Interview entsprechen aber keineswegs dem vollen Wortlaut, der in der Pariser „Croix“ erschienen war. Infolgedessen waren die von Zentrumsseiten daran geknüpften Kommentare unrichtig und irreführend. Vater Abt ließ sich aber auf eine Polemik nicht ein. Die folgenden Wochen haben für ihn geantwortet und ihm recht gegeben: die Zentrumsparterie hat sich vollkommen umstellen müssen, sonst wäre es wirklich um ihre Daseinsberechtigung im neuen, national erwachten Deutschland geschehen gewesen.⁷⁸²

Zum Ende des Krieges musste Abt Schmitt mit einigen der Patres aus Grüssau fliehen. Sie kamen in Süddeutschland unter, bis sie am 26. Juni 1948 „in Wimpfen wieder ein festes Zuhause“ fanden.⁷⁸³ Im Jahr 1969 legte Albert Schmitt das Amt des Abtes nieder und verstarb am 16. September 1970.

Auch wenn Abt Schmitt selbst betonte, dass er keine „Politik betreiben wolle“ und sich selbst während der Weimarer Republik aus politischen Statements herausnehmen wollte, zeigt ein Blick in private Schriften, aber auch in die Artikel, die er für die *Benediktinische Monatsschrift* schrieb, ein deutlich politisches Bild schon in den 20er-Jahren der Weimarer Republik. Im Folgenden werden die einzelnen Artikel und Dokumentengruppen aus den Archiven der Abteien Maria Laach und Grüssau inhaltlich vorgestellt und in Hinblick auf die Forschungsfrage nach dem politischen Wesen der Liturgischen Bewegung untersucht.

Im Rahmen dieser Arbeit wird Abt Albert Schmitt nicht nur in seiner Rolle als Abt, sondern auch in seiner Rolle als Vertreter liturgischer Neuerungen untersucht. Wie trug er zur Politisierung der Liturgischen Bewegung bei? Ein Wirkungsfeld des Abtes waren seine Publikationen.⁷⁸⁴ Hier werden vorrangig Veröffentlichungen in der Zeitschrift *Benediktinische Monatsschrift* beleuchtet. Im Fokus der Quellenanalyse stehen die Punkte Modernebezug, Gemeinschafts- bzw. Volksverständnis und

782 Ebd., S. 145–146 zitiert aus: Annalen des wiedererstandenen Gnadenhauses Mariae 1934.

783 Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 286.

784 Brigitte Lob widmet Abt Albert Schmitt als „Autor“ ein Kapitel (Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 49–55).

Politik. Nachfolgend wird versucht, mit Hilfe zweier Zeitschriftenartikel aus der *Benediktinischen Monatschrift* die oben genannte Frage zu beantworten.

4.2.2.1 Mönchtum und Gegenwart (1925)

Der Artikel *Mönchtum und Gegenwart* wurde 1925 in der *Benediktinischen Monatschrift* veröffentlicht. Diese wurde von der Erzabtei Beuron herausgegeben. Trotz der Diskrepanzen zwischen Erzabt Raphael und Abt Albert Schmitt publizierte der Grüssauer Abt in der Zeitschrift und trug somit zur „Pfleger religiösen und geistigen Lebens“⁷⁸⁵, so lautete der Untertitel der Zeitschrift und damit auch ihr Anspruch, bei. Ausgangslage für den Text war die Aussage George Gordon Coultons⁷⁸⁶, „daß das Mönchtum alte überlebte Traditionen aufgegeben und sich den Bedürfnissen der heutigen Zeit angepaßt habe“⁷⁸⁷. Diesem Preis der Modernität, den Coultons Aussage implizierte, wollte Abt Albert Schmitt kritisch begegnen und anlehnend an Abt Butler⁷⁸⁸, die Frage nach der grundsätzlichen Rolle des Mönchtums für die Gegenwart stellen. Anders als Butler, dessen Arbeit sich auf England bezog, aber doch an seiner Argumentation festhaltend, widmete Schmitt seine Überlegungen vorrangig dem Mönchtum in der Weimarer Republik. Auffallend ist, dass sich Schmitt vergleichsweise viel auf weitere Autoren berief. Zu nennen sind hier neben den beiden englischsprachigen Autoren: Paul Ludwig Landsberg⁷⁸⁹, Werner Sombart⁷⁹⁰, F. W.

785 So lautete der Untertitel der Zeitschrift.

786 George Gordon Coultton (1877–1947) war ein britischer Historiker, der sich vor allem mit der mittelalterlichen Geschichte auseinandersetzte. 1883 wurde er zum Priester geweiht und war antikatholisch eingestellt. (vgl. URL: <https://venn.lib.cam.ac.uk/cgi-bin/search-2018.pl?sur=&surow=w&fir=&firo=c&cit=&cito=c&c=all&z=all&tex=CLTN877GG&sy=&eye=&col=all&maxcount=50> [abgerufen: 15.05.2023]).

787 Schmitt (1925): *Mönchtum und Gegenwart*, S. 126.

788 Abt Edward Cuthbert Butler (1858–1934) war Abt der Downside Abbey in Stratton-of-the-fosse (England), der 1919 das Buch über das Benediktinische Mönchtum, sein Leben und seine Regeln herausbrachte. (vgl. <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/butler-edward-cuthbert> Stand: 15.05.2023).

789 Paul Ludwig Landsberg wurde 1901 geboren. Seine Mutter war jüdischer Abstammung, was dazu führte, dass er mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten ins Exil floh und letztlich 1944 im KZ Sachsenhausen an Hunger und Krankheit verstarb. Er war einer der bedeutendsten Schüler Max Schelers. Seine Dissertation, die 1922 mit dem Titel „Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters“ erschien, erfuhr ein Jahr später eine zweite Auflage. In diesem Text, auf den sich Schmitt in seinem Artikel „Mönchtum und Gegenwart“ bezieht, „behandelt [er, Landsberg] die Denkbilder, Weltanschauungen und die Philosophien des Mittelalters. Landsberg stellt wesentliche Denkstrukturen des Mittelalters dar und versucht darüber hinaus, diese auch für seine Zeit bedeutsam werden zu lassen. Letzteres meint insbesondere, dass Landsberg beispielsweise religiöse Liturgien und das mittelalterliche Deutungsmuster des ‚Ewigen‘ gegen ein Verfallen der Zeit einzusetzen wünscht.“ Vordergründig wird er als antimodern und konservativ eingestuft. (vgl. Moebius (2003): Paul Ludwig Landsberg, S. 77–112).

790 Werner Sombart (1863–1941) war ein deutscher Soziologe und Nationalökonom, der sich gegen die Rationalisierung der Gesellschaft durch Kapitalismus und Sozialismus aussprach. Er verbreitet zudem

Förster⁷⁹¹, Romano Guardini, Abt Ildefons Herwegen und der Kirchenvater Augustinus. Durch diese Referenzen wollte Schmitt selbst die ‚Statik‘ und ‚Autorität‘ zum Ausdruck bringen, die er in seinem Bild eines Neuen Menschen für unabdingbar hielt. Außerdem zeigte er besonders durch den Verweis auf Guardini und Herwegen seine Verankerung innerhalb der Themen der Liturgischen Bewegung und seine Offenheit für über die Laacher Liturgiewissenschaft hinausgehenden Überlegungen.

Moderneadaption bei gleichzeitiger Modernekritik

Schmitt ging von einer konkreten Krisensituation aus und leitete seine Gedanken von dem Bewusstsein um diese Krise ab: Das Mönchtum hatte eine immer geringer werdende „Rolle im Geistesleben“ der letzten Jahrhunderte gespielt.⁷⁹² Ursache dafür war laut Schmitt der „Zusammenbruch auf religiösem Gebiet“⁷⁹³, welcher seinen Ursprung in der Reformationszeit und einen Höhepunkt im 19. Jahrhundert gefunden hatte. Zwar benannte Schmitt das Mittelalter hier nicht konkret, doch die Anspielung auf die Reformationszeit beinhaltet eine indirekte Mittelalterüberhöhung als Zeit, in welcher das religiöse Leben noch stabil gewesen sei. Mit den Schlagworten „Aufklärungszeit“ und „Revolutionswirren“ benannte Schmitt zwei weitere historische Punkte, die „dem Mönchtum den Todesstoß gegeben“⁷⁹⁴ hätten. Gleichzeitig wies er darauf hin, dass diesem Abwärtstrend ein Aufwärtstrend am Ende des 19. Jahrhunderts entgegengetreten sei: „Neue Siedlungen mönchischer Lebensführung entstanden, die bewußt und gewollt das Erbe der Vergangenheit aufgriffen und in neuer Gestaltung einer neuen Zeit einfügten.“⁷⁹⁵ Diese rekonstruierte Gegenbewegung zum Liberalismus verortete Schmitt ins 19. Jahrhundert, wodurch er sich selbst und seine Arbeit in eine bereits bestehende Tradition stellte, sie legitimierte und ihr gleichzeitig auch den ‚Reform‘-Charakter zusprach. Zudem stellte er sich bereits hier gegen die These Coultons und betonte, dass sich das wiederaufblühende Mönchtum gerade an dem Erbe der Vergangenheit orientierte und es nicht, wie Coultou behauptete, hinter sich ließ. Allerdings war dieses ‚Modern-Werden‘ von „monastischen Ideen“⁷⁹⁶ einer kleinen Gruppe der Gesellschaft vorbehalten und drang „in die große Masse [...] nicht oder nur zaghaft ein“⁷⁹⁷. Nichtsdestotrotz

antisemitisches Gedankengut, wie bspw. in seinem 1911 erschienenen Werk „Die Juden und das Wirtschaftsleben“. Auch wenn er Anknüpfungspunkte an den Nationalsozialismus suchte, kam es zu keiner Zusammenarbeit. (vgl. Lenger (2010): Sombart, Werner, S. 562–563).

⁷⁹¹ Friedrich Wilhelm Förster (1869–1966) war ein deutscher Pädagoge, Soziologe und Journalist.

⁷⁹² Vgl. Schmitt (1925): Mönchtum und Gegenwart, S. 126.

⁷⁹³ Ebd.

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ Ebd., S. 127.

⁷⁹⁶ Ebd.

⁷⁹⁷ Ebd.

sei der Einfluss „der Kraft monastischer Anschauungen und Grundsätze“⁷⁹⁸ für den gegenwärtigen Aufbruch nicht zu unterschätzen: „Vielen unbewußt und ungekannt, arbeitet mönchisches Geistesleben mit am Gestalten der neuen Zeit.“⁷⁹⁹ Diese Äußerung erinnert an das „Mitschaffen einer neuen Zeit“⁸⁰⁰, welches Guardini dem Quickborn zuschrieb. Schmitt reihte sich und die Benediktiner mit dieser Aussage in diesen Neuanfang ein, der verbunden war mit der Prophezeiung eines Neuen Menschen, einer neuen Zeit und einer neuen Welt. Auch wenn moderne Tendenzen, wie bspw. der Liberalismus kritisiert wurden und beinahe das Ende des Mönchtums bedeutet hatten, waren sie letztlich auch Zeugnis für die über- und fortdauernde Kraft der Benediktiner und damit verbunden auch des Katholizismus. Außerdem bestätigen die Ausführungen Schmitts, dass das Wieder-Modern-Werden⁸⁰¹ der Klöster, „so fremd dieses Wort [modern] auch in einer solchen Zusammenstellung klingen mag“⁸⁰², notwendig war, um anschluss- und überlebensfähig zu bleiben. Es war wieder „Mode“ geworden, zu „Stätten monastischen Lebens zu pilgern“⁸⁰³, was Schmitt allerdings „nicht direkt als Gewinn“⁸⁰⁴ verbuchte. Denn „modern-sein“ konnte vielerlei Intention mit sich bringen:

Es kann die Sucht nach etwas Neuem sein, was die Menschen zu diesen Stätten führt; es kann Romantik sein; es kann vielleicht aus Freude an der Pracht und Feierlichkeit des Gottesdienstes sein. Die Stille und Abgeschiedenheit der Landschaft mag den müden und gehetzten Menschen der Großstadt locken.⁸⁰⁵

Schmitt unterschied verschiedene Ansätze des ‚Modernen‘: Die „Sucht nach etwas Neuem“ war Synonym für dauernden und katholischerseits oft kritisierten Fortschritt und Prozess. In dieser Haltung wurde das Mönchtum lediglich zu einem Angebot von vielen stilisiert. Der romantische Ansporn, der hinter dem Interesse an Klöstern liegen konnte, war verbunden mit der Mittelalterüberhöhung, die dieser Strömung eingeschrieben war: Die hierarchisch gegliederte Gemeinschaft in den Klöstern und die damit verbundenen direkten Traditionslinien ins Mittelalter konnten Anknüpfungspunkte sein für (katholische) romantische Intellektuelle, wie sich am Beispiel des Katholischen Akademikerverbandes bereits zeigte.⁸⁰⁶ Die „Freude an der Pracht und Feierlichkeit des Gottesdienstes“ schloss an die „Sucht nach et-

798 Ebd.

799 Ebd.

800 Guardini (1922): Quickborn, S. 11.

801 Vgl. Schmitt (1925): Mönchtum und Gegenwart, S. 127.

802 Ebd.

803 Ebd.

804 Ebd.

805 Ebd.

806 Vgl. 3.1., oder 4.1.1.

was Neuem“ an. Zuletzt die Sehnsucht nach „Stille und Abgeschiedenheit“, da die Städte immer größer wurden, die Menschen immer anonym. Viele suchten in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg den Rückzug in der Natur. Prominentes Beispiel dafür war die Jugendbewegung. Doch bei all diesen Gründen für das neu erwachte Interesse an den Benediktinerklöstern handelte es sich, laut Schmitt, vor allem um Äußerlichkeiten: „Es brauchte nicht notwendig eine frischquellende Geistigkeit zu sein, die die Pilger anlockt und dem Sehnen und Suchen der heutigen Menschen dauernd und innerlich etwas zu geben vermöchte.“⁸⁰⁷ Trotzdem oder gerade deswegen wollte sich Schmitt der Frage nach den „tieferen Gründen“, warum das „Benediktinische Mönchtum und seine[...] Ideale“⁸⁰⁸ so viel Ansehen erreicht hätten, stellen. An diesem Punkt zeigt sich auch der ambivalente Charakter von ‚Modern‘-Sein: Einerseits gab es einen individualistischen, liberalistischen Strang der Moderne, an welchen der Katholizismus nicht anschließen konnte; andererseits war die Überbetonung dieser Modernität auch Grund für die Sehnsucht und Suche einiger Menschen, die von dieser oberflächlichen und äußerlichen Modernität der Klöster angesteckt wurden und diesen Impulsen nachgehen wollten. So fand Schmitt in logischer Konsequenz eine Antwort auf die Frage nach den ‚tieferen Gründen‘ im „Gebets- und Arbeitsleben“ der Benediktiner, insbesondere in der Liturgie: „Hier nun treffen sich modernstes Geistesstreben und ältester mönchischer Geistesbesitz in bedeutsamer Art.“⁸⁰⁹ Es war eine Art *clash of powers*, der das traditionsreiche mönchische Beten auf das Podest einer modernen Art von Spiritualität katapultierte. Diese Idee kam aber längst nicht bei allen Katholiken an. Denn Katholizismus und Moderne wurden in der Weimarer Republik selten zusammengedacht, vor allem außerhalb des katholischen Milieus war diese Verbindung nicht vorzufinden. Hintergrund waren die revolutionären Veränderungen von 1848/49 und der damit verbundene Kulturkampf, insbesondere die Verurteilung des „Modernismus“ 1864.⁸¹⁰ Der Antimodernisteneid, der 1910 von Pius X. eingeführt wurde, zeigte, dass es eine ablehnende Haltung gegenüber der Moderne seitens des Katholizismus bis in die Weimarer Republik hinein gab, sodass es nicht verwundert, dass katholische Intellektuelle kaum bis gar keine Anknüpfungspunkte an die modernen geisteswissenschaftlichen Debatten hatten. Zwar gelang einigen katholischen Gelehrten am Ende des 19. Jahrhunderts „der Aufstieg in die Universitätslehrkörper“⁸¹¹, doch brachte ihnen dies im eigenen Milieu den Vorwurf einer nationalistischen Gesinnung ein.

807 Schmitt (1925): Mönchtum und Gegenwart, S. 127.

808 Ebd.

809 Ebd.

810 Literatur zu Antimodernismus: Wolf (2017): Das Papsttum, S. 229–244 / Arnold (2013): Nach dem Antimodernismus?, S. 15–26 / Ders. (2016): Katholischer Antimodernismus, S. 35–47 / Arnold (2009): Katholische „Gegenintellektuelle“, S. 21–37).

811 Pöpping (2002): Abendland, S. 74.

Ein weiterer Gedanke Schmitts, mit welchem er das Verhältnis von Katholizismus und Moderne erläutern wollte, war der des Gegensatzpaares *Statik* und *Dynamik*. Er betonte, dass „die ganze Lebensweisheit in dem rechten Verhältnis zwischen Statik und Dynamik liege“⁸¹². Das „Gleichmaß“ der Gesamtheit im „Beharren und Bewegen“ war eine erstrebenswerte Lebenskunst,⁸¹³ die durch das rechte Verhältnis von Statik und Dynamik hervorkommen sollte. Die „neue und neuste Zeit“ war, Schmitts Diagnose zufolge, „zu stark, viel zu stark der Dynamik verfallen“⁸¹⁴ und versank dadurch im „Chaos“ und Götzendienst.⁸¹⁵ Dies beeinflusste den ganzen Menschen, da ihm dadurch „die Stete des Seins [...] fast ganz genommen“⁸¹⁶ war. Das Leben des Einzelnen war aufgrund der großen Entwicklungen und des Fortschritts in Ungleichgewicht geraten. Auch wenn Schmitt, anders als bspw. Guardini, hervorhob, dass es auf manchen Gebieten „staunenswerte Leistungen“⁸¹⁷ gab, war die Dysbalance gravierend und erinnert an das Gegensatzpaar von *Chaos* und *Ordnung* bei Guardini.⁸¹⁸ Dabei war es Schmitt ein Anliegen, dass die „Statik“, welche er mit „Beharren“ und „Überlieferung“ gleichsetzte,⁸¹⁹ „wieder zur Geltung komme“⁸²⁰. Ähnlich wie bei Guardini die ‚Ordnung‘ im Zuge der Modernisierung der Gesellschaft abhandengekommen war, war es hier die Statik. Doch anlehnend zu dem „Vorgang von unabsehbarer Tragweite“ von 1922⁸²¹ erkannte Schmitt noch 1925 eine „Ehrfurcht vor dem Gewordenen, die trotz allem heute erneut sich zeigt“⁸²². Diese Ehrfurcht basierte auf benediktinisch-religiösen Werten, wie dem „Bewusstsein des Verbundenseins an höhere Kräfte.“⁸²³ Dazu gehörte auch die geschichtliche Einbettung: „Das eigene Ich tritt zurück hinter der Wirklichkeit einer Welt, die vor uns war, der wir uns willig eingliedern, die uns weiterträgt, die auch nach uns und ohne uns noch sein wird und stark sein wird.“⁸²⁴ Die Verwendung des Begriffs ‚Wirklichkeit‘ findet sich auch bei Guardini. Die Liturgische Bewegung wollte ein neues Wirklichkeitsbewusstsein prägen. Die Welt sollte in ihrer Verwobenheit mit der übernatürlichen Wirklichkeit verstanden werden, wodurch ihre religiöse Deu-

812 Schmitt (1925): *Mönchtum und Gegenwart*, S. 130.

813 Vgl. ebd.

814 Ebd., S. 130.

815 Vgl. ebd., S. 131.

816 Ebd., S. 130.

817 Ebd.

818 Vgl. Kapitel 4.1.1.

819 Vgl. ebd., S. 131.

820 Ebd.

821 Wie in den Kapiteln 4.1.1 bis 4.1.3 gezeigt wurde, machte Guardini eine Entwicklung vom Optimismus dieses Vorgangs zum Pessimismus durch. Für ihn war der „Vorgang von unabsehbarer Tragweite“ 1925 bereits abgebrochen.

822 Schmitt (1925): *Mönchtum und Gegenwart*, S. 131.

823 Ebd.

824 Ebd.

tung betont wurde, die mit einer klaren Verhältnisbestimmung vom Individuum zur Welt einherging. So war die Beschreibung des Zurücktretens des Individuums und seiner Eingliederung in ein Kollektiv Abbild dieses Anliegens der Liturgischen Bewegung: Das Glaubensleben des Einzelnen sollte intensiviert und sein Zugehörigkeitsbewusstsein zur Kirche gestärkt werden. Diese Ziele deckten sich mit der klassischen hierarchischen Ordnungsidee der katholischen Kirche. Anschließend daran schrieb Schmitt von dem „geistigen Erbgut“⁸²⁵, welches sich gerade in „Gehorsam und Zucht, Bescheidenheit und Zurückhaltung, schweigendes, stilles Leben vollkommen christlicher Art“ zeigte. Während die Nationalsozialisten in ihrer Rassenhygiene das positive Erbgut bestärken und damit eine perfekte Rasse „züchten“ wollten, verwendete Schmitt diesen Begriff für das geistige Feld und wies darauf hin, dass es auch in diesem Bereich verschiedene Erbstränge gebe. Das benediktinische Mönchtum habe eine positive Erbanlage, für die sich der Mensch, anders als für das biologische Erbgut, entscheiden konnte. Die Eigenschaften dieses Erbguts wurden von Schmitt als „Träger des Formgesetzes einer neuen Zeit“⁸²⁶ betitelt. Demnach hing die ‚neue Zeit‘ für ihn mit einer Form oder anders gewendet mit einer Ordnung zusammen, die von einem Autoritätsbewusstsein geprägt war: Einerseits war den Trägern und Vermittlern der Tradition und der Überlieferung, also dem Klerus diese Autorität bewusst, andererseits sollte sich aber auch der Einzelne über seinen Stand innerhalb dieses Gefüges bewusst sein. Das von Schmitt gezeichnete Bild eines Lebens christlicher Art stand in krassem Gegensatz zu einem emanzipierten Individuum der Moderne. Dieser „Statik“ sollte dann auch die „Dynamik“ zur Seite treten.⁸²⁷ Sprachlich paradox sollte zu dieser ‚Statik‘ eine ‚Lebendigkeit‘ hinzutreten, „[...] [k]eine bloßen Theoreme sollen es sein, keine lebentötende Entfremdung zwischen Geist und Stoff und auch kein Ersticken der Seele in der Ödtheit eines nur diesseitig gerichteten Lebens.“⁸²⁸ Mit diesen Ausführungen scheint sich die Ambivalenz der Aussagen zu lösen: Denn auch wenn die Dynamik die säkulare Welt bestimmte, so war sie dennoch nicht im Sinne der Liturgischen Bewegung, also im geistigen Sinne ‚lebendig‘. Lebendigkeit hier brachte erst die gegenseitige Befruchtung von Natürlichem und Übernatürlichem. Da das Übernatürliche in der modernen Welt wegfiel und damit auch das Wirklichkeitsbewusstsein beeinflusste, konnte sie nicht dynamisch im Sinne einer das Statische währenden Dynamik sein. Hier ist ebenfalls eine Modernekritik nachweisbar, die sich auf die Gottvergessenheit bezog. Gleichzeitig verwendete Schmitt aber den für die Moderne eingeführten Begriff der Dynamik und stülpte ihm eine religiöse Sinndeutung über – er adaptierte diese Beschreibung moderner Prozesse also für den benediktinischen Bereich.

825 Ebd., S. 132.

826 Ebd.

827 Ebd.

828 Ebd., S. 133.

Das sich verändernde Wirklichkeitsbewusstsein und die gewünschte transzendent-bestimmte Dynamik fasste Schmitt am Ende des Textes mit den Gedanken des Soziologen Werner Sombart zusammen, welcher der Meinung war, dass nur „ein ewigkeitsbezogenes Leben [...] ein sinnhaftes Leben sein“⁸²⁹ könne. Dieses Paradigma hätten die Benediktiner mit der „Lebensidee St. Benedikts“⁸³⁰ umgesetzt, sodass Schmitt hier „stolz“⁸³¹ von einem alten „Geistesbesitz, der doch ewig ‚modern‘ bleibt“⁸³² schreiben konnte. Anlehnend an die *Alten Quellen neuer Kraft* von Abt Herwegen, aber auch an die Mittelalterüberhöhung von Guardini tritt hier das Spannungsverhältnis von Moderne und Katholizismus in der Form des benediktinischen Mönchtums zum Vorschein. Dabei änderte sich das „äußere Rahmenwerk“, während „das Bild selber echt geblieben“⁸³³ sei. Äußere Faktoren konnten und sollten also keinen Einfluss nehmen auf die Lehre des Katholizismus. Sie war wie ein Bild, das immer wieder neu eingerahmt wurde, die stabile Grundlage, das Innere des Weltbildes, das in den Rahmen übertreten und überstrahlen konnte. Sombart nochmals zitierend, griff Schmitt die Lichtmetapher auf und machte sie für das Mittelalter geltend. Dies war eine Zeit, welche in einem „Ewigkeitslichte“ wandelte, da sie eine „Gottesbezogenheit“ aufzuweisen hatte, ihren Alltag mit Gott gestaltete, aber auch ihre „Staaten in Gott“⁸³⁴ einfügte. So sollte es laut Schmitt wieder sein und dafür trat auch das Benediktinische Mönchtum ein. Spätestens an dieser Stelle wird ein politischer Anspruch deutlich, der sich auch bei Schmitt finden lässt. „Diesem ungebändigten Rhythmus“, der von Descartes ‚cogito ergo sum‘ ins Schwingen gebracht wurde, „müssen wir, das gestehen alle, Einhalt tun.“⁸³⁵ Wie? Durch die Statik, welche sich in der Liturgie zeigte.

Liturgieverständnis

Liturgie hing für Abt Albert Schmitt unweigerlich mit dem Benediktinischen Mönchtum zusammen: „In den letzten Jahren ist viel über Liturgie geschrieben worden, damit aber mittelbar auch über das benediktinische Gebetsleben; denn das monastische Gebetsleben erhält allerorts vor allem aus der Liturgie heraus Richtung und Norm.“⁸³⁶ Damit legitimierte er den benediktinischen Strang der Liturgischen Bewegung und verdeutlichte, dass Liturgie normierende Charakteristika hat. Diese

829 Ebd., S. 134.

830 Ebd.

831 Ebd.

832 Ebd.

833 Ebd.

834 Ebd.

835 Ebd., S. 131.

836 Ebd., S. 128.

Form und Norm beschrieb er in Absetzung zum vom Individualismus infizierten Gebetsleben der Moderne.⁸³⁷ Mit diesem war „nur quälendes Suchen, rastloses Verlangen“⁸³⁸ verbunden. Die Liturgie war Schmitt zufolge „ganz anders“⁸³⁹ in der Gestaltung des Gottsuchens. Den springenden Unterschied bei der Liturgie sah er in dem Bewusstsein, dass das „Geben und Gewähren“ von Gott kämen und nicht vom Individuum hervorgebracht werden könnten:

Sie [die Liturgie] weiß, daß nicht sie die Erfüllung erschaffen und erwirken kann. Sie weiß, daß sie nichts ist angesichts des Unendlichen, Allmächtigen. Nur bereit sein, wenn er, der Ewige kommt. Die Lampe brennend halten, das ist ihrer Lebensweisheit letzte Erkenntnis. [...] Solche Art von Gesinnung will die Liturgie in uns wecken. ‚Rede du, o Herr! Ich will schweigen.‘ Nichts anderes.⁸⁴⁰

Schmitt stellte hier die kontemplative Seite des Gebets dar. Der Mensch sollte Gott handeln lassen; das Geschöpf selbst war nicht der Akteur, sondern sollte sich lediglich seinem Schöpfer zur Verfügung stellen. Wenn der Mensch bzw. seine Seele ‚schweigend‘ würde, so könnte Gott in ihm arbeiten und ein ‚Umgestalten und Neugestalten des alten Menschen‘⁸⁴¹ geschehen. Dieser ‚alte Mensch‘ ist das Gegenstück zu dem mit Hoffnungen beladenen Begriff des ‚Neuen Menschen‘ wie er bei Romano Guardini zu finden ist, den Schmitt wenig später auch als Autor dieser Gedanken benannte.⁸⁴² An diesen anknüpfend sollte der Neue Mensch eine Haltung erlernen und einnehmen, die zur Konsequenz eine vorbildhafte Rechtschaffenheit der Person mit sich bringen würde. Zudem betonte er hier die Passivität des Gläubigen: Es braucht erstmal nur Bereitschaft, aber kein Abmühen, wie es in der modernen, säkularen Welt an vielen Stellen zum Vorschein trat. Liturgie war damit auch ein Raum zum Ausruhen, zum Sein. Dahinter verbarg sich die nicht zu unterschätzende Gefahr einer in mystischer Schau versunkenen Gemeinde, die selbst nicht

837 „Sie [die Gläubigen] mühen sich; sie wollen alles tun oder meinen allen Fortschritt in ihrem Seelenleben erschaffen zu müssen. Sie allein! Deshalb kommen sie aus einem engen Kreis nicht heraus. Und dieser enge Kreis heißt immer nur: Ich, ich muß es tun. Der Mangel menschlichen Könnens und Wollens, selbst des reinsten und edelsten, läßt nun aber ein volles Erreichen nicht zu.“ (Schmitt (1925): Mönchtum und Gegenwart, S. 128–129).

838 Ebd., S. 129.

839 Ebd.

840 Ebd.

841 Ebd.

842 „Denn wie Guardini einmal sehr wahr bemerkt, ‚der Liturgie ist es vor allem darum zu tun, die grundlegende christliche Gesinnung zu schaffen. Sie will den Menschen dahin bringen, daß er sich in die wesenhafte Ordnung zu Gott stelle, daß er in der Anbetung, Gottesverehrung, Glaube und Liebe, Buß- und Opfergesinnung innerlich recht werde. Kommt er dann in die Lage zu handeln, so wird er aus jener Gesinnung heraus auch tun, was recht ist.‘ Aus einer Haltung heraus also, der die rechte Tat folgen wird und folgen muß, wird dem Gottsuchen der Seele auch ein Gottfinden beschieden sein.“ (ebd., S. 129).

aktiv handelte, sondern deren Leiter und Führer die agierenden und operierenden Akteure waren. Guardini versuchte diesem Defizit mit einer Liturgie des Alltags zu begegnen. Für Schmitt ist in diesem Beitrag keine solche Option zu finden. Außerdem ist beachtenswert, dass Schmitt im Gegensatz zu Guardini, der durch die erste Begegnung mit dem Quickborn in seinem Text *Das Erwachen der Kirche in der Seele* von der Intensität und Verbreitung der Liturgischen Bewegung schrieb, „[...] [k]aum große Kreise“⁸⁴³ diagnostizierte, die sich von dieser „Vertiefung und Verinnerlichung“⁸⁴⁴ des Lebens haben berühren lassen. Trotzdem stellte die Liturgische Bewegung durch die Hervorhebung der Besonderheit der Liturgie auch für Abt Albert Schmitt ein Gegenmodell zum säkularen, individualistisch gestalteten Leben dar. Diese liturgische Alternative hatte qualitative Merkmale, wie bspw. das Hervorbringen von Menschen, die „recht“ handeln würden oder auch eine „Steigerung des geistigen Lebens“⁸⁴⁵, was wiederum zu einer „wahr[e]n ‚Wiedergeburt‘“⁸⁴⁶ in und durch Gott führen sollte.

Gemeinschaft und Demokratie

Nachdem die Antipathie gegenüber der Moderne und die Idee von einer Liturgie, die einen Neuen Menschen hervorbringe, der die Moderne hinter sich lassen und ein neues Menschen- und Weltbild fördern sollte, vorgestellt wurden, sollen nun Inhalte in den Fokus rücken, welche die impliziten politischen Nuancen, wie bspw. das Präferieren einer christlich-hierarchischen Ordnung für die Gesellschaft, ergänzen und das politische Profil Schmitts innerhalb dieses Zeitschriftenartikels schärfen sollen.

Abt Albert Schmitt setzte das Individuum zunächst in den Kontext der ‚Gesamtheit‘. Dieser Begriff fand sich auch in den Zeitschriftenartikeln von Guardini, sodass davon ausgegangen werden kann, dass Schmitt diesen übernahm.⁸⁴⁷ Schmitt legte an das Leben der Gesamtheit denselben Maßstab von Dynamik und Statik wie am Leben des Individuums an und beharrte darauf, dass auch in der Gesamtheit die Statik wieder mehr zum Vorschein kommen müsste: „Daß das Beharren und Bewegen im Gleichmaß erfolge, ist die große Lebenskunst.“⁸⁴⁸ Schmitt verwendete hier den Begriff „Gleichmaß“, welcher im Gegensatz zum diagnostizierten „ungebändigten

843 Ebd., S. 128.

844 Ebd.

845 Ebd., S. 130.

846 Ebd.

847 Zur Verwendung des Begriffs Gesamtheit bei Guardini vgl. Kapitel 4.1. Die Adaption von dem Ideal „Neuer Mensch“ wurde bereits vorgestellt; außerdem begegnen dem Lesenden Formulierungen, wie „Erwachen der Wirklichkeit“ (vgl. Schmitt, Albert, Mönchtum, 133), die an das Erwachen der Kirche erinnern (vgl. Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 257).

848 Schmitt (1925): *Mönchtum und Gegenwart*, S. 130.

Rhythmus⁸⁴⁹ stand. Dieses Gleichmaß, welches auch für Schmitt in gewisser Weise kontrollierte Dynamik bedeutete⁸⁵⁰ und damit auch zugelassen werden durfte, konnte in seinem Ideal innerhalb des Benediktinischen Mönchtums vorgefunden werden: „Seine ganze Einrichtung spricht von strenger Geschlossenheit, scharf umrissener Einheit, betonter Anerkennung einer sich vertrauenden Hingabe einerseits und leitender Führung andererseits.“⁸⁵¹ Das gezeichnete Bild spricht von einer „Gemeinschaft“⁸⁵², die sich ihrem Hirten unterordnet und dies in Vertrauen und Anerkennung. Die in der Gemeinschaft hervorkommende Dynamik war für Schmitt Abbild von der „Summe der Kräfte, die [...] mitbestimmen am Leben, [...] das Leben gestalten helfen“⁸⁵³. Von diesem aus der Regel des Hl. Benedikt stammenden Gedanken leitete Schmitt sein Demokratieverständnis ab: Sich auf Abt Ildefons Herwegen beziehend, betonte er das Subjektive und Objektive, wobei ersteres sich immer in zweiteres eingliedern müsste. Daran anschließend sollte der Einzelne immer in Demut und Achtung vor dem Anderen leben und sich nicht in eine „allzu vertraute Freundschaftssucht“⁸⁵⁴ verlieren. Schmitt betonte, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch intimer und exklusiver sein sollte, als jegliche Bindung zu oder an einen anderen Menschen. „Zucht und Maß“⁸⁵⁵ sollte in diesen Verhältnissen bestimmend sein und sich damit von der „verworrenen, so lauten, überlauten Demokratie unserer Tage“⁸⁵⁶ absetzen und unterscheiden. Damit postulierte Schmitt eine demokratiefreundliche Haltung, lehnte aber die aktuellen demokratischen Strukturen ab, die „Chaos“⁸⁵⁷ und „Masse“ statt „klare Ordnung“, „williges Sichbescheiden“ und „Gemeinschaft“ hervorbrachte. Schmitt selbst enttarnte diese Vorstellungen als „Ideal“ und war sich anscheinend bewusst, dass die Idealvorstellung einer ständestaatlichen Demokratie nicht oder nur sehr schwierig umzusetzen war. Trotzdem oder gerade deshalb betonte er die Notwendigkeit von Idealen: „Aber wir brauchen Ideale. Sie halten und bewahren uns vor seelischer Zersplitterung und Auflösung.“⁸⁵⁸ Im gleichen Zuge erwähnte er die „Jugend“, die sich „die Erreichung dieses Ideals zum Ziel“⁸⁵⁹ gemacht hatte. Mit dieser Aussage politisierte Schmitt die Jugendbewegung. Denn so sehr sein Ideal der gegenwärtigen Demokratie entgegenstand, so sehr sollte bzw. wollte sich die katholische Jugendbewegung von dem

849 Ebd.

850 „Dieser ‚Statik‘ wie sie die Autorität, die Tradition verkörpert, wird die ‚Dynamik‘ zur Seite treten. Die Ergänzung wie sie aus der Gemeinschaft kommt.“ (ebd., S. 132).

851 Ebd. S. 131.

852 Vgl. ebd., S. 132.

853 Ebd.

854 Ebd.

855 Ebd.

856 Ebd.

857 Dafür und im Folgenden Schmitt (1925): Mönchtum und Gegenwart, S. 132.

858 Ebd.

859 Ebd.

„Chaos“ und der „Masse“ abwenden und „wieder eine lebendige Einheit“ formen. Schmitt sah in diesen Bestrebungen den Grund dafür, warum die Jugendbewegung auch in die Klöster kam, so auch der Quickborn, der 1923 nach Grüssau kam: „Sie [die Jugend] ahnt, daß in wohlgeordneten Klöstern das lebt, wonach sie sucht.“⁸⁶⁰ Im Zentrum von Schmitts Überlegungen stand immer die Ordnung. Diese sah er in idealtypischer Weise in den Klöstern verkörpert; dahinter lagen sicherlich auch eine Selbstlegitimierung und Selbstvergewisserung für die Mitarbeit an der neuen Zeit und dem neuen Menschen. Hinter all diesen relativ theoretisch ausgedrückten Ansprüchen lag das Ziel, den Lebenssinn wiederzuentdecken, der für Schmitt darin lag, „unser Dasein in Ewigkeitswerten zu verankern.“⁸⁶¹

Der Text *Mönchtum und Gegenwart* weist eine Überschneidung vieler Themen auf, die auch bei anderen Protagonisten behandelt wurden: Es ging um die gottverlassene Welt seit dem ausgehenden Mittelalter; überall herrschte Chaos und dieses sollte überwunden werden. Wodurch? Durch Verinnerlichung, Stabilität, Liturgie und katholischen Glauben. Schmitt stellte dabei die Wichtigkeit des benediktinischen Mönchtums in seiner mittelalterlichen Tradition für die Gegenwart heraus. Er hob Werte wie Autorität und wahre Gemeinschaft hervor und setzte sie in Kontrast zu „modernen“ Verformungen derselben. Gleichzeitig wird eine Doppelbesetzung des Begriffs ‚modern‘ etabliert: Schmitt betonte, dass das Mönchtum wieder ‚modern‘, also beliebt geworden war. Diese Modernität hing seinem Verständnis nach mit dem „Erbe der Vergangenheit“ zusammen. Der Text ist ein Beispiel für die Modernadaptation innerhalb der Liturgischen Bewegung. Während Guardini und Herwegen durch die Verwendung bestimmter zeitgenössischer Begriffe ‚modern‘ wirken wollten, benannte Schmitt dieses ‚Modern-Werden‘ konkret und postulierte damit die Überlebens- und Anschlussfähigkeit des Katholizismus bzw. hier des benediktinischen Mönchtums in der Gegenwart. Die Liturgie war hier der Anknüpfungspunkt und Verbindungspunkt zur Moderne. Einerseits konnte sie der Sehnsucht des modernen Menschen nach Transzendenz und Sinnerfüllung begegnen, andererseits führte sie aber auch ein in die hierarchisch geordnete Struktur der Kirche, wodurch der moderne Mensch automatisch mit ‚antimodernen‘ Strukturen in Verbindung trat. Dahinter lag die Hoffnung, dass das zeitgemäße Angebot der Liturgie und des Mönchtums Eingangstor in die Kirche sein konnten und dem Gläubigen dadurch die Problematik der herrschenden Demokratie, des Individualismus und des Modernismus aufgedeckt würde. Schließlich müsste dem Gläubigen der Unterschied zwischen Ordnung und Chaos, Schmitt zufolge, direkt auffallen.

860 Ebd., S. 133.

861 Ebd., S. 134.

4.2.2.2 Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums (1927)

Der Artikel *Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums* erschien 1927 in der Zeitschrift *Benediktinische Monatsschrift*, wurde im gleichen Jahr aber auch als Vortrag auf einer Tagung schlesischer Edelleute von Abt Albert Schmitt gehalten. Das Protokoll dieser Tagung wurde nicht gedruckt und veröffentlicht, es gibt lediglich ein maschinenschriftliches Protokoll, das keine Verbreitung fand wie andere Tagungsprotokolle. Der Text, der im ballestremschen Archiv aufbewahrt und freundlicherweise digital zur Verfügung gestellt wurde, ist im Großen und Ganzen deckungsgleich mit dem Zeitschriftenartikel. Allerdings gehen dem Text im Tagungsprotokoll einige einleitende und wertschätzende Worte Schmitts an seinen Vorredner Johannes Pinsk⁸⁶² voraus. Den Vortrag von Dr. Pinsk zum *Germanentum und katholischen Kirche*⁸⁶³ würdigend, stellte Schmitt seine Gedanken *Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums* in den Kontext des vorherigen Vortrags: „Wenn ich gebeten worden bin, einige Gedanken über das benediktinische Mönchtum zu sagen, so möchte ich es an dieser Stelle tun unter dem Gesichtspunkt eines Schulbeispiels, wie nämlich Kirche und Germanentum in dieser Institution sich getroffen und vereinigt haben zu gegenseitiger Ergänzung und Förderung.“⁸⁶⁴ Da die Benediktsregel durch Gregor den Großen bei den Angelsachsen und dann auch „bei den übrigen Germanen“ Einzug hielt und damit eine jahrhundertlange Tradition nachzuweisen hätte, war es für Schmitt eine logische Konsequenz diesen Einfluss auch für die 1920er-Jahre zu propagieren. Demnach wollte er eine „geschichtsphilosophische“⁸⁶⁵ Ergänzung von Pinks Gedanken anbieten, um durch die Vorstellung des benediktinischen Mönchtums eine noch klarere Idee von dem Verhältnis zwischen Germanentum und Kirche zu erhalten. Im Fokus standen dabei die Schlagworte *Gemeinschaft* und *Führertum*.

⁸⁶² Johannes Pinsk (1891–1957) war ein katholischer Liturgiewissenschaftler, der sich der Liturgischen Bewegung in Deutschland widmete. 1923 promovierte er zur ‚Missa sicca‘. Er stand in engem Kontakt zum Katholischen Akademikerverband und engagierte sich in verschiedenen Zeitschriften wie der *Liturgischen Zeitschrift* oder ab 1934 der Zeitschrift *Liturgisches Leben*. (Unterburger (2001): Pinsk, Johannes, S. 458).

⁸⁶³ In diesem Vortrag arbeitete Pinsk das germanische Moment in der römischen Liturgie heraus, das vor allem in dem Einbringen „individueller Gefühlswerte“ gelegen haben soll und demnach für die kirchliche Gemeinschaft eher fremd war. Um „Empörung“ der Zuhörenden zu vermeiden, fuhr Pinsk fort und stellte die der deutschen Nation eigens von Gott zugewiesene Aufgabe dar: „[...] der dem Germanen innewohnende Sinn für persönliche Frömmigkeit.“ Pinsk sprach auch über ‚katholische Politik‘ und sah es als selbstverständlich, dass diese getragen sein müsse „von der Ablehnung des Liberalismus auf der ganzen Linie menschlicher Lebensführung. Es geht nicht an, den politischen Liberalismus zu bekämpfen und sich dem wirtschaftlichen zu verbinden [...]“. [...] Weiter wird eine katholische Politik nach diesen Grundsätzen daran denken müssen, daß sie nicht einfach Methoden in der politischen Arbeit aufnehmen kann, die durchaus auf dem Gebiet des Liberalismus gewachsen sind. Von hier wäre im einzelnen das Problem des Parlamentarismus und des Parteiwesens zu durchdenken.“ Pinks hob weiter das Königtum Christi hervor, welches Grundlage für eine katholische Politik sein sollte. (Pinsk (1927): *Germanentum und katholische Kirche*, S. 41–64).

⁸⁶⁴ Schmitt (1927): *Vom Wesen*, Tagungsprotokoll Plawniowitz, S. 65.

⁸⁶⁵ Ebd., S. 66.

Schmitt wies auf das Leben der Benediktinermonche hin und stellte ihre ideale Lebensweise dar, die letztlich auf außerklösterliche Bereiche übertragen werden sollte. Anlehnend an Guardinis *Vom Geist der Liturgie* wurden die Lesenden des Artikels dazu aufgerufen ihren, Lebensstil zu reflektieren und ggf. zu ändern. Das Ziel des Textes war dabei nicht nur eine Reflexion, sondern insbesondere eine Einflussnahme auf den Zeitgeist. Durch Stabilität, Gemeinschaft, Gebet bzw. Liturgie und aus der Gemeinschaft hervorkommende Führer sollte sich die Gegenwart ein Beispiel am benediktinischen Mönchtum nehmen und seine Vorrangstellung auf dem Gebiet eines idealtypischen Lebensstils nicht nur wahrnehmen, sondern auch anerkennen und im besten Fall übernehmen. Dieses Ziel verfolgte Schmitt auch sprachlich, wenn er bspw. Übersetzungen lateinischer Sätze in den Text integrierte.⁸⁶⁶ Während die *Benediktinische Monatsschrift* vorrangig von Theologen gelesen wurde, war der Text für einen größeren Adressatenkreis, wie dem KAV gedacht, bei welchem Lateinkenntnisse anscheinend nicht vorausgesetzt werden konnten. Durch die Übersetzung wurde der Text verständlicher und sprachliche Barrieren abgebaut, welche den Text auch für Nicht-Theologen zugänglich(er) werden ließ. Außerdem blieb die propagierte Wissenschaftlichkeit durch die Verwendung der lateinischen Sprache erhalten, was wiederum auch elitäre Züge hatte und Schmitt als einen Experten und Kenner des Diskurses auszeichnen sollte.

Insgesamt hebt der Text die große Bedeutung des benediktinischen Mönchtums hervor. Sowohl für die Benediktiner als auch für die „Allgemeinheit“ sei das benediktinische Leben und insbesondere der Wert der *stabilitas* innerhalb der Gemeinschaft ein Grundpfeiler für ein gelingendes Zusammenleben. Im Folgenden soll der zentrale Begriff der *stabilitas* und seine Funktion innerhalb des Gemeinschafts- und Führerideals erläutert werden.

Stabilitas als Eigenwert der Gemeinschaft

Anlehnend an die Unterscheidung zwischen Statik und Dynamik im Zeitschriftenartikel *Mönchtum und Gegenwart*,⁸⁶⁷ stellte Schmitt in *Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums* den Begriff *stabilitas* ins Zentrum: Sie war „Ausdruck [...] eines engen Zusammenschlusses aller Kräfte zu treuester Schicksalsgemeinschaft, Ausdruck aber auch im Sinne einer Erweckung von Führerkräften in Führerpersönlichkeiten, die der Gemeinschaft selbst und nicht selten auch einer ganzen Umwelt starke Anregung geben.“⁸⁶⁸ Der Gedanke der *stabilitas* sollte zwei Dinge fördern:

⁸⁶⁶ Beispiel: „Ein philosophisches Grundgesetz besagt: Forma est quo agens agit: Die Wesensart eines Dinges bestimmt seine Wirkkraft.“ (Schmitt (1927): *Vom Wesen*, S. 91).

⁸⁶⁷ Vgl. Kapitel 4.2.2.1.

⁸⁶⁸ Schmitt (1927): *Vom Wesen*, S. 102.

Zum einen den Zusammenhalt innerhalb der (Schicksals-)Gemeinschaft und zum anderen die Herausbildung von autoritären Kräften innerhalb der und für die Gemeinschaft. Diese Ausführungen bezog Schmitt im Laufe des Textes zunächst nur auf das innerklösterliche Leben, weitete ihn aber auf das Leben außerhalb des Klosters, auf das Leben der „Allgemeinheit“ aus. Dabei fällt auf, dass die Beschreibung der *stabilitas* an der des *Volkes* orientiert war. Sowohl in *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, als auch in *Rettung des Politischen* schrieb Guardini in seiner Volks-Definition von dem gemeinsamen „Schicksal“, welches das Volk zum Volk werden ließ.⁸⁶⁹ Diese Assoziation stammt aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und wurde im Kontext der Verhandlungen der Alliierten über die Zukunft Deutschlands und dem sich damit herausbildenden Bekenntnis zur deutschen Nation geboren.⁸⁷⁰ Das deutsche Volk stärkte seine Zusammengehörigkeit durch die Betonung des gemeinsamen Schicksals und der Identifizierung als *Schicksalsgemeinschaft*. An dieser Stelle wird einmal mehr deutlich, wie eng die Begriffe *Volk* und *Gemeinschaft* zusammenhingen, was sich letztlich auch in dem Begriff der *Volksgemeinschaft* widerspiegelte. Gleichzeitig weist der Begriff *Schicksal* eine Brücke zwischen den Parteien auf, denn er wurde in allen Milieus verwendet, wie Retterath in seiner Studie *Was ist das Volk?* eindrücklich zeigt⁸⁷¹: „Die unauflösliche Bindung sowie das Zusammenstehen der ‚Nation‘ in Zeiten der Krise wurde etwa durch den Begriff ‚Schicksalsgemeinschaft‘ thematisiert. Er fand milieübergreifend Verwendung und wurde meist mit dem Zusatz ‚deutsch‘ versehen.“⁸⁷² Zudem sollte mit dem Begriff eine gewisse „Ohnmacht der Akteure“ und höhere Mächte, welche die Zukunft des Staates in Händen hielten, angedeutet werden.⁸⁷³ Demnach hielt die Betonung des *Schicksals* einerseits indirekt an der Staatsgewalt Gottes fest, andererseits wurde die Volkssouveränität und unweigerlich damit verbunden die deutsche Republik in Frage gestellt. Schmitt rückte mit der Verwendung des Begriffs außerdem die Familie als „Urquelle“⁸⁷⁴ aller menschlichen (Schicksals-)Gemeinschaft und die damit verbundene Übertragungsmöglichkeit benediktinischer Strukturen auf die Gesellschaft in den Mittelpunkt.

869 „Volk‘ ist der ursprüngliche, lebendige Zusammenhang der Menschen, die nach Art, Land und geschichtlicher Entwicklung, in Arbeit und Schicksal eins sind. ‚Volk‘ ist jenes Menschentum, das mit den Wurzelgründen und Wesensgesetzen von Natur und Leben in ungebrochenem Zusammenhang steht. Im ‚Volk‘ liegt – nicht nach Zahl und Menge, aber den Wesensgehalten nach – das Menschentum in seiner Ganzheit. Die Ganzheit des Menschenseins, also Alter, Geschlecht, seelische Art, seelisch körperlicher Bestand, dazu die Gesamtheit seiner Aufgaben und Schaffensgebiete nach Ständen und Berufen, das Menschentum in seiner wurzelhaften Umfassenheit ist ‚Volk‘.“ (Guardini (1922): *Das Erwachen*, 261). / „Volk ist lebendige Einheit von Blut, Boden, Schicksal, Überlieferung; von geistigen Wesensbildern und Werken. . . Ein Inbegriff also stärkster Kräfte.“ (Guardini (1924): *Rettung*, 114).

870 Vgl. Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 258.

871 Ebd., S. 257–340.

872 Ebd., S. 340.

873 Vgl. ebd., S. 340.

874 Schmitt (1927): *Vom Wesen*, S. 95.

Denn so sehr die Benediktiner im Kloster eine Schicksalsgemeinschaft waren und durch ihre monastische Lebensgestaltung in Harmonie lebten,⁸⁷⁵ so stammte dieses Ideal aus dem Zusammenschluss der Familie und sollte bzw. konnte für den außerklösterlichen Bereich wahr werden.

Schmitt war der Überzeugung, dass das benediktinische Mönchtum in seiner ausgestalteten Lebensart ein Beispiel für die Gesellschaft bzw. die Schicksalsgemeinschaft des deutschen Volkes bieten konnte.

Doch was verstand Schmitt unter *Gemeinschaft*? In *Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums* definierte er sie wie folgt:

Gemeinschaft haben bedeutet in der letzten Umschreibung von sich absehen und sich angleichen, auf die Eigenarten und Bedürfnisse anderer Rücksicht nehmen können. Die edelsten Kräfte sollen in solchem Streben aus der Seele herausgeholt werden; Kräfte, die in ihrer Zusammenfassung dem einzelnen wie der Gesamtheit starken Rückhalt geben wollen.⁸⁷⁶

Gemeinschaft war zunächst ein Beziehungsgeschehen zwischen den Einzelnen und der Gesamtheit. Das Sich-Zurücknehmen und auf den Anderen achten, erinnert an das biblische Wort der Nächstenliebe.⁸⁷⁷ Die Konnotation mit der „Seele“, aus der heraus diese Einstellung kommen sollte, verwies ebenfalls auf die religiöse Deutung der Gemeinschaft. Sie sollte sowohl dem Einzelnen, als auch den Vielen nützen. Damit stellte sich Schmitt in einen aktuellen Diskurs, der die Begriffe Gemeinschaft, Gesellschaft und Individuum umfasste. Während Gelehrte wie Ernst Troeltsch oder Helmut Plessner vor den Gefahren der „Utopien von Gemeinschaft“⁸⁷⁸ warnten und das Individuum in der Gemeinschaft sich selbst verlieren sahen, vertraten andere Gelehrte die Ansicht, in einer Gemeinschaft werde das Individuum gewahrt und respektiert.⁸⁷⁹ Othmar Spann beispielsweise stellte eine „auf viele kleine ‚Gemeinschaften‘ basierende Sozialstruktur“⁸⁸⁰ dar, die, ähnlich wie bei Schmitt, in der Errichtung eines Ständestaats münden sollte. Kritiker dieser Gemeinschaftsüberhöhung verbanden die Gemeinschaft mit Zwängen und stellten sie in Gegensatz zu den „gesellschaftlichen Freiräumen“.⁸⁸¹ In der Verhältnisbestimmung von Gesellschaft,

875 Vgl. ebd., S. 101.

876 Ebd., S. 95.

877 Beispiele: Mk 12,31 / Joh 13,34 / 1 Petr 3,8 / Gal 6,2 / Gal 5,14.

878 Hübinger (2009): Individuum und Gemeinschaft, S. 7. / „Gemeinschaft‘ stieg zu einem utopischen Sehnsuchts- und Zielbegriff auf, dessen Inhalte jedoch allenfalls in Ansätzen näher bestimmt waren.“ (Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 62).

879 Die Betonung, dass das Individuum auch innerhalb der Gemeinschaft geschützt werden müsste, wurde bereits für Guardini in Kapitel 4.1.1. herausgearbeitet. Auch Schmitt lässt sich hier einreihen.

880 Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 63.

881 Vgl. Hübinger (2009): Individuum und Gemeinschaft, S. 8.

Gemeinschaft und Individuum wurde „die epochale Grundspannung in den Mittelpunkt [...] [gestellt], die durch Plessners Schrift [Grenzen der Gemeinschaft] überdeutlich wird: Die Spannung zwischen bürgerlicher Kultur und avantgardistischer Kritik bürgerlicher Lebenswelten.“⁸⁸² Diese Ausführungen zeigen bereits, dass Gemeinschaft kein Begriff eines Milieus war, sondern in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Strömungen verwendet wurde. Deshalb kann auch für Abt Albert Schmitt ein gewisser moderner Antimodernismus festgehalten werden. Denn wie Guardini und Herwegen verwendete er den modernen Begriff *Gemeinschaft*, der in vielen Milieus ein Alternativmodell zur Gesellschaft war,⁸⁸³ doch verband Schmitt damit antimoderne Inhalte, die sich auf die Übertragung hierarchisch, organischer Strukturen des Benediktinerordens auf die Gesellschaft bezogen: Er erläuterte, dass sich die benediktinische Gemeinschaft gerade nicht „nur in einer Art von Arbeit“ betätigen sollte, sondern „vielmehr jeder nach seiner Veranlagung [...], und entsprechend seiner Eigenart“⁸⁸⁴. Weiter heißt es:

In voller Entfaltung seiner besonderen Gaben und Kräfte soll er sich in ernster Anstrengung betätigen. Nur so wird er seiner Pflicht genügen. Aber letztlich ist die Arbeit des einzelnen nicht seine Arbeit. Er trägt nur seinen Teil, groß oder klein, zu den Aufgaben der Gesamtheit bei. [...] Die benediktinische Arbeit ist immer Gemeinschaftsarbeit in dem Sinne, daß die Ganzheit also [sic] solche in allen ihren Bedürfnissen zunächst erstrebt wird.⁸⁸⁵

Mit diesen Schilderungen kann an Guardinis Gemeinschaftsverständnis angeknüpft werden, der ebenfalls in einer „pseudodemokratischer“ Manier die Wichtigkeit des Individuums für die Gemeinschaft herausstellte, die Rollen in dieser allerdings klar verteilt sah. Dasselbe Prinzip findet sich bei Abt Albert Schmitt, der diese Vorgehensweise für das benediktinische Mönchtum herausarbeitete. Dabei kann und soll dieses Gemeinschaftsdenken „nicht per se nationalistisch“ verstanden werden, doch muss betont werden, dass ein solches strukturiertes, organisches gedachtes Bild von Gemeinschaft „doch zumeist mit einer Ablehnung des pluralistischen Gemeinwesens einher[ging]“⁸⁸⁶. Daran anknüpfend erfuhr auch der Adel eine neue Aufmerksamkeit, wodurch an ein altes, elitäres Bewusstsein angeschlossen wurde, das ebenfalls der als krisenhaft wahrgenommenen Gegenwart entgegengestellt werden sollte: Wenn Schmitt davon schrieb, dass eine Gemeinschaft durch hohe Ziele „geadelt“⁸⁸⁷ werde, so schwangen elitäre Konnotationen mit, die in Kreisen von ka-

⁸⁸² Ebd.

⁸⁸³ Ausführungen zu diesem Diskurs siehe Kapitel 4.1.1.

⁸⁸⁴ Schmitt (1927): Vom Wesen, S. 99.

⁸⁸⁵ Ebd.

⁸⁸⁶ Retterath (2016): Volks- und Gemeinschaftskonzepte, S. 64.

⁸⁸⁷ Schmitt (1927): Vom Wesen, S. 92.

tholischen Intellektuellen und Adeligen nichts Außergewöhnliches waren. Für den Kontext dieser Arbeit ist jedoch wichtig, dass dahinter politische Idealvorstellungen lagen, welche den Adel als elitäre Standesgruppierung ansahen, ernstnahmen und sich auf diesen bezogen, um den „individuellen und kollektive[n] Verunsicherungen“ mit einem Stabilitätsfaktor der vergangenen Epoche zu begegnen.⁸⁸⁸ Dass der Adel in der Weimarer Republik jedoch immer mehr an Einfluss verlor, wurde dabei ausgeblendet.⁸⁸⁹ Schmitt floh hier in eine Scheinwelt, in eine Utopie, die als Bewältigung der Krisensituation gewertet werden kann. Dabei spielte für das Konzept der *stabilitas* die Rolle des Führers innerhalb einer Gemeinschaft eine ausschlaggebende Rolle, die im nächsten Kapitel vorgestellt werden soll.

Stabilitas und das Verlangen nach einem Führer

Wie die Jugendbewegung das Ideal der Gemeinschaft mit der Idee eines Führers verband,⁸⁹⁰ so führte auch Abt Albert Schmitt das Führerprinzip in seinem Komplex der *stabilitas* an. Gemeinschaft brauchte einen Führer, der durch die Wahrung der *stabilitas* die Gemeinschaft in ihrem Willen vertrete. Da der Begriff „Führer“ für die Leserschaft des 21. Jahrhunderts oftmals nur nationalsozialistische Assoziationen auslöst, sei hier darauf hingewiesen, dass der Begriff *Führer* keine nationalsozialistische Wurzel hat. Schon zu Beginn der Weimarer Republik war man auf der Suche nach einem starken Führer, der dem Volk nahestand und einen einenden Weg für dasselbe einschlagen könnte⁸⁹¹, auch im linksliberalen Lager.⁸⁹² Eine Führerpersönlichkeit sollte dem „gegenwärtigen Interessenstreit“ ein Ende bereiten und letztlich das „Parlament von der Macht der Parteien [...] befreien“⁸⁹³. In diese Vorstellungen passt das Führerbild, welches Schmitt in seinen Zeitschriftenartikel nachzeichnete. Denn wie nun „der Gedanke der Stabilität gemeinschaftsbildend ist, so nicht minder autoritätschaffend [sic]“⁸⁹⁴. Schmitt sah es sogar als „Lebensgesetz“ an, dass dort, „wo Menschen in einem Verbands zusammenleben, [...] die verbundenen Kräfte zum Führertum“⁸⁹⁵ drängen. Demnach war das Herausbilden von Führern eine natürliche, unabdingbare Neigung, der nachgegangen werden sollte, damit das Leben

888 Conze (2018): *Aristokratismus*, S. 73–74.

889 Vgl. ebd., S. 74.

890 Vgl. Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 63.

891 Vgl. ebd., S. 393.

892 Vielmehr war im linksliberalen Spektrum die Überzeugung verbreitet, dass pluralistische Demokratie und „Führerschaft“ eine Symbiose eingehen müssten. (Retterath (2016): *Volks- und Gemeinschaftskonzepte*, S. 396).

893 Ebd., S. 393.

894 Schmitt (1927): *Vom Wesen*, S. 100.

895 Ebd.

und die Politik „leichter“ würden. Die Benediktiner im Kloster hatten dieses Lebensgesetz so verinnerlicht, dass sie sogar „das Verlangen“ hatten, „unter einem Abte zu stehen“⁸⁹⁶. Im Abt „verdichtet sich ihr [der Gemeinschaft] tiefstes Sehnen und Wollen. Als ihr berufener Ausleger soll er in reifer Zusammenfassung alles widerspiegeln, was diese Gesamtheit bewegt. Er soll ihrem Streben die Richtung weisen, ihrem Suchen den Ausdruck schenken.“⁸⁹⁷ Übertragen auf die Gesellschaft oder die Politik, wird ersichtlich, dass allein ein Führer den Parteienstreit überwinden könnte, da er Einheit in die Vielfalt bringen würde. Außerdem war der Führer „berufen“, auserwählt und von Gott eingesetzt. Gleichzeitig, so betonte Schmitt und reihte sich damit in die Führer-Ideen der Jugendbewegung ein, erarbeite sich „der Lebenswille der Gemeinde [...] den Führer.“⁸⁹⁸ Dieser Gedanke war auch für die Bünde der Jugendbewegung wegweisend, stiegen die Führer der Bünde „aus den eigenen Reihen“ auf, während sie den Jugendlichen in anderen Gruppierungen vorgesetzt wurden.⁸⁹⁹ Diese Idee vom Führer brachte eine enge Verbindung von Gemeinschaft bzw. Gefolgschaft und Führer mit sich. So ließ sich auch bei Guardini das Bild des Führers und der Gefolgschaft⁹⁰⁰ finden.

Auch der Neuadelsdiskurs, in welchem sich Abt Albert Schmitt bewegte, ist ein Beispiel für sein Interesse am Führerprinzip. So stellt Eckart Conze heraus, dass das „Reden vom Adel“ „streng hierarchische Strukturen in der bündischen Gemeinschaft, einschließlich der Idee von Führer und Gefolgschaft“⁹⁰¹ legitimierte und begründete. Solche Vorstellungen wurden in einem zweiten Schritt auch auf die „staatlich-politische Ordnung“ übertragen, sodass leicht Anknüpfungspunkte zu der Vorstellung eines charismatischen Führers gefunden werden konnten.⁹⁰² Kurt Sontheimer kommt zu dem Entschluss, dass die „Antidemokraten“ durch „die Verbreitung ihres Mythos vom Führer [...] erst die Heraufkunft des ‚Führers‘ möglich“ machten,

denn sie schufen für weite Kreise ein geistiges Klima, in dem die bestehende Demokratie als schwach und undeutsch verhöhnt wurde, während alle emotionalen und geistigen Energien sich auf einen neuen Staat richteten, dessen Einheit und souveräne Entscheidungsgewalt in der Gestalt eines vom Volksvertrauen getragenen Führers repräsentiert sein sollten.⁹⁰³

896 Ebd.

897 Ebd.

898 Ebd., S. 101.

899 Vgl. Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 215.

900 Vgl. Guardini (1925): Staat in uns, 182 (Fußnote).

901 Conze (2018): Aristokratismus, S. 76.

902 Vgl. ebd.

903 Sontheimer (1968): Antidemokratisches Denken, S. 222.

Demnach können sich weder Schmitt noch Guardini von der Verantwortung losprechen, die sie in ihren Kreisen hatten. Sie trugen aktiv zur Verbreitung und Annahme des Führergedankens bei.

Abt Albert Schmitt sieht sogar einen großen Verdienst des Hl. Benedikts in seinen Ausführungen zur Führerschaft: Er habe durch die Idee, der Abt sei sowohl von Gott als auch von der Gemeinde erwählt, wie „kaum ein anderer klösterlicher Gesetzgeber in gleichem Maße das aristokratische Element unbedingten Führertums mit dem demokratischen reichster Mitbestimmung in seiner Regel vereinigt.“⁹⁰⁴

Das Prinzip der *stabilitas* war grundlegend für den Zeitschriftenartikel und verdeutlichte zusammenfassend die antilibérale und damit einhergehend antimoderne bzw. konservativ-moderne Haltung des Abtes. Durch Aspekte der *stabilitas* (Gemeinschaft und Führertum) sollen Statik und Dynamik wieder in eine Balance gebracht werden, dadurch der große und schnelle Fortschritt und die von Descartes stammenden unbeschränkten Möglichkeiten „des überbetonten Eigenpersönlichen“⁹⁰⁵ ausgebremst werden. Daran anschließend führte Schmitt den Begriff der Gemeinschaft bzw. Schicksalsgemeinschaft ein. Am Beispiel der Familie machte er diesen Begriff und die dahinter liegende Idee der *stabilitas* für den außerklösterlichen Bereich, letztlich für die gesamte Gesellschaft nutz- und umsetzbar.

4.2.2.3 Albert Schmitts Briefwechsel über politische Themen

Nachdem zwei Zeitschriftenartikel von Schmitt aus der *Benediktinischen Monatschrift* inhaltlich vorgestellt wurden, folgt nun ein Blick in nicht publizierte Texte. Dabei werden zum einen Texte aus dem Ordner „Denkschriften. Politik. 1925–1933“⁹⁰⁶ aus dem Klosterarchiv Grüssau, zum anderen Briefe aus den Archiven Grüssau und Maria-Laach vorgestellt. Im Vordergrund stehen Briefwechsel des Abtes mit Ildefons Herwegen, Joseph Eberle, Julius Doms, dem Justizrat Seiffert und einigen Edelleuten des schlesischen Adels, namentlich Graf Magnis, Graf von Ballestrem und Graf Praschma. Es sind nicht immer Antwortschreiben vorhanden, sodass es sich teilweise um einzelne Briefe handelt, die nicht in einen größeren Austausch ein-

⁹⁰⁴ Schmitt (1927): Vom Wesen, S. 101.

⁹⁰⁵ Schmitt (1925): Mönchtum und Gegenwart, S. 131.

⁹⁰⁶ Im Ordner Denkschriften. Politik. 1925–1933 (Sign. IV/1) im Archiv des Kloster Grüssau (heute Krzeszów in Polen), befinden sich vordergründig Briefe, Vorträge, „Gedankensammlungen“ zu politischen Themen (z. B. Eine 19-seitige Schrift an den Paderborner Bischof Kaspar Klein unterzeichnet von sechs Freiherren, die über „Die Lage des katholischen Volksteils und der katholischen Kirche in Deutschland“ schreiben. Oder eine Mitteilung des Reichskatholiken-Ausschusses der Deutschnationalen Volkspartei vom 17. August 1926.). Des Öfteren werden die Texte als „streng vertraulich“ betitelt. Teilweise können sie keinem bestimmten Autor zugeschrieben werden. In dieser Arbeit werden Briefe vorgestellt, die Abt Albert Schmitt versandte und Schreiben, auf welche er sich konkret bezieht. Die Denkschriften werden als Kontextualisierung eingebunden.

gebettet werden können. Durch die Vielzahl an Briefpartnern wird Schmitts großes Netzwerk in Ansätzen rekonstruiert. Er war Ansprechpartner für Brückenbauversuche zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus, aber auch Gesprächspartner bei kritischen Zeitdiagnosen. Er war besonders mit dem schlesischen Adel verbunden, hatte aber auch Kontakte zu anderen Intellektuellen, wie Schriftleiter von Zeitschriften, Rechtsanwälten u. Ä. Was allen Briefen gemein ist: Sie alle vermitteln das Bild eines Abtes, dessen politische Haltung absolut klar war.

Im Folgenden sollen nun für diese Arbeit relevante Themen der Texte herausgenommen und in die Diskurslandschaft des Katholizismus der Weimarer Republik eingebettet werden. Welche Ideologien, welche Strategien und Muster lagen hinter den von Schmitt gemachten Äußerungen? Welches Zukunftsbild strebte er an und wie politisch war er?

4.2.2.3.1 Briefwechsel mit Abt Ildefons Herwegen (1924–1933)

Im Archiv des Benediktinerklosters Maria Laach finden sich in der Akte zu Abt Albert Schmitt⁹⁰⁷ eine Reihe von Briefen, die er an Abt Ildefons Herwegen sandte. Die Antwortschreiben Herwegens sind größtenteils nicht mehr vorhanden. Lediglich ein Brief vom 21. November 1933 liegt vor.⁹⁰⁸ Generell fällt auf, dass die Äbte erst ab ca. 1933 konkret über politische Themen korrespondierten. Aus anderen Briefen (bspw. Schmitt an Praschma am 16. Dezember 1932) geht hervor, dass sie schon vorher von der politischen Einstellung des jeweils anderen wussten, dies aber nicht in ihrer Briefkorrespondenz zum Thema machten. Vielmehr spielten kirchenpolitische bzw. ordenspolitische Themen,⁹⁰⁹ die liturgischen Neuerungen⁹¹⁰ und Informatio-

907 Maria Laach Archiv – III 164 Abt Albert Schmitt 1924–1933.

908 Siehe Kapitel 4.2.1.8.

909 Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164): „Inzwischen haben Sie ja auch das römische Dekret erhalten. Wir sind also glänzend in der Versenkung verschwunden. Mich wundert nur wie V. Erzabt in seinem Begleitschreiben sagen kann, ausser einigen wenigen Abstrichen & Hinzufügungen seien im Wesentlichen unsere Vorschläge angenommen worden. Mir scheint es ist doch ziemlich alles herausgenommen worden, was wir als wünschenswert & zwar als mindeste Forderung betrachteten. So hätten wir nun schliesslich wieder ganz das Alte. Damit wird nun die ganze Erfahrung der letzten 3 Jahrzehnte noch einmal durchlebt werden müssen. Vielleicht dass die nächste Generation dann eine klare Scheidung vornehmen kann. Ich finde es übrigens beinahe grotesque, dass man den pater inter abbates wieder heringebracht hat & dabei doch in keiner Weise diesen Geist – bis jetzt wenigstens – zu pflegen suchte. Als ob es nun der Buchstabe alleine machte. Aber ich will nicht klagen. Roma locuta! Dem beugen wir uns gewiss in ehrlicher Überzeugung, aber ich für meinen Teil doch auch mit grossen Sorgen.“ Schmitt an Herwegen am 22. Januar 1932 (MLA, Sign. III 164): Es geht um die Visitation Grüssaus durch den Erzabt: „Über die Art & Weise seiner Visitation kann ich nicht klagen. Vorderhand wenigstens nicht. Vielleicht, daß noch einzelne Auswirkungen sich zeigen, diemmein [sic] obiges Urteil ändern könnten. Aber über das Ergebnis bin ich nicht sonderlich erfreut. Ich meine, es war keine Möglichkeit gegeben über eigentliche Probleme mit V. Erzabt zu sprechen. Was war, das ist gut & muß so bleiben.“

910 Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164): „Übrigens berichten mir die Kleriker, V. Erzabt habe sich über das neue Brüderoffizium nicht gerade sehr erwärmend ausgesprochen [sic]. Er

nen über die aktuelle Lage in Grüssau⁹¹¹ und das Selbstverständnis der Benediktiner⁹¹² eine Rolle.

Anhand von drei ausgewählten Briefen (vom 13.12.1924, 22.7.1929, 21.4.1933) soll die Vielfalt an Themen hervorgehoben und das besondere Augenmerk auf die politischen Inhalte gelegt werden. Zudem bieten die Briefe einen guten Überblick über die Zeit Abt Alberts in Grüssau während der Weimarer Republik. Die Korrespondenzen mit dem schlesischen Adel und weiteren Personen (Kapitel 4.2.2.3.2–4.2.2.3.7) stammen alle aus den dreißiger Jahren, sodass die Briefe an Herwegen aus den zwanziger Jahren das Bild von Abt Albert Schmitt erweitern und vervollständigen sollen.

Am 13. Dezember 1924 sandte Abt Albert Schmitt einen zweiseitigen Brief an Abt Herwegen. Zu dem Zeitpunkt war Schmitt gerade einige Monate Abt und als junger Benediktiner voller Elan und Motivation für liturgische Arbeit. So begann Schmitt den Brief mit Segenswünschen für das anstehende Weihnachtsfest und einem direkten Verweis auf die liturgische Besonderheit in Maria Laach.⁹¹³ Er berichtete von seinen Erfahrungen der „vorklösterlichen Zeit“, die ihn lehrten, „wie gross die seelische-religiöse Not unter unsern Gebildeten ist.“⁹¹⁴ Er wusste, dass gerade die Benediktiner und ihre Lebensart und -weise „diesen heutigen Menschen so viel zuzusagen [sic] & zu geben hat“⁹¹⁵. Aus diesen Beobachtungen heraus, die inhaltlich auch im Zeitschriftenartikel *Mönchtum und Gegenwart* zu finden sind, wuchs das Anliegen Schmitts, „in unserer Seelsorge [...] ganz besonders dieser Bedürfnisse & dieser

habe beinahe durchklingen lassen, als ob man es aufgezwungen habe & jedenfalls die Vorteile des alten sehr unterstrichen. Es ist & bleibt ein Jammer, dass er für die unendliche Wichtigkeit von tragenden Ideen & deren entscheidende Gestaltungskraft offenbar gar kein Fingerspitzengefühl hat. Ich bin wirklich gespannt wie das weiter geht.“ / Schmitt an Herwegen am 28.11.1930 (MLA, Sign. III 164): „So kann ich nur wünschen, dass seine [die von Pater Prior] Gesundheit, die in den letzten Monaten etwas zu wünschen übrige [sic] gelassen hatte, noch recht lange aushalten möge, um gerade in diesem Sinne an der liturgischen Erneuerung mitzuarbeiten.“

911 Schmitt am 28.11.1930: „Ich fahre nächste Woche nach Berlin, um dort wieder etwas Geld für unsere Renovationsarbeiten zu erhalten. Zwar ist der Turmbau gut gelungen. Aber die Fürstengruft macht uns grosse Sorgen. Der Orkan Ende Oktober hat ein beträchtliches Teil dieses Daches aufgerissen oder besser abgerissen. Ein Schaden von ca. 25,000 M. Doch woher nehmen & nicht stehlen. Hoffentlich haben die Bemühungen Erfolg.“

912 Schmitt an Herwegen am 14.10.1924 (MLA, Sign. III 164): „Und ich erkannte wieder so recht klar, welch kostbares Erbe uns anvertraut ist, wie wir stolz darauf sein dürfen & wie es unser heisses Bemühen sein muss aus dieser Geistigkeit heraus unser Leben bewusst zu bestimmen & gestalten. Das soll gewiss keine Überhebung erzeugen. Aber doch sicherlich zu einer klaren Betonung unseres Eigenwertes führen. Und dementsprechend zu einer eigenbetonten Lebenshaltung & auch Lebensäußerung, die dann auch wieder andern Richtung weisen & Führer sein kann.“ / Schmitt an Herwegen am 13.12.1924 (MLA, Sign. III 164): „Denn ich lebe der starken Überzeugung, dass unser Leben an sich schon in der ganzen Kraft der in ihm beschlossenen Fähigkeiten wirken wird, auch wenn die äusseren Bedingungen noch nicht das sind, was sie in einem fertigen Kloster sein können & auch sind.“

913 Schmitt an Herwegen am 13.12.1924 (MLA, Sign. III 164): „Zu den nahen grossen Festen darf ich Ihnen & Ihrer ganzen Kommunität meine & unser aller beste Segenswünsche übermitteln. Ich weiss Sie werden diese Tage wieder mit all der Feierlichkeit & all dem Glanz begehen, die die Liturgie dieser Tage fordert & die Sie in Ihrer schönen Abtei auch so reich zur Entfaltung bringen können.“

914 Schmitt an Herwegen am 13.12.1924 (MLA, Sign. III 164).

915 Ebd.

Menschen eingedenk zu sein.⁹¹⁶ Dabei hob Schmitt hervor, dass die Benediktiner nicht nur den „primitiven und einfachen Menschen“ etwas zu geben hätten, sondern besonders dem Gebildeten, denn er „will & braucht mehr“⁹¹⁷. Diese klare Abstufung von Menschen, die für Schmitt am Bildungs- und Herkunftsgrad der jeweiligen Person deutlich wurde, hing eng mit dem (Neu-)Adelsdiskurs der Weimarer Republik⁹¹⁸ und dem Elitedenken der Benediktiner zusammen. In dieser Debatte wurden „politische bzw. politisch wirksame Ordnungsvorstellungen verhandelt“⁹¹⁹: Auf Nietzsche basierend sollte ein „neuer Adel“ entstehen, der „dem Niedergang einer von altem Adel und am Adel orientierten Bürgertum geprägten und in die Vermasung abgleitenden Gesellschaft entgegenwirken“⁹²⁰ sollte. Eine stabile Ordnung, die durch eine Gesellschaftselite hervortreten sollte, war der Gegensatz zur Gleichmachung aller in der Massendemokratie. Die sich im 19. und 20. Jahrhundert herausbildende parallele Entwicklung von „Funktions- und partiell auch Statusverlust des Adels“⁹²¹ und einer Projizierung „elitärer Ideale“ auf den Adel⁹²², ließ denselben zwar an Herrschaft einbüßen, doch gleichzeitig entstanden dabei in der Krisensituation „politisch aufgeladene Konzepte“⁹²³, die auf dem Adel und dem Aristokratismus fußten, die faktische Auflösung des Adels ignorierten und damit ein utopisches Ideal propagierten, das ebenso wie die Mittelalterüberhöhung bei Guardini als Krisenbewältigungsstrategie verstanden werden kann. Die vorliegenden Inhalte aus dem Brief Schmitts an Herwegen zeugen von diesem „elitären Ideal“, das nicht mehr der Realität entsprach: Der Adel wurde klar abgegrenzt von den „einfachen“ Menschen und die Benediktiner nahmen die Rolle der Vermittler der Inhalte an den Adel ein. Sie waren also berufen, um die Elite auszubilden und erwarteten „hier rei-

916 Ebd.

917 Ebd.

918 Vgl. zum Neuadelsdiskurs: Conze (2018): Aristokratismus. / Vgl. zur Entwicklungsgeschichte des Adels: Malinowski (2003): Vom König zum Führer.

919 Conze (2018): Aristokratismus, S. 70.

920 Ebd., S. 72. / „Die Einführung des allgemeinen, gleichen Männerwahlrechts 1867/71 auf nationaler Ebene gab den Stimmen der Unterschichten dasselbe Gewicht. Sie veränderte den Modus, die Form und den Inhalt des Politischen: Von den Liberalen in der Tradition der Aufklärung als Sphäre des Raisonnements ‚mündiger‘ Bürger imaginiert, wurde es der Kontrolle adlig-bürgerlicher Eliten entzogen.“ (Borutta (2010): Antikatholizismus, S. 289).

921 Conze (2018): Aristokratismus, S. 73. / Schmitt schreibt selbst an Herwegen, dass der Adel seit dem Beginn der Weimarer Republik in finanziellen Schwierigkeiten steckte: „Bei meiner Oberschlesien Reise habe ich Gelegenheit genommen bei den ersten Familien des Schlesischen Adels meine Besuche zu machen. Aber dieser Verbindungen sind heutzutage absolut „wertlos“ in dem Sinne, weil diese Leute durch die „Errungenschaften“ der letzten Jahre selber hart zu ringen haben.“ (Schmitt an Herwegen am 13.12.1924).

922 „Zugespitzt könnte man vielleicht sagen: Je mehr der historische Adel an Funktionen, vor allem Herrschaftsfunktionen, einbüßte und je virulenter die Suche nach Ordnung in der Krise der Moderne war, desto höher standen ‚Adel‘ und ‚Aristokratismus‘ als politisch aufgeladenes kulturelles Konzept im Kurs.“ (Conze (2018): Aristokratismus, S. 73).

923 Ebd., S. 73

che Früchte⁹²⁴. Diese Erwartung war anschlussfähig an die von Herwegen stilisierten „Akademiker-Helden“⁹²⁵. Herwegen und Schmitt strebten eine „Revolution von oben“ an, bei welcher der bemächtigte Klerus liturgische Schätze an die Akademiker vermittelte, die diese ins Volk trugen, wodurch der Neue Mensch in allen Bevölkerungsschichten zutage treten sollte. Adelige nahmen hier nun eine Sonderstellung ein, da sie vorrangig nicht für eine Weitervermittlung ans Volk eingesetzt wurden. Vielmehr waren sie für Schmitt Koalitionspartner, mit welchen er sich in die Illusion einer Welt stürzen konnte, die nicht nur aktuelle Tendenzen, wie den Zusammenbruch der „Adelselite“ ignorierten, sondern sich zusätzlich politisch an Ideologien orientierten, die ihre Utopie vermeintlich unterstützen. Allerdings trat in der Zeit, in welcher die „Führeridee“ zu einer der wichtigsten Chiffren der politischen Kultur wurde⁹²⁶ ein Bedeutungszuwachs des Adels an, der zwar gering war und eher von der „Fiktion ‚Adel‘ [...] als von der sozialen Realität des Adels“⁹²⁷ bestimmt war, dennoch den „Einfluß auf Denken und Handeln der bürgerlichen Mehrheit“⁹²⁸ förderte, wie das Beispiel Schlesiens, wo sich eine rechte Gesinnung eindrücklich zeigt.⁹²⁹ Im Jahre 1924 war diese Bewegung aber gerade erst mit dem neuen Abt Schmitt im Begriff sich zu entwickeln. Schmitt wies Herwegen in seinem Brief vom 13. Dezember 1924 darauf hin, dass der Komfort im Kloster Grüssau noch nicht mit dem in Maria Laach zu vergleichen war, doch hatte das benediktinische Leben, Schmitt zufolge, an sich schon eine Strahlkraft, die über die „äusseren Mängel“ hinwegblicken ließ.⁹³⁰ Daran anschließend eröffnete Schmitt Herwegen gegenüber die Bitte um finanzielle Unterstützung und erfragte, ob er durch seine „Vermittlung mit Leuten in Verbindung treten kann, die uns hier etwas unterstützen können.“⁹³¹ Der schlesische Adel konnte in diesem Falle wohl nicht helfen, hatten die „Errungenschaften“ der letzten Jahre diesem selbst nicht gut zugesetzt hatte. Das Setzen des Begriffs ‚Errungenschaften‘ in Anführungszeichen kann als sprachliches Mittel gedeutet werden, dass Schmitt die Bezeichnung ‚Errungenschaft‘ ironisch meinte. Dass dem so war, wird in späteren Briefen deutlicher zu Tage treten. Für 1924 gilt, dass Abt Albert Schmitt mit dem Adel eine Gesellschaftsklasse verband, die sich von der ‚Massengesellschaft‘ abhob und somit anschlussfähig für seine ständische Denkart war, wenn nicht sogar die treibende Kraft dieser Vorstellungen war.

924 Schmitt an Herwegen am 13.12.1924 (MLA, Sign. III 164).

925 Vgl. Kapitel 4.2.1.1.

926 Malinowski (2003): Vom König zum Führer, S. 46.

927 Ebd.

928 Ebd.

929 Vgl. zur Ausbreitung politisch rechten Gedankenguts in Schlesien: Malinowski (2003): Vom König zum Führer.

930 Vgl. Schmitt an Herwegen am 13.12.1924 (MLA, Sign. III 164). Dieser Gedanke ist auch anschlussfähig an Schmitt (1927): Vom Wesen.

931 Schmitt an Herwegen am 13.12.1924 (MLA, Sign. III 164).

Der Brief vom 22. Juli 1929 ist mit dem Wort „Vertraulich“ überschrieben. Schmitt informierte dann, dass ihm „ziemlich direkt nahegelegt [wurde] einmal bei Gelegenheit einen Besuch in Doorn zu machen.“⁹³² Im Haus Doorn lebte der ehemalige deutsche Kaiser Wilhelm II. Da Schmitt der „jetzigen Kaiserin“ sowieso schon bekannt war,⁹³³ war ein Treffen nicht ausgeschlossen, zumal Schmitt „in keiner Weise die Auffassung mancher unserer sog. kath. Blätter“ und die „scharfe anti-hohenzollerische Einstellung mancher Zeitschriften“⁹³⁴ teilte. Er verstand zwar, dass man „als Katholik“ einiges zu beklagen hatte, „was von Berlin kam“, allerdings, so Schmitt weiter, konnte dafür nicht der Kaiser allein verantwortlich gemacht werden.⁹³⁵ Wahrscheinlich bezog sich Schmitt hier auf das sogenannte „Hausministerium“, eine Institution, die „das wichtigste Verbindungsglied zwischen Doorn und den konservativ geprägten Verwaltungs- und Militärkreisen in der Reichshauptstadt“⁹³⁶ war. Sie stand im engen Austausch mit dem ehemaligen Kaiser zu den politischen Verhältnissen in Deutschland und ersann „fortwährend Pläne und Strategien“, um den Kaiser „wieder auf den Thron zu bringen.“⁹³⁷ Der Kaiser schien sich noch politisch zu engagieren. Allerdings nahm Schmitt ihn in Schutz und wehrte sich gegen anti-hohenzollerische Presse. An diesem Urteil, aber auch an der fortwährenden Betitelung des ehemaligen Kaiserpaares als „Kaiser“ und „jetzige Kaiserin“, wird seine monarchische Ausrichtung und die Ignoranz geschichtlicher Entwicklungen erkennbar. Im Folgenden bat er Herwegen seine Ansicht zu der Frage nach einem Besuch in Doorn zu äußern: „Sie haben ja doch m. W. eine ganz genaue Kenntnis der Verhältnisse. So wäre mir gerade Ihr Rat in dieser Sache sehr wertvoll.“⁹³⁸ Schmitt forderte den Rat Herwegens ein, da dieser den Kaiser gut kannte. Wilhelm II. besuchte „fünf Mal im Jahr [...] den Konvent“ Maria Laach und pflegte eine enge Verbindung mit Herwegen.⁹³⁹ Wie Brigitte Lob herausstellt, zeugt dieser Brief Schmitts vom Vertrauen gegenüber dem Laacher Abt; zumal der Grüssauer Abt „in politischer Hinsicht“ sehr selten „jemanden um Rat fragte“.⁹⁴⁰ Im weiteren Verlauf des Briefes griff Schmitt ein „römisches Dekret“ und das neue Brüderoffizium auf und ordnete seine Gedanken dazu. Vom „römischen Dekret“, bei dem es sich höchstwahrscheinlich

932 Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164).

933 Diese lernte er am 17. Juli 1929 in Warmbrunn bei Familie Schaffgotsch kennen. (Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 94). Bei diesem Treffen wurde vermutlich auch die Idee eines Besuchs in Doorn geboren. Das Treffen zwischen Abt Albert Schmitt und Kaiser Wilhelm II. im Exil kam am 19. Januar 1931 zustande (Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 95).

934 Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164).

935 Vgl. Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164).

936 Pekelder et. al (2021): Der Kaiser, S. 26.

937 Ebd.

938 Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164).

939 Vgl. Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 95.

940 Vgl. ebd.

um die Konstitutionen von 1929⁹⁴¹ handelte, mit welcher das Erzbabtmodell als Leitungssystem der Beuroner Kongregation durchgesetzt wurde, schien er enttäuscht zu sein. Er verstand die Aussage des Erzabtes, dass „ausser einigen wenigen Abstrichen & Hinzufügungen [...] im Wesentlichen unsere Vorschläge angenommen“⁹⁴² wurden, nicht. Schmitt meinte, es sei „doch ziemlich alles herausgenommen worden, was wir als wünschenswert & zwar als mindeste Forderung betrachteten.“⁹⁴³ Er erläuterte weiter: „Damit wird nun die ganze Erfahrung der letzten 3 Jahrzehnte noch einmal durchlebt werden müssen. Vielleicht dass die nächste Generation dann eine klare Scheidung vornehmen kann.“⁹⁴⁴ Daran schloss sich eine Bemerkung an, die als Hinweis gelesen werden kann, dass sich die Benediktiner untereinander nicht unbedingt einig waren; suchte der Erzabt „diesen Geist – bis jetzt wenigstens – [in keiner Weise] zu pflegen“⁹⁴⁵. Letztlich kam Schmitt aber zu dem Punkt, dass er nicht klagen und sich Rom, wenn auch „mit grossen Sorgen“ „beugen“ wollte.⁹⁴⁶ Dem Erzabt hatte Schmitt sein „Befremden über diese Gestaltung der Dinge“ auch mitgeteilt. Außerdem informierte er Herwegen darüber, dass er gehört hatte, dass sich der Erzabt kritisch zum neuen Brüderoffizium geäußert hatte: „Es ist & bleibt ein Jammer, dass er für die unendliche Wichtigkeit von tragenden Ideen & deren entscheidende Gestaltungskraft offenbar gar kein Fingerspitzengefühl hat. Ich bin

941 Bei Marvin Yuen findet sich in seinem Aufsatz „Die Einführung der Abtpräsesmodells in der Beuroner Kongregation im Jahre 1936“ im Anhang ein Quellenausschnitt mit der Überschrift „Konstitutionen 1929, Deklaration 3 zu Kap. 64 der Regel Benedikts“. In diesem Auszug ist auch die Rede von dem „Pater inter Abbates“, den Schmitt in seinem Brief zitierte. Der Text handelt von den vielfältigen Aufgaben und Verpflichtungen des Erzabtes. Breits seit den 1910ern Jahren war „die Leitungsfrage“ auf den Äbtekongregationen immer wieder Thema. „Raphael Walzer trug mithin den Titel des Erzabtes, hatte aber keinerlei Leitungsbefugnisse über die Kongregation. Somit galt bereits im Jahre 1928 das Erzbabtssystem faktisch nicht mehr, sondern ein modifiziertes Präsesystem, wobei die Funktion des Präses nicht von einem, sondern von zwei Personen wahrgenommen wurde.“ 1929 setzte sich das Erzbabtmodell durch. (vgl. Yuen (2010): Die Einführung, S. 135–137).

942 Schmitt an Herwegen am 22.07.1929. „Übrigens berichten mir die Kleriker, V. Erzabt habe sich über das neue Brüderoffizium nicht gerade sehr erwärmend ausgesprochen [sic]. Er habe beinahe durchklingen lassen, als ob man es aufgezwungen habe & jedenfalls die Vorteile des alten sehr unterstrichen. Es ist & bleibt ein Jammer, dass er für die unendliche Wichtigkeit von tragenden Ideen & deren entscheidende Gestaltungskraft offenbar gar kein Fingerspitzengefühl hat. Ich bin wirklich gespannt wie das weiter geht.“ / Schmitt an Herwegen am 28.11.1930 (MLA, Sign. III 164): „So kann ich nur wünschen, dass seine [die von Pater Prior] Gesundheit, die in den letzten Monaten etwas zu wünschen übrige [sic] gelassen hatte, noch recht lange aushalten möge, um gerade in diesem Sinne an der liturgischen Erneuerung mitzuarbeiten.“ / Schmitt am 28.11.1930 (MLA, Sign. III 164): „Ich fahre nächste Woche nach Berlin, um dort wieder etwas Geld für unsere Renovationsarbeiten zu erhalten. Zwar ist der Turmbau gut gelungen. Aber die Fürstengruft macht uns grosse Sorgen. Der Orkan Ende Oktober hat ein beträchtliches Teil dieses Daches aufgerissen oder besser abgerissen. Ein Schaden von ca. 25,000 M. Doch woher nehmen & nicht stehlen. Hoffentlich haben die Bemühungen Erfolg.“

943 Ebd.

944 Ebd.

945 Ebd.

946 Vgl. ebd.

wirklich gespannt wie das weiter geht.“⁹⁴⁷ Die Unzufriedenheit mit einigen Zuständen innerhalb der Kongregation und die Vergewisserung bzw. Infragestellung eines Besuchs in Doorn geben Einblicke in die Spannweite an Themen, mit denen sich Schmitt befasste. Dass das Treffen in Doorn zwei Jahre später auch wirklich stattfand, ist Zeugnis für Schmitts größer werdendes politisches (Selbst-)Bewusstsein, das 1933 seinen Höhepunkt finden sollte.

Als sich die politische Lage 1933 in Deutschland zunehmend verschärfte, Hitler Reichskanzler wurde und die NSDAP immer mehr Wählerstimmen erhielt, bekannte sich Schmitt in den Ostertagen 1933 öffentlich in einem Interview mit der Zeitschrift *La Croix* zu der nationalsozialistischen Ideologie.⁹⁴⁸ Ein paar Tage nach Ostern, am 21. April 1933 erging ein Brief Schmitts an Herwegen, in welchem er sich zunächst für die Osterwünsche bedankte und diese erwiderte. Zudem informierte er Herwegen darüber, dass Grüssau „heuer wieder eine sehr rege Beteiligung bei den Feiern der Ostertage“⁹⁴⁹ zu vermelden hatte. Für Schmitt war es ein erfreuliches „Zeichen der Zeit“, dass „die gewaltige Sprache der Liturgie [...] immer mehr Menschen aufhorchen“⁹⁵⁰ ließ. Gleichzeitig bedauerte er, dass dies beim Episkopat nicht so war: „Man denkt nur im Politischen. Alles Katholische gilt nur in so weit als es politisch ‚einwandfrei‘ d. h. Zentrum ist.“⁹⁵¹ Die Kritik, die sich wie ein roter Faden durch die Briefe von Schmitt zieht, zielte auf das Verhältnis zwischen Priester und Politik, aber auch zwischen Katholizismus und Zentrum ab. Ein Geistlicher sollte keine Politik betreiben. Er sollte sich, wie in diesem Brief angedeutet, den Fragen der Liturgie stellen. Dass Schmitt selbst politisch agierte, auch wenn er betonte, er wollte „keine Politik treiben“⁹⁵², ließ er außen vor. Er sah die Schuld an der misslichen Lage der Kirche bei den „Prälaten Kaas, Lauscher, Ulitzka, Schreiber um nur die ‚Größten‘ zu nennen“⁹⁵³. Sie hätten die Kirche „kompromittiert“ und sahen sich, zu Schmitts größtem Unverständnis, als „Führer des katholischen Volkes!! Es ist schon ein großer Jammer.“⁹⁵⁴ Schmitt fuhr fort, die Bischöfe hätten sich von dieser Linie einfangen lassen, weshalb er befürchtete, dass sich auch Rom auf diese Seite stellen würde. Hier kommt das zweite problematische Verhältnis für Schmitt ins Spiel, nämlich die feste Verbindung von (politischen) Katholizismus und Zentrum. Er wünschte sich eine gewisse Offenheit, allerdings nicht für alle politischen

947 Ebd.

948 Zur ausführlichen Erläuterung des Interviews siehe Lob (2000): Albert Schmitt OSB, 155–169.

949 Schmitt an Herwegen am 21.04.1933 (MLA, Sign. III 164).

950 Ebd.

951 Ebd.

952 Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164): „[...] Im übrigen möge man sich einmal das Staatskirchentum der Habsburger oder Wittelsbacher ansehen. Da kann man auch zu ganz eigenartigen Ergebnissen kommen. Aber ich will keine Politik treiben.“

953 Schmitt an Herwegen am 21.04.1933 (MLA, Sign. III 164).

954 Ebd.

Lager, sondern vor allem für die neuen „nationalen Kräfte“. Auch wenn er sich vom Zentrum und den politisch aktiven Priestern distanzierte, sah er sich der katholischen Mehrheit zugehörig: „Wir deutschen Katholiken haben mit unserm Politisieren glänzend Fiasko gemacht.“⁹⁵⁵ Das Personalpronomen „wir“ deutet darauf hin, dass sich Schmitt der Gruppe verbunden fühlte und sich die Fehler Einzelner auf alle „deutschen Katholiken“ auswirkten und „katholisch-sein“ ein Charakteristikum war, das eine Zusammengehörigkeit unabhängig von politischen Ausrichtungen bedeutete. Das über alle Ideologien hinweg einende Moment war die Kirche bzw. die Zugehörigkeit zu dieser. Trotzdem sollte das katholische Lager jetzt „die Gelegenheit [...] [ergreifen] und dem ganzen neuen Aufschwung seine Kraft“⁹⁵⁶ leihen. Während es in den 1920er-Jahren noch liturgische Belange waren, die Aufmerksamkeit erforderten und in die es sich zu investieren lohnte, verschob sich der Energiehaushalt zunehmend in den politischen Bereich. Zumindest für den Grüssauer Abt, der kaum etwas von der Euphorie für die neue aufkeimende politische Macht der Nationalsozialisten wahrnahm und kritisierte, dass „man nur widerwillig seine Zustimmung [gab]“⁹⁵⁷. Schmitt übte hier Kritik an der Zentrums politik, die an ihrem vermittelnden Charakter der politischen Mitte letztlich geschenkt sei.⁹⁵⁸ Seine Missgunst gegenüber dem Zentrum war so groß, dass er den Wunsch äußerte: „Ich hoffe nur die neuen Herren durchschauen das Spiel & werfen diese Zentrumsleute noch etlichemale hinaus, wie sie es ja so erfreulicherweise schon einigemale getan haben.“⁹⁵⁹ Auch wenn die Situation „sehr wertvolle Gelegenheiten“ bot, kam die Kirche „[...] nach wie vor zu keinem rechten Verhältnis mit den jungen, nationalen Kräften.“⁹⁶⁰ Am Ende, so Schmitt weiter, „wird [es] ein Herrschen des rein protestantischen Geistes sein.“⁹⁶¹ An dieser Stelle tritt die Motivation Schmitts deutlich hervor: Es ging ihm um ein Erstarren des katholischen Geistes, der katholischen Kirche durch die Politik. Obwohl die „NSDAP [...] von Haus aus nicht nur nach dieser [der protestantischen] Seite hin orientiert“ war, war weder die Zentrumspar-

955 Ebd.

956 Ebd.

957 Ebd.

958 Während der auf die Märzwahl folgenden Wochen der „Gleichschaltung“ sah sich der politische Katholizismus in grotesker Umkehrung seines Selbstverständnisses als Hindernis für den „Geist wahrer Volksgemeinschaft“ verunglimpft und fand sich damit unversehens in die ihm einst von Bismarck zugewiesene Ecke der „Reichsfeindschaft“ zurückversetzt, der er seit Beendigung des Kulturkampfes mit solch beachtlichen Erfolg hinausgedrängt hatte. So fegte die elementare Wucht der NS-Revolution auch BVP und Zentrum hinweg. Die letzten Wochen vor ihrem Untergang zeigten beide Parteien zutiefst unsicher und verzagt; zahlreiche ihrer Mandatsträger wurden schikaniert und verhaftet, andere suchten durch hurtige Anpassungsbereitschaft den Anschluß an die „neue Zeit“. Um einem Verbot zuvorzukommen, lösten sich beide Parteien am 4. und 5. Juli 1933 selbst auf. (Hehl (1987): Staatsverständnis und Strategie, S. 253).

959 Schmitt an Herwegen am 21.04.1933 (MLA, Sign. III 164).

960 Ebd.

961 Ebd.

tei noch der Episkopat offen für eine Zusammenarbeit mit dieser. Schmitt unterstellte dem Zentrum Kalkül durch zweierlei Dinge: 1. Das „Gruseligmachen“ der NSDAP durch Falschaussagen über diese und 2. Die Provokation eines Anlasses um das „Kulturkampfgeschrei zu erheben“. Dies wolle das Zentrum „ja nur zu gern tun, um den frommen Seelen die Schlechtigkeit der nationalen Bewegung & seine eigene Unentbehrlichkeit darzutun.“⁹⁶² Mit diesen Ausführungen knüpfte Schmitt an den Kulturkampf des 19. Jahrhunderts an. Dieser stand kurz gesagt für den Konflikt zwischen deutschem Katholizismus und „den führenden politischen und sozialen Kräften Deutschlands“⁹⁶³. Diese „weltanschaulichen Auseinandersetzungen und ihre sich als möglich abzeichnenden antikirchlichen Konsequenzen in der Politik [hatten] den entscheidenden Anstoß zur Gründung der Zentrumspartei [gegeben], die an die katholische Fraktionsbildung im preußischen Landtag personell und ideell anknüpfte.“⁹⁶⁴ Gleichzeitig hatte die Zentrumspartei gerade aufgrund ihrer religiösen Ausrichtung eine stabile Position im politischen Machtgefüge des deutschen Kaiserreichs entwickelt. Schmitt sah das Zentrum als überholt an, da es die für ihn nötige Öffnung zum nationalen Gedanken nicht mitgegangen war. Deshalb stellte er sich in dem Brief an Herwegen auch konkret und bewusst auf die Seite der Nationalsozialisten. Trotz aller Sorgen blickte er in Anbetracht der Stärke der Kirche vertrauensvoll in die Zukunft.⁹⁶⁵ Die Kirche, so Schmitts Hoffnung, würde sich der „Feinde von innen“, womit das Zentrum gemeint war, entledigen und „das Rechte für uns alle wieder finden“⁹⁶⁶.

Die drei Briefe an Herwegen demonstrieren die Facetten der Denkwelt des Abtes von Grüssau. Natürlich hingen die Inhalte, die in den Briefen angesprochen wurden, auch von der Entwicklung der Beziehung zwischen den Äbten ab, weshalb es nicht verwunderlich ist, dass die (politischen) Aussagen im Laufe der Zeit immer konkreter wurden. Zudem sind die parallel laufende Entwicklung innerhalb der Politik, des Ordens und der Gesellschaft, die Schmitt dazu veranlassten, sich über bestimmte Themen zu äußern, zu beachten. Während Schmitt bspw. 1924 die ‚Er-rungenschaften‘ der Weimarer Republik dafür verantwortlich machte, dass der Adel nunmehr in Schwierigkeiten war, sah er im Nationalsozialismus eine immer größer werdende politische Kraft, die, so glaubte er, erstens seine auf der Vergangenheit basierende fiktive Vorstellung vom Adel stützen würde und zweitens endlich mit dem verhassten Zentrum brechen würde. Die im Brief von 1929 zum Vorschein tretende Verbindung zum Kaiser, die nur politisch gedeutet werden kann, ist ein Punkt im Entwicklungsprozess Schmitts zum NS-Sympathisanten: Das Festhalten an der

⁹⁶² Ebd.

⁹⁶³ Lönne (1986): Politischer Katholizismus, S. 152.

⁹⁶⁴ Ebd., S. 153.

⁹⁶⁵ Vgl. Schmitt an Herwegen am 21.04.1933 (MLA, Sign. III 164).

⁹⁶⁶ Ebd.

Monarchie und den damit einhergehenden ständestaatlichen Ideen sowie die Parlamentarismuskritik machten Schmitt anschlussfähig an die Inhalte der NS-Propaganda. Mit der Machtergreifung Hitlers konnte Schmitt im April 1933 ganz offen über seine Affinitäten gegenüber den neuen nationalen Kräften und seine Hoffnungen, die er mit der NSDAP verband, schreiben. Die NSDAP war ein Hoffnungsträger für Schmitt, in welchem er seine ständische Weltanschauung eher verwirklicht sah, als im Zentrum. Würde die katholische Kirche sich nun offener gegenüber diesen politischen Kräften verhalten, wäre dies eine große Chance ihre Stellung und Macht zu verbessern. Die nicht vorhandene Kooperationsbereitschaft auf Seiten des Zentrums und der Kirche frustrierte ihn.

4.2.2.3.2 Briefwechsel mit Julius Doms (1931)

Im Archiv Grüssau finden sich drei Dokumente, die von oder über Julius Doms handeln, der Rechtsanwalt aus Ratibor und Kreistagsabgeordneter der DNVP war. Er veröffentlichte 1932 über die deutschnationale Schriftenvertriebsstelle eine Flugschrift mit dem Titel *Katholische Aktion und Zentrum*. Diese Flugschrift wird in dem Ordner „Politik. Denkschriften. 1925–1933“ im Archiv Grüssau aufbewahrt. Doms machte sich in dieser Schrift die Frage zum Thema, ob Katholiken lediglich der Zentrumsparterie angehören dürften, und ging ins Gericht mit der Einseitigkeit des „offiziellen Katholizismus“: „Es hat sich der Gedankengang beinahe als Dogma festgesetzt, daß das Zentrum notwendig ist für die katholische Kirche in Deutschland, und das Zentrum weiß andererseits ganz genau, daß es verloren ist, sobald es von dem offiziellen Apparat des deutschen Katholizismus nicht mehr gestützt wird.“⁹⁶⁷ Damit war er absolut anschlussfähig an Schmitt, der sich, wie gezeigt, eine Öffnung des Katholizismus nach rechts wünschte. Außerdem war die Hoffnung Doms' nicht ganz unbegründet, gab es doch einen großen Anteil an Katholiken, die sich im Laufe der Weimarer Republik der DNVP anschlossen. Doch neben diesem parteipolitischen Anliegen hatte Doms auch eines, welches über die Grenzen der Parteien hinausgehen sollte: Die katholische Aktion als Möglichkeit eines Engagements von Laien, die sich eben nicht auf politische Inhalte stützte und damit einen Unterschied zu den katholischen Vereinen bilden sollte, die „offen für die Wahl des Zentrums ein[traten]“⁹⁶⁸. Letzteres kritisierte er und nannte als positive Ausnahme den Katholische Akademikerverband.⁹⁶⁹ Doms plädierte in der Flugschrift für eine gemeinsame unpolitische Katholische Aktion, in welcher Zentrumsanhänger mit DNVP-An-

⁹⁶⁷ Doms (1932): *Katholische Aktion und Zentrum*, S. 3.

⁹⁶⁸ Ebd., S. 6.

⁹⁶⁹ Vgl. ebd.

hängern gemeinsam arbeiten sollten, sodass der „Endsieg unser ist“⁹⁷⁰. Ähnlich wie Herwegen über politische Ausrichtungen hinwegsehen konnte, trat auch bei Doms ein „unpolitischer“ Wille zugunsten eines Siegs des Katholizismus hervor. Politik wurde bei Doms dann wichtig, wenn sie dem Katholizismus zum „Endsieg“ verhelfen konnte. Dabei konnte die Kirche aufgrund ihrer unpolitischen Charakterisierung in der Weimarer Republik hindernislos politisch sein und solche konkreten Kooperationen eingehen.

Diese Ideen stammten nicht von Doms selbst, sondern gliederten sich ein in das Programm der *Actio Catholica*, welches bereits in den 1920er-Jahren von Papst Pius XI. ins Leben gerufen worden war.⁹⁷¹ Beachtenswert ist hier, dass sich Doms einer nationalen Partei anschloss, während das Programm der katholischen Aktion vor war. Demnach musste eine nationale Gesinnung den Sinn für die internationale Verbundenheit der Kirche mit ihrem Papst als Oberhaupt nicht schmälern. Das zeigt bereits Guardini durch das Super-Ideal der Volksgemeinschaft.⁹⁷²

Neben der Flugschrift gibt es einen kurzen Briefwechsel zwischen Abt Albert Schmitt und Julius Doms im Grüssauer Archiv. Am 25. Juli 1931 übersandte Doms an Schmitt als „Vorsitzender des Reichs-Katholikenausschusses der Deutschnationalen Volkspartei“⁹⁷³ ein 10-seitiges Schreiben, welches er an Kardinal Bertram⁹⁷⁴ verschickt hatte. Das Schreiben an den Breslauer Erzbischof wurde als Hilferuf „katholischer Männer und Frauen“ aufgezo-gen, „die mit tiefster Sorge die Entwicklung der letzten Jahre beobachtet haben und sich nicht verhehlen, daß über die katholische Kirche in Deutschland schwere Gewitterwolken heraufziehen.“⁹⁷⁵ Dabei betonte Julius Doms mehrere Male, dass es sich bei den Unterzeichnenden um „politisch rechtsstehende Katholiken“⁹⁷⁶ handelte. Inhaltlich ging es um das Aufzeigen von Gefahren für die deutsch-katholische Kirche, wenn sie sich weiterhin ausschließlich

970 Ebd., S. 12.

971 Vgl. zur Katholischen Aktion: Große-Kracht (2016): *Katholische Aktion* und Kapitel 2.4.

972 Siehe Kapitel 4.1.1.

973 Doms an Schmitt am 25.07.1931 (GRÜ, Sign. IV/440).

974 Adolf Kardinal Bertram (1859–1945) wurde 1859 in Hildesheim geboren und nach Abitur und Theologiestudium in Würzburg und München 1881 zum Priester geweiht. 1906 wurde er zum Bischof von Hildesheim gewählt und 1914 trat er die Nachfolge von Kardinal Georg von Kopp als Bischof von Breslau an. Bertram stand politisch dem Zentrum sehr nahe und lehnte jede Zusammenarbeit mit anderen Parteien ab. Er sah vor allem die Möglichkeit, durch die Mitwirkung des Zentrums in der Regierung Anteil haben zu können an den politischen Entwicklungen der Zeit. Im Laufe der 1920er Jahre lehnte er jeden Radikalismus, ob rechts oder links strikt ab und sah eine Gefahr im Nationalsozialismus. Spätestens hier taten sich große Diskrepanzen zwischen Abt Albert Schmitt und Kardinal Adolf Bertram auf. (vgl. zu Bertrams Leben: Gottwald, Johannes, *Adolf Kardinal Bertram. Kirchenfürst zwischen Anpassung und Widerstand*, Stuttgart 2022).

975 Abschrift eines Schreibens von Julius Doms (u. a.) an Kardinal Bertram vom 20.07.1931.

976 Ebd. Unterzeichnende sind: Hamann v. Choltitz, Frau Maria Lowack, Rudolf Mohaupt, Caius Graf Praschma, Max Schwobe, Hyacinth Graf Strachwitz sen., Fridolin Straube, Primärarzt Dr.med. H. Ziesché, Dr. iur. Julius Doms.

dem Zentrum zuwenden würde, was Kardinal Bertram befürwortete. Doms schrieb sogar von dem „schwer mißhandelten Recht auf politische Selbständigkeit ihrer [der Kirche] rechts vom Zentrum stehenden Gläubigen“⁹⁷⁷. Die rechtsstehenden Katholiken fühlten sich, Doms zufolge, ungerecht behandelt; man forderte Offenheit und Unterstützung, auch um die Kirche vor weiterer Ablehnung zu bewahren.

Abt Albert Schmitt bedankte sich für das Schreiben und die beigefügte Abschrift am 29. Juli 1931 und wies darauf hin, dass seine Meinung zu dem Thema bekannt sei.⁹⁷⁸ Deshalb führte er sie schriftlich nicht aus, hoffte aber auf eine Gelegenheit „zu einer mündlichen Besprechung“⁹⁷⁹ und schloss mit dem Wunsch und Gebet („Gott gebe, dass...“) um Beachtung dieser Bemühung, da man „sonst sehr sorgenvoll in die Zukunft schauen“⁹⁸⁰ müsste. Während Schmitt sich in dieser Korrespondenz mit schriftlichen Äußerungen relativ bedeckt hielt, wird doch deutlich, dass er das Anliegen einer Toleranz des politischen Katholizismus gegenüber der DNVP grundsätzlich unterstützte.

Schmitt trat mit dieser Meinung im Bistum Breslau, zu welchem Grüssau gehörte, vor allem gegen den dortigen Erzbischof Kardinal Bertram an. Wie Brigitte Lob in einem Interview mit P. Ambrosius Rose erfuhr, gab es eine gewisse Spannung zwischen den beiden.⁹⁸¹ Es entstanden Gerüchte um Rivalitäten zwischen dem Bischof und dem Abt, der sich selbst auch „als ‚in bischöflichem Amte‘ verstand“⁹⁸². Generell begegneten sich beide zwar kühl, aber mit dem nötigen Respekt. Den größten Unterschied machte aber wohl ihre politische Einstellung aus, wie auch das Anschreiben Doms vermuten lässt. Kardinal Bertram überließ die politische Arbeit dem Zentrum:⁹⁸³

Für Bertram war das Zentrum die einzige Partei in der Weimarer Republik, die die katholischen Interessen vertrat, weswegen er in allen seinen Wahlhirtenbriefen, wenn auch nie *expressis verbis* – da er das als direkte politische Einflussnahme verstanden hätte –, so aber doch überaus deutlich, für die Stimmabgabe an das Zentrum warb.⁹⁸⁴

Diese Ausrichtung kritisierte Schmitt nicht nur, sondern lehnte sie rigoros ab.

977 Ebd.

978 Schmitt an Doms am 29.07.1931 (GRÜ, Sign. IV/440).

979 Ebd.

980 Ebd.

981 Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 132.

982 Ebd., S. 133.

983 Vgl. Hinkel (2010): Adolf Kardinal Bertram, S. 128.

984 Ebd. S. 129.

4.2.2.3.3 Briefwechsel mit Graf von Ballestrem (1932/33)

Nikolaus Graf von Ballestrem (1900–1945) war einer der führenden Köpfe des schlesischen Adels und Enkel des Zentrumsgründers Franz Graf v. Ballestrem (1834–1910). Abt Albert Schmitt und Ballestrem kannten sich aus dem Verein schlesischer Edelleute. Ausgangslage für den Briefwechsel im Oktober 1932 war eine Schrift, die Ballestrem am 19. Oktober 1932, kurz vor der Reichstagswahl am 6. November an Bekannte und Freunde versandte. In dieser Schrift bezeugte Ballestrem die Befürwortung einer

organisch gedachten ständischen Ordnung mit streng hierarchischen Aufbau, in der jeder ‚Stand‘ seiner Bestimmung gemäß am Staatsganzen mitwirken und auf diese Weise einer ‚Mechanisierung‘ und ‚Atomisierung‘ der ‚nivellierten Masse‘ in einer liberal-demokratischen Ordnung vorgebeugt werden sollte.⁹⁸⁵

Aus dieser Überzeugung heraus bekannte er in der Schrift, dass er bei den anstehenden Wahlen nicht das Zentrum wählen werde.

Die Reaktion auf diese Schrift, die auch Schmitt erreichte, findet sich im Brief vom 24. Oktober 1932, den Schmitt an einen Grafen adressierte, ohne seinen Namen zu nennen. Er bedankte sich für seinen Brief „vom 20.d.M“. Da Schmitt relativ offen kommunizierte, dass er schon „bei den beiden letzten Wahlen nicht mehr für Zentrum gestimmt“⁹⁸⁶ hatte und sich das Datum des empfangenen Briefes um einen Tag mit dem Datum deckt, an welchem Graf Ballestrem sein politisches Exposé geschrieben und verschickt haben soll,⁹⁸⁷ liegt die Vermutung nahe, dass Schmitt hier an Ballestrem schrieb und sich auf die genannte Schrift bezog. Zudem betonte er, dass er „ganz & gar mit [...] [seinen] Ausführungen einig“ war. Zudem schrieb er von „Demagogie“ und bedauerte, dass „auch ein Kaas⁹⁸⁸ sich von der Seuche des ‚Eintretens für die Volksrechte‘ nicht frei halten kann“⁹⁸⁹. Letztlich musste man allerdings, so Schmitt weiter, froh über diese Entwicklung sein, denn „je rascher die Parteien an ihrer eigenen Unfähigkeit zu Grunde gehen, desto besser. Auch das Zentrum.“⁹⁹⁰ Der Abt gab dem Zentrum die Schuld für den „geistigen Schaden, den die Kirche [...] in den letzten Jahren“⁹⁹¹ erleiden musste: „Je eher diese Partei verschwindet, desto besser.“⁹⁹² Er schloss den Brief durch die Beobachtung, dass ins-

⁹⁸⁵ Hitze (2002): Carl Ulitzka (1873–1953), S. 751.

⁹⁸⁶ Schmitt wahrscheinlich an Graf Ballestrem am 24.10.1932 (GRÜ, Sign. IV/440).

⁹⁸⁷ Vgl. Hitze (2002): Carl Ulitzka (1873–1953), S. 1087.

⁹⁸⁸ Ludwig Kaas (1881–1952) war ein deutscher Theologe, Priester und wurde im Jahr 1928 zum Zentrumsvorsitzenden gewählt. (Aretin (1974): Kaas, Ludwig, S. 713–714).

⁹⁸⁹ Schmitt wahrscheinlich an Graf Ballestrem am 24.10.1932.

⁹⁹⁰ Ebd.

⁹⁹¹ Ebd.

⁹⁹² Ebd.

besondere im Klerus eine geschlossene Front für das Zentrum herrschte, was ihn allerdings nicht „von der erkannten Linie [...] abbringen“⁹⁹³ würde. Diese Zeilen erinnern stark an den Brief, den Schmitt im April 1933 an Herwegen verfasste⁹⁹⁴. Diese Missgunst gegenüber dem Zentrum ist in Schmitts Briefen eng verbunden mit dem Namen Ludwig Kaas. Was war das Problematische an diesem Mann? Kaas wurde im Jahr 1928 zum Vorsitzenden der Deutschen Zentrumspartei gewählt und war damit der erste Kleriker an der Spitze der Partei. Bereits dies sorgte für Aufregung bei all jenen, die Priester nicht als politische Amtsinhaber sehen wollten. Außerdem trug Kaas dazu bei, „daß in Kirche und Katholizismus das Bewußtsein von den unter den neuen Verhältnissen gewonnenen Freiheiten und den damit eröffneten Möglichkeiten wuchs“⁹⁹⁵, womit sich eine weite Schere zwischen rechtsstehenden Katholiken und den der Weimarer Republik positiv gegenüberstehenden Katholiken öffnete. Ein dritter kritischer Punkt war sein Wirken als „kirchenrechtlicher und politischer Berater von Nuntius Pacelli“⁹⁹⁶. Damit hatte die Zentrumspartei einen direkten und einflussreichen „Zugang zum Vatikan [...]“, über den sie ihre Politik verständlich machen und rechtskatholische Interventionen parieren konnte.⁹⁹⁷ Gleichzeitig und hier lagen auch Schmitts Sorgen, bestand umgekehrt die Möglichkeit, dass der Vatikan über Kaas ins Zentrum greifen würde. Dass diese Art von Politik nicht in Schmitts Weltbild passte, ist vor dem Hintergrund der Ausführungen zu seiner nationalistischen Ausrichtung verständlich. So hatte er, wie auch Ballestrem, die Konsequenz gezogen und das Zentrum nicht mehr gewählt.

Die Folgen des politischen Exposé von Ballestrem waren Thema im Brief vom 9. November 1932, drei Tage nach der Reichstagswahl. Zunächst berichtete Schmitt von einem Zeitungsartikel *Einer geht, Millionen kommen*, der in der *Oberschlesischen Volksstimme* veröffentlicht wurde.⁹⁹⁸ Denn die Denkschrift Ballestrem hatte ungewollt größere Kreise als gedacht gezogen und war noch vor den Wahlen in die „gegenerische“ Presse gekommen, was zu einem Eklat führte: Die Zentrumspartei fühlte sich verraten von dem Enkel eines der Gründungsmitglieder ihrer Partei. Schmitt, der seinen Bekannten Ballestrem aufrichten wollte, fuhr ungeschmälert fort mit der Kritik an den Zentrumspolitikern, wie z. B. die Kritik an Ulitzka⁹⁹⁹, der als Priester ‚Parteimann‘ geworden war. Demnach war es für Schmitt nicht verwunderlich, dass das Geistige zu kurz kam.¹⁰⁰⁰ Dieser hatte sich in der *Schlesischen Volkszeitung* am 31. Oktober 1932 zu Ballestrem's Schrift geäußert und ihm Illoyalität sowie Wahlpro-

993 Ebd.

994 Vgl. Kapitel 4.2.2.3.1.

995 Ruppert (1992): Staat von Weimar, S. 352.

996 Ebd., S. 353.

997 Ebd.

998 Vgl. Hitze (2002): Carl Ulitzka (1873–1953), S. 1087.

999 Zu Carl Ulitzka: Hitze (2002): Carl Ulitzka (1873–1953).

1000 Vgl. Schmitt an Ballestrem am 09.11.1932 (GRÜ, Sign. IV/440).

paganda gegen das Zentrum und Verwirrung des Volkes vorgeworfen.¹⁰⁰¹ Schmitt urteilte darüber als „Tiefstand der Ausführungen Ulitzkas“¹⁰⁰², er hätte nichts anderes erwartet und meinte, dass Ulitzka als Geistlicher die Religion verfälschte, wenn er „solche Auslassungen in die Welt“¹⁰⁰³ gebe. Denn in den Augen Schmitts vernachlässigte er „das Geistige“ durch seine Fokussierung auf die Politik.

Schmitt verlangte also, dass sich Geistliche nicht in der Politik betätigten. Er war der Meinung, dass die Religion immer die Leidtragende war, wenn es zu einer Verschmelzung der beiden Gebiete kam. Eine Gefahr lag in der Säkularisierung religiöser Riten, bspw. wenn die „Menschen [...] die Nationalfahne wie das Allerheiligste [begrüßten]“¹⁰⁰⁴ Schmitt wollte aber die Wahrung der Religiosität und des Katholischen, wollte es nicht preisgeben, sondern durch eine Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat eine Selbständigkeit der Kirche und ihre Relevanz in der Gesellschaft gewährleisten und fördern. Die Zentrumsabgeordneten jedoch waren so sehr auf das Politische fokussiert, dass genau solch eine Säkularisierung zugelassen wurde, wie für Schmitt die Entwicklungen seit dem ausgehenden Mittelalter zeigten. Dass letztlich auch die Nationalsozialisten genau diese Übertragung von religiösen Inhalten auf säkularer bzw. nationaler Ebene vor Augen hatten, sah Schmitt nicht, da er sich zu sehr auf das Ziel einer „Neubesinnung auf das religiöse Proprium“¹⁰⁰⁵ und einer idealen Beziehung zwischen Kirche und Staat fokussierte. Auch, dass er selbst politisch agierte und später sogar für Propagandazwecke der Nationalsozialisten genutzt wurde (Interview an Ostern 1933 für die Zeitschrift „La Croix“) spielte für ihn erstmal keine Rolle. Diese Problematik aufgreifend schlussfolgerte er: „Aber nur gut, daß eben katholisch doch noch weiter & größer [sic] ist als der enge Standpunkt einer Partei.“¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰¹ Wahrscheinlich bezieht sich Schmitt auf folgende Aussagen Ulitzkas: „Aus Ihren im Brief niedergelegten Gedankengängen spricht nach meiner Ueberzeugung eine erschütternde Einseitigkeit. So muß ich auf das allerentschiedenste Ihre Behauptung als irrig und unwahr zurückweisen, die Zentrums politik wolle „die gegenwärtige Regierung deshalb stürzen, weil sie nicht aus dem Handel der Parteien entstanden ist“. Und doch wäre es leicht gewesen, ein sachlich gerechtes Urteil zu finden. Weder die Art der Entstehung noch die Zusammensetzung der gegenwärtigen Reichsregierung ist für die Oppositionstellung des Zentrums irgendwie mitbestimmend, sondern nur der Kurs, den das jetzige Kabinett zum Schaden der Autorität des Reichspräsidenten, zum Schaden des Rechtes und zum Schaden des Volkes einhält. [...] Ich kann Ihnen aber nicht den schweren Vorwurf der Illoyalität ersparen, den Sie durch die Art Ihres Vorgehens sich zugezogen haben dadurch, daß Sie ausgerechnet in den letzten entscheidenden Tagen des Kampfes, den die Partei heute zu führen hat, durch Ihren Brief Wahlpropaganda gegen die Zentrums partei treiben, sich in einer Weise gegen das Zentrum einsetzen, wie Sie es nie für die Partei getan haben. Sie tun das Gegenteil von dem, was Sie zum Schluß Ihres Briefes als notwendig bezeichnen. Sie suchen Verwirrung in die katholische Bevölkerung unserer Provinz zu tragen, statt den Zusammenhalt und die Einigkeit zu stärken.“ (Schlesische Volkszeitung: Antwort an Nikolaus Graf Ballestrem von Prälat Ulitzka, 31.10.1932).

¹⁰⁰² Schmitt an Ballestrem am 09.11.1932 (GRÜ, Sign. IV/440).

¹⁰⁰³ Ebd.

¹⁰⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁰⁵ Lob (2000): Albert Schmitt OSB, S. 145.

¹⁰⁰⁶ Schmitt an Ballestrem am 09.11.1932 (GRÜ, Sign. IV/440).

Bleiben wir noch bei Schmitts Kritik am Zentrum: Damit leitete er auch von der Kritik an Ullrich zur Kritik am Zentrum generell über: Die Worte, die er hier verwendete, sind in ähnlicher Weise bereits aus anderen Briefen bekannt: „Die Partei & ihre Presse ist in den schlimmsten liberalen Doktrinen des letzten Jahrhunderts befangen.“¹⁰⁰⁷ Das Schlimme daran war, laut Schmitt, dass dies alles unter dem Deckmantel des „Katholischen“ geschah. In die Zukunft blickte der Abt mit Besorgnis, da er an „führender‘ Stelle“ merkte, dass das „Liebäugeln mit dem Parteienstaat [...] wieder ganz [sic] bedenklich zu werden [beginnt].“¹⁰⁰⁸ Weiter hieß es: „Wenn wir jetzt wieder eine ‚parlamentarische‘ Regierung bekommen, dann muß man viele Hoffnungen für lange begraben.“¹⁰⁰⁹ Schmitt war pessimistisch und hob seine Anteilnahme an der prekären Situation Ballestrens im Schlusswort nochmals hervor. An diesem Brief wird einmal mehr deutlich, wie sehr sich die Selbstwahrnehmung Schmitts von der Wahrnehmung politisch aktiver Priester im Zentrum unterschied. Schmitt kritisierte Priester, die auch Politiker waren, verschloss jedoch die Augen vor der Tatsache, dass auch er politisch aktiv war und viel Energie (siehe die emotional aufgeladenen Formulierungen) gerade für den politischen Bereich, verbrauchte. Natürlich muss der Brief auch im Kontext der Wahlen vom 6. November 1932 verstanden werden: Die NSDAP schaffte es nicht, große Massen der Zentrums- und BVP-Wähler:innen für sich zu gewinnen,¹⁰¹⁰ trotz oder gerade wegen solcher Aktionen wie von Graf Ballestrem. Zudem verloren die Nationalsozialisten bei der Wahl rund 4 % der Stimmen, was die Sorgen Schmitts erklären.

Vom 30. Mai 1933, also bereits einige Monate nachdem Hitler zum Reichskanzler ernannt wurde, liegt ein weiterer Brief Schmitts an Ballestrem vor. Bei diesem handelt es sich um ein Antwortschreiben auf die Bitte Ballestrens, einen Brief an Joseph Eberle¹⁰¹¹ weiterzuleiten. Dies habe er getan und schloss die Bemerkung an, dass er sich der „innersten Einstellung Dr. E's noch nicht im klaren [sic]“¹⁰¹² sei. Er bezeichnete Eberle als jemanden, der „noch im ‚alten Reich‘“ lebte und sich nicht „zu dem neuen Reich Preußischer Prägung“, das „unweigerlich die Brücke zum ‚Dritten Reich‘“¹⁰¹³ sei, durchringen konnte. Doch für Eberle, so diagnostizierte Schmitt weiter, gab es noch Hoffnung. Weiter erläuterte er Ballestrem seine Gedanken zu Heinrich Getzenys Text in *Schönere Zukunft*, die er teilweise auch Eberle gegenüber geäußert hatte (s. 4.2.2.2.7.). Dabei ging er nicht nur ins Gericht mit Getzeny selbst, sondern kritisierte „diese Herren Generalsekretäre oder wie immer sie sich nen-

1007 Ebd.

1008 Ebd.

1009 Ebd.

1010 Lönne (1986): Politischer Katholizismus, S. 234.

1011 Zu Joseph Eberle siehe Kapitel 4.2.2.3.7.

1012 Schmitt an Ballestrem am 30.05.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

1013 Ebd.

nen¹⁰¹⁴ insgesamt. Sie „sehen immer noch nicht den Lauf der Dinge“ und seien „so sehr in ihrem liberalen Denken befangen, daß ihnen die neue geistige Welt einfach unverständlich“¹⁰¹⁵ blieb. Dies erinnert an Guardini und Herwegen in den 1920er-Jahre. Denn auch sie verbanden mit modernen, liberalen Denkmustern eine Hürde für eine geistige, religiöse Ausrichtung. Schmitt führte diese Gedanken weiter und trieb sie auf eine radikale Spitze, indem er gerade in dem nicht-liberalen Denken der Nationalsozialisten eine Möglichkeit des Bestehens und Ineinandergreifens von Katholizismus und Politik sah.

Schmitt störte vor allem die realitätsferne Denkart. Für ihn war es unverständlich, warum sich die Generalsekretäre nicht dem neuen nationalen Trend anschlossen: „Man könnte ihn [sic] gerade so gut etwas von Indien und Japan erzählen. Aber vielleicht ist es nötig, daß diese Leute tatsächlich ad absurdum geführt werden, indem sie sich selbst dahin führen.“¹⁰¹⁶ Diese Aussagen zeugen von einem langen Weg, den Schmitt mit diesen Personen gegangen war. Für ihn selbst sei die Abwendung vom Zentrum nicht einfach gewesen und er steckte viel Herzblut in die Überzeugung seiner Gesprächspartner von der Richtigkeit seiner Linie. Das Zentrum aber änderte sich nicht und auch die Kirche hielt bis zur Auflösung im Juli 1933 am Zentrum fest.¹⁰¹⁷ Vor diesem Hintergrund können die geschriebenen Worte Schmitts als Ausdruck von Resignation verstanden werden. Im Jahr 1933 war er an einem Punkt angelangt, an dem er das Zentrum abschrieb. Sein negatives Bild zeigte sich auch in der Beschreibung des „Stamms katholischer Leser“ der *Germania*, also der Zentrumszeitschrift: Diese Leute waren „doch meist sehr eng & unverständlich“ und er stellte sich die Frage, ob sie „andere geistige Kost“¹⁰¹⁸ überhaupt verstehen würden, „nötig“ hätten sie diese Kost, so Schmitt, allemal. Damit betonte Schmitt seine Überlegenheit gegenüber dem Zentrum und seinen Mitgliedern. Er war der Überzeugung, dass er den richtigen Weg ging und das Zentrum von Blindheit geschlagen, eine große Chance, auch zu Lasten der Kirche, verpasste. Dieses Überlegenheitsgefühl nährte sich aus seiner Angehörigkeit zum Benediktinerorden und seinen Kontakten zum schlesischen Adel. Deutlich wurde dies bereits im Zeitschriftenartikel *Mönchtum und Gegenwart*, in welchem er anhand des Benediktinerordens aufzeigte, wie die Gesellschaft funktionieren müsste.¹⁰¹⁹ Die Benediktiner waren Beispiel für

¹⁰¹⁴ Ebd.

¹⁰¹⁵ Ebd.

¹⁰¹⁶ Ebd.

¹⁰¹⁷ Hier ist die Forschungsdiskussion zum Reichskonkordat zu beachten. Während Wolf die Junktimthese Scholders 2012 als nicht mehr haltbar ansah (Hubert (2012): Reichskonkordat für Ermächtigungsgesetz?, S. 169–200) plädierte Unterburger 2014 für die Erhaltung der These, die besagt, dass die Kirche das Zentrum für das Reichskonkordat opferte (Unterburger (2014): NS-Staat und Demokratie, S. 329–348).

¹⁰¹⁸ Schmitt an Ballestrem am 30.05.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

¹⁰¹⁹ „Diesem ungebändigten Rhythmus, der in tollem Rasen enden müßte, müssen wir, das gestehen alle, Einhalt tun. Die Statik, das Beharren, oder nennen wir es die Überlieferung, soll wieder zur Gel-

das richtige Verhältnis von gesellschaftspolitischem Einfluss und Ausführung eines kirchlichen Amtes. Sie verkörperten die mittelalterliche Tradition, die Autorität und die Gemeinschaft. Die Katholiken bzw. die Kleriker des Zentrums waren an dieses Ideal nicht anschlussfähig.

Die Briefe an Ballestrem vermitteln einen vertrauten Umgang. Schmitt schrieb sehr offen über seine Abneigungen gegen das Zentrum und unterstützte Ballestrem, selbst als dieser von vielen aufgrund seines politischen Statements 1932 verstoßen und abgelehnt wurde. Die Problematik eines klerikalen Parteimannes stellte er deutlich heraus und übersah, dass er selbst in seinen Briefen politisch agierte.

4.2.2.3.4 Briefwechsel mit Graf Praschma (1932)

Mit Graf Hans Praschma von Bilkau (1867–1935) erscheint eine weitere adelige Person auf Schmitts Kontaktliste. Im Archiv Grüssau fanden sich zwei Briefe, die zwischen den beiden ausgetauscht wurden.

Am 11. Dezember 1932 begann Praschma einen Briefaustausch mit Abt Albert Schmitt über Graf Ballestrem, der sich durch die oben erwähnte Schrift, die er vor den Wahlen in zu weite Kreise veröffentlichte, ins Abseits manövriert hatte.¹⁰²⁰ Praschma erfuhr „erst jetzt“ durch Ballestrem, dass auch Schmitt das „politische Exposé“ erhalten und „ihm zustimmend geantwortet“¹⁰²¹ hatte. Diese Informationen veranlassten ihn dazu, Abt Albert Schmitt, den er durch die Tagungen schlesischer Edelleute im Kloster Grüssau kannte, einen Brief zu schreiben. Zusätzlich zu dem Brief schickte Praschma eine Abschrift seiner Antwort an Ballestrem, in welcher er auch Bedenken „gegen Inhalt und Art seines Vorgehens“¹⁰²² äußerte. Die Abschrift

tung kommen. Da geschieht nun das Eigenartige. Die Ehrfurcht vor dem Gewordenen, die trotz allem heute erneut sich zeigt, greift gerne zu den Werten zurück, die von jeher monastisches Erbgut waren. „Uns tut der Benediktinische Geist in neuen, aus den alten frisch erstandenen Formen, soweit sie noch lebendig da sind, bitter not“, schreibt eben P. L. Landsberg. Was ist die wesentliche dieser Formen, die grundlegende, aus der heraus alle anderen sich ergeben und in die sie sich hinwiederum sämtlich, in schönster Einheit eingliedern? [...] ein starkes Autoritätsgefühl. [...] Dafür ist St. Benedikts Klosterordnung nun wirklich ein ausgeprägtes Beispiel.“ (Schmitt (1925): Mönchtum und Gegenwart).

1020 „Obwohl sein Gesinnungsfreund Alois Fürst Löwenstein noch wenige Monate zuvor die Treue des katholischen Adels zur Zentrumsparterie beschworen hatte, verfaßte Nikolaus Ballestrem, tief verletzt über die Behandlung seines Freundes Franz von Papen durch führende Zentrumspolitiker und die katholische Presse, unter dem Datum des 19. Oktober 1932 eine Erklärung mit dem Titel ‚Meine Stellung zur Politik des Zentrums‘, in der er engen Freunden und Vertrauten die Gründe für seinen beabsichtigten Austritt aus der Zentrumsparterie erläutern wollte. Durch (gezielte?) Indiskretion gelangte das Rundschreiben jedoch an die Redaktion der deutschnationalen ‚Schlesischen Zeitung‘ in Breslau, die es postwendend mit unverhohlener Schadenfreude in die laufend Wahlschlacht hinein veröffentlichte.“ (Hitze (2002): Carl Ulitzka (1873–1953), S. 1086).

1021 Praschma an Schmitt am 11.12.1932 (GRÜ, Sign. IV/440).

1022 Ebd.

dieser Antwort liegt nicht vor. Doch aus Praschmas Einschätzung der aktuellen Situation für Ballestrem können zwei ungünstige Zusammenhänge herausgefiltert werden: Zunächst sei das „Haupt Unglück [sic] [...] der Umstand, daß das Schreiben an einen so weiten Kreis von Personen verschickt wurde, daß es unmöglich vertraulich bleiben konnte und tatsächlich unmittelbar vor der Wahl in die gegnerische Presse kam.“¹⁰²³ Außerdem hatte Kanzler Brüning bis zuletzt Familie Ballestrem finanziell ausgeholfen und auch „die Zentrumsführer in Oberschlesien“ hatten sich „eifrig dafür eingesetzt“, sodass das Publik-Werden des politischen Exposés als Verrat gewertet werden konnte und auch wurde.

Neben diesem Thema wandte sich Praschma mit einem weiteren Gedanken an Schmitt, der die Bildung Jungadeliger betraf: Am Beispiel einer „Tatgemeinschaft“, die in der Benediktinerabtei Neuburg existierte, wünschte sich Praschma solch eine Gemeinschaft auch für die jungen schlesischen Adelligen. Da solch eine Sache „aber von neutraler Seite, also nicht politisch belasteten Persönlichkeiten“¹⁰²⁴ ausgehen sollte, richtete er eine Anfrage an Schmitt, ob er sich für das genannte Anliegen einsetzen könnte. Beachtenswert ist an dieser Stelle, dass Schmitt als eine ‚politisch nicht belastete‘ Person angesehen wurde und das, obwohl er sich relativ offen zu seiner Abneigung gegenüber dem Parlamentarismus und dem Zentrum bekannte. Diese Formulierung zeigt, dass ein gewisses ‚unpolitisches‘ Bild der Benediktiner nicht nur von ihnen selbst gezeichnet wurde, sondern dass dieses auch in der Gesellschaft verankert war. Dadurch hatten sie die Möglichkeit, ihre politischen Ausrichtungen für oder gegen andere auszuspielen.

Die Tatgemeinschaft, von welcher Praschma hier schrieb, entstand 1930 und war ein neuartiger Zusammenschluss im katholischen Adel: Eine Gruppe aus jüngeren Adligen, Theologieprofessoren und Ordensgeistlichen einigte sich auf die Gründung einer privaten ‚Akademie‘, die später Katholische Tatgemeinschaft (KTG) genannt wurde.¹⁰²⁵ Auch der bereits aus der Korrespondenz zwischen Herwegen und Abele bekannte Abt Adalbert Neipperg war nicht nur Mitglied dieser Gemeinschaft, sondern ihr geistlicher Führer. Ziel war, so ging aus den internen Papieren der Katholischen Tatgemeinschaft hervor, junge katholische Adlige „zu neuen Formen eines betont katholischen Konservatismus mit adelsspezifischen Zügen“¹⁰²⁶ zu führen. Das bedeutete konkret ein adliges Führertum zu bilden, das auf einer „Qualität der Gedanken“ beruhen sollte, welche es so „v. a. in den Lehren der katholischen Kirche“¹⁰²⁷ zu finden gab. Dabei verfolgte die KTG das Ziel, kein Verein, sondern eine Lebensgemeinschaft zu sein, „an deren Spitze ‚der Führer, der Vater, der alle

¹⁰²³ Ebd.

¹⁰²⁴ Ebd.

¹⁰²⁵ Malinowski (2003): Vom König zum Führer, S. 382.

¹⁰²⁶ Ebd.

¹⁰²⁷ Ebd.

Autorität‘ besitze, stehen sollte.¹⁰²⁸ Sie orientierte sich zudem an dem Vorbild der Katholischen Aktion und arbeitete an deren Etablierung in Deutschland mit.¹⁰²⁹

Interessant ist nun, dass diese Tatgemeinschaft sich am ehesten vom Zentrum und der BVP vertreten sah und sich „im Mai 1932 von der NS-Bewegung, ihrem ‚offensichtlichen Sozialismus‘ und ihrer ‚Kirchenfeindlichkeit‘“¹⁰³⁰ distanzierte. Diese Distanzierung lässt verwundert danach fragen, warum Schmitt eine solche Tatgemeinschaft gründen sollte, habe er sich doch gar nicht von den Nationalsozialisten distanzierte. Die Gemeinsamkeit und damit auch eine Verwechslungsgefahr von NS-Sympathisanten und konservativen Katholiken, die sich einen Ständestaat zurückwünschten, lag in der ähnlichen „Terminologie und Symbolwelt der Neuen Rechten“¹⁰³¹.

Schmitt antwortete am 16. Dezember auf das Schreiben und bedankte sich zunächst für den Brief und stellte sich auf die Seite Ballestrems, indem er von der persönlichen Erfahrung, „die Anhänglichkeit an das Zentrum aufzugeben“¹⁰³² berichtete: „Aber die Entwicklung der letzten Jahre zwang einen förmlich dazu.“¹⁰³³ Schmitt unterstützte die Ausführungen Ballestrems, die den Umgang seitens des Zentrums mit Franz von Papen kritisierten. Er verstand nicht, warum man sich Papen gegenüber noch nicht einmal zu einer „sachlichen Würdigung“ durchringen konnte, war er doch Katholik und dieser „Gesichtspunkt“ falle beim Zentrum doch „so schwer in die Wagschalee [sic]“¹⁰³⁴. Schleicher hingegen war Protestant und ihm begegnete man ganz „zahm & ruhig“¹⁰³⁵. Auch wenn sich Schmitt teilweise gegen die „Kulturkämpferfahrten“ wehrte, reagierte er hier selbst sensibel auf den besseren Umgang des Zentrums mit einem Protestanten im Gegensatz zum Umgang mit einem Katholiken. Hinter dieser „Wut“, die Schmitt bzgl. dieser Entwicklungen verspürte, verbarg sich auch die Bedeutung, die „das Zentrum“ im Laufe der Zeit für ihn und die anderen Protagonisten hatte. Schmitt selbst schrieb davon, dass ihn das Zentrum von Jugend an begleitet hatte und es keine einfache Entscheidung gewesen war, sich vom Zentrum abzuwenden. Die Enttäuschung über die Infizierung des Zentrums „mit den liberal-demokratischen Ideen des 19. Jahrhunderts“¹⁰³⁶ konnte nur im Kollektiv verarbeitet werden. Er teilte Praschma seine Auffassung mit, dass das Zentrum eine „ernste Schädigung“ „für die eigentlichen geistigen Aufgaben der Kirche“ war und führte aus, dass eine Verbindung von Religion und Politik für die Religion

1028 Pahl (1997): Abt Adalbert, S. 217.

1029 Vgl. ebd., S. 218.

1030 Malinowski (2003): Vom König zum Führer, S. 382.

1031 Ebd., S. 384.

1032 Schmitt an Praschma am 16.12.1932 (GRÜ, Sign. IV/440).

1033 Ebd.

1034 Ebd.

1035 Ebd.

1036 Vgl. ebd.: „Und da kann ich nicht mit.“

nicht gut ausgehen würde.¹⁰³⁷ Schmitt betonte, dass er mit diesen Gedanken nicht allein war und erwähnte namentlich den „Abt von Maria Laach“ und den „Abt von Neuburg“, die „manche gleichen Gedanken“ hätten. Den Vorschlag bzgl. einer KTG beantwortete Schmitt grundsätzlich positiv, wenngleich er noch weitere Untersuchungen durchführen und andere Meinungen einholen wollte.

4.2.2.3.5 Briefwechsel mit Graf Magnis (1933)

Graf Anton Franz von Magnis war wie Graf Praschma Mitglied des Vereins katholischer Edelleute und dadurch mit Abt Albert Schmitt bekannt. Es liegt ein Brief vor, den Schmitt am 9. Februar 1933 an Magnis schrieb. Den ‚emotionalen‘ Brief leitete Schmitt wie folgt ein: „Seien Sie mir nicht bösen [sic], wenn ich Ihnen meine [sic] Herz ausschütten will. Aber ich muß es.“¹⁰³⁸ Die Tippfehler weisen darauf hin, dass der Brief schnell geschrieben und intuitiv, impulsiv verfasst wurde. Schmitt betitelte die Politik, die in verschiedenen „katholischen Blättern“ betrieben wurde, als „skandalös“¹⁰³⁹: „Es vergeht kein Tag, wo nicht irgend eine [sic] Hetze übelster Sorte in diesen Blättern steht. Gestern eine ganz üble Geschichte gegen die Hohenzollern, vor einigen Tagen Unwahrheiten über den Herrenklub¹⁰⁴⁰, schnoddrige Bemerkungen gegen Hindenburg, Haßartikel gegen Papen, um nur einige dieser prächtigen Stilblüten zu geben.“¹⁰⁴¹ Schmitt stellte fest, dass es keinen Unterschied mehr „zwischen einem sozialistischen Blatt & einem sog. ‚katholischen‘“¹⁰⁴² gab und dass das „gewöhnliche Volk, das nicht urteilen kann“, dadurch „bis ins innerste verhetzt und vergiftet“¹⁰⁴³ wurde. Er betonte seine „Wut“, die er wegen dieser Umstände hatte und bat Graf Magnis einzugreifen. Schmitt selbst war nämlich „so hoffnungslos als ‚reaktionär‘ verschrien [sic]“¹⁰⁴⁴, dass von seiner Seite aus kein Handeln möglich war. Eine Antwort auf diesen Brief wurde nicht gefunden. In Anbetracht dieses Briefes erscheint es kaum verwunderlich, dass Schmitt sich zwei Monate später öffentlich zu den Themen im *La-Croix*-Interview äußerte. Die Wahrnehmung, er sei als „hoffnungslos reaktionär

1037 „Eine säuberliche Trennung dieser beiden Bezirke [Religion und Politik] ist vielleicht nicht immer möglich, aber wenn sie erreicht werden könnte, wäre sie unbedingt zum Vorteil der geistigen Aufgaben, die einer Religion gestellt sind.“ (Schmitt an Praschma am 16.12.1932 [GRÜ, Sign. IV/440]).

1038 Schmitt an Magnis am 09.02.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

1039 Ebd.

1040 „In Anspruch und Praxis konstituierte sich der DHK als kontrollierte Zusammenführung ausgesuchter Teilgruppen aus Adel und Bürgertum. Der DHK glich einer Konzentration ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals, einem per Kooptationsverfahren behutsam erweiterten Kreis handverlesener ‚Herren‘ aus Adel und Bürgertum, die politische Macht in fast allen strategischen Bereichen der Gesellschaft repräsentierten.“ (Malinowski (2003): Vom König zum Führer, S. 423).

1041 Schmitt an Magnis am 09.02.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

1042 Ebd.

1043 Ebd.

1044 Ebd.

verschrien“, förderte in ihm vielleicht den Mut zu einer öffentlichen Stellungnahme, denn es war vielen längst bekannt, wie er politisch eingestellt war.

Generell handelt es sich bei diesem Brief um eine Besonderheit, da der Abt sehr emotional schrieb. Die Aufgebrachtheit und Verzweiflung werden durch die Wortwahl und die vielen Tippfehler sehr deutlich und veranschaulichen, welche Relevanz diese politischen Themen für Schmitt hatten.

4.2.2.3.6 Briefwechsel mit Hans Hilfer Seiffert (1933)

Bei Hans Seiffert handelt es sich um einen Rechtsanwalt aus Liegnitz, der sich, ähnlich wie Julius Doms, für die Überwindung von Vorurteilen gegenüber dem Katholizismus einsetzte. Er selbst bezeichnete sich konkret als „katholischer Nationalsozialist“¹⁰⁴⁵, wodurch deutlich wird, dass er und Doms wahrscheinlich ähnliche Motive, trotzdem nicht identische politische Einstellungen hatten.

Dem Brief, den Seiffert am 10. Mai 1933 an Abt Albert Schmitt schrieb, fügte er eine Abschrift eines Briefes an die Schriftleitung der National-Sozialistischen Niederschlesischen Tageszeitung und das Antwortschreiben der Schriftleitung an Seiffert vom 9. Mai 1933 hinzu. In dieser Abschrift an die Schriftleitung beschwerte er sich über einen abgedruckten Passus in der Nummer 102 der Zeitung. Er zitierte den Textabschnitt, der auf einen Leiterwechsel einer Bildungsanstalt hinweist. Der vorherige katholische Leiter war an einem Ort gewesen, wo die große Mehrheit protestantisch war. In dem Textabschnitt wird die Hoffnung geäußert, dass der nächste Leiter selbst protestantisch sein sollte. Dieser Inhalt, so Seiffert, war „für einen katholischen Nationalsozialisten tief verletzend“¹⁰⁴⁶. Er hatte als „seit Jahren nationalsozialistisch eingestellter Katholik“¹⁰⁴⁷ den Eindruck, dass der Nationalsozialismus weder Standes- noch Konfessionsunterschiede machte, solange die „tiefeingewurzelte nationalsozialistische Einstellung“¹⁰⁴⁸ der jeweiligen Person stimmte. Seiffert forderte eine Stellungnahme zum erwähnten Passus und erhielt diese am 9. Mai 1933. In dem Antwortschreiben wurde auf einen Volontär verwiesen, der vertretungsweise den „provinziellen Teil“ bearbeitete, sodass dieser Abschnitt ungewollt abgedruckt worden sei.¹⁰⁴⁹ Gleichzeitig wurde betont, dass der Leiter der Anstalt, Dr. Leineweber, sein Amt genutzt hatte, um seine Umgebung politisch zu beeinflus-

¹⁰⁴⁵ Abschrift eines Schreibens Seifferts an die Schriftleitung der National-Sozialistischen Niederschles. Tageszeitung vom 03.05.1933 (GRÜ, Sign. IV/1).

¹⁰⁴⁶ Ebd.

¹⁰⁴⁷ Ebd.

¹⁰⁴⁸ Ebd.

¹⁰⁴⁹ „Wie Sie bereits in Ihrem Schreiben zum Ausdruck bringen, handelt es sich tatsächlich um ein Versehen, demzufolge die mit Recht beanstandete Notiz in die Zeitung gekommen ist. Der provinzielle Teil wurde vertretungsweise von einem Volontär bearbeitet, der ohne genügende Prüfung eine

sen. Die Schriftleitung sah von einer weiteren Veröffentlichung zu diesem Thema ab, da „durch Widerruf und erneute Stellungnahme zu einer Sache die Öffentlichkeit erst recht beunruhigt wird.“¹⁰⁵⁰

Seiffert wandte sich mit den Abschriften dieses Briefwechsels nun an Abt Albert Schmitt und betonte in seinem Brief, dass es ihm vor allem „um die katholische Sache geht“¹⁰⁵¹ und er der National-Sozialistischen Niederschlesischen Tageszeitung einen Artikel „über das Verhältnis zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus“¹⁰⁵² zur Verfügung stellen wollte. Als Jurist sah er sich nicht in der Lage dazu, und der ihm bekannte Klerus war Zentrumsmitglied, sodass Seiffert auf Schmitt gekommen war: „Dagegen halte ich Sie, hochwürdigster Herr Abt, nach Ihrer bereits bekannten Einstellung zum Nationalsozialismus für besonders berufen, in dieser wichtigen Sache behilflich zu sein.“¹⁰⁵³ Schmitt sollte sich entweder schriftlich bei ihm melden oder mit ihm am 18. Mai 1933 beim „Vortrag von Spahn in der Schlesischen Herrengesellschaft“ darüber sprechen.

Abt Albert Schmitt antwortete schriftlich auf diese Anfrage in einem Brief vom 16. Mai 1933. Er eröffnete den Brief mit einer Wertschätzung und Begrüßung der „entschlossenen Stellungnahme“ Seifferts:

Wir können der nationalen Sache nicht besser dienen, als wenn wir ganz entschieden gleich auf Versehen hinweisen, die der Einheit aller aufbauwilligen Kräfte im Wege stehen oder sie gar gefährden können. Wir dürfen unter keinen Umständen mehr in den alten Fehler verfallen, daß aus solch gegenseitiger Befehdung nur die Spannung & Entfremdung größer wird.¹⁰⁵⁴

Es ging Schmitt, das ist bereits in der kurzen Antwort an Julius Doms deutlich geworden, um einen respektvollen Umgang mit den Katholiken und ihrer Abkopplung vom Zentrum. Bezüglich des von Seiffert erbetenen Artikels erteilte Schmitt ihm eine Absage: „Die Lage ist nach den verschiedensten Seiten hin zu prekär als daß man etwas aufs Spiel setzen dürfte. Es schweben augenblicklich Verhandlungen, die es als dringend notwendig erscheinen lassen, daß meine Person tunlichst nicht in der Öffentlichkeit genannt wird.“¹⁰⁵⁵ Trotzdem würde Schmitt sich freuen, „wenn

Zuschrift aus Wahlstatt aufgenommen hat.“ (Antwortschreiben der Schriftleitung der National-Sozialistischen Niederschles. Tageszeitung vom 09.05.1933).

1050 Antwortschreiben der Schriftleitung der National-Sozialistischen Niederschles. Tageszeitung vom 09.05.1933 (GRÜ, Sign, IV/1).

1051 Seiffert an Schmitt am 10.05.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

1052 Ebd.

1053 Seiffert an Schmitt am 10.05.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

1054 Schmitt an Seiffert am 16.05.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

1055 Ebd. Wahrscheinlich bezieht sich Abt Albert Schmitt hier auf das Interview mit der Zeitschrift *La Croix*, das zu großem Aufsehen und Ablehnung führte (s. Kapitel 3.2.)

man noch weiter an der Klärung der uns allen am Herzen liegenden Frage¹⁰⁵⁶ mitwirken könnte. Abt Albert Schmitt sah seine Aufgabe dafür eher „im stilleren Kreise“, „der allerdings deshalb nicht weniger erfolgreich zu sein braucht.“¹⁰⁵⁷

Das Kommunikationsmuster ähnelt dem mit Julius Doms: Es werden Inhalte an Abt Albert Schmitt weitergeleitet und seine Expertise eingefordert. Es scheint, als sahen sowohl Doms als auch Seiffert einen Verbündeten in ihm, an den sie sich wenden konnten. Schmitt hielt sich jedoch in beiden Fällen zurück. Er verwies auf Dinge, die er schon „gesagt“ hätte und blieb schriftlich relativ oberflächlich, wenngleich ersichtlich wird, dass er den Anliegen Doms und Seifferts positiv gegenüberstand. Damit agierte er ähnlich verhalten wie Abt Herwegen, der es auch vorzog, die Angelegenheiten mündlich zu besprechen.

4.2.2.3.7 Briefwechsel mit Dr. Joseph Eberle (1933)

Joseph Eberle¹⁰⁵⁸ war Herausgeber der österreichischen Zeitschrift *Schönere Zukunft* und wandte sich in mehreren Briefen an Abt Albert Schmitt, um über seine Zeitschrift zu schreiben. Peter Eppel stellt in seinem Buch *Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift „Schönere Zukunft“ zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934–1938* die Entwicklungsgeschichte der Zeitschrift vor. 1925 aus „einem großen Unbehagen Eberles und seiner Mitarbeiter gegenüber dem Modernismus [und] der Demokratisierung der Gesellschaft“¹⁰⁵⁹ gegründet, wollte sie, ähnlich wie *Hochland*, dem „christlichen Literaturend Abhilfe schaffen.“¹⁰⁶⁰ Ursprünglich sollte *Schönere Zukunft* als überparteiliche Zeitschrift fungieren und grundsätzlich das katholische Selbstbewusstsein fördern. Durch die Fokussierung auf die Romantiker des 19. Jahrhunderts sollte durch die Zeitschrift eine Rechristianisierung der Gesellschaft angetrieben werden.¹⁰⁶¹ Während sich *Schönere Zukunft* in den 20er- und zu Beginn der 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts von einem „nationalstaatlich organisierten Mitteleuropa“ abwandte und den Nationalsozialismus 1930 noch als „kirchenfeindlich und als Partei eines übersteigerten, radikalen Nationalismus“¹⁰⁶² ablehnte, änderte sich dies im Jahr 1933. Gründe dafür waren einerseits taktischer Berechnung, anderer-

¹⁰⁵⁶ Ebd.

¹⁰⁵⁷ Ebd.

¹⁰⁵⁸ Joseph Eberle (1884–1947) war ein katholischer Publizist und Laientheologe, der von 1918–1925 die Zeitschrift *Das Neue Reich* herausbrachte, bevor er 1925–1940 die *Schönere Zukunft* ins Leben rief. 1941 wurde er von Gestapo verhaftet und erhielt ein Schreibverbot. (vgl. URL: https://www.leo-bw.de/detail/-/Detail/details/PERSON/kgf_biographien/119343738/Eberle+Joseph [abgerufen: 14.06.2023]).

¹⁰⁵⁹ Eppel (1980): *Kreuz und Hakenkreuz*, S. 83.

¹⁰⁶⁰ Ebd.

¹⁰⁶¹ Vgl. ebd., S. 84.

¹⁰⁶² Ebd., S. 85.

seits der „Anfälligkeit des deutschen Katholizismus gegenüber dem Nationalsozialismus“¹⁰⁶³ geschuldet. Insbesondere die „Kulturkampfsituation“, die „ungeschichtliche naturrechtliche Staatslehre“ und der „tiefverwurzelte Antiliberalismus“¹⁰⁶⁴ waren hier Wegweiser in die politisch rechte Position. Inwiefern diese Themen auch in der Korrespondenz mit Abt Albert Schmitt eine Rolle spielten, soll anhand von fünf Briefen aus dem Jahr 1933 aufgezeigt werden, die sich im Grüssauer Archiv befinden.

Im Februar 1933 beglückwünschte Schmitt Eberle zu der Behandlung wichtiger Themen für die deutschen Katholiken innerhalb der Zeitschrift. Im gleichen Zug beklagte er sich über die Zuwendung so vieler deutscher Katholiken zu den „liberal-demokratischen Schlagworten des 19. Jahrhunderts“¹⁰⁶⁵. Angesichts der „Ernennung Hitlers“ sei diese Fehlentwicklung umso deutlicher hervorgetreten:

Die Ernennung Hitlers löst wahre Paroxysmen von Furcht für die ‚Volksrechte‘, das ‚Parlament‘, den ‚sozialen Volksstaat‘ & andere ähnliche schöne Dinge aus. Als ob man mit solchem Gruseligmachen noch irgend einen Ernstdenkenden bekommen könnte! Aber so ist es. Man hat sich jahraus jahrein in brüderlicher Eintracht bei den Sozialisten gefunden.¹⁰⁶⁶

Schmitt war sichtlich verärgert und begegnete den Befürchtungen, die mit Hitlers Ernennung zusammenhingen, mit Unverständnis. Er beklagte, dass ein Katholik, der sich „nach rechts hin“ entwickelte, kritisiert und ausgeschlossen wurde und dass die Kirche durch ihre Zentrumsgebundenheit die Chance verpasste „noch viel stärker zum gesamten Deutschen Volk reden“¹⁰⁶⁷ zu können. Schmitt verfasste einen ganzen Abschnitt über die Möglichkeiten, die dem Katholizismus zuständen, würde er sich nicht an eine Partei binden; gleichzeitig wies er auf den Schaden hin, der dadurch schon angerichtet wurde. Schmitt hatte eine klare Idee von der Aufgabe der Kirche im Jahr 1933:

Das Zentrum ist eine zeitgeschichtliche Erscheinung & wird also [sic] solche auch einmal wieder verschwinden müssen. Aber deshalb geht die Kirche noch lange nicht zu Grunde. Im Gegenteil. Ich glaube, daß gerade in der großen heutigen Zeitenwende die Kirche noch viel stärker zum gesamten Deutschen Volk reden könnte, wenn sie nicht auf allen Seiten von den Schranken der „Katholischen“ Partei eingeschlossen wäre. Sie hätte ein ganz anderes Echo, wenn sie nicht von dem engen Denken parteigebundener Menschen bevormundet wäre. [...] Jedenfalls müssen wir aus dieser Bindung heraus, soll nicht unabsehbarer Schaden angerichtet werden.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶³ Ebd., S. 86.

¹⁰⁶⁴ Vgl. ebd., S. 87.

¹⁰⁶⁵ Schmitt an Eberle am 01.02.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

¹⁰⁶⁶ Ebd.

¹⁰⁶⁷ Ebd.

¹⁰⁶⁸ Ebd.

Das Zentrum wurde als Blockade und Bremse angesehen, die verhinderte, dass die Kirche ihr gesellschaftliches Potenzial ausschöpfte. Gleichzeitig war sich Schmitt sicher, dass die „inneren Kräfte des Katholizismus [...] so gewaltig [sind], daß er die Krücken einer Partei wirklich nicht braucht.“¹⁰⁶⁹ Das Zentrum hatte das Ziel Schmitts, welches er für die Kirche vorgesehen hatte, das machtvolle Wiedererstarren in einem ständischen Staatswesen und die Wieder-Erlangung einer Gesellschaftsrelevanz, verfehlt. Doch wie schon in anderen Briefen gezeigt, unterschied Schmitt klar zwischen politischem Katholizismus, katholischer Kirche und dem Episkopat. Während er die Bischöfe mit den Worten kritisierte: „Man ist eben nicht mehr katholisch, sobald man etwas gegen die ‚katholische‘ Partei sagt. Dieser Unfug muß an sich selbst über kurz oder lang zu Grunde gehen“¹⁰⁷⁰, war der Katholizismus für ihn eine Kraft, die unabhängig von Zentrum und Episkopat herrschen könnte. Dieser „Unfug“ hörte einige Monate später mit der Auflösung des Zentrums am 5. Juli 1933 auf. Doch auch schon im März 1933 gab es einen Wandel im Episkopat, der eine Öffnung zum Nationalsozialismus erahnen ließ: Ein Tag nach der Verabschiedung des Ermächtigungsgesetzes am 25. März 1933 betonte Hitler in der Regierungserklärung, dass die Regierung „in den beiden christlichen Konfessionen wichtigste Faktoren der Erhaltung“¹⁰⁷¹ des Volkstums sah. Diese Äußerungen bewegten den deutschen Episkopat zu einer Verlautbarung am 28. März 1933, in welcher sie die „allgemeinen Verbote und Warnung als nicht mehr notwendig“¹⁰⁷² betrachteten. Zwar meinte Kardinal Bertram, der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, dass diese Erklärung nicht bedeutete, „dass damit für Katholiken jetzt die Mitgliedschaft in der NSDAP unbedenklich oder gar empfehlenswert sei.“¹⁰⁷³ Doch die Wirkung, die diese Erklärung hatte, ging genau in diese Richtung, vor allem, weil sie dem „zum Widerstand entschlossenen Laien allen Wind aus den Segeln“¹⁰⁷⁴ nahm sowie die Vereinbarkeit von Katholisch-Sein und mit dem Nationalsozialismus Sympathisierenden vereinfachte. Auch Rom rückte Hitler in Anbetracht seiner Kampfansage an den Bolschewismus in ein positiveres Licht und ließ sich auf die Konkordatsverhandlungen mit dem Deutschen Reich ein. Die Reaktion auf das Konkordat und die fehlende Weitsicht der rechtsstehenden Katholiken im Akademikerverband, aber auch beim schlesischen Adel wurde bereits herausgestellt.

Interessant ist, dass Schmitt auf diese Entwicklungen in seinen Briefen nicht einging:

1069 Ebd.

1070 Ebd.

1071 Gottwald (2022): Adolf Kardinal Bertram, S. 170 zitiert nach Stasiewski (1968): Akten deutscher Bischöfe.

1072 Ebd.

1073 Ebd.

1074 Ebd., S. 172.

Am 30. Mai 1933 folgte ein weiterer Brief an Eberle, welchem er einen Brief von Graf Ballestrem hinzufügte. Schmitt leitete den Brief ein, indem er an seine Sorgen aus dem Februar anknüpfend eine Verschlechterung des Zustandes feststellte.¹⁰⁷⁵ Ein Hoffnungsschimmer war für Schmitt die Presse, durch welche „andere“ und „bessere“ Grundsätze an das katholische Volk vermittelt werden könnten. Damit bekräftigte Schmitt die Anfrage Ballestrems, ob Eberle „einen Mann nennen könnte, der in der gedachten Hinsicht sich eignet.“¹⁰⁷⁶ Für Schmitt stand fest, dass „wir mit einem zu starken Festhalten an dieser Ideologie [des alten Reiches] nicht weiter kommen.“¹⁰⁷⁷

Wenn wir eine lebendige Beziehung zu dem Kommenden & werdenden haben wollen, müssen wir durch eine Bejahung des Reiches Preußischer Prägung gehen. Das ist keine kleine Aufgabe. Aber sie muß endlich entschieden angepackt werden. Wir kommen sonst in die Gefahr tatsächlich Dinge preiszugeben, die eigentlich nur wir hätten weitergeben können.¹⁰⁷⁸

Schmitt warf dem Zentrum unkluges Handeln vor. Er war der Überzeugung, dass das Zentrum durch das Verharren auf sozialistischer, liberaler und demokratischer Seite die Schätze der Kirche preisgab und in nationalsozialistische Hände fallen ließ. Diese Sorgen knüpfen gut an *Rettung des Politischen* von Guardini an, der schon 1924 diagnostizierte, dass die politischen Werte dem Heidentum verfallen seien, aber wieder „aus christlich-katholischem Sein heraus richtig“ gesehen „und an ihre Stelle im Ganzen des Lebens“ eingeordnet werden müssten.¹⁰⁷⁹ Während Schmitt den politischen Katholizismus im Sinne der Zentrumsparterie ablehnte, forderte Guardini eine Rechristianisierung der Politik. Beiden gemeinsam ist, dass ursprünglich katholische Werte auch weiterhin von Katholiken bzw. der Kirche vermittelt werden sollten und nicht in heidnische bzw. säkulare Hände geraten dürften. Diese sollten vielmehr rechristianisiert werden. Zudem zeigt das Zitat von Schmitt, dass er keine Verschmelzung von Staat und Kirche anstrebte, sondern ein Neben- und Miteinander. Er sah im Nationalsozialismus eine Möglichkeit, die Kirche auf eine Position zu heben, die es ihr ermöglichte, die Gesellschaft nachhaltig mitzugestalten. Doch müssten die katholischen Politiker diesen Schritt auch mitgehen. Das taten sie nicht, wie die Kritik Schmitts an Heinrich Getzenys Artikel in *Schönere Zukunft* vermittelt: Schmitt kritisierte den Versuch einer Lagebeschreibung der gegenwärtigen Situa-

¹⁰⁷⁵ „Meine Befürchtungen haben sich rascher bewahrheitet als ich selbst damals ahnen konnte. Und nach allem, was wir jetzt sehen & erleben, kann ich mich der Sorge nicht entschlagen, daß man in vielen Kreisen immer noch nicht sieht, was eigentlich not tut.“ (Schmitt an Eberle am 30.05.1933 [GRÜ, Sign. IV/440]).

¹⁰⁷⁶ Ebd.

¹⁰⁷⁷ Ebd.

¹⁰⁷⁸ Ebd.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Guardini (1924): *Rettung*, S. 208.

tion und das damit zusammenhängende Verharren in einem Weltbild des 19. Jahrhunderts.¹⁰⁸⁰ Indirekt nahm Schmitt hier auch eine Unterscheidung von modern und nicht-modern vor: Während Getzeny in einem Weltbild verharrte, das vor wenigen Jahren von katholischen Intellektuellen noch als ‚modern‘ gesehen und mit der Devise bekämpft wurde, dass nur eine Rückkehr zum Mittelalter Erlösung bringen würde, wurde die alte ‚moderne‘ Sicht hinter sich gelassen und durch eine neue moderne Strömung überboten, mit der sich auch Katholiken wie Schmitt identifizieren konnten: dem Nationalsozialismus.

Bevor Schmitt eine Antwort auf diesen Brief am 7. Juni 1933 erhielt, erreichte ihn ein Brief Eberles am 31. Mai 1933. Diese Überschneidungen weisen darauf hin, dass Eberle und Schmitt in regem Briefaustausch standen. Eberle wandte sich mit einem konkreten Anliegen an Schmitt: Er hatte Sorge um das Schicksal seiner Wochenschrift in Deutschland, doch sah er sich als „geistigen Brückenbauer“ und sei deshalb in einer schwierigen Position, da er von „zwei Seiten Odium zu tragen“ habe.¹⁰⁸¹ Schmitt gegenüber betonte er seine Versuche das Positive der nationalsozialistischen Bewegung herauszustellen, verwies gleichzeitig darauf, dass er sich „heute wiederum“ dazu verpflichtet fühlte,

an alles politische Geschehen der neuen Zeit die strengen Maßstäbe des Naturrechtes und des göttlichen Rechtes anzulegen und die katholischen Gedanken und Interessen, auch so weit sie in das öffentliche Leben ausstrahlen, mit Nachdruck zu verfechten.¹⁰⁸²

Diese Ausrichtung, so vermutete Eberle, könnte „missverstanden werden“ und Zensur und Verbot der Zeitschrift eintreten. Deshalb bat er nun Schmitt, über den er hörte, dass er über „allererste Verbindungen“ bei Regierungsstellen verfüge,¹⁰⁸³ dort sein Fürsprecher zu werden.

In dem Antwortschreiben auf diesen Brief vom 7. Juni 1933 versicherte Schmitt Eberle, dass er „bei entsprechender Gelegenheit ein gutes Wort“¹⁰⁸⁴ für die Zeitschrift einlegen wollte. Zudem nutzte er den kurzen Brief, um wiederum auf die

¹⁰⁸⁰ Vgl. Schmitt an Eberle am 30.05.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

¹⁰⁸¹ Vgl. Eberle an Schmitt am 31.05.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

¹⁰⁸² Ebd.

¹⁰⁸³ Brief vom 24. März 1933 von Erich Jungmann an Abt Albert Schmitt: „Hochwürdiger Herr Abt! Darf ich Ihnen nochmals vielen Dank für die liebenswürdige Vermittlung des Gehstockes an Herrn Vize-Kanzler von Papen. Es kam ein persönliches Dankeschreiben von Hindenburg mit dem historischen Datum 21.3.33. Vielleicht darf ich bitten, Herrn von Papen gelegentlich für die Übermittlung verbindlichsten Dank auszusprechen. In der Hoffnung, daß Ihnen der neuliche Abend in Breslau, für dessen Vermittlung ich Ihnen nochmals danke, gut bekommen ist, bin ich mit den aufrichtigsten Empfehlungen, hochwürdiger Herr Abt, Ihr Ihnen sehr ergebener (Unterschrift Jungmann)“

¹⁰⁸⁴ Schmitt an Eberle am 07.06.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

Situation der deutschsprachigen Katholiken einzugehen und zu betonen, dass man sich zum „dritten Reich“ positionieren müsste. Wie dargestellt wurde, gab es bereits im März eine Stellungnahme des Episkopats zum Nationalsozialismus. Diese Entwicklung schien hier außen vor gelassen zu werden, denn die Wortwahl und die Sorgen Schmitts deckten sich mit denen aus dem ersten Quartal des Jahres 1933.

Am gleichen Tag erhielt auch Schmitt einen Brief von Eberle am 7. Juni 1933, in welchem er auf den Brief vom 30. Mai 1933 antwortete. Er hatte den Brief mit „grösstem Interesse“ gelesen und wollte seine positive Einstellung zur „neuen Bewegung und Regierung in Deutschland“ hervorheben, gleichzeitig betonen, dass ihm die Maßstäbe des Naturrechts und des göttlichen Gesetzes sehr wichtig seien und er deshalb auch mal „Kritik übe“ oder „Reformvorschläge“ mache.¹⁰⁸⁵ Der Brief endete mit einer Bitte um die Fertigstellung eines Aufsatzes zum Thema *Die Mitarbeit der Katholiken am neuen Staat*.

Der Briefwechsel mit Eberle vermittelt einen Einblick in die Themen, die Schmitt bewegten. Während er sich bei Doms und Seiffert eher zurückhielt, schrieb er hier offener über die für ihn nötige Zusammenarbeit von Kirche und Nationalsozialismus, obwohl oder gerade weil er nicht wusste, wie er Eberle einzuschätzen hatte. Kritische Äußerungen zur Zeitschrift, die er gegenüber Herwegen äußerte, hingen mit der Entwicklung dieser in den Jahren bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten zusammen. Ein großer gemeinsamer Nenner Schmitts und Eberles war sicherlich ihre antilibérale und katholische Einstellung.

Außerdem wird aus dem Briefwechsel ersichtlich, dass Schmitt soziale Ausgrenzung und Kritik in Kauf nahm und an seiner ‚Erkenntnis der Dinge‘ festhielt, die darin mündete, dass ein Katholik die Freiheit haben sollte, die Partei zu wählen, die er wollte, und dass das Zentrum durch seine Koalition mit den Sozialisten eine Richtung eingeschlagen hatte, die von „liberal-demokratischen Ideen“ infiziert war. Nichtsdestotrotz hatte Schmitt Hoffnung in die Kirche, da er dem Zentrum als „zeitgeschichtliche Erscheinung“ keine lange Lebensdauer zusprach und die Kirche durch eine Trennung vom Zentrum an Freiheit gewinnen würde, die sie in der Kooperation mit den neuen nationalen Kräften nutzen sollte.

4.2.2.4 Abt Albert Schmitt: Vom Zentrumskritiker zum NS-Sympathisanten

Anders als Guardini und Herwegen ging Abt Albert Schmitt mit seiner Antipathie gegen die Weimarer Republik und besonders dem Zentrum und seiner Sympathie gegenüber dem Nationalsozialismus offener um. Dies mag nicht zuletzt an den privaten Quellen liegen, die in dieser Studie von Abt Schmitt untersucht wurden. Dabei

¹⁰⁸⁵ Vgl. Eberle an Schmitt am 07.06.1933 (GRÜ, Sign. IV/440).

ließ sich eine Entwicklung in seiner politischen Einstellung festmachen: Bewegte Schmitt sich Mitte der 20er-Jahre, als er gerade zum Abt geweiht worden war, im (Neu-)Adelsdiskurs und sympathisierte mit Ideen einer ständischen Gesellschaft, bezeugte er seine Ablehnung zum Ende der 20er-Jahre gegenüber Kritikern des ehemaligen Kaisers, bis er ab Beginn der 30er-Jahre immer deutlicher das Zentrum und die liberal-demokratischen Ideen verurteilte. Dabei spielte, wie die Quellen zeigten, der Verein schlesischer Edelleute eine ausschlaggebende Rolle: Mit der Ankunft Schmitts in Grüssau wuchsen auch seine Beziehungen zum schlesischen Adel, welcher sich aufgrund seiner schlechter werdenden Lage in der Weimarer Republik kritisch zu derselben äußerte. Auf Tagungen der schlesischen Edelleute war Schmitt der „Geistliche“, der für die religiöse Komponente sorgte. Davon abgesehen dominierten Vorträge zu politischen Themen¹⁰⁸⁶, die Schmitt nachhaltig prägten und seine völkische Denkart formten. Generell war das Umfeld des schlesischen Adels ein politisch geprägtes Milieu, welches den Ständestaatgedanken stark machte und damit an einer Fiktion des Adels festhalten wollte, welche an seine Stellung unter monarchischen Regierungen anknüpfte.¹⁰⁸⁷ Diese Vorstellungen begünstigten Anknüpfungspunkte zum Nationalsozialismus. Auch dieser stellte sich gegen die verhasste „Massendemokratie“, sodass Schmitt die Lösung für eine Rechristianisierung der Gesellschaft in dem Brückenbau zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche sah. Dabei ließ sich das Ziel der Rechristianisierung auch bei Guardini und Herwegen finden. In ihren unterschiedlichen Kontexten, dem Quickborn oder im Katholischen Akademikerverband sowie in den adligen Kreisen, wie dem Herrenklub oder der Katholischen Tatgemeinschaft, versuchten sie Führerpersönlichkeiten zu erziehen. Die Hoffnung dahinter war eine Stabilisierung der katholischen Elite. Wenn schon die katholischen Politiker des Zentrums nicht an dem Plan eines Wachstums und Relevant-Werdens des Christentums in der Gesellschaft mitarbeiteten, dann eben die Mitglieder der Vereine und Verbände.

Betont werden muss an dieser Stelle, dass Schmitt hier anders als Guardini und länger als Herwegen konkrete Verknüpfungspunkte zu den Nationalsozialisten finden wollte und fand. Kritisierte Guardini insbesondere das Parteiwesen, war Schmitts Kritik konkret gegen das Zentrum gerichtet. Diese Ablehnung war auch eine Ablehnung der Moderne, wobei hier auf unterschiedliche Verständnismöglichkeiten von ‚Moderne‘ hingewiesen werden muss: Auf der einen Seite die aus der Aufklärung stammenden und von der Revolution bestätigten Grundsätze einer liberalen und später auch demokratischen Ausrichtung, wobei hier die von der Liturgischen Bewegung verurteilten Ismen wie Individualismus, Materialismus, Subjektivismus

¹⁰⁸⁶ Auf der Tagung in Plawniowitz 1927: „Der Staat von heute und der Einsatz der konservativen Kräfte des deutschen Katholizismus“ vorgetragen von von Papen. „Beziehungen zwischen Kirche und Staatsgewalt“ vorgetragen von Dr. Pfafferott. „Germanentum und katholische Kirche“ vorgetragen von Dr. Pinski.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Hitze (2002): Carl Ulitzka (1873–1953), S. 752.

etc. mitschwingen. Auf der anderen Seite die nationale, rechte Ausrichtung und damit verbunden die Diktatur, wie Friedrich Wilhelm Graf schreibt, eine alternative, „konservative Modernität“¹⁰⁸⁸, der sich Schmitt anschloss. Durch Adaptionen von modernen Begriffen in Kreisen katholischer Intellektueller muss ihnen eine gewisse Modernitätsaffinität zugeschrieben werden, auch wenn sich diese vom Liberalismus und der Aufklärung abwandte.¹⁰⁸⁹ Dieses Muster fand sich bei Schmitt, wie herausgestellt wurde, bereits in den 1920er-Jahren, als er das benediktinische Mönchtum als „modern“ betitelte. An diese Modernevorstellung konnte der Nationalsozialismus anknüpfen, sodass sich Schmitt und viele katholische Adlige und Akademiker diesem verbunden fühlten.

Insgesamt kann Abt Albert Schmitt sehr gut neben Romano Guardini eingereiht werden. Die Parallelen der beiden sind nicht von der Hand zu weisen. Sowohl Mittelalterüberhöhungen als auch Gemeinschaftsdiskurse sowie die Idee von Führertum finden sich bei Schmitt und Guardini und konnten als rückwärtsgewandte Utopie und Krisenbewältigungsstrategie entlarvt werden. Dass Schmitt mit diesen Inhalten auch die katholische Jugendbewegung, die in Grüssau zu Gast war, prägte, ist sehr wahrscheinlich. Zudem fanden sich ablehnende Äußerungen gegenüber Demokratie und Parlamentarismus schon in den vorgestellten Zeitschriftenartikeln aus den 1920-er Jahren. Dabei war die Grundlage von Schmitts Denken das benediktinische Mönchtum in seiner hierarchisch gegliederten Gemeinschaft, gepaart mit der rückwärtsgewandten Vorstellung einer Adelselite und den nationalsozialistischen Kämpfen gegen die Massendemokratie. So entwickelte sich Abt Albert Schmitt zu einem Verfechter und Unterstützer der nationalsozialistischen Ideologie. Er verschloss jedoch die Augen vor dem zerstörerischen und totalitären Anspruch dieses Regimes und katapultierte sich spätestens 1933 durch das Interview in *La Croix* ins Abseits. Nichtsdestotrotz arbeitete er an einer Verinnerlichung ständischer und völkischer Ideen in den Kreisen von liturgisch Bewegten während der Weimarer Republik mit.

¹⁰⁸⁸ Graf (1998): Selbstmodernisierung des Katholizismus?, S. 53.

¹⁰⁸⁹ „Detlev Peukert hat für die Krise der Weimarer Republik vor allem die Tatsache verantwortlich gemacht, daß sich im Deutschland der zwanziger Jahre der Modernisierungsprozeß mit all seinen Licht- und Schattenseiten ‚brutaler, unverblümter durchgesetzt‘ habe als in anderen Ländern. Der Aufstieg des Nationalsozialismus sei nicht etwa als die fatale Folge eines deutschen ‚Sonderweges‘ zu deuten, sondern als der Gipfelpunkt einer möglichen (nicht notwendigen) ‚pathologischen‘ Entwicklung, die vornehmlich in den ‚Krisenjahre[n] der klassischen Moderne‘ ihre Wurzeln habe. Bereits Thomas Nipperdey hatte Ende der siebziger Jahre darauf hingewiesen, daß die ausgebliebene Demokratisierung das Ende Weimars und die ‚Machtergreifung‘ Hitlers keineswegs allein erklären könne, zumal das politische System vor 1914 ‚nicht hoffnungslos blockiert‘ gewesen sei, sondern sich ‚langsam und oft stillschweigend doch in Richtung auf eine Parlamentarisierung‘ entwickelt habe. Vielmehr sei die ‚Modernisierungs- und Modernitätskrise‘ in Deutschland ‚besonders stark‘ ausgefallen, das ‚Unbehagen an der Moderne‘, die Schwierigkeit, ‚sich in der Welt zu Hause zu fühlen‘, besonders virulent gewesen.“ (Bavaj (2003): Ambivalenz der Moderne, S. 34).

4.3 Laien in der Liturgischen Bewegung – Theodor Abele

Neben den Benediktinern, die sich um liturgische Neuerungen bemühten, und den Klerikern, die in der Pastoral tätig waren, kommt eine dritte Personengruppe hinzu, die für die Liturgische Bewegung wichtig war: Die Laien. Sie waren nicht nur Adressaten der liturgischen Neuerungen wie bspw. die Jugendlichen des Quickborn, sondern teilweise auch verantwortlich für den liturgischen Aufbruch in Deutschland. Einer von ihnen war Theodor Abele. Der Gymnasiallehrer wirkte zwar im Hintergrund, hatte aber eine wichtige Rolle für die Liturgische Bewegung. Er stand in engem Kontakt zu Abt Ildefons Herwegen und war einer der Gründungsmitglieder des Katholischen Akademikerverbandes. Außerdem publizierte er auch in *Die Schildgenossen* und hatte verschiedene Unterredungen mit Romano Guardini. Es folgt ein Blick in seine Vita.

Als Schüler des großen Theologen und Pädagogen Herman Schell (gest. 1906) erkannte er [Abele] als Erster die Bedeutung der neuen Liturgischen Bewegung in Frankreich und Belgien und bereitete die Synthese des neuen Katholizismus in Deutschland vor.¹⁰⁹⁰

Solche und ähnliche Zitate wollen die Wichtigkeit Theodor Abeles für die Liturgische Bewegung und den deutschen Katholizismus hervorheben. Eher im Hintergrund des KAV tätig, wird Abele, der 1879 in Baden-Württemberg geboren wurde, in der Sekundärliteratur zur Liturgischen Bewegung meist nur nebenbei erwähnt.

Nach Abitur, Studium und Promotion im Bereich der Philosophie, heiratete er 1914 und wurde Lehrer in Markkirch im Elsass. Nachdem Elsass nach dem Ersten Weltkrieg wieder zu Frankreich gehörte, zog er mit seiner Familie nach Werl und arbeitete dort als Deutschlehrer am Mariengymnasium.¹⁰⁹¹ Seinen Beruf übte er gern aus und gestaltete ihn „neu und unkonventionell“¹⁰⁹². Das bedeutet, dass der Deutschunterricht, den „er entwickelt [sic] und praktiziert hat“ auf Basis der „anthropologischen Überzeugung, daß der Mensch nicht nur Sprachvermögen allgemein besitzt, sondern ein schöpferisches Wesen sei, dessen Entfaltung die zentrale Aufgabe im Bereich des Schreibens“¹⁰⁹³ sei, stattfand. Kurz gesagt, Abele unterrichtete nach dem Prinzip des Aufsatzunterrichts.¹⁰⁹⁴

1090 Berning (1989): Ein Lesebuch, S. 59.

1091 Für einen detaillierteren biographischen Überblick siehe: Berning (1980): Eine Lebensfreundschaft, S. 78–85. Ostermann (1991): Ein Pädagoge, S. 86–97.

1092 Ostermann (1991): Ein Pädagoge, S. 89.

1093 Ebd.

1094 Zum Aufsatzunterricht: Ludwig (1988): Der Schulaufsatz.

Zunächst wurde Abele theologisch und philosophisch von seinem Lehrer Herman Schell¹⁰⁹⁵ geprägt, der für „Abele und seinen Freundeskreis [...] wie eine geistige Erweckung“¹⁰⁹⁶ wirkte. Als er des Studiums wegen nach München ging, schloss er sich der Lehre Iwan von Müllers¹⁰⁹⁷ an, „der in seiner Vorlesung Platons ‚Politeia‘ behandelte und das schöpferische Leben der Idee deutlich machte“.¹⁰⁹⁸ Der „Ideenrealismus“, nach welchem die Ideen nicht nur real, sondern die eigentliche Realität widerspiegelten und damit das, was als Realität bezeichnet wurde, lediglich ein Abbild der Ideen war, wurde prägend für Abele und sein Wirken.¹⁰⁹⁹ Im liturgiewissenschaftlichen Bereich taucht Abele als Figur auf, die von vornherein an der Idee beteiligt war, die Liturgische Bewegung von Frankreich und Belgien nach Deutschland zu tragen. Seine Freunde Hermann Platz und Heinrich Brüning gründeten zusammen mit ihm den katholischen Akademikerverband (KAV). Demnach ist es nicht verwunderlich, dass er als Pionier der Liturgischen Bewegung im 20. Jahrhundert angesehen wird.¹¹⁰⁰ So ist es Abele und Platz zu verdanken, dass sie, im Anschluss an einen Vortrag Herwegens bei einer Sitzung des KAV in Düsseldorf, die erste liturgische Woche mit ihm für die Karwoche 1913 in Maria Laach vereinbarten.

1095 „Der Theologe [Herman Schell] wollte die katholische Kirche ‚für die fortschrittlichen Kräfte in Wissenschaft und Kultur‘ öffnen und ‚dem Bildungsdefizit der Katholiken in Deutschland‘ entgegenwirken, ‚zu dessen Überwindung er die Gewährung größerer Selbständigkeit der katholischen Laien empfahl. Darüber hinaus warnte er vor einer Übersteigerung der konfessionellen Gegensätze und trat für größere Freiheit des Denkens, der Forschung und der Wissenschaft [...] ein, allgemein empfahl er zur Überwindung des kirchlichen Hierarchozentrismus die Erziehung der Gläubigen zu mehr Mündigkeit und Eigenständigkeit.‘ Rom setzte diese Reformschriften vor allem aus theologischen Erwägungen Ende 1899 auf den Index. Schell unterwarf sich nach einigen Monaten 1899. Er konnte weiterhin publizieren und in vielen Vorträgen für seine Ideen werben. Seine Unterwerfung unter die kirchliche Autorität sollte beispielhaft wirken und die Bereitschaft seiner Anhänger stärken, den Ausgleich mit der Hierarchie zu suchen.“ (Albert (2010): Akademikerverband, S. 12).

1096 Vgl. Berning (1980): Eine Lebensfreundschaft, S. 81.

1097 Iwan von Müller (1830–1917) war ein evangelischer Pädagoge und klassischer Philologe, der sich überwiegend mit griechischen und lateinischen Autoren beschäftigte und diesbezüglich eine Theorie des lateinischen Stils oder eine Theorie der griechischen Syntax entwickelte. Er befasste sich mit der griechischen Kulturgeschichte und begann ein Werk, in welchem er „den gesamten Stoff der klassischen Altertumswissenschaft entwicklungsgeschichtlich“ darstellen wollte. „Nachhaltig geprägt von dem ev. ausgerichteten ‚christl. Humanismus‘, wie ihn seine Erlanger Lehrer vertraten, bemühte sich M. um eine enge Verbindung von Gymnasium und Universität und um eine fundierte Lehrerausbildung.“ (Gruber (1997): Müller, Iwan, S. 417).

1098 Abele an Platz am 31.12.1920 (MLA, Sign. III. A 118): „Ich bin aber nicht Schellianer. [...] Die Vertiefung zu einer Ideengemeinschaft geschah, wenn ich mich recht erinnere, hauptsächlich in meinen Straßburger, Metzger und Markkircher Jahren, in der Zeit, wo ich die entscheidenden Wendungen zur Sokratik und Liturgie tat. Dabei wirkten die Platonvorlesungen Iwan v. Müllers aus meinen ersten Semestern nach; den stärksten Einfluß erfuhr ich aber in Metz und Markkirch durch die katholische Erneuerung in Frankreich.“

1099 Vgl. Berning (1980): Eine Lebensfreundschaft, S. 81.

1100 Vgl. Berning (1989): Ein Lesebuch, S. 59. / Vgl. Pöpping (2002): Abendland, S. 81–86. / Vgl. Kepler-Tasaki (2018): Hans Heinrich Ehrler, S. 303.

Nachdem Abele nach dem Ersten Weltkrieg nach Werl in Westfalen gekommen war, knüpfte er erste Kontakte zur katholischen Jugendbewegung, zum Quickborn. „Er diskutierte und arbeitete mit den Jungen über Staat, Gesellschaft, Politik, Kultur, wie er es noch im hohen Alter liebte“, so schreibt einer seiner Freunde August Heinrich Berning.¹¹⁰¹ Abele nahm auch an Tagungen des Quickborn teil. Zudem veröffentlichte er in *Die Schildgenossen* und war „als Berater am Ausbau des Rothenfelder Buchverlags“¹¹⁰² beteiligt. Vor allem die Jugendlichen, ihre Bildung und Erziehung lagen ihm am Herzen, was bereits durch seinen speziellen Deutschunterricht, aber auch durch sein außerschulisches Engagement in Kreisen der Jugendbewegung deutlich wurde. Zudem hatte Abele persönlichen Kontakt zu Guardini. So heißt es bei Berning, dass sich Josef Außem und Romano Guardini „in seinem [Abeles] Werler Heim“ trafen und austauschten.¹¹⁰³

Nach der Machtergreifung Hitlers im Frühjahr 1933 gründete Theodor Abele gemeinsam mit Adalbert Neipperg, der Abt des Benediktinerklosters Neuburg bei Heidelberg war,¹¹⁰⁴ die Zeitschrift *Das Wort in der Zeit*. Diese Kulturzeitschrift wollte ein Abbild des „Katholizismus im Reich“ sein. So erschien sie in „einem Münchner Theologieverlag, wurzelte zugleich im rheinisch-westfälischen Katholizismus und beabsichtigte, mit einer auf dem Titelblatt annoncierten norddeutschen und süddeutschen Redaktion für den Katholizismus im Reich insgesamt zu sprechen.“¹¹⁰⁵ Der Titel der Zeitschrift weist auf eine „zeitgeschichtliche Einmischung“¹¹⁰⁶ hin. Sie schrieb bspw. die bevorstehende Auflösung des Zentrums in ihr Programm und wollte aus der Pfarrgemeinde heraus „einen neuerlichen Aufbruch“¹¹⁰⁷ wagen: „Die moderne europäische Alltagswelt, das hieß nun im Wesentlichen der faschistische Alltag, sollte aus der Erfahrung der Liturgie heraus durchdrungen werden.“¹¹⁰⁸ Dass Abele dieses Ziel bereits vor der Gründung der Zeitschrift verfolgt hatte, wird im Folgenden sichtbar werden.

Ein Jahr nach Publikationsbeginn der monatlich erscheinenden Zeitschrift bahnten sich Konflikte in der Schriftleitung an, demnach zwischen Abele und Neipperg, an welchen Abele Herwegen teilhaben ließ und um seine Unterstützung bat.¹¹⁰⁹ Daraus resultierte letztlich der Verzicht Neippergs auf die Schriftleitung. *Das Wort in der Zeit* bot in den 1930er-Jahren auch Raum für Personen, wie Hans Heinrich Ehrler, der 1933 der NSDAP beitrug. Abele stand in persönlichem Austausch mit ihm und

1101 Berning (1980): Eine Lebensfreundschaft, S. 84.

1102 Ebd.

1103 Vgl. ebd.

1104 Siehe Kapitel 4.2.1.7

1105 Keppler-Tasaki (2018): Hans Heinrich Ehrler, S. 327.

1106 Ebd., S. 327.

1107 Ebd., S. 303.

1108 Ebd.

1109 Vgl. Kapitel 4.2.1.7.

stellte ihm, laut Stefan Keppler-Tasaki, Fragen rund um den „Wust an Ideologien“ des Nationalsozialismus.¹¹¹⁰ Zudem beteuerte Abele gegenüber Ehrler 1935 seinen Einsatz für Ehrlers Werk. Er glaubte demnach nicht nur „unerschütterlich an den Sieg der göttlichen Ideen in unserer Zeit“, sondern kämpfte auch für das Werk des Dichters Ehrler „bis zum äußersten“.¹¹¹¹ Diese Sympathien zu Ehrler müssen bei der politischen Einordnung Abeles Beachtung finden. Wird er von Vincent Berning, dem Sohn des oben zitierten Freundes Abeles, August Heinrich Berning, als „politisch naiv“¹¹¹² beschrieben, so ist diese Zuschreibung zu hinterfragen.

Als Antreiber der Liturgischen Bewegung, der sowohl mit Guardini als auch mit Herwegen in Kontakt stand, ist er für diese Arbeit von großer Bedeutung. Da er sich gern über politische Themen austauschte und sowohl mit rechtsgerichteten, als auch eher neutralen Persönlichkeiten verbunden war, stellt sich die Frage nach seiner eigenen politischen Positionierung.

Bisher wurden Briefe von Abele im Archiv Maria Laach und Texte von ihm im Stadtarchiv Werl gesichtet. Der Zeitraum, in welchem die teils maschinell abgetippten, teils handschriftlichen Briefe verfasst wurden, beläuft sich auf die Jahre zwischen 1913 und 1934. Darunter finden sich Briefe von Theodor Abele an Hermann Platz oder an Ildefons Herwegen. Der private Nachlass Abeles wird von Herrn Professor Dr. Vincent Berning verwaltet und konnte nicht eingesehen werden.¹¹¹³ Daher kann hier kein vollständiges Bild des Gymnasiallehrers, der nach Berning „alles andere als unpolitisch“¹¹¹⁴ gewesen war, nachgezeichnet werden.

4.3.1 Briefwechsel mit Hermann Platz

Insgesamt befinden sich elf Briefe im Laacher Archiv, welche zwischen 1913 und 1934 von Abele an Platz adressiert wurden. Die Briefe Abeles weisen auf die Entwicklung der liturgischen Erneuerung vor, während und nach der Weimarer Republik hin. Da sich aus den Quellen vor 1918 viele Verbindungslinien ergeben, die das Erbe Abeles bei den anderen Protagonisten der Arbeit (Guardini, Schmitt und Herwegen) deutlich machen, sollen diese hier auch Beachtung finden, vorgestellt sowie eingeordnet werden.

¹¹¹⁰ Vgl. Keppler-Tasaki (2018): Hans Heinrich Ehrler, S. 28.

¹¹¹¹ Ebd., S. 312. (Abele an Ehrler, 16. August 1935, Nachlass Ehrler)

¹¹¹² Berning (1997): Der deutsche Katholizismus, S. 621.

¹¹¹³ Bis zur Abfassung seines eigenen Buches über Abele gewährt Berning keine Einsicht in den privaten Nachlass.

¹¹¹⁴ Berning (1989): Ein Lesebuch, S. 61.

Die Anfänge der Liturgischen Bewegung (1913–1920)

Im Brief vom 9. Januar 1913 teilte Abele Platz seine Vorstellungen von der ersten Tagung des Katholischen Akademikerverbandes in Maria Laach mit. Er plädierte ausdrücklich dafür, dass die Tagung „nicht bei historischen und theoretischen Erörterungen“ stehen bleiben dürfte. „Wir möchten wirklich ins Heiligtum eingeführt werden. Wir erstreben unseren Fortschritt in der katholischen Kirche [...]“¹¹¹⁵. Zunächst schien es Abele in dieser Hinsicht wichtig zu sein, dass sich Praxis und Theorie ergänzen, da die Theorie den gewünschten Fortschritt allein nicht bringen könne. Neben Themen wie die Geschichte der und theoretische Einheiten über die Liturgie des katholischen Gottesdienstes, stand die Sehnsucht nach dem Heiligtum. Dieser Programmpunkt ist als starker Wunsch deklariert: „Wir möchten wirklich“ heißt es dort. Demnach handelt es sich um eine aufrichtige, starke Sehnsucht nach dem Übernatürlichen. Das Übernatürliche definierte er als Ort, der nicht allen zugänglich ist und an dem Gott in besonderer Weise gegenwärtig sei. Das hier ausgedrückte Verlangen, das in und mit der Liturgie gestillt werden sollte, deckte sich mit dem erst neun Jahre später konstatierten *Erwachen der Kirche in der Seele* von Guardini. Es wird zudem deutlich, dass das, was in den 1920er-Jahren als „Liturgische Bewegung“ in Deutschland bekannter wurde, bereits ein Jahrzehnt vorher entwickelt worden war. In einem nächsten Schritt verband Abele diese Sehnsucht mit der Idee einer Entwicklung, einem Fortschritt innerhalb der katholischen Kirche. „Fortschritt“ ist etwas Dynamisches, beinhaltet Weiterentwicklung, ggf. auch Zurücklassen von alten Dingen. Interessant ist, dass Abele weiter unten im Zitat diesen *Fortschritt* mit dem Begriff *Reform* gleichsetzt,¹¹¹⁶ was vom Wortursprung her genau das Entgegengesetzte meint, nämlich ein Zurückgreifen auf alte Traditionen und Beseitigen von Missständen. Dieses Beispiel zeigt deutlich die Spannung zwischen Reform und Fortschritt, in welcher sich die Liturgische Bewegung schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts befand. Des Weiteren ist die Verbindung von Fortschritt und Sehnsucht nach dem Heiligtum ein Gegenentwurf zum Rationalismus, Kapitalismus und Materialismus, die in der modernen Welt zusammen mit „Fortschritt“ und Progression assoziiert wurden.

Ein weiterer wichtiger Punkt in diesem Brief sind die Hinweise auf die Pfarrgemeinde und das Miteinander von Priester und Laien. Beide haben einen Platz in der erstrebten fortschrittlichen katholischen Kirche: Während an die Priester ein Optimierungsanspruch ergeht, „in Wahrheits- und Gnadenvermittlung“ tätig zu

¹¹¹⁵ Abele an Platz, 09.01.1913 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹¹⁶ Abele an Platz am 09.01.1913 (MLA, Sign. III. A 118): „So lange und so viel hat man nach Reform, nach Fortschritt des Katholizismus gerufen. Die Reform ist da, seit Pius X. die katholische Welt, die sich in Kompromissen zu erschöpfen drohte, die im Ausschauen nach Kulturereigenschaften das Gleichgewicht verlor, auf die unveränderlichen Grundlagen der katholischen Religion [...]“

sein, lag die Aufgabe der Laien in einer untergeordneten Rolle „dienender Hilfe“.¹¹¹⁷ Dadurch wird deutlich, dass beide, Priester und Laien, aufeinander angewiesen waren, allerdings in hierarchischer Abstufung. Zudem wird dreimal auf die Pfarrei hingewiesen, was einen volksliturgischen Anspruch Abeles verdeutlicht. Er erwartete Fortschritt und Reform bei sich in seiner Heimatgemeinde und war optimistisch, dass diese Reform, wenn es dafür nur „ein paar energische Männer“ gäbe, flächendeckend ausgeweitet werden könnte. Diese Ideen von 1913 fußten hier bereits auf der 1903 von Pius X. in seinem *motu proprio Tra le sollecitudini* geforderten *participatio actiosa* der Laien, die Abele aufnahm und ernstnahm. Auch das von Pius X. vorgestellte Programm wies auf die nötige aktive Handlung von Laien und Priestern hin, betonte aber ihre hierarchische Abstufung, was vor allem in dem vollständigen Titel der „tätigen Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“¹¹¹⁸ in der Enzyklika *Ubi arcano* deutlich wurde. Dieser zunächst auf Italien beschränkte Anspruch weitete sich nach dem Ersten Weltkrieg unter dem Pontifikat von Pius XI. auf die ganze Welt aus. Die Universalität der Kirche fand darin ihren Ausdruck. Theodor Abele hingegen träumte nicht von einer internationalen Veränderung, sondern, wenn überhaupt, von einer nationalen, vielleicht nur regionalen Reform.¹¹¹⁹ Deshalb wird Abele treffend als Wegweiser des *deutschen* Katholizismus betitelt.

Im Jahr 1879 geboren, war er ein Kind der Nachwirkungen des Kulturkampfes und stand der abendländischen Tradition nahe.¹¹²⁰ Wie Dagmar Pöpping herausstellt, bezog der KAV „sein Apostolat einzig aus den Impulsen Pius X.“, wobei die „ganze weitere Entwicklung des Verbandes [...] nur auf dem Hintergrund der Reformen dieses Papstes zu verstehen“¹¹²¹ sei. Diese Zuschreibung, die laut Pöpping von Franz Xaver Münch selbst vorgenommen worden war, weist auf die antimoderne Einstellung des Akademikerverbandes hin. Das wird auch deutlich, wenn Abele sich auf Pius X. als Reformbringer bezog und von der „katholische Welt“ schrieb, die sich „[...] in Kompromissen zu erschöpfen drohte, [...] [und] im Ausschauen nach Kulturerrungenschaften das Gleichgewicht verlor“¹¹²². Pius X. hatte, Abele zufolge, durch die Betonung der „unveränderlichen Grundlagen der katholischen Religion: Gottheit Christi, Eucharistie, Kirche“¹¹²³, die Reform im Sinne des Wortes hervorgebracht. Daran anlehnend verlangte er von jedem Laien, dass er in allen Bereichen seines Lebens, Beruf, Familie, Gesellschaft, Staat und Kirche, seiner „natürlichen

1117 Vgl. ebd.

1118 Große-Kracht (2016): *Katholische Aktion*, S. 33.

1119 Abele an Platz, 09.01.1913 [MLA, Sign. III. A 118]: „Wir streben unseren Fortschritt in der katholischen Kirche, und zwar nicht durch Erfüllung der Mindestforderung innerhalb der weiten Weltkirche, sondern durch Einfühlen und Einleben in unsere Pfarrgemeinschaft.“

1120 Vgl. Berning (1989): *Ein Lesebuch*, S. 59.

1121 Pöpping (2002): *Abendland*, S. 80.

1122 Abele an Platz, 09.01.1913 (MLA, Sign. III. A 118).

1123 Ebd.

Pflicht“ der ζωα πολιτικά¹¹²⁴ nachgehe. Handschriftlich wird eine Notiz zu dem Begriff hinzugefügt: „[Gemeinschaftswesen]“; wörtlich übersetzt hieße ζωα πολιτικά „politische Wesen“. Somit setzte Abele *Politik* und *Gemeinschaft* gleich. Doch was verstand Abele unter dem „politischen Wesen“ des Menschen? Hierzu findet sich eine aufschlussreiche Parallele bei Guardini, der einen ähnlichen Politikbegriff gebrauchte: Er sah den Menschen auch als Gemeinschaftswesen, welches den „Staat in sich“ habe und damit gleichzeitig politisch war. Demnach war „Politisch-Sein“ eine Haltung, die Abele religiös-praktisch auflud. Denn er wollte auf die Möglichkeit jedes Einzelnen hinweisen, „in dienender Hingabe zur Erhöhung des religiösen Lebens in seiner Pfarrei beizutragen.“¹¹²⁵ Die Jugend lag ihm diesbezüglich sehr am Herzen. Er schrieb von der „eucharistischen Erziehung der Jugend“, die eben zu dem „politischen Gemeinschaftswesen“ führen sollte. „Jugend und Volk bedürfen der Einführung in Bücher und Literatur, das muß in Leseabenden und Vorträgen geschehen.“¹¹²⁶ An dieser Stelle ist die Unterscheidung zwischen *Jugend* und *Volk* beachtenswert. *Jugend* war eine Sondergruppierung und hob sich vom *Volk* ab. Den gebildeten Katholiken wurde eine Vermittlerrolle zugeschrieben. Sie sollten als Bindeglied zwischen Volk und Jugend einerseits sowie dem „Heiligtum“ andererseits wirken. In Zusammenarbeit mit der Beuroner Kongregation fand der „katholische Gottesdienst“, der von einem „monastischen“ klar abgegrenzt wurde, wieder Beachtung und der Benediktinerorden wurde somit wieder zu seinem „Urzweck“ einer „schola divini servitii“ geführt.¹¹²⁷ Diese Rückbesinnung schließt sich wieder dem katholischen Reformbegriff (s. o.) an und weist auf die Spannung der Liturgischen Bewegung zwischen Fortschritt und hin.

Hermann Platz war für die Publikation von Artikeln zur Liturgischen Erneuerung¹¹²⁸ im *Hochland* zuständig. Anregungen dafür erhielt er von Abele, der ihn mit neuesten Informationen über die liturgischen Entwicklungen in Frankreich versorgte.¹¹²⁹ In einem Brief vom 9. Juli 1913 wies Abele Platz darauf hin, dass „Muth [...]

1124 Abele übernimmt den Begriff von Aritoteles, was eine Frucht seiner Orientierung an Iwan von Müller (s. o.) war: „Aristotle calls these animals [bees and ants] zoa politika, and attributes to them the most varied mental gifts and qualities, though, in comparison to man [...]“ (Kalisch (1880): *Path and Goal*, S. 83).

1125 Abele an Platz, 09.01.1913 (MLA, Sign. III. A 118).

1126 Ebd.

1127 Ebd.

1128 Generell ist die Tendenz, dass der KAV mal von Liturgischer Bewegung, mal von Liturgischer Erneuerung sprach. Ildefons Herwegen präferierte den Begriff Liturgische Erneuerung, während sich nach dem Ersten Weltkrieg eher der Begriff Liturgische Bewegung durchsetzte.

1129 So auch am 04.06.1913: „Heute nur einiges Wenige. Du solltest Deinen ersten Gedanken: „Die Empfänglichkeit der modernen Welt für die Liturgie“ noch weiter ausarbeiten. (Die allgemeinen Betrachtungen über Kultur kannst Du einstweilen auf sich beruhen lassen, ich will Dir aber eine sorgfältige Erörterung dazu schreiben.) Du hast ja schon manches Schöne gefunden, aber es reicht noch nicht, um das Hochlandpublikum zu gewinnen. Es ist ja etwas schwer, aber Du hast für solche Arbeit immer einen sicheren Instinkt gehabt. Ich will mich bemühen, Dir einiges beizusteuern.“ Am 09.07.1913: „Daß

strenger sein [wird] als gewöhnlich, wenn ihm unsere These nicht ganz paßt.“¹¹³⁰ Um welche These es sich hier genau handelte, wird nicht ersichtlich. Allerdings zeigen Abeles Bedenken, dass er sich darum bemühte, dass die Beiträge nicht angreifbar seien, außerdem müsse Platz „zeigen, daß in der modernen Welt wirklich weite Kreise und hervorragende Geister liturgiegeneigt sind“¹¹³¹. Es ging um eine Etablierung des liturgischen Gedanken in der bürgerlichen Elite, auch überkonfessionell, und um eine Verbindung zwischen der „Mentalité liturgique“ sowie der modernen Welt. Dieses Anliegen war für Abele nicht nur dringend, sondern vor allem professionell aufzuziehen. Er wollte ernstgenommen werden. Somit ist es nicht verwunderlich, dass er noch Jahre später dafür plädierte, dass „die dringendste und schwierigste Aufgabe für uns ist, einen begrifflich gesicherten Boden für die liturgische Bewegung zu schaffen.“¹¹³²

Neben der Beratungsfunktion für die *Hochland*-Artikel war Abele auch zuständig für die Inhalte auf Tagungen oder auf dem Katholikentag in Metz 1913, wie aus dem Brief vom 6. Juni 1913 hervorgeht. Er teilte die Vorträge den Referenten zu und gab Themen vor. So war eines der wichtigsten Themen, die angesprochene „Empfänglichkeit der modernen Welt für die Liturgie“.¹¹³³ Neben Herwegen, der über „Das Gesamtkunstwerk der kath. Liturgie“ referieren sollte, nahm sich Abele selbst das Thema „Wahre Kultur ist Gottesdienst“ vor und Platz sollte das Thema „Die liturgische Führungsbedürftigkeit des modernen Menschen“ aufarbeiten.¹¹³⁴ Abele und Platz waren sich einer gewissen Distanz zwischen „Moderne“ und „Liturgie“ durchaus bewusst; zumal sie sich in ihrem Katholischen Akademikerverband auch auf der antimodernen Linie des Papstes bewegten. Gleichzeitig scheint in dem Titel „Die liturgische Führungsbedürftigkeit des modernen Menschen“ die Abhängigkeit eines gelingenden, vollkommenen Menschseins von der Liturgie durch. Auch das Vortragsthema Abele's „Wahre Kultur ist Gottesdienst“ zeigt die Richtung des Kulturdenkens Abeles. Kultur müsse sich in die Richtung des Christentums, gemeint ist der Katholizismus bewegen, um zu ihrer vollen Fülle und Erscheinung zu gelangen. Vier Monate später, am 4. Oktober 1913, wurden diese Gedanken konkreter ausgeführt:

Du Dich zur Zeit so tief in die Ideengeschichte Frankreichs versenkst, bedauere ich eigentlich. Denn wenn Du mit unseren Gedanken im Hochland durchdringen willst, müssen unsere Ausführungen wirklich wissenschaftlich begründet sein.“ Am 19.02.1914: „Ich selbst arbeite fortwährend für die liturgische Sache. Auch den Hochlandartikel hoffe ich in der nächsten Zeit bedeutend fördern zu können.“

¹¹³⁰ Abele an Platz am 09.07.1913 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹³¹ Ebd.

¹¹³² Abele an Platz am 12.03.1918 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹³³ Vgl. Abele an Platz am 04.06.13 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹³⁴ Vgl. ebd.

Unsere moderne Kultur leidet unter Mechanisierung des Organischen, Materialisierung des zur Vergeistigung Bestimmten, Hypertrophie einzelner Kräfte, der empirisch-rechnerischen, vegetativen, sinnlichen, Verkümmern der kausalen und intuitiven Erkenntnis, des künstlerischen Schaffens, der religiösen Liebestat, Beschränkung der für Gott geschaffenen Menschennatur auf das Diesseits. Im Namen der Freiheit, des Geistes, der Harmonie, der Wahrheit, der Fruchtbarkeit, des heiligen Diesseits- und seligen Jenseitslebens erstreben wir eine Umwertung der modernen Kulturwerte. Weltkultur wollen wir statt Erdenkultur, Ewigkeitskultur statt Zeitkultur, Gotteskultur statt Menschenkultur. Gott ist Urgrund und Endzweck des Alls. Wahre Kultur ist nichts anderes als Einfügung in den göttlichen Erziehungsplan, ist Gottesdienst. [...] Das ist katholische Seelenkultur, harmonische Entwicklung der Seele, der Form des Körperlichen, innerhalb der Allgemeinheit, entgegengesetzt der modernen Kulturseligkeit dem Schwelgen in Einzelheiten und Einseitigkeiten menschlichen Fortschrittes. Die eucharistische und liturgische Erneuerungsarbeit, die von der katholischen Kirche unserer Tage ausgeht, ist zugleich die am tiefsten und weitesten greifende Kulturarbeit. Wollen wir uns religiös vervollkommen im katholischen Sein und zugleich kulturschaffend wirken, so heißt es, sich in dem Geist jener Reformen eindenken und einfühlen und nach Kräften mitarbeiten, jeder an seinem Platz.¹¹³⁵

Diese Worte formulierte Abele als Idee für eine „Übergangsstelle“ wahrscheinlich für einen *Hochland*-Artikel von Platz. Die antimoderne Haltung, das Erbe Papst Pius X. und vor allem der gesamtgesellschaftliche Anspruch der liturgischen Erneuerung sind deutlich hervorzuheben. Während Klaus Große-Kracht feststellt, dass Peter Wust einen großen Einfluss auf den KAV hatte und „1924 zur Bildung einer katholischen ‚Kulturfront‘“¹¹³⁶ aufrief, wird an dieser Stelle ersichtlich, dass diese Gedanken, die letztlich zu einer „vertretenen Attitüde eines offenen ‚Sieg Katholizismus‘“¹¹³⁷ führten, bereits bei Theodor Abele grundgelegt worden waren. Zur Rolle der Akademiker in diesem Szenario stellt Dagmar Pöpping treffend fest, dass sie schon 1913 „nicht nur als bloße Multiplikatoren einer innerkirchlichen Erneuerung [...] [wirkten], sondern mit Hilfe der Heilmittel der Liturgie eine fundamentale Erneuerung der gesamten weltlichen Kultur ins Werk [...] [setzen wollten]. Dabei waren sich die Laientheologen des Akademikerverbandes der Neuartigkeit ihres Anliegens bewusst.“¹¹³⁸ Hervorzuheben ist, dass sich diese Ziele in der Weimarer Republik fortsetzten und verfestigten. Romano Guardini, Ildefons Herwegen und Abt Albert Schmitt knüpften an diese antimodernen Gedanken und an die ex-

1135 Abele an Platz am 04.10.1913 (MLA, Sign. III. A 118).

1136 Große-Kracht (2016): *Katholische Aktion*, S. 227.

1137 Ebd.

1138 Pöpping (2002): *Abendland*, S. 84.

klusive Heilsbringerschaft des Katholizismus an, konstruierten Menschentypen, die sich genau in diesen Zielen Abeles wiederfanden. Die Hierarchie, die im obigen Zitat Abeles angesprochen wurde, aber auch seine Einschätzung bei der Verteilung der Vortragsthemen für den Katholikentag, bei welchem er sich Themen aussuchte, die „weniger gefährlich für einen Laien“¹¹³⁹ waren, zeigen, dass es eine klare Trennung zwischen Klerus und Laien gab, die auch von den Laien gewollt und respektiert wurde. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Laien durchaus wichtig für die Liturgische Bewegung waren, sie hatten sogar größere Themenspielräume und -freiheiten als bspw. Äbte.

Abele war sich schon 1914 bewusst, dass die „liturgisch-eucharistische Reform“ zwar „die Großtat unserer Zeit ist“, sie aber „weder bei den mehr konservativen noch bei den fortschrittlicheren Katholiken auf sofortige Zustimmungen hoffen“¹¹⁴⁰ dürfte. „Wir müssen zufrieden sein, wenn man uns ruhig anhört.“¹¹⁴¹ Im Laufe der Weimarer Republik konnte sich die Liturgische Bewegung aus der Abseitsposition, in welcher sie für die Konservativen zu fortschrittlich und für die Fortschrittlichen zu konservativ war, teilweise befreien. So war bspw. der Quickborn ein heterogenes Handlungsfeld der Liturgischen Bewegung, in welchem sowohl ‚Konservative‘ als auch ‚Fortschrittliche‘ anzutreffen waren. Selbst die hier ausgewählten Protagonisten sind Zeugen für die verbindende Funktion der Liturgischen Bewegung innerhalb der Katholizismus, da bei ihnen verschiedene Maße an Fortschrittlichkeit oder Konservatismus angelegt und vermittelt wurden.

Für die Zeit des Ersten Weltkrieges sind keine Briefe im Laacher Archiv zu finden. Außerdem stagnierte die liturgische Arbeit im KAV zu dieser Zeit. Erst 1918 wurden die Korrespondenz und auch die Gedanken rund um Kultur und Liturgie wieder aufgenommen. Am 12.03.1918 gab Abele Platz ein Feedback zu einer „Skizze“ (wahrscheinlich handelt es sich um einen *Hochland*-Artikel). Er machte besonders die „Idee der Gottebenbildlichkeit“ stark. Würde diese in den Text eingebaut werden, müsste Platz im weiteren Verlauf des Textes „den Übergang von der mittelalterlichen zur neueren Zeit nicht mit dem farblosen Wort der ‚Loslösung des Weltlichen vom Geistlichen‘ [...] charakterisieren, man könnte dann vielmehr, im Bilde bleibend, ‚die seelische Lage vor dem Krieg‘ als ‚Lösung der Seele aus dem gottebenbildlichen Kunstwerken liturgischer Gemeinschaft‘ bezeichnen.“¹¹⁴² Dabei wies Abele darauf hin, dass die „Lockerung des kirchlichen Organismus ins Hochmittelalter zurückgeht“¹¹⁴³ und nicht erst im ausgehenden Mittelalter eintrat. Ursache dieser Lockerung seien die Bettelorden gewesen; auch Luther war „selbst aus einem Bettelorden

¹¹³⁹ Abele an Platz am 04.06.1913 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹⁴⁰ Abele an Platz am 19.02.1914 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹⁴¹ Ebd.

¹¹⁴² Abele an Platz am 12.03.1918 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹⁴³ Ebd.

hervorgegangen¹¹⁴⁴. Abele diagnostizierte hier den Verfall der Verbindung zwischen Katholizismus und Welt, den Guardini, Herwegen und Schmitt auf die Reformation zurückführten. Dies verband er mit der Entwicklung vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg. Dieser wurde als Schwelle gedeutet, die den Menschen aus seinem in der Liturgie gegebenen Gemeinschaft-Sein herausgehoben hatte. Damit war auch die Gottebenbildlichkeit immer mehr in Vergessenheit geraten. Dem entgegenzutreten und die Laienakademiker durch diese Vermittlerposition zu „apostolischen Heilsträgern“, die als Scharnier zwischen innerkirchlicher Liturgie und gesellschaftlicher Umgestaltung fungieren sollten¹¹⁴⁵, zu machen, gehörte zur Selbstzuschreibung und Selbststilisierung der Akademiker durch Abele. Dies konnte sehr schnell mit einer ständisch hierarchischen Gesellschaftsordnung in Verbindung gebracht werden und war zudem anschlussfähig an die Mittelalterrezeption. So stellt Pöpping fest, dass das „Teilhaftigwerden jedes Akademikers an der göttlichen Ordnung im liturgischen Geschehen [...] ihm auch die Kompetenz zur Lösung gesellschaftlicher Aufgaben“¹¹⁴⁶ verlieh. Demnach war es ausgeschlossen, dass Gesellschaft ohne Liturgie funktionieren konnte. Damit ergab sich auch eine Selbstlegitimierung der Akademiker als von kirchlichen Autoritäten befähigte Menschen, die diese Inhalte in die Gesellschaft trugen.

Am 31. Dezember 1920 schrieb Abele an Platz über einen Rundbrief, der „seine Ziele so unvollkommen erreichte“ und über gescheiterte Zusammenkünfte.¹¹⁴⁷ Wahrscheinlich handelte es sich um einen Rundbrief von Alois Dempf. Er sprach nur wenige Inhalte an, warnte allerdings davor „Schell weiter als Symbol unseres Bundes zu bezeichnen“, wobei er mit „Bund“ seine Freundschaft zu Platz meinte. So sei nicht Schell verantwortlich für ihre Freundschaft,¹¹⁴⁸ sondern: „Die Vertiefung zu einer Ideengemeinschaft geschah [...] hauptsächlich [...] in der Zeit, wo ich [Abele] die entscheidenden Wendungen zur Sokratik und Liturgie tat. Dabei wirkten die Platonvorlesungen Iwan v. Müllers aus meinen ersten Semestern nach [...]. Die entscheidende grundsätzliche Aussprache erfolgte bei unserem ersten Zusammensein in M.-Laach und an den darauffolgenden Tagen in Düsseldorf.“¹¹⁴⁹ Abele distanzierte sich hier klar von Herman Schell, welcher ihn zu Beginn seiner Zeit in Würzburg stark geprägt hatte. Damit ging auch die durch Franz Xaver Münch und Ildefons Herwegen eingeleitete konservative Ausrichtung des KAV einher, welche „die Reformgedanken bei den ursprünglichen Gründerfiguren zurückdrängten.“¹¹⁵⁰

1144 Ebd.

1145 Pöpping (2002): Abendland, S. 86.

1146 Ebd.

1147 Abele an Platz am 31.12.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

1148 Abele distanziert sich zweimal klar von Herman Schell, sodass seine propagierte Nähe dem „großen Theologen und Pädagogen Herman Schell“ durchaus hinterfragt werden darf.

1149 Abele an Platz am 31.12.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

1150 Weiss (2000): Kulturkatholizismus, S. 93.

Abele schien sich hier einordnen zu wollen. Außerdem benannte er einige Unstimmigkeiten innerhalb des Katholischen Akademikerverbandes, da „Brüning und Simon“ ihnen „schon etwas entglitten“¹¹⁵¹ waren. Außerdem war ein Treffen geplant gewesen, zu welchem Brüning, der selbst eingeladen hatte, nicht erschienen war. Auch Platz, der vermeintlich eingeladen worden war, fehlte, woraufhin sich Abele bei ihm entschuldigte und darauf hinwies, dass er ihn nochmals hätte explizit einladen müssen.¹¹⁵² Er gab die Hoffnung nicht auf „einen lebendigen Zusammenhang unter den Freunden zu erhalten“. Es hätte an den ungünstigen, äußeren Umständen gelegen, dass es Schwierigkeiten für das Treffen gegeben hatte. Deshalb schlug Abele gleich drei neue Termine für ein Zusammentreffen des Katholischen Akademikerverbandes vor: „1. die liturgischen Tagungen von Ostern in M.-Laach (und Beuron?). [...] 2. den Quickborntag auf Rothenfels im August. 3. Werl an Pfingsten 1921 [...]“¹¹⁵³. An dieser Stelle wird einmal mehr deutlich, wie viel Herzblut und Zeit Abele in die Arbeit des KAV investierte. Zudem schien sich der KAV auf dem Feld der Liturgischen Bewegung breit aufzustellen, wie die Aufzählung unterschiedlicher Veranstaltungen zeigt, an welchen der KAV teilnahm. Abele sah die Breite und das Potential der Liturgischen Bewegung und wollte sie nicht in den benediktinischen Mauern verschlossen wissen, sondern sie in die katholische Jugendbewegung, aber auch in seine Heimatpfarrei hineinragen.

Am Ende des Briefes informierte Abele Platz darüber, dass dieser an alle Freunde versandt werden sollte, sodass Dempf in nächster Zeit einen „genaueren Plan“ erarbeiten könnte.

Stellung zum Nationalsozialismus (1931–1934)

Für die Jahre 1921–1930 sind keine Briefe im Laacher Archiv vorhanden. Erst vom 26.8.1931 erscheint ein Brief, den Abele an Platz adressierte. Zunächst informierte Abele Platz über Urlaubspläne mit seiner Frau. Thema des vorherigen Briefes von Platz muss ein Artikel von Franz Xaver Kother,¹¹⁵⁴ einem Jesuitenpater gewesen sein.

¹¹⁵¹ Abele an Platz am 31.12.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹⁵² Abele an Platz am 31.12.1920 (MLA, Sign. III. A 118): „Von Dir hieß es in Brünings Brief: ‚Platz hat zugesagt.‘ Ich erwartete dich bestimmt. Nachträglich fiel mir ein, ich hätte dich vielleicht doch noch besonders einladen sollen. Ich sparte mir den Brief, weil ich die Einladungen in einer halben Stunde zwischen dem Mittagessen und der Abfahrt nach Soest, die nicht hinauszuschieben war, schreiben mußte.“

¹¹⁵³ Abele an Platz am 31.12.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹⁵⁴ Es gibt keine Informationen zu Lebensdaten von Franz Xaver Kother. Allerdings publizierte er zwischen 1926 und 1938 zahlreiche Texte, sodass davon ausgegangen werden kann, dass er ein zeitgenössischer Jesuitenpater war, der sich vor allem mit kirchen- oder gesellschaftspolitischen Fragen wie der Legitimation des Papsttums aus dem Evangelium heraus oder der Frage von ‚Weltkirche und Völkerbund‘ stellte.

Wahrscheinlich handelt es sich um den Artikel *Zur Ethik der politischen Koalition*, welcher im August 1931 in der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* erschien. Abele habe ihn „aus dem Lesezimmer der Ursulinen geliehen“¹¹⁵⁵. In diesem Artikel ging es um die Frage nach der Koalition von Zentrum und NSDAP und wie solch eine Koalition „vor dem katholischen Dogma gerechtfertigt werden könnte.“¹¹⁵⁶ Der Anspruch des Textes lag darin, den „Sternenhimmel des christlichen Sittengesetzes auch über dem Gebiete des rein politischen Schaffens“ leuchten zu lassen¹¹⁵⁷. Dabei schuf Kother mit moraltheologischen Argumenten eine Legitimation der Koalition von Zentrum und NSDAP. Auch wenn er eigentlich davon ausging, dass die Katholiken eine andere Weltanschauung nicht „billigen“ dürften und sie „sogar bekämpfen“¹¹⁵⁸ müssten, ging es 1931 um die Rettung des Staates,¹¹⁵⁹ was Grund genug war, um für diese Rettung auch Koalitionen mit anderen Parteien einzugehen:

Wenden wir diese Grundsätze auf unsere Frage unter der Voraussetzung an, daß die Koalition günstige Folgen für eine von der Kirche mißbilligte Weltanschauung hätte. 1. Die Koalition mit einer Partei anderer Weltanschauung steht in sich nicht in Widerspruch mit dem Sittengesetz. 2. Aus der Koalition ergibt sich der gute Erfolg (die unbedingt notwendige Aufbauarbeit) und der schlechte Erfolg (eine gewisse Kräftigung der gegnerischen Weltanschauung). Diese beiden Folgen ergeben sich gleich unmittelbar. 3. Der Zweck der Koalition ist sittlich gut: die Rettung des Staates. 4. Das zugelassene Übel, die Stärkung der gegnerischen Weltanschauung, wird durch die erstrebten Güter genügend kompensiert, weil der Verzicht auf ruhige Aufbauarbeit schließlich das physische, sittliche und religiöse Chaos unseres Volkes bedeuten, also gegnerische Weltanschauungen noch weit mehr stärken würde.¹¹⁶⁰

Hinter dieser fatalen Unterschätzung der nationalsozialistischen Kräfte lag letztlich die Angst bzw. der Wille, den christlichen politischen Einfluss zu stabilisieren und fortzuführen. In den Augen Kothers wäre es unzulässig „durch Verzicht auf eine solche Koalition die eigene Weltanschauung aus[zuschalten“¹¹⁶¹: „Das können wir nicht mit der uns von Gott auferlegten Pflicht vereinbaren. Die Koalition mit einer Partei anderer Weltanschauung ist demnach nicht bloß nicht gegen das Sittengesetz,

1155 Abele an Platz am 26.08.1931 (MLA, Sign. III. A 118).

1156 Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Geistes- und Sozialwissenschaften (1970), S. 128.

1157 Ebd.

1158 Kother (1931): Die Ethik, S. 322.

1159 „Wer ehrlich mithilft, unser Staatsschiff vor dem Untergang zu retten, der ist willkommen. Abmachungen, Abgrenzungen des gemeinsamen Rettungswerkes, praktische Richtlinien zur Zusammenarbeit sind da unvermeidlich.“ (Kother (1931): Die Ethik, S. 321).

1160 Kother (1931): Die Ethik, S. 323.

1161 Ebd., S. 324.

sie kann sogar zur heiligsten Pflicht werden.¹¹⁶² Im Vordergrund dieser Überlegungen stand die Selbsterhaltung der Kirche bzw. des Katholizismus. Dass die Stärkung der ‚anderen Weltanschauung‘ in solchem Maße die Massen mit sich ziehen würde, ahnten weder Kother noch Abele. Sie fanden sich zwar in der grundsätzlichen und damit der bischöflichen Meinung folgenden Ablehnung des Nationalsozialismus wieder,¹¹⁶³ verstanden aber auch die Notwendigkeit einer Koalition, damit der Katholizismus selbst relevant bleiben würde. Damit ignorierten sie die von der Fuldaer Bischofskonferenz 1931 ergangene Warnung vor den „unheilvollen Folgen‘ eines Sieges der Nationalsozialisten“¹¹⁶⁴.

Abele hielt den Aufsatz Kothers „für sehr geschickt und auch wirksam“¹¹⁶⁵. Dabei teilte er die Beobachtungen von Kother, dass es in Deutschland „um die Rettung des Staates“ ging und die deutschen Jesuiten sich „entschlossen in die Gegenwart“¹¹⁶⁶ stellten. Sie hätten solch einen großen theologischen Einfluss auch auf die deutschen Geistlichen, weshalb „die Schicht der reaktionär eingestellten Geistlichen viel dünner [sei] als in Frankreich. Die deutschen Geistlichen sind mit verschwindenden Ausnahmen sozial eingestellt.“¹¹⁶⁷ Damit bezog sich Abele auf die Mehrzahl an katholischen Geistlichen, die dem Zentrum bis zu seiner Auflösung im Juni 1933 treu blieben und dem Nationalsozialismus kritisch gegenüberstanden. Nichtsdestotrotz bildete die Rettung des Staates das verbindende Element zwischen den Parteien, sodass über die verschiedenen Weltanschauungen hinweggesehen werden konnte, solange sich das Ziel einer katholischen Stabilisierung erhalten bleiben würde. Hier ist ein Unterschied zu Guardinis *Rettung des Politischen* von 1924 erkennbar: Während Guardini diese Rettung einzig und allein in einer zu erlernenden christlichen Haltung sah und das Politische den ‚Heiden‘ aus der Hand entrissen werden sollte, siegte 1931 der Pragmatismus. Die Grundhaltung der alleinseligmachenden und weltverändernden Kraft des Katholizismus mag gleichgeblieben sein, doch hatten die Weimarer Jahre gelehrt, dass das Zentrum allein und auch nicht die katholischen Reformbewegungen wie der Quickborn die ersehnte Rechristianisierung hervorbringen könnten. Damit war der Weg für Koalitionen gebahnt, der selbst katholische Nazi-Gegner ansprach, alles zum Erhalt der Relevanz des Katholizismus in der Gesellschaft und Politik.

1162 Ebd.

1163 „Nachdem im folgenden Jahr 1930 ein Geistlicher der Diözese Mainz in einer Predigt eine Parteimitgliedschaft für Katholiken ausgeschlossen hatte und wiederum die bischöfliche Behörde diesen Standpunkt ausdrücklich billigte, kam es zu einer Reihe bischöflicher Erklärungen. Diese wichen zwar im Wortlaut voneinander ab, vertraten aber in der Sache die übereinstimmende Auffassung, ein Katholik dürfe nicht Mitglied der NSDAP werden; aus Sicht der Bischöfe vertrat die Partei in ihrer ‚Kulturpolitik‘ – im damaligen Sprachgebrauch die Chiffre für den Gesamtumfang geistigen Lebens – eine ‚Häresie.‘“ (Hürten (2011): *Aufstieg des Nationalsozialismus*, S. 29).

1164 Hürten (2011): *Aufstieg des Nationalsozialismus*, S. 30.

1165 Abele an Platz am 26.08.1931 (MLA, Sign. III. A 118).

1166 Ebd.

1167 Ebd.

Der jesuitischen Ausrichtung gegenüber war Abele nicht positiv gestimmt. Denn er verband damit ein Verbleiben in der ‚Barocktradition‘ und das Zurückdrängen des Reformkatholizismus und der Ideen von Hermann Schell oder von Johann Adam Möhler. Auch Maria Laach war seiner Ansicht nach dieser jesuitischen Tradition verfallen und verharrte gemeinsam mit einem Großteil des Katholizismus in einer „etwas abstrakte[n] spätscholastische[n] (also jesuitische[n] Theologie“¹¹⁶⁸.¹¹⁶⁹ Damit hing, Abele zufolge, auch das Scheitern der Liturgischen Bewegung in Maria Laach zusammen:

In Maria Laach hätte man neue Wege zur religiösen Formung der wirklichen Gegenwart gehen können. Man grub aber nicht tief genug. Die ‚Liturgische Bewegung‘ hat sich zwar zum ‚Liturgischen Apostolat‘ gewandelt, aber sie ist nicht zur ‚Eucharistisch-liturgischen Erneuerungsbewegung‘ des Volkes geworden, was wir beide von Anfang an wollten und vorschlugen. Abt Ildefons sagte uns damals, das sei nicht Sache der Benediktiner, sondern der Bischöfe und Pfarrer; sie würden jeden derartigen Versuch als Eingriff in ihre Rechte auffassen. Wir widersprachen dem schließlich nicht mehr, obwohl ich den Gedanken nicht ganz bannen konnte, der Abt denke hierin etwas doktrinär. Nun hat Pater Pius Parsch-Klosterneuburg eine weitgreifende (vielleicht aber nicht tief schürende [sic]) liturgische Volksbewegung entfacht, und, soviel ich weiß, widerspricht dem niemand. Also es wäre doch möglich gewesen.¹¹⁷⁰

Abeles Hoffnungen einer Liturgischen Bewegung, die bis in die Ortskirche hineinwirken würde, waren in den 1920er-Jahren enttäuscht worden. Eine Ausweitung der benediktinischen Liturgischen Bewegung und ein Ineinandergreifen mit volksliturgischen Ansätzen war ausgeblieben. Abele hatte dies, so gut es für ihn ging, in seiner Heimat versucht.¹¹⁷¹ Platz gegenüber rang sich Abele zu einer Kritik an Herwegen durch: Er sei „doktrinär“ gewesen, weil er eine „eucharistisch-liturgische Erneuerungsbewegung“ des Volkes nicht zu seinen Aufgaben gezählt hatte. Für Herwegen war es die Elite der Gesellschaft, in dem Fall die Akademiker, für Schmitt der Adel, die Adressaten für liturgische Neuerungen waren. Abele hingegen wollte einen Schritt weiter gehen, indem er als Akademiker die liturgischen Inhalte dem Volk vermitteln wollte. Mit Herwegen schien er auf das falsche Pferd gesetzt zu haben und war dementsprechend desillusioniert. Denn er stellte am Beispiel Parschs fest,

1168 Ebd.

1169 Diese Diskrepanz lässt sich auch für den Katholischen Akademikerverband ausmachen. Während Platz und Abele von Schell inspiriert an den Reformkatholizismus angegliedert werden konnten, verliehen Franz Xaver Münch und Ildefons Herwegen dem KAV eine konservative Linie.

1170 Abele an Platz 26.08.1931 (MLA, Sign. III. A 118).

1171 Beispielsweise im Mariengymnasium in Werl; durch Einladungen des Direktors und Kollegen zu liturgischen Veranstaltungen und die Kooperation mit Benediktinern, die nach Werl kamen.

dass eine volksliturgische Erneuerung „doch möglich gewesen wäre“¹¹⁷². Schuld daran war das Verharren in der etwas „abstrakte[n] spätscholastische[n] (also jesuitische[n]) Theologie“¹¹⁷³. Diese Tradition, in welcher die deutschen „Laien und Geistlichen“ der letzten 60 Jahre verharren, zeige sich auch darin, dass „Artikel in den ‚Stimmen‘ [...] [der Zeit] heute noch bei den Führern und Funktionären des Zentrums schwerer [wiegen] als alle anderen Zeitschriften zusammen. Ihre rationale-aktive-subjektive Art paßt zum Barockkatholizismus.“¹¹⁷⁴ Damit verurteilte Abele das Festhalten an der jesuitischen Theologie und machte durch die Verwendung der drei Adjektive „*rational*“, „*aktiv*“ und „*subjektiv*“ deutlich, dass diese im Gegensatz zur Liturgischen Bewegung standen, die eher *emotional*, *passiv* und *objektiv* war. Einzig Brüning war „anders“, da er „katholisch im Sein“¹¹⁷⁵ war. Abele fuhr fort mit seiner Kritik an Maria Laach: In der Abtei herrschte „politischer Romantizismus“, auf welchen man nicht direkt einwirken könnte, denn man fürchtete „wirklich den Linksradikalismus und erhofft Hilfe vom Rechtsradikalismus. Man tadelt und hält für falsch das Zusammenwirken des Zentrums mit den Sozialisten in Preußen und ebenso die Wendung der Bischöfe gegen National-Sozialismus und Stahlhelm.“¹¹⁷⁶ Diese Zitate machen deutlich, dass Abele einerseits die Orientierung Maria Laachs¹¹⁷⁷ am Rechtsradikalismus kritisierte, andererseits in Belangen der Liturgischen Bewegung die zu starke Ausrichtung der Laacher Benediktiner an den Jesuiten. An dieser Stelle geriet die Synthese von Katholizismus und Politik für ihn in eine Sackgasse. Eine benediktinische Liturgische Bewegung im Sinne Abeles wäre politisch gesehen auch nicht mit der sozialistischen Einstellung der unter dem Einfluss der jesuitischen Theologie stehenden Geistlichen und Laien möglich gewesen.

Abele fuhr im Brief fort und gestand Platz gegenüber Verständnis für anfängliche Sympathien gegenüber Rechtsradikalen:

Ich begreife, daß man zunächst glaubte, das Gute überwiege bei den Rechtsradikalen. Auch unser Direktor glaubte das; ich habe es mit eigenen Augen gesehen, wie er sich freute über den Fortschritt der N S A am 14. September.¹¹⁷⁸ Meine geäußerten Bedenken tat er mit einer leichten Handbewegung ab.¹¹⁷⁹

1172 Abele an Platz am 26.08.1931 (MLA, Sign. III. A 118).

1173 Ebd.

1174 Ebd.

1175 Ebd.

1176 Ebd.

1177 An dieser Stelle wird zudem deutlich, wie stark eine Abtei mit ihrem Abt identifiziert wurde. Es waren längst nicht alle Benediktiner in Maria Laach am Nationalsozialismus interessiert, wie ihr Abt Ildefons Herwegen. Trotzdem schreibt Abele hier ganz allgemein von der gesamten Abtei.

1178 Am 14. September 1930 erzielte die NSDAP einen unerwarteten Wahlsieg. Wahrscheinlich bezieht sich Abele hier auf die NSDAP.

1179 Abele an Platz am 26.08.1931 (MLA, Sign. III. A 118).

Weiter bedauerte Abele, dass Maria Laach „offenbar zu wenig vorsichtig ist und allerlei unzuverlässige Menschen zu großes Vertrauen entgegenbringt. – Meine Informationen sind ganz sicher und klar. – Also eine direkte Intervention von uns ist sicher vergeblich, wir repräsentieren ja keine Macht.“¹¹⁸⁰ Mit anderen Worten unterstellte er der Abtei naives Verhalten im Angesicht der aktuellen politischen Lage. Außerdem wird ersichtlich, dass Abele sich bei ‚sicheren‘ und ‚klaren‘ Stellen auch über politische Sachverhalte informierte und letztlich zu dem Schluss kam, dass man zumindest ‚Bedenken‘ gegenüber den Rechtsradikalen haben müsste, wengleich er die Ausführungen Kothers zur Koalition mit der NSDAP nicht rigoros ablehnte. Interessant ist nun die Argumentation im Hinblick auf das Nicht-Einschreiten im KAV gegen die nationalsozialistischen Kräfte. Für ihn war es nicht notwendig, dass Platz und er sich gegen den NS aussprachen, waren sie sowieso in der Unterzahl. Zudem kam Intervention bereits von ‚anderer Seite‘, die klarstellte,

daß die äußere Stellung der Kirche, aber auch die katholische Schule und die Existenz der Orden in Deutschland davon abhängt, daß das Zentrum seine parlamentarische Schlüsselstellung behält oder (nach der gegenwärtigen Diktatur) wieder erhält. Jede Polemik gegen den Parlamentarismus richtet sich gegen das Zentrum und gegen die mühsam errungene Stellung des Katholizismus im öffentlichen Leben. – Unter einer nichtparlamentarischen Regierungsform wird der Katholizismus – abgesehen von besonderen Glücksfällen – kaum etwas bedeuten.¹¹⁸¹

Dieses Zitat ist ein Kernelement für die politische Einordnung Abeles. Denn in diesem stellt er sich klar auf die Seite des Zentrums und des Parlamentarismus. Anders als Guardini, Herwegen und Schmitt verteidigte Abele eine parlamentarische Regierungsform und sah sie als überlebensnotwendig für den Katholizismus an. Dass er mit dieser Meinung im KAV nicht zur Mehrheit gehörte, wurde bereits angedeutet und auch die Tatsache, dass Platz nicht „zu der von Dempf präsierten Aussprache nach Laach geladen“¹¹⁸² wurde, ist ein Hinweis auf Meinungsverschiedenheiten innerhalb des KAV. Politische Diskrepanzen innerhalb des KAV waren nach diesem Brief also vorhanden. Politik spielte eine wichtige Rolle¹¹⁸³ und stand in unmittel-

1180 Ebd.

1181 Ebd.

1182 Ebd.

1183 „Der ‚Verband der Vereine Katholischer Akademiker zur Pflege der Katholischen Weltanschauung‘, wie die korrekte Bezeichnung der 1913 gegründeten Vereinigung lautet, war zur Zeit der Weimarer Republik weit mehr als ein bloßer Standesverein katholischer Akademiker. Vielmehr nahm er innerhalb des katholischen Spektrums eine klar konturierte konfessionspolitische Position ein, da er stärker als andere akademisch-katholische Vereinigungen für eine Schärfung des katholischen Selbst- und Sonderbewusstseins in der öffentlich-intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist eintrat.“ (Große-Kracht (2016): Katholische Aktion, S. 227).

barer Verbindung zur Liturgischen Bewegung. Anscheinend prägte die politische Haltung auch die liturgische Entfaltung und umgekehrt.

Der letzte hier vorzustellende Brief vom 6. Oktober 1934 wurde zwar nicht mehr in der Zeit der Weimarer Republik geschrieben, rundet aber das Bild Abeles in den 1930er-Jahren ab. So berichtete Abele Platz zunächst über seinen Gesundheitszustand. Er litt immer noch an den Nachwirkungen eines Sonnenstichs und musste nach ärztlichem Rat „2 Monate aussetzen“¹¹⁸⁴. Des Weiteren schrieb er über ihm zu Ohren gekommene Informationen über gewisse ‚Studentenseelsorger‘:

Ich habe zuverlässig erfahren, daß die Studentenseelsorger, die vor einiger Zeit in Elkeringhamen zusammen waren, sich unserer Zeitschrift gegenüber lächerlich, verständnislos und ablehnend gezeigt haben.¹¹⁸⁵

Johannes Pinsk sei wohl unter diesen Seelsorgern gewesen. Zwar konnte Abele nicht einschätzen, inwieweit er an dem oben erwähnten Austausch beteiligt gewesen war, trotzdem passte es ihm „eigentlich nicht ganz“, dass Platz „über die Anfänge der liturgischen Erneuerung bei Pinsk ausführlicher schreiben“¹¹⁸⁶ wollte. Abele war es lieber, Platz würde „die Darstellung der Anfänge der liturgischen Erneuerung auf breiter Basis“¹¹⁸⁷ anlegen. Als Beispiele nannte er seine Zeitschrift *Das Wort in der Zeit* oder das *Hochland*. Was für eine Autorität Abele auf liturgischem Feld im Hintergrund noch bis in die 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts hatte, zeigt die Veröffentlichung von *Erste Begegnung mit Maria Laach. Erlebnisse aus der Zeit der beginnenden liturgischen Erneuerung* von Hermann Platz in der Zeitschrift *Das Wort in der Zeit* 1934/35.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Auch wenn die Quellen der Vorkriegszeit und der 20er-Jahre einen eher liturgischen Schwerpunkt haben, werden gesellschaftspolitische Themen und Ziele Abeles deutlich. Sich selbst als Vermittler und Heilsbringer stilisierend, sollten die Akademiker durch ihre Einblicke in die Liturgie ausgerüstet werden, um als Jünger ausgesandt zu werden und die Gesellschaft zu reformieren bzw. zu rechristianisieren. Dabei spielten bei Abele dieselben Sehnsüchte nach Rekatholisierung der Gesellschaft und der Kultur eine Rolle wie bei den anderen Protagonisten dieser Studie.

In den 1930er-Jahren klang noch stärker der tagespolitische Ton an. Abele bezog im vertrauten Austausch mit Platz Stellung zum Nationalsozialismus. Er wirkte nicht als rigoroser Gegner, schien im Jahr 1931 die Gefahr der größer werdenden Macht der NSDAP nicht zu sehen, da er den Widerstand als zwecklos ansah und

¹¹⁸⁴ Abele an Platz am 6.10.1934 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹⁸⁵ Ebd.

¹¹⁸⁶ Ebd.

¹¹⁸⁷ Ebd.

ließ sich auf die Gedanken Kothers einer zum Zweck der Relevanzerhaltung des Katholizismus einzugehenden Koalition des Zentrums mit der NSDAP ein. Ganz im Stil des *Hochland*, bettete Abele die tagespolitischen Themen sowie die damit zusammenhängende Entwicklung der Liturgischen Bewegung in einen historischen Kontext ein. Durch diese „Abstraktion vom tagespolitischen Geschehen“ sollte auf „geschichtlich gewachsene Linien [...] [auf] Kontinuität bzw. Diskontinuität der Gesellschaft“¹¹⁸⁸ hingewiesen werden.

Der Briefwechsel mit Platz zeigt Abele als einen äußerst engagierten Laien, der als einer der Ersten die Liturgische Bewegung in Deutschland anstieß. Dabei hatte er genaue Vorstellungen von einer eucharistisch-liturgischen Volksbewegung. Dass einzelne Aspekte dieser Idee nicht umgesetzt wurden, lag seiner Meinung nach vor allem an der Benediktinerabtei Maria Laach und ihrem elitären Verharren in alten Traditionen.

4.3.2 Briefwechsel mit Abt Ildefons Herwegen

Im Laacher Archiv befinden sich 16 Briefe, die Abele an Herwegen schrieb. Sie wurden in dem Zeitraum von 1920 bis 1933 verfasst. Damit ist beinahe die ganze Weimarer Republik abgedeckt. Abele stand also auch noch während der Zeit, in der sich Herwegen als NS-Sympathisant entpuppte, mit ihm in Kontakt. Allerdings flachte die Korrespondenz im Laufe der Zeit immer weiter ab. Auch der Inhalt wurde immer oberflächlicher, wie zu zeigen sein wird.

Noch bevor Herwegen zum Abt geweiht wurde, war er Ansprechpartner von Theodor Abele und Hermann Platz, um die Tagung des KAV in Maria Laach vorzubereiten. Kurz nach der Abtwahl stellte Abele seinem Freund 1913 die Frage, ob „er [Herwegen] [...] mit uns arbeiten können“¹¹⁸⁹ werde? Dass die Zusammenarbeit trotz der neuen Aufgaben Herwegens aufrechterhalten werden konnte, zeigen die Briefe, welche Abele an Herwegen schrieb. Im Brief vom 22.2.1920 kündigte Abele Herwegen an, dass er die „Karwoche 1920 in Maria-Laach“ verbringen werde.¹¹⁹⁰ Zudem bedankte er sich bei ihm für „die neue Auflage von Guardini“, der Herwegen eine „Ergänzung“ beigefügt hatte. Abele betonte, dass „sein [Guardinis] Gedankengang [...] ja wohl auch ohne die Ergänzung verständlich“¹¹⁹¹ gewesen wäre. Mit dieser Bemerkung hob Abele seine Kompetenz hervor: Er hatte sich schon die letzten Jahre intensiv mit französischer, liturgischer Literatur auseinandergesetzt, sodass er sich als Experte auch zutraute, Guardinis Schriften ohne Hilfe zu verste-

¹¹⁸⁸ Schelonke (1995): *Katholische Publizistik*, S. 272.

¹¹⁸⁹ Abele an Platz am 01.07.1913 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹⁹⁰ Abele an Herwegen am 22.02.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

¹¹⁹¹ Ebd.

hen. Weiter berichtete er Herwegen, dass Frl. Muckermann zu Besuch war und davon sprach, dass „sie am 6. März mit Abt Raphael Molitor zusammen in Münster eine liturgische Veranstaltung beginnt.“¹¹⁹² Diese Aussage tangiert das Themenfeld von „Frauen in der Liturgischen Bewegung“, welches noch weitgehend unerforscht ist.¹¹⁹³ Angesichts ihrer Ausbildung – Muckermann wurde im Beuroner Choral ausgebildet, war Musiklehrerin und leitete „den einzigen gutgeschulten Choralchor in Münster“¹¹⁹⁴ –, durfte sie scheinbar nicht nur teilnehmen, sondern auch eine Leitungspositionen übernehmen. Ferner wies Abele darauf hin, dass er Direktor Hüttemann nach Maria Laach zur Karwoche einladen wollte. An dieser Stelle scheint der missionarische Anspruch durch, welchem Abele gerecht werden wollte. Er war so sehr von den liturgischen Neuerungen überzeugt, dass er auch andere Menschen dafür begeistern wollte. Bei Direktor Hüttemann handelte es sich nach Abele um eine „von Natur aus benediktinische Seele“¹¹⁹⁵, sodass die Einladung nach Maria Laach unter diesem Aspekt als plausibel und logisch erschien. Was genau Abele mit „Benediktinischer-Seele“ meinte, erläuterte er nicht.

Ca. sechs Wochen später, am 4. April 1920, musste sich Abele nachträglich bei Herwegen für die Nichtteilnahme an der liturgischen Woche in Maria Laach entschuldigen. Spartakisten waren in Werl gewesen, sodass es nicht möglich gewesen war, sich fortzubewegen. Außerdem wurden einige „Eisenbahnüberführungen gesprengt“, und Abele konnte kein Telegramm versenden. Im Anschluss an diese Schilderungen äußerte sich Abele zu der aktuellen politischen Lage: „Hoffentlich festigt sich in der Regierung allmählich die Überzeugung, daß nur eine feste und geradlinige Politik uns und ihr Rettung bringt. Wenn nicht, so dürfen wir uns gerade in diesem ländlichen Bezirk auf allerhand gefasst machen.“¹¹⁹⁶ Aus diesem Zitat geht die Sorge Abeles bezogen auf die aktuelle Regierungssituation hervor. Mit den Worten ‚fest‘ und ‚geradlinig‘ drückte er seine Hoffnung auf Stabilität und Verlässlichkeit aus. Der Wille, die Revolution wenn nötig gewaltvoll durchzusetzen, versetzte Regionen wie hier Werl in bürgerkriegsähnliche Zustände. Zudem kann der Spartakusbund als Symbol für die Uneinigkeit und politische Unruhe innerhalb Deutschlands gesehen werden, waren sie selbst aus einer „Dreisplaltung“ der Arbeiterbewegung entstanden.¹¹⁹⁷ Ähnlich wie Guardini und Schmitt war auch Abele 1920 verunsichert und fühlte sich von der Regierung der Weimarer Republik nicht genügend geschützt und abgesichert.

1192 Ebd.

1193 Vgl. Exkurs: Die Frau in der Liturgischen Bewegung, Kapitel 4.2.1.5.

1194 Abele an Herwegen am 22.02.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

1195 Ebd.

1196 Abele an Herwegen am 04.04.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

1197 Vgl. Wirsching (2008): Politik und Gesellschaft, S. 4.

Die politische Entwicklung Abeles ist nicht leicht nachzuvollziehen, da er in den Briefen an Herwegen nicht mehr auf seine Position zur Regierung einging. So spielten schon am Ende des Jahres 1920 liturgische Themen wieder eine übergeordnete Rolle. Herwegen hatte den Freundeskreis um Abele mit „liturgischer Literatur“ ausgestattet, worüber man sich gefreut hatte. Er berichtete von den sonntäglichen Zusammenkünften, bei welchen diese Literatur besprochen wurde. Außerdem konstatierte Abele, dass die Texte Herwegens eher von „theozentrisch und nicht anthropologisch“ ausgerichteten Menschen verstanden werden könnten. Abele teilte Herwegen seine Gedanken zum Verhältnis von Mensch und Religion mit:

Religion ist kein Ringen des Menschen um Gott, kein Spintisieren und Grübeln über Ewiges und Göttliches, sondern ein freies Werk Gottes im Menschen und in der Menschheit. Darum soll die Seele, wenn sie vor das Geheimnis des Religiösen tritt, voll sein von schweigender Andacht, von Ehrfurcht, Liebe und Hingebung.¹¹⁹⁸

Diese Überlegungen verdeutlichen, dass für Abele Gott der eigentlich Handelnde war. Der Mensch wurde dabei eher passiv, schweigend, ehrfürchtig und sich hingebend gesehen. Das bedeutet, auf der einen Seite möchte Abele partizipierende Laien formen, auf der anderen Seite zeichnet sich die *participatio actuosa* auch durch eine gewisse Passivität, im Sinne einer Spiritualität des Schauens, Betens und Hinhörens, aus.

Des Weiteren geht aus dem Brief hervor, dass es auch eine liturgische Tagung in Arnsberg gegeben hat. Diese war „eine freudige Überraschung und eine Quelle reicher Anregungen“. Ein Erfahrungsbericht weist auf den Missionierungserfolg Abeles hin: „Der Direktor unseres Gymnasiums wurde durch die Veranstaltung so stark angezogen, daß er an drei aufeinanderfolgenden Tagen morgens und spätabends je 9 km zu Fuß von hier nach Wickede zur Bahn und zurück marschierte.“¹¹⁹⁹ Der Direktor sei so angetan gewesen, dass er Herwegen durch Abele darum bat,

Herrn P. Rhabanus, der vom 30.12. bis 4.1. in Werl ist, am 4. und 5. für die Schüler unseres Gymnasiums einige in die Liturgie einführende Vorträge (wenn es auch nur zwei sind) halten zu lassen, vorausgesetzt natürlich, daß es möglich ist. Ich schließe mich dieser Bitte in aller Ergebenheit an. Wahrscheinlich würden auch einige Damen und Herren der Stadt, die gewohnt sind, unseren Gottesdienst zu besuchen, besonders die Herren Kollegen und ihre Familien, gerne diesen Vorträgen zuhören.¹²⁰⁰

Drei Dinge werden in diesem Zitat besonders deutlich: 1. Abele signalisierte dem Abt seine Einsatzbereitschaft für die liturgische Sache. 2. Er wies auf Lücken hin, die es in

1198 Abele an Herwegen am 04.04.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

1199 Ebd.

1200 Abele an Herwegen am 05.12.1920 (MLA, Sign. III. A 118).

der Arbeit der Liturgischen Bewegung noch gab und geschlossen werden sollten¹²⁰¹ und suchte dabei 3. die Hilfe des Abtes bzw. der Benediktiner. Schon den Schülern sollten liturgische Einführungen gegeben werden. Da Abele damit einen Fortschritt der katholischen Kirche verband, erschien dieses Anliegen plausibel. Herwegen kam der Bitte Abeles nach und schickte P. Rhabanus nach Werl. Am 18.01.1921 berichtete Abele von dem Erfolg: „Die Vorträge des hochw. Herrn P. Rhabanus Janson haben außerordentlich anregend gewirkt. Sie waren gerade das, was wir brauchten zur Vorbereitung einer größeren liturgischen Aktion im nächsten Herbst, am liebsten um Allerheiligen.“¹²⁰² Das Stichwort ‚liturgische Aktion‘ erinnert an die Katholische Aktion und knüpft an den Gedanken der Partizipation von Laien an (s. o.).

Abele schrieb ebenfalls von einem „liturgischen Handbuch für Gymnasien“, zu welchem er „angestiftet“ hätte. Leider konnte er nicht mitwirken, da er kein Religionslehrer war. Neun Tage später, am 28.01 gab Abele einen Einblick in die liturgische Arbeit in der Pfarrgemeinde. Er schrieb, dass die „liturgische Formung [...] langsam [geschehe], besonders bei älteren Menschen“¹²⁰³. Diese Inhalte verweisen auf Abeles liturgisches Engagement und sein bereits erwähntes Ziel einer Ausweitung der liturgischen Arbeit in die Pfarrgemeinden hinein. Damit erfüllte er genau das, was sich Herwegen von den Akademikern gewünscht hatte: Ein Bindeglied zwischen den Schätzen der Liturgie und dem Volk zu sein.

Dass Abele eng mit der katholischen Jugendbewegung verbunden war, wird auch in einigen Briefen ersichtlich. So informierte er Herwegen am 16.9.1921 darüber, dass „einige von den jungen Leuten aus der Jugendbewegung“ bei ihm erschienen waren und seine „Mitteilungen“ freudig aufgenommen hätten. Demzufolge hatte Abele einen Lehrauftrag innerhalb der Jugendbewegung für liturgische Inhalte. Das zeigt auch sein Engagement auf Burg Rothenfels als Leiter einer Kleingruppe, mit welcher er über staatspolitische Themen nachdachte.¹²⁰⁴ Welche Inhalte hier genau besprochen wurden, ging aus den mir ersichtlichen Quellen nicht hervor.

Auch mit einem der führenden Köpfe des Quickborn, Romano Guardini, stand Abele in teilweise persönlichem Kontakt, wie er in einem Brief vom 02.03.1922 festhielt:

In einer sehr eingehenden und aufrichtigen Aussprache kam ich zu der Überzeugung, daß er [Guardini] ernsthaft und klar vorgetragenen Bedenken gegenüber nicht taub ist, und daß er überhaupt noch kein fertiger Mensch ist; er sagt dies von sich selbst. [...] Seine Gedanken über ‚Liturgische Urphänomene‘ haben mir große Freude gemacht. Ich glaube, er kommt auf diesem Wege zu einem weiteren und tieferen Begriff des Liturgischen und zu einer richtigeren Einschätzung des Objektiven.¹²⁰⁵

1201 Hier war es eben die liturgische Bildung von Schülern und dem Einsatz in der Ortskirche.

1202 Abele an Herwegen am 18.01.1921 (MLA, Sign. III. A 118).

1203 Abele an Herwegen am 27.01.1921 (MLA, Sign. III. A 118).

1204 Vgl. Abele an Herwegen 30.04.1922 (MLA, Sign. III. A 118).

1205 Abele an Herwegen am 02.03.1922 (MLA, Sign. III. A 118).

Abele und Guardini trafen sich in Soest zu einer Aussprache, bei welcher er Guardini gegenüber Kritik äußerte. Guardini reagierte darauf zu Abeles Zufriedenheit, gestand er sich selbst ein, „noch kein fertiger Mensch“ zu sein. Im Hintergrund könnten unterschiedliche Meinungen und Auffassungen zu liturgischen Themen eine Rolle gespielt haben. Wie Stefan Langenbahn herausgearbeitet hat, trennten sich die Wege von Herwegen und Casel auf der einen, Guardini auf der anderen Seite bereits 1921, als ein Methodenartikel über die Liturgie im *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* von Guardini veröffentlicht werden sollte.¹²⁰⁶ Während Casel die Publikation generell in Frage stellte, riet Herwegen ihm „Dr. Guardini zu Wort kommen zu lassen“¹²⁰⁷ Denn, so Herwegen weiter in einem Brief an Casel: „Wir haben noch immer Gelegenheit manche Äußerungen Guardinis bei Gelegenheit zu modifizieren.“¹²⁰⁸ Die anfänglichen Diskrepanzen zwischen Maria Laach und Guardini führten, spätestens als Guardini seine ‚Heimat‘ auf Burg Rothenfels gefunden hatte, zu einem Bruch in der Zusammenarbeit. Welche Rolle Abele dabei spielte, kann hier nicht beantwortet werden. Allerdings könnte die von ihm berichtete Aussprache ein Hinweis darauf sein, dass sich auch Abele kritisch zu ihm und seinen liturgischen Gedanken geäußert hatte. Inwieweit dies im Auftrage Herwegens geschehen war, dem Abele alles in einem Brief berichtete, sei dahingestellt. Da Abele die Kritik bzw. die ‚Bedenken‘, die er Guardini gegenüber geäußert hatte, nicht näher in seinem Brief benannte, ist anzunehmen, dass Herwegen genau wusste, worüber Abele mit Guardini gesprochen hatte. Des Weiteren fällt Abeles wertender Schreibstil auf: Er glaubte, dass Guardini durch seine Ausarbeitungen zu ‚richtigeren‘ Erkenntnissen kommen würde. Demnach gab es Kategorien wie ‚richtig‘ und ‚falsch‘ und Abstufungen in der Beurteilung. Abele, der wohl mit Herwegen und an dessen Ausarbeitungen und Vorträge anlehnd, davon überzeugt war, dass er sehr ‚richtige‘ Einschätzungen im Bereich der liturgischen Neuerungen hatte, fühlte sich berechtigt, Guardini auf bestimmte Dinge hinzuweisen. Dies zeugt von einem großen Selbstbewusstsein, sowie von der Sicherheit, mit welcher sich Abele auf dem liturgischen Feld bewegte. Zudem zeigt es seinen Einfluss als Laie und Nichttheologe für die Liturgische Bewegung.

Am 30. April 1922 wandte sich Abele an Herwegen, um ihm mitzuteilen, dass aus der Herbsttagung in Maria Laach einige Heftchen, „die als Versuch gelten wollen, die täglichen Gebete (Morgen- und Abendgebet, Lesung, Andacht) mit liturgischem Geist zu erfüllen“¹²⁰⁹, entstanden waren. Abele würde sich über ein Urteil oder Verbesserungsvorschläge der Laacher Benediktiner freuen. Des Weiteren unterrichtete er Herwegen über die Religionsstunden an seinem Gymnasium, die „grundsätzlich liturgisch orientiert“ waren, das hatte er „aus den Klassenbüchern und aus mündli-

1206 Vgl. Langenbahn (2020): Cunibert Mohlberg.

1207 Ebd., S. 65.

1208 Ebd.

1209 Abele an Herwegen am 30.04.1922 (MLA, Sign. III. A 118).

cher Unterhaltung“ entnehmen können.¹²¹⁰ Abele war sehr darauf bedacht, dem Abt alle Entwicklungen in seiner Heimat mitzuteilen, so auch, dass innerhalb der nächsten 14 Tage ein Akademikerverein in Werl gegründet werden sollte. War der Boden dafür zwar „sehr spröde“, wollte Abele „auch da unseren Standpunkt zur Geltung bringen (wenn auch sehr vorsichtig und langsam).“¹²¹¹ Daneben nahm Abele noch an einer Quickborntagung auf Burg Rothenfels nicht nur teil, sondern

leitete [...] bei einer ‚Arbeitswoche‘ einen Kreis, in dem aus katholischem Geist (genau genommen; aus liturgischem Geist) die Grundbegriffe und -ideen des volkswirtschaftlichen und staatspolitischen Lebens in gemeinsamer Erörterung erarbeitet wurden. Es war für mich das schönste und stärkste Erlebnis gemeinsamen geistigen Arbeitens und echt katholischen Gemeinschaftsgeistes. Die 25 jungen Menschen (von 18–25) meines Kreises setzten mich durch die Sicherheit ihres Denkens und die Frische ihres Wesens geradezu in Erstaunen.¹²¹²

An dieser Stelle zeigt sich einmal mehr die Synthese von Liturgie und Politik. Mit Jugendlichen wurden aus liturgischer Perspektive staatspolitische Themen erörtert. Abele selbst, der von Berning retrospektiv als „politisch naiv“¹²¹³ bezeichnet wird, war Vorsteher dieses Arbeitskreises. Liturgie galt als Allheilmittel, das ebenfalls für den Alltag angewandt werden konnte und sollte. Auch bei Guardini finden sich in den Büchlein *Von Heiligen Zeichen* Ideen und Anregungen zu einer Liturgie des Alltags. Abele ging in dem Arbeitskreis noch einen Schritt weiter und stellte auch die großen gesellschaftlichen und politischen Themen unter das Licht der Liturgie. Reinhard Richter stellt treffend heraus, dass sich während des Krieges (die Quellen Abeles zeigen, dass dies schon vor dem Krieg der Fall war) Versuche regten, „mit der Liturgie auf gesellschaftliche Umbrüche und Zeitfragen zu antworten.“¹²¹⁴

Ein weiteres Thema des Briefes war der Westfalengau der älteren Quickborner in Soest. Dort sprach P. Thomas Michels¹²¹⁵ zu den Quickbornern. Abele würde diesen Vortrag gerne wiederholt wissen und bat Herwegen daher, Michels „auf der Rück-

1210 Ebd.

1211 Ebd.

1212 Ebd.

1213 Berning (1997): *Der deutsche Katholizismus*, S. 621.

1214 Richter (2000): *Nationales Denken*, S. 157.

1215 Thomas Michels OSB (1892–1979) war ein Benediktinermönch, der nach seinem Abitur 1911 in die Abtei Maria Laach eintrat und 1917 zum Priester geweiht wurde. 1928 wurde er nach Salzburg versetzt, um dort an einer Gründung und unter „wesentlicher Mitarbeit der deutschsprachigen Benediktinerklöster eine kath. Universität zu gründen“. In Salzburg habilitierte er sich 1929 für Liturgiewissenschaft, Patrologie und Religionsgeschichte und initiierte mit Alois Mager die Salzburger Hochschulwochen (seit 1931). 1938 emigrierte er in die USA, wo er an der kath. Notre Dame University in Indiana dozierte und 1947 schließlich nach Salzburg zurück kam, wo er 1979 starb. (vgl.: Häußling (1994): Michels, Thomas, S. 452–453).

fahrt von Soest einen Tag hier in Werl festhalten [zu können], damit er vielleicht auch noch in einem anderen Kreis das in Soest Vorgetragene wiederholt.“¹²¹⁶ Abele trat Herwegen gegenüber fordernd auf, er wusste, was er wollte und kommunizierte dies klar und deutlich.

Abele erscheint in den Quellen als ein aufrichtiger, ehrlicher und treuer Verbündeter. Dass die Beziehung zwischen ihm und Abt Herwegen aber spätestens in den 1930er-Jahren in eine Krise geriet, zeigte bereits der Brief an Platz (26.08.1931). In diesem diagnostizierte er das Scheitern der Liturgischen Bewegung in Maria Laach und auch in der Korrespondenz mit Herwegen selbst wurden ab 1930 vereinzelte Antipathien spürbar. Ein Konflikt entzündete sich an der Vermittlung junger Herren an die Abtei Maria Laach: Im Brief vom 14.01.1930 setzte sich Abele dafür ein, dass ein junger Mann namens Nigetiet eine Lehrstelle im Kloster Maria Laach bekomme. Herwegen hatte diesem jungen Mann bereits abgesagt, da schrieb Abele am 04.03.1930, er könnte es verstehen, dass „die Abtei keine Handwerkerlehrlinge“ annahm, „die nicht in den Orden [ein]treten wollen“. Diese Auskunft hatte Abele an Nigetiet weitergeleitet. Ebenso die Information, dass Ausnahmen nur für die Kunstschule gemacht würden. Daraufhin hätte der Vater von Nigetiet Abele gesagt, „er habe eigentlich gewünscht, daß sein Sohn in der Kunstschule als Kirchenmaler ausgebildet werde. Der junge Nigetiet äußerte sich ebenso.“¹²¹⁷ Abele bat den Abt abermals „Nigetiet vorzumerken und mitzuteilen, wann ein Platz frei ist.“¹²¹⁸ Dass eine Antwort Herwegens auf Abeles Brief ausblieb, ist möglich. Denn am 11.06.1930 meldete sich Abele nochmals in dieser Sache: „Wollen Sie bitte auf diesen Brief nicht antworten, wenn sich in der Angelegenheit des jungen Nigetiet, der Kirchenmaler werden will, nichts geändert hat.“¹²¹⁹ Abele schien irritiert zu sein über das Nicht-Antworten des Abtes. Denn auch wenn Abele Verständnis gegenüber der Abtei zu haben schien, ging er doch auch in diesem Brief wieder auf die prekäre Lage des Jungen ein und stellte sich auf die Seite der Eltern. Es sei doch „verständlich, daß die Eltern den Jungen gerne bald in einer Lehre und an der Arbeit sähen. – Es gibt ja nichts Schlimmeres, als wenn junge Menschen ohne Beschäftigung sind.“¹²²⁰ Abele ließ nicht locker und wollte mit Herwegen verhandeln, sollte sich die Sache in die Länge ziehen.

Am 30.06.1933 erging ein letzter Brief nach der Akte an Herwegen. Die politischen Veränderungen sind hier freilich zu berücksichtigen. Abele begann den Brief mit einer Rückschau auf die letzten sieben Jahre, in denen er „jeden freien Augenblick und [...] [seine] letzte Kraft dazu verwendet [hatte], die deutsche Dichtung aus konkreter Wesens-Erkenntnis zu sichten und im Sinne einer [...] [ihm] vorschwe-

1216 Abele an Herwegen am 30.04.1922 (MLA, Sign. III. A 118).

1217 Abele an Herwegen am 24.03.1930 (MLA, Sign. III. A 118).

1218 Ebd.

1219 Ebd.

1220 Abele an Herwegen am 11.06.1930 (MLA, Sign. III. A 118).

benden katholischen Bildungsidee [aufzu]bereiten.¹²²¹ Dieser Versuch sei aus zwei Gründen gescheitert: Erstens weil Abele selbst nicht „das ganze Gebiet“ erschließen konnte und zweitens, weil die „Aufnahmefähigkeit bei denen, die für die Bildung und Erziehung im katholischen Sinn verantwortlich sind“, nicht groß genug für die Ergebnisse Abeles war.¹²²² Ein Unterprojekt, „eine für lebendige Menschen vom 16. Lebensjahr an bestimmte, ihr Schöpferisches erfassende Auswahl wesenhafter Dichtung zu bieten, die ein dichterisches Brevier fürs Lebens werden könnte, ist mir vielleicht doch gelungen“¹²²³. Dieses Buch übersandte Abele an Herwegen mit dem Vermerk, das die „ganze Dichtung“ in solch einer Form für alle Altersstufen dargeboten werden sollte. Doch leider konnte Abele diese Aufgabe nicht erfüllen, da „der Verlag [...] es nicht [glaubte] wagen zu können.“¹²²⁴ Neben diesem Rückblick gab Abele auch einen Ausblick in die Zukunft. So habe sich der Soester-Kreis „mit dem Kreis des Abtes von Neuburg zusammengetroffen [...] und [wolle] zum 15. Juli eine neue Zeitschrift: ‚Das Wort in der Zeit‘“¹²²⁵ herausbringen. Diese sollte „sich nicht an eine Gelehrten-Oberschicht [richten], sondern will unter den Geistlichen und Laien Führer erwecken und bilden zum Dienst in der Pfarrei.“¹²²⁶ An dieser Stelle emanzipierte sich Abele von Maria Laach. Zwar blieb er durch die Kooperation mit Abt Adalbert Neipperg auf benediktinischem Feld verankert, doch war er nun gewillt durch *Das Wort in der Zeit* den Punkt einmal mehr umzusetzen, der ihn seit Gründung des Katholischen Akademikerverbandes getragen hatte: Die Vermittlung liturgisch-theologischer Inhalte an die Laien, an das Volk. Dabei sprang Abele ebenfalls auf den Zug des Führer-Kultes auf und erhoffte sich, wie es auch bei den anderen Protagonisten gesehen wurde, Führer aus den eigenen Reihen zu erziehen. Anders als bspw. bei Guardini waren diese Führer dann aber vorrangig für den ‚Dienst in der Pfarrei‘ gedacht. Abele schrieb ihnen keine konkreten politischen Aufgaben zu.¹²²⁷

Weiter im Brief schilderte er Herwegen seine Eindrücke, welche er in der Ortskirche gesammelt hatte:

Heute sehe ich in den Pfarreien eine ganz primitive, aber echte Kirchlichkeit, vielleicht eine beginnende liturgisch-sakramental-dogmatische Erneuerung des Volkes aufsteigen, zum Teil unbegriffen von den Bischöfen und Priestern. Eine bewußte liturgisch-sakramental-dogmatische Erneuerung ist und bleibt Aufgabe der Bischöfe und Pfarrer. Davon sind wir noch weit entfernt. Wir müssen dafür vor allem beten.¹²²⁸

1221 Abele an Herwegen am 30.06.1933 (MLA, Sign. III. A 118).

1222 Ebd.

1223 Ebd.

1224 Ebd.

1225 Ebd.

1226 Ebd.

1227 Vielleicht war es gerade diese Abkehr von der ‚Gelehrten-Oberschicht‘, die Ildefons Herwegen keinen Anlass gab, sich mit der Zeitschrift auseinanderzusetzen. Zumindest bis er es wegen des Streits in der Schriftleitung tun musste. Vgl. Kapitel 4.2.1.7

1228 Abele an Herwegen am 30.06.1933 (MLA, Sign. III. A 118).

An dieser Stelle fällt auf, dass sich die eucharistisch-liturgische Bewegung, von der Abele noch zu Beginn des Jahrhunderts geschrieben, in eine „liturgisch-sakramental-dogmatische Erneuerung“ gewandelt hatte. Der Fokus lag nun nicht mehr nur auf dem Sakrament der Eucharistie, sondern auf allen Sakramenten. Hinzu trat der dogmatische Charakter. Abele war zu der Überzeugung gelangt, dass es nicht nur einer liturgischen Erneuerung, sondern auch einer sakramentalen und dogmatischen Erneuerung bedurfte. Außerdem verdeutlicht dieses Zitat eine Bewegung ‚von unten‘: Während die Benediktiner ‚von oben‘, der kirchlichen Hierarchie entsprechend der liturgischen Erneuerung antreiben wollten, beobachtete Abele eine ‚echte Kirchlichkeit ‚von unten‘ von der Gemeinde kommend und für den Klerus teils nicht sichtbar. Welche Veränderungen er konkret sah, beschrieb er nicht. Zudem ist auffallend, dass der Klerus, der eigentlich für die Liturgie zuständig war, diese Vorgänge nach Abele nicht wahrzunehmen schien. Diese seltsame Spannung zwischen Laien und Klerus, die Abele hier darstellte, brachte auch die Frage nach der Rolle der Liturgie in der Ortskirche mit sich. Eine These könnte lauten, dass diese Beobachtungen Abeles Frucht der Arbeit innerhalb der katholischen Jugendbewegung waren. Die Frage nach der Umsetzung liturgischer Erneuerungskonzepte in den Gemeinden ist ohnehin ein Forschungsdesiderat. Bei der Geschichte der Liturgischen Bewegung handelte es sich bisher immer um eine Geschichte „von oben“. Wie und ob diese Bewegung von dem Kirchenvolk gesehen wurde und ob Inhalte davon in der Ortskirche umgesetzt wurden, kann aufgrund der schwierigen Quellenlage nicht beantwortet werden.

Im weiteren Verlauf der Briefs spannte Abele einen Bogen und ging auf die „große objektive Sünde des deutschen Katholizismus in den letzten 100 Jahren“¹²²⁹ ein, die Karl Adam in seinem 1928 erschienen Werk *Christus und der Geist des Abendlandes* erkannt zu haben meinte. Sie lag in der Leugnung und im Kampf gegen die ‚göttlichen Ideen‘. Diese Ideen Gottes für das Christentum lagen bspw. in einer Synthese von Abendland und Christentum. In der Zeitschrift *Das Wort in der Zeit* sollten diese Ideen wieder aufgegriffen, der Katholizismus gleichzeitig „aufgelockert“ werden. Diese etwas kryptischen Beschreibungen meinten nichts anderes, als dass die moderne Alltagswelt mit den göttlichen Ideen durchdrungen werden sollte. Somit sollte der Katholizismus eine gewisse Öffnung zur Moderne zeigen und andersherum. Dieses Phänomen wurde in der vorliegenden Studie bereits als moderner Antimodernismus herausgearbeitet. Neben der Ablehnung von Aufklärung und Moderne trat auch bei Abele eine gewisse Affinität zum modernen Zeitalter¹²³⁰ und die Sehnsucht, katholische Inhalte in diese Welt zu übersetzen.

1229 Abele an Herwegen am 30.06.1933 (MLA, Sign. III. A 118).

1230 Was nicht zuletzt mit seiner Prägung durch Herman Schell zusammenhing.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass wichtige Themen in den Briefen Abeles an Herwegen neben der ‚Liturgisierung‘ seiner Arbeitsstelle, des Mariengymnasiums in Werl, die Vermittlung junger Männer zur Ausbildung nach Maria Laach¹²³¹ waren. Abeles Briefe sind vor allem informativer Art. Eine Entwicklung lässt sich auch durch die Briefe an Platz nachzeichnen: Im Laufe der Zeit wurde sich Abele immer gewisser, dass Herwegen und er auf liturgischem und politischem Feld immer weniger kooperationsfähig waren. Trotzdem hielt er an der Beziehung fest, schickte ihm 1933 noch ein Buch und wandte sich auch nach 1933 an ihn, nachdem es zu Problemen in der Schriftleitung von *Das Wort in der Zeit* zwischen ihm und Abt Adalbert Neipperg gekommen war.

4.3.3 Publizierende Tätigkeit in *Hochland* und *Die Schildgenossen*

Theodor Abele publizierte selbst Artikel in *Die Schildgenossen*, zum Beispiel Buchbesprechungen¹²³². Für den Kontext der Arbeit soll der Fokus auf die Buchbesprechung von *Die Kultur der Abtei Reichenau*¹²³³ gelegt werden.¹²³⁴ In der Besprechung stellte Abele heraus, dass die Mönche „bis zum Ende des Mittelalters, aus dem Hochadel“¹²³⁵ stammten. Er betonte, dass auch die „Bistümer dem Hochadel vorbehalten waren“ und schloss daraus, dass man mit Recht sagen könne: Die ganze religiöse Kultur des Mittelalters ist im wesentlichen durch diese Oberschicht gestaltet.¹²³⁶ Zunächst wertete er diese Bemerkung nicht, sondern fragte nach dem Geist, in welchem „diese hochadeligen Reichsabteien“ geformt gewesen waren? Um diese Frage beantworten zu können, schwenkte er in die Gegenwart und reflektierte, dass die Katholiken „heute wieder mit dem Geist der drei großen christlichen Volkskulturen: der Romanik, der Gotik, des Barocks, in Verbindung zu kommen“¹²³⁷ versuchten. Dabei lehnte er die „trügerische Hoffnung“, eine dieser drei Volkskulturen wiederherzustellen, ab. Hinter diesem Neuauflebenlassen der Romanik, der Gotik und des Barocks lag Abele zufolge auch nicht der Wunsch „den Kult eines Vergangenen in die religiöse Leere unserer Zeit hineinzustellen. – Keine Kultur, auch keine sakrale

1231 Abele an Herwegen am 05.08.1924 (MLA, Sign. III. A 118): „Überbringer dieses Briefes ist ein braver junger Mensch aus Soest, der in ähnlicher Lage ist, wie der ältere Biermann, bevor er nach Maria-Laach kam.“ 14.1.1930: „Erlauben Sie, daß ich Ihnen den Überbringer dieses Briefes empfehle. Er ist Herr Maler- und Anstreichermeister Nigetiet aus Werl, ein wackerer katholischer Mann aus guter alteingesessener Familie. Herr Nigetiet möchte gerne seinen 17 jährigen Sohn zu Ihren Brüdern in die Lehre geben, so wie es dem Wilhelm Biermann, dem Hans Steinhage und dem Christian Göbel glückte.“

1232 Abele (1927): Zu Stifters Romanen, S. 99–115. / Abele (1924): Briefe aus Schwaben, S. 17–21.

1233 Abele (1928): Die Kultur der Abtei Reichenau, S. 172–174.

1234 Ebd.

1235 Ebd., S. 173.

1236 Ebd.

1237 Ebd.

Kultur der Vergangenheit, kann uns in unseren religiösen Nöten helfen.“¹²³⁸ Durch dieses Zitat wird zum einen deutlich, dass die 15 Jahre Arbeit des KAV anscheinend nicht viel an der „Leere“ des religiösen Lebens ändern können. Zum anderen kam Abele zu dem Schluss, dass der „Glaube an die Mustergültigkeit einer vergangenen Kultur [...] nur eine aristokratische Gelehrten-Oberschicht formen“¹²³⁹ konnte. Diese Formulierung ist auch im Brief vom 30.06.1933 an Herwegen zu finden. Anscheinend beschäftigte Abele die Dynamik, die sich innerhalb dieser Gelehrten-Oberschicht entwickelte, schon Jahre vor der Herausgabe seiner Zeitschrift. Die Pointe stellte Abele im weiteren Verlauf des Textes dar, denn auch er wollte aus der vergangenen Kultur lernen, allerdings suche er „nur den lebendigen Geist, das, was früher Leben gegeben hat, was noch lebt und wieder zu unserer Verlebendigung dienen kann.“¹²⁴⁰ Diese Formulierung erinnert an das Werk *Alte Quellen neuer Kraft* von Herwegen. Auch taucht hier das Motiv des ‚Lebens‘ wieder auf. Die Zeit der Aufklärung und der Moderne wurde als Zeit empfunden, in der der Glaube sterben musste. Die alten Quellen der Romanik, der Gotik und des Barocks wurden von Abele pneumatisch aufgeladen und belebende Elemente ausgewählt, aus welchen neue Kraft für die Gegenwart geschöpft werden könnte. Fundament und damit auch Legitimation für das Heranziehen dieser alten Kulturen war, dass ihr „Leben [...] aus dem Gottesdienst“ strömte.“¹²⁴¹ Einerseits wird dadurch die Wichtigkeit der Liturgie für ein gelingendes Leben auf individueller, aber auch auf gemeinschaftlicher Ebene und die Parallelen zu Guardini deutlich, der nichts anderes vorsah als eine an der romantischen Rezeption des Mittelalters orientierte Gottesdienstlichkeit bzw. Liturgie im Leben des Volkes.

4.3.4 Theodor Abele: Zwischen Zentrum und Nationalsozialismus

Mit Hilfe der Texte von Theodor Abele lassen sich weitere Mosaiksteine für die Entwicklung der Liturgischen Bewegung und ihre Verzahnung mit Politik, Kultur und Gesellschaft nachzeichnen. Abele hatte eine andere Perspektive auf das Phänomen der Liturgischen Bewegung, die von seinem ehrenamtlichen Engagement geprägt war. Er war unabhängiger von kirchlichen Strukturen und Ordens-Systemen und konnte sich deshalb auch anderen Themen widmen, wie er selbst 1913 bei der Verteilung der Vorträge für den Katholikentag feststellte. An den Beispielen von Abt Adalbert Neipperg und Abt Albert Schmitt wurde herausgearbeitet, dass gerade die Benediktiner nicht als Einzelpersonen handeln konnten, da ihr Handeln Kon-

¹²³⁸ Ebd.

¹²³⁹ Ebd.

¹²⁴⁰ Ebd.

¹²⁴¹ Ebd.

sequenzen für den gesamten Orden haben konnten. Auch Priester waren an ihren Bischof gebunden. Abele hatte es leichter, sich als Laie dem Reformkatholizismus zu öffnen und noch vor dem Ersten Weltkrieg zu überlegen, wie sich Moderne und Katholizismus vereinbaren ließen. Für Guardini wurden diese Gedankenspiele erst in den 1920er-Jahren wegweisend.

Besonders klar bleibt dennoch seine antimoderne, auf den Lehren Pius' X. basierende Einstellung. Seine geforderte Rekatholisierung der Kultur kann in eine Linie gestellt werden mit den Rechristianisierungsprogrammen der anderen Protagonisten. Abele erhob bereits 1913 den Anspruch einer „Umwertung der modernen Kulturwerte“, an welcher jeder „an seinem Platz“ mitarbeiten könnte. Dabei ist eine Entwicklung nachzuzeichnen: Mit Herman Schell als Lehrer bewegte sich Abele ursprünglich in reformkatholischen Kreisen, versuchte die katholische Kirche anschlussfähig an die moderne Welt zu machen; dies war zunächst auch das Ziel des KAV. Gleichzeitig wurde durch die Zusammenarbeit im KAV mit Personen wie Ildefons Herwegen und mit seiner Sympathie für Iwan von Müller eine Rückwärtsge wandtheit deutlich, die ihn mehr ins konservativ-katholische Spektrum einordnen lassen.

Abele war auf eine wissenschaftlich reine und klare Sprache bedacht, die keinen Platz für Missverständnisse bot. Gleichzeitig verwendete er selbst für das Phänomen ‚Liturgische Bewegung‘ mehrere Begriffe, wie bspw. *Reform*, *Erneuerung* oder *Aktion*. Diese Fluidität in der Begrifflichkeit zeigt eine Unsicherheit bei der Identitätsfrage der Liturgischen Bewegung, die in der Forschung bisher unbeachtet blieb. Zudem lässt der immer größer werdende Begriff „liturgisch-sakramental-dogmatische Erneuerung“ vermuten, dass eine Erneuerung innerhalb der Kirche nicht nur auf liturgischem Gebiet, sondern auch in anderen Bereichen der Kirche als nötig erachtet wurde. Daran anschließend zeigen die Quellen durchgängig die Sehnsucht nach einer Bewegung, die nicht bei den Akademikern stehen blieb, sondern das ganze Volk ergreifen sollte. Dieser Wunsch verbarg sich auch hinter der Mitarbeit Abeles beim Quickborn und der Herausgabe von *Das Wort in der Zeit*.

Zur politischen Einstellung Abeles kann nicht sehr viel gesagt werden, da er sich relativ bedeckt hielt. Lediglich zu Beginn der Weimarer Republik kritisierte er die Regierung, da sie nicht genug für Sicherheit sorgte, was der Aufstand der Spartakisten in Welt bezeugte. Hervorzuheben bleibt aber, dass er sich nicht negativ gegen das Zentrum äußerte. Als einziger der in dieser Studie behandelten Protagonisten kritisierte Abele die Parteienpolitik nicht. 1931 ließ er sich von Kothers Ausführungen zur *Ethik der politischen Koalition* überzeugen und sah damit eine Koalition des Zentrums mit der NSDAP als Möglichkeit zur Rettung des Staates und zur Stabilisierung des Katholizismus in der Gesellschaft an. Trotzdem hatte er Bedenken gegen den Nationalsozialismus und hielt sich dabei an die Empfehlungen bzw. Verbote der deutschen Bischöfe, doch im KAV zettelte er keinen Widerstand an, da die Gegner des NS-Regimes im KAV in der Minderheit waren. Zudem blieb er NS-Sympathi-

santen, wie Herwegen, aber auch NS-Mitgliedern, wie Hans Heinrich Ehrler bis in die 1930er-Jahre hinein treu verbunden. An dieser Stelle kann Abele in eine Reihe mit Abt Ildefons Herwegen gestellt werden. Zwar hatte Abele eine politische Meinung, die er auch mit Jugendlichen auf Burg Rothenfels diskutierte, wodurch Überschneidungspunkte von Liturgischer Bewegung und Politik deutlich werden. Doch spielte diese politische Meinung in kircheninternen Kreisen keine Rolle. Auch hier wurde, wie bei Herwegen, ein apolitisches Bild der katholischen Kirche gewahrt, was zur Folge hatte, dass nationale Kräfte schließlich innerhalb dieser erstarken und bestehen konnten.

5 Fazit: Politik der Unpolitischen

Anspruch und Wirklichkeit der Liturgischen Bewegung in der Weimarer Republik

Die Liturgische Bewegung war auch eine politische Bewegung. Diese These wurde in der vorliegenden Arbeit durch die Herausarbeitung folgender Aspekte bestätigt:

Zunächst zeigten die Zeitschriftenartikel von *Romano Guardini*, dass „Politik“ Thema im Quickborn und bei der katholischen Elite war. Sowohl im *Hochland* als auch in *Die Schildgenossen* positionierte Guardini sich zu politischen Themen. Das Grundproblem benannte er 1924 in *Rettung des Politischen*, indem er diagnostizierte, dass das Politische in „heidnische Hände“¹ geraten war und einen „heidnischen Charakter“² erhalten hatte. Mit diesen Äußerungen bezog er sich auf das politische System der Weimarer Republik. Anlehnend an den Verfassungsstreit, reihte er sich schon 1922 mit *Das Erwachen der Kirche in der Seele* bei den Verfassungskritikern ein: Eine Verfassung dürfte „nicht zurecht gedacht sein“³. Wie herausgearbeitet wurde, hatten diese Zweifel an der aktuellen politischen Lage Deutschlands ihren Ursprung in seiner antimodernen Haltung sowie seiner romantisierten Mittelalterüberhöhung und fanden einen Höhepunkt in dem Text *Staat in uns*: Darin trat Guardinis antiparlamentarische und antidemokratische Haltung hervor. Trotz vieler expliziter politischer Äußerungen versuchte er ein unpolitisches Bild seiner selbst und der Liturgischen Bewegung zu wahren: Zum einen durch den Quickborn, in welchem er tätig war und der unpolitisch sein wollte, zum anderen durch die Betonung, dass er als „politischer Laie“⁴ schreibe, aber auch durch den Versuch, sich den Staatsformen gegenüber neutral zu verhalten. Letztlich sollte auch die Thematisierung von Liturgie bzw. die Religiosität unpolitisch sein, doch an dieser Stelle gewann das politische Programm Guardinis inhaltliche Präzision: Die vorliegende Studie hat

¹ Guardini (1924): *Rettung*, S. 115.

² Ebd., S. 116.

³ Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 262.

⁴ Vgl. Guardini (1924): *Rettung*, S. 112.

gezeigt, dass Guardini anknüpfend an die Utopie des Neuen Menschen, der heilsgeschichtlich gedeutet wurde, eine Rekatholisierung der Politik herbeisehnte. Diesen Prozess wollte er durch eine sakrale Aufladung der Politik beschleunigen. Guardini rief die Lesenden seiner Texte auf, „dem politischen Heidentum jene Werte aus der Hand [zu, J.A] nehmen“⁵ und sie wieder in das „christlich-katholische“ Licht zu rücken. Politik war ein Lebensbereich, aus welchem Gott ausgeschlossen wurde und der wieder zurückerobert werden sollte. Nur ein Staat, der Gottes Hoheit anerkannte, nur Politiker, die sich dieser Hoheit beugten, nur ein Volk, das sich vertrauensvoll in die Hände eines solchen Politikers begab, nur das Individuum, das sich im hierarchischen Ordnungsgefüge geborgen wusste, würden den „Vorgang unabsehbarer Tragweite“⁶ weiter vorantreiben und die ersehnte Einheit hervorbringen. Dieser Anspruch einer Rekatholisierung der Politik war Teil des politischen Programms der Liturgischen Bewegung.

Auch *Abt Ildefons Herwegen* reihte sich in dieses politische Programm ein. Zwar hielt er sich in Publikationen mit Äußerungen zu politischen Themen zurück, implizierte sie jedoch. Seine Vorstellung eines von der Berührung der Liturgie „vergoldeten“⁷ Lebens, basierte auf einer antiindividualistischen, antimodernen Haltung. Wie gezeigt wurde, traten durch Herwegens publizierte Texte vor allem machtpolitische Interessen hervor: Er wollte sowohl seine Macht als Kleriker als auch die Macht der Kirche in der Gesellschaft verankert wissen. Deshalb stilisierte er sich selbst und die Abtei Maria Laach zu zukunftsweisenden Hoffnungsträgern. In Kooperation mit der katholischen Elite des Katholischen Akademikerverbands gewann dieses Vorhaben ein politisches Profil, was sich auf dessen Tagungen besonders in den 1930er-Jahren zeigte. Dennoch gab der Abt vor, unpolitisch zu sein: So enthielt sich der Konvent Maria Laach bei der Stichwahl 1925 zwischen Marx und Hindenburg auf Anraten von Herwegen, was letztlich eine Hilfe für Hindenburg war, da der Zentrums kandidat nicht gewählt wurde. Auch der Verzicht auf das Wählen ist politisch. Die Vermeidung von explizit politischen Themen in seinen Texten wurde somit als Taktik, sich unpolitisch zu geben, herausgearbeitet. Sie mündete schließlich in einer betont apolitischen Haltung, die vorgab, über politische Diskrepanzen hinwegzusehen: Denn auch in der Zeit seiner nationalsozialistischen Annäherung, hielt Herwegen den Kontakt zu Theodor Abele oder Herman Platz aufrecht, die zentrumsorientiert waren. Damit suggerierte der Abt eine Unwichtigkeit von Parteipolitik für das katholische Feld, wodurch allerdings vor allem den stärker werdenden nationalsozialistischen Kräften der Weg gebahnt wurde. Er selbst verband mit dem Nationalsozialismus die Hoffnung auf eine Wiederbelebung der Monarchie und eine Erstarkung des Katholizismus in Deutschland.

5 Ebd., S. 116.

6 Guardini (1922): *Das Erwachen*, S. 257.

7 Vgl. Herwegen (1920): *Alte Quellen*, S. 14.

Ähnlich wie sein Ordensbruder streifte *Abt Albert Schmitt* politische Themen in publizierten Texten nur gelegentlich, feuerte in privaten Briefwechseln umso mehr gegen das politische System der Weimarer Republik. Er kritisierte die „überlaute[...] Demokratie“⁸ und setzte dieser ein System entgegen, welches sich an der Ordnung des benediktinischen Mönchtums und der Liturgie orientierte. Ein Schlagwort, das Schmitt verwendete, aber in allen Strängen der Liturgischen Bewegung häufig vorkam hatte, war die *Gemeinschaft*. Die vorliegende Studie hat gezeigt, dass dieser Begriff von den Akteuren der Liturgischen Bewegung durch die Verschmelzung mit dem Ideal der Volksgemeinschaft politisiert wurde. Im Fokus stand eine ständestaatliche Ordnung, die auf dem Verhältnis von Führer und Geführten fußte. Das Zentrum konnte diesem Anspruch nicht gerecht werden, da es Schmitt zufolge der „Seuche des Eintretens für die Volksrechte“⁹ zum Opfer gefallen war. Diese politischen Aussagen versuchte Schmitt, in dem Deckmantel des Unpolitischen zu hüllen: Er kritisierte in der Politik tätige Kleriker und legte sich damit selbst ein Verbot politischer Tätigkeit auf, betonte auch Herwegen gegenüber, dass er keine Politik betreiben wollte.¹⁰ Dabei bezog er sich auf parteipolitisches Engagement und verschloss die Augen vor der politischen Relevanz seiner Aussagen. Die Gefahr lag in der Unterschätzung der Kraft seiner antimodernen und demokratiefeindlichen Äußerungen, die schließlich eine Anschlussfähigkeit zum Nationalsozialismus eröffneten: Während er im Dunstkreis des schlesischen Adels zurück zu den mittelalterlichen, ständestaatlichen Standards wollte, schufen die neuen nationalen Kräfte eine Ideologie, die seinen Blick nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft richteten: Er sah im nationalsozialistischen Programm eine Möglichkeit, das Machtvakuum der Kirche, aber auch der Eliten, wie dem Adel oder den Akademikern, zu füllen.

Theodor Abele war einer dieser katholischen Akademiker, die aus dem Kulturkampf kommend eine Annäherung von Deutsch- und Katholisch-Sein mit einer größer werdenden Macht der katholischen Kirche verbanden. Er wurde in der vorliegenden Arbeit als in der Liturgischen Bewegung engagierter Laie vorgestellt. Ähnlich wie *Abt Ildefons Herwegen* gab er sich meist apolitisch, während er durchaus politische Überzeugungen vertrat. Er kann als einziger Protagonist herausgestellt werden, der sich nicht kritisch gegen das Zentrum äußerte, doch liebäugelte auch er 1931 mit der den kirchlichen Machtverlustängsten geschuldeten Hoffnung, dass eine Koalition zwischen Zentrum und NSDAP zur gewünschten Stabilität des Katholizismus innerhalb der Gesellschaft führen könnte. Dadurch suggerierte er eine Kompromissbereitschaft, die politische Unterschiede in den Hintergrund rücken ließ. Das Unpolitische der Liturgischen Bewegung schien bei ihm in dem Sinne

8 Schmitt (1925): *Mönchtum und Gegenwart*, S. 132.

9 Schmitt an Ballestrem am 24.10.1932 (GRÜ, Sign. IV/440).

10 Vgl. Schmitt an Herwegen am 22.07.1929 (MLA, Sign. III 164).

durch, als dass er über die 1930er-Jahre hinausgehend Briefkontakt mit Abt Ildefons Herwegen pflegte oder den NS-Sympathisanten Hans Heinrich Ehrler unterstützte, obwohl er durchaus Vorbehalte gegen den NS hegte. Offenbar waren diese nicht so stark ausgeprägt, dass er diesen mit dem Katholizismus für unvereinbar hielt.

Für alle vier Protagonisten der vorliegenden Arbeit konnten sowohl politische als auch unpolitische Inhalte herausgearbeitet werden. Für das Phänomen der Liturgischen Bewegung bedeutet dieses Ergebnis, dass sie einen vermeintlich unpolitischen Ort bot, an welchem sich politische Meinungen herausbilden konnten. Die Liturgische Bewegung war ein geschützter Raum, in welchem sich die Akteure politisch positionieren und eine katholische Politik herausarbeiten konnten. Ihr Politisch-Sein bestand gerade in der aktiven Beteiligung an aktuellen Debatten und Diskursen rund um Gesellschaft, Kultur, Religion und Politik, ohne sich am tagespolitischen Geschehen aufreiben zu müssen. Daher leitete sie ihren politischen Einfluss von ihren „unpolitischen“ Angeboten ab, die sie in den Diskursen offerierte und die ein klarer Gegenentwurf zur Weimarer Republik waren.

Damit konnte die Liturgische Bewegung zu einem destabilisierenden Faktor der Weimarer Republik werden. Die zeitgenössischen Errungenschaften wurden ausgeblendet und sich in kulturpessimistischer und antimoderner Manier das „Chaos“ der Gegenwart beklagt, um diesem mit der Utopie des Neuen Menschen zu begegnen. Diese religiös-politisch aufgeladene Größe des Neuen Menschen sollte sowohl Führerpersönlichkeiten als auch im Kollektiv aufgehende Individuen hervorbringen, sodass eine rechristianisierte Gesellschaft im Sinne eines christlichen Führerstaates erstehen könnte. Die religiöse Aufladung des Nationalismus, die Sakralisierung der Politik, der moderne Antimodernismus und vor allem der unpolitische Anspruch der Liturgischen Bewegung haben gezeigt, dass die Protagonisten sie zu einer politisch handelnden Bewegung machten. In ihrer Selbstwahrnehmung ignorierte sie das Vorhandensein des Politischen in ihren geistigen Programmen. Damit täuschten sie sich und andere. Hier ist Thomas Mann zuzustimmen: „Aber in jeder geistigen Haltung ist das Politische latent.“¹¹

¹¹ Vgl. Mann (1929): Die Stellung Freuds, S. 136.

6 Quellen

Hochland

- N. N.: Katholizismus und Reformstudententum. In: Hochland (1920), 244–247.
- N. N.: Die deutsche Jugendbewegung. In: Hochland (1924), 439–441.
- Bauer, Franz: Versailles. In: Hochland (1930/31), 481–489.
- Dr. M.: Liturgie und Volk. In: Hochland (1920), 502–503.
- Ebers, Godehard Josef: Reichsverfassung und christliche Staatslehre. In: Hochland (1929), 564–578.
- Eggersdorfer, Fr. X.: Fr. W. Foerster und die katholische Jugendbewegung. In: Hochland (1924), 356–373.
- Fischer, Max: Vom modernen Unglauben und vom Glauben. In: Hochland (1916), 13–18.
- Fuchs, Friedrich: Die Kirche in der Minderheit. In: Hochland (1931), 97–116.
- Fuchs, Fritz: Liturgie oder Volksandacht? In: Hochland (1919), 310–314.
- Getzeny, Heinrich: Auf dem Wege Romano Guardinis. In: Hochland (1924), 637–647.
- Ders.: Nationalismus und Patriotismus. In: Hochland (1933), 268.
- Grosche, Robert: Katholische Studentenschaft. In: Hochland (1927/28), 215–218.
- Gründler, Otto Dr.: Die seelischen Triebkräfte der Jugendbewegung. In: Hochland (1922/23), 443–445.
- Guardini, Romano: Das Erwachen der Kirche in der Seele. In: Hochland (1922), 257–267.
- Ders.: Madeleine Semer. Eine Mystikerin unserer Tage. In: Hochland (1927/28), 624–644.
- Haecker, Theodor: Das Chaos der Zeit. In: Hochland (1933), 1–23.
- Herwegen, Ildefons: Liturgie und Volksandacht. In: Hochland (1919), 618–622.
- Hoffmann, Hermann: Quickborn. In: Hochland (1920), 247–250.
- John, Robert: Die Judenfrage als Reich-Gottes-Frage. In: Hochland (1930), 385–403.
- Karrer, Otto: Universalismus der Kirche und vergleichende Religionswissenschaft. In: Hochland (1929), 129–140.
- Klein, Rudolf: Das Christentum und die Zukunft. In: Hochland (1905), 599–602.
- Knapp, Otto: Vom Leben und Glauben dieser Zeit. In: Hochland (1931), 173–180.
- Krebs, Engelbert: Vom „Priestertum der Frau“. In: Hochland (1922), 210–212.

- Lechtape, Heinrich: Die Krise der Familie. In: Hochland (1930/31), 340–347.
- Lettenbaur, Joseph Aquilin: Rasse und Menschheit. In: Hochland (1923), S. 128–141.
- M.: Die Breslauer Tagung der deutschen Katholiken. In: Hochland (1909/10), 106–108.
- Mager, Alois O. S. B.: Phänomenologie und Religionsphilosophie. In: Hochland, (1923), 544–546.
- Muth, Karl: Die Stunde des Bürgertums. In: Hochland (1930/31), 1–14.
- Neundörfer, Karl: Die Kirche als gesellschaftliche Notwendigkeit. In: Hochland (1922/23), 225–238.
- Oberneder, Friedrich: Viele Bedenken und etliche Gedanken zur Jugendbewegung. In: Hochland (1922/23), 407–413.
- Platz, Hermann: Der Wille der neuen Jugend: Der Quickborn. In: Hochland (1921), 213–216.
- Przywara, Erich S. J.: Katholizismus. In: Hochland (1924), 566–574.
- Scheler, Max: Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt. In: Hochland (1916/17), 641–672.
- Scheler, Max: Zur religiösen Erneuerung. In: Hochland (1918/19), 5–21.
- Schlüter-Hermkes, Maria: Grundsätzliches zur katholischen Frauenbewegung. In: Hochland (1928/29), 604–614.
- Dies.: Die Frau im geistigen Leben. In: Hochland (1930), 404–412.
- Seppelt: Das neuerwachte Missionsinteresse der deutschen Katholiken. In: Hochland (1912), 623–627.
- Simon, Paul: Kirche und Konfession. In: Hochland (1925/26), 641–659.
- Spahn, Martin: Die christlichsoziale Bewegung. In: Hochland (1929), 164–182.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft

- Baumstark, Anton: Der antiochische Festkalender des frühen sechsten Jahrhunderts. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1925), 123–135.
- Ders.: Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1927), 1–23.
- Bomm O. S. B, Urbanus: Liturgiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1930), 414–422.
- Casel, Odo: Altchristlicher Kult und Antike. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1923), 1–17.
- Ders.: Zur Idee der liturgischen Festfeier In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1923), 93–99.
- Ders.: Altchristliche Liturgie bis zu Konstantin d. Gr. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1924), 276–301.
- Ders.: Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1926), 113–204.
- Guardini, Romano: Das Objektive im Gebetsleben. Zu P.M. Festugières „Liturgie catholique“. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1921), 117–125.
- Ders.: Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1921), 97–108.

- Mayer, Anton L.: Altchristliche Liturgie und Germanentum. In: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1925), 80–96.
- Ders.: Liturgie, Aufklärung und Klassizismus. In: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1929), 67–127.
- Michels, Thomas OSB: Die Liturgie im Lichte der kirchlichen Gemeinschaftsidee. In: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1921), 109–116.
- Pinsk, Johannes: Die Missa Sicca. In: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1924), 90–118.
- Schnütgen, Alex: Liturgiegeschichte der neueren Zeit. In: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1921), 192–207.
- Thiel, Burkhard: Versuch eines Neubaues der Liturgik. In: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1931), 163–167.
- Wintersig O. S.B, Athanasius: Pastoralliturgik. In: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1(926), 435–439.

Liturgisches Jahrbuch

- Guardini, Romano: Papst Pius XII. und die Liturgie. In: *Liturgisches Jahrbuch* (1956), 125–138.

Liturgische Zeitschrift

- Neumann, L. G.: Liturgische Bewegung und Latein. In: *Liturgische Zeitschrift* (1932/33), 261–271.
- Pinsk, Johannes: Sogenannte „Übertreibungen“ und „Einseitigkeiten“ in der Liturgischen Bewegung. In: *Liturgische Zeitschrift* (1932/33), 195.
- Seemannspastor, H. Reinhold: Die Liturgie und die Pfarrlosen. In: *Liturgische Zeitschrift* (1932/33), 97–103.

Benediktinische Monatsschrift

- Schmitt, Abt Albert: Mönchtum und Gegenwart. In: *Benediktinische Monatsschrift* (1925), 126–134.
- Schmitt, Albert: Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums. In: *Benediktinische Monatsschrift* (1927), 91–107.

Die Schildgenossen

- N.N.: Zur Ideologie der Jugendbewegung. In: Die Schildgenossen (1928), 168–171.
- Abele, Theodor: Briefe aus Schwaben. In: Die Schildgenossen (1924), 17–21.
- Ders.: Zu Stifters Romanen. In: Die Schildgenossen (1927), 99–115.
- Ders.: Die Kultur der Abtei Reichenau. In: Die Schildgenossen (1928), 172–174.
- Außem, Josef: Grüssau: Tagungsbericht. In: Die Schildgenossen (1923), 188.
- Becker, Werner: Demokratie und moderner Massenstaat. In: Die Schildgenossen (1925), 459–478.
- Ders.: Die Politik der jungen Generation in Europa. In: Die Schildgenossen (1926), 366–373.
- Berning, August Heinrich: Politik und Jugend. In: Die Schildgenossen (1922), 243–249.
- Ders.: Die politische Jugendtagung in Barmen. In: Die Schildgenossen (1923), 174–178.
- Ders.: Politische Jugendbewegung. In: Die Schildgenossen (1923), 178–180.
- Ders.: Von politischen Grundsätzen. Gedanken über Staat und Partei. In: Die Schildgenossen (1924), 139–147.
- Grosche, Robert: Der katholische Student und die Kirche. In: Die Schildgenossen (1927), 66–70.
- Guardini, Romano: Richtungen. In: Die Schildgenossen (1921), 103–105.
- Ders.: Gehorsam und Selbständigkeit. In: Die Schildgenosse (1921), 77–78.
- Ders.: Arbeitswoche in Rothenfels. In: Die Schildgenossen (1921/22), 144–147.
- Ders.: Rettung des Politischen. In: Die Schildgenossen (1924), 112–121.
- Ders.: Eine neue politische Wirklichkeit. In: Die Schildgenossen (1924), 448–453.
- Ders.: Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur. In: Die Schildgenossen (1926), 281–315.
- Ders.: Lebendige Freiheit. In: Die Schildgenossen (1927), 184–199.
- Helming, Helene: Proletarier und Staat. In: Die Schildgenossen (1924), 130–132.
- Jaroschek, Kurt: Volksgemeinschaft. In: Die Schildgenossen (1921/22), 58–59.
- Krabbel, Gerta: Frau und Staat. In: Die Schildgenossen (1926), 74–77.
- Krone, Heinrich: Der Windthorstbund. In: Die Schildgenossen (1925), 341–346.
- Landsberg, Paul: Außenpolitik. In: Die Schildgenossen (1925), 225–233.
- Michel, Ernst: Die überstaatliche Forderung der Zeit. In: Die Schildgenossen (1924), 151–155.
- Neundörfer, Karl: Quickborn und Kirche. In: Die Schildgenossen (1922), 331–333.
- Pfister, Bernd: Vom politischen Menschen. In: Die Schildgenossen (1924), 122–129.
- Platz, Hermann: Von politischer Not und abendländischer Idee. In: Die Schildgenossen (1924), 148–150.
- Schäfer, J. F.: Politik, Partei und Jugendbewegung. In: Die Schildgenossen (1922), 189–191.
- Schaetz, Klara: Soziale Arbeit. In: Die Schildgenossen (1921), 134–137.
- van Leewen, Paul Arnold: Konservativer Nationalismus. In: Die Schildgenossen (1927), 61–65.
- Weber, Helene: Grundsätzliches zur politischen Mitarbeit der Frau. In: Die Schildgenossen (1926), 68–73.
- Wißler, Albert: Demokratie und Massenstaat als Problem staatspolitischer Bildung. In: Die Schildgenossen (1926), 352–365.

Klosterarchiv Maria Laach

- N. N., Tagung für adelige Männer in Maria Laach 1932. Maria Laach, 1932.
 Briefwechsel zwischen Abt Albert Schmitt und Abt Ildefons Herwegen, MLA, Sign. III 164.
 Briefwechsel zwischen Herman Platz und Ildefons Herwegen, MLA, Sign. III A 118.
 Briefwechsel zwischen Hermann Platz und Theodor Abele, MLA, Sign. III. A 118.
 Briefwechsel zwischen Theodor Abele und Abt Ildefons Herwegen, MLA, Sign. III. A 118.
 Briefwechsel zwischen Abt Ildefons Herwegen und Schriftleitungen verschiedener Zeitschriften, MLA, Mappe „Zeitschriften“.

Klosterarchiv Grüssau

- Memoriały. Polityka. 1925–1933, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/1.
 Wspólnota pracy spółek (spółdzielni) klasztornych, 1929–1941, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/3.
 Niemieckojęzyczna korespondencja A. b., 1924–1933, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/576.
 Korespondencja 1927–1942, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/12.
 Notatki dotyczące uroczystości liturgicznych, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/231.
 Notatki na temat liturgii, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/236.
 Tematy kazań w klasztorze Krzeszów, 1919–1927, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/245.
 Recenzje dotyczące: Śpiewy chóralne dla ludu, 1928, 1931–1935, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/266.
 Korespondencja opata Alberta Schmitta, 1926–1943, Klosterarchiv Grüssau, Sign. IV/440.

Monografien und sonstige Zeitschriften und andere Quellen

- N. N.: Tagungsbericht der Tagung in Plawniowitz vom 14. bis 16. Mai 1927, Ballestrem-Archiv.
 N. N.: Tagungsprotokoll der Zusammenkunft schlesischer katholischer Adliger im Kloster Grüssau vom 8. bis 10. Juni 1925, Ballestrem-Archiv.
 N. N.: Totenchronik aus Maria Laach, Ildefons Herwegen, 1–28, MLA, Sign. 93.210.
 Beck, Friedrich Alfred: Geistige Grundlagen der neuen Erziehung, dargestellt aus der nationalsozialistischen Sicht. In: Wagner, Josef (Hg.): Hochschule für Politik der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei. Ein Leitfaden, 3. Aufl., München 1934.
 Dransfeld, Hedwig: Von Frauenart und Frauenschaffen. In: Die christliche Frau (1927), 116–119.
 Doms, Julius: Katholische Aktion und Zentrum, Berlin 1932.
 Guardini, Romano: Vom Geist der Liturgie. In: Herwegen, Ildefons (Hg.), Ecclesia orans, 8.–12. Aufl., Freiburg im Breisgau 1922, erstmals: 1918.
 Ders.: Neue Jugend und katholischer Geist, Mainz 1920.
 Ders.: Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge von Romano Guardini. Der katholischen Jugend zu eigen, Mainz 1922.

- Ders.: Quickborn – Tatsachen und Grundsätze, Burg Rothenfels 1922.
- Ders.: Staat in uns. In: Gottes Werkleute – Briefe über Selbstbildung, Berlin 1925.
- Ders.: Von heiligen Zeichen, Würzburg 1925.
- Ders.: Die Macht – Versuch einer Wegweisung, 2. Aufl., Würzburg 1952.
- Herwegen, Ildefons: Alte Quellen neuer Kraft, Düsseldorf 1922.
- Ders.: Die betende Kirche, Berlin 1924.
- Ders.: Ildefons, Die betende Kirche, Freiburg im Breisgau 1926.
- Kother, Franz: Die Ethik der politischen Koalition. In: Stimmen der Zeit (1931), 321–325.
- Lutterotti, P. Nikolaus: Vom unbekanntem Grüssau. Heilige Zeiten und Orte, Grüssau 1928.
- Ders.: Ein Führer, 3. Aufl., Grüssau 1941.
- Mann, Thomas: Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte (1929). In: Kurzke, Hermann / Stachroski, Stephan (Hg.): Thomas Mann Essays, Bd. 3: Ein Appell an die Vernunft 1926–1933, Frankfurt am Main 1994, 122–154.
- Michel, Ernst (Hg.): Kirche und Wirklichkeit – Ein katholisches Zeitbuch, Jena 1923.
- Neundörfer, Karl: Zwischen Kirche und Welt, Frankfurt am Main 1927.
- Reichstags-Handbuch, 3. Wahlperiode, Berlin 1925.
- Ritter, Emil: Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland, Korn 1934.
- Schmitt, Carl: Römischer Katholizismus und politische Form, Stuttgart 2016 (erstmalig: 1923).
- Wallace, Sigismund: Viribus unitis: oder: Beschicket den Reichsrath, Wien 1863

7 Literatur

- N. N.: Broschüre Kloster Grüssau. Klasztor Krzeszów, mit polnischer Übersetzung von Magdalena Podracka, Regensburg 1997.
- Adam, Adolf / Haunerland, Winfried (Hg.): Grundriss Liturgie, Freiburg im Breisgau 2019.
- Albert, Marcel: Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus, Paderborn 2004.
- Ders.: „Zwecks wirksamer Verteidigung und Vertretung der katholischen Weltanschauung“: Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39, Köln 2010.
- Altermatt, Urs: Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive, Stuttgart 2008.
- Angenendt, Arnold: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?, Freiburg 2001.
- Anz, Thomas: Literatur des Expressionismus. In: LThK Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 2006, 1132–1133.
- Aretin, Karl Otmar Freiherr von: Kaas, Ludwig. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 10 (1974), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118558986.html#ndbcontent> (Stand: 23.05.2023).
- Arnold, Claus: Katholische „Gegenintellektuelle“ und kirchlicher Antimodernismus vor 1914. In: Friedrich Wilhelm Graf, (Hg.), Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne, München 2009.
- Ders.: Nach dem Antimodernismus? Wege der katholischen Theologie 1918–1958. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 32, Rottenburg Stuttgart 2013.
- Ders.: Katholische Antimodernismus. In: Gander, Hans-Helmuth / Striet, Magnus (Hg.): Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der „Schwarzen Hefte“, Bd. 13, Frankfurt am Main 2017.
- Bärsch, Jürgen / Kranemann, Benedikt (Hg.): Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Münster 2018.
- Bärsch, Jürgen: Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Regensburg 2015.
- Bathe, Sarah Anna: Ökumene von der Zeit des Dritten Reiches bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bad Wünnenberg 2013. (Staatssexamsarbeit)

- Baum, Wilhelm: Lortz, Joseph. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 15 (1987), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118729136.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Baumgartner, Alois: Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik, Wien 1977.
- Baumgartner, Judith: Ernährungsreform. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 115–126.
- Dies., Antialkoholbewegung. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 141–154.
- Bavaj, Ricardo: Die Ambivalenz der Moderne im Nationalsozialismus. Eine Bilanz der Forschung, Oldenbourg 2003.
- Becher, Paul: Katholische Aktion. In: LThK Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 2006, 1347–1348.
- Becker, Winfried: Christliche Parteien. In: LThK Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 2006, 1147–1148.
- Belafi, Matthias: Die elementare Wucht einfacher Zeichen – Zum Verhältnis von Liturgie und Politik. In: Glaab, Manuela / Korte, Karl-Rudolf (Hg.): Angewandte Politikforschung, Wiesbaden 2012, 251–268.
- Benedikt XVI.: Fundamental speeches from five decades, San Francisco 2012.
- Berger, Teresa: „Liturgie und Frauenseele“: Berührungspunkte von Liturgischer Bewegung und Frauenbewegung im 20. Jahrhundert. In: Kirchliche Zeitgeschichte. Theologie und Ideologie. Die beiden Großkirchen und die Diktaturen (1995), 532–544.
- Berning, August Heinrich: Romano Guardini. In: Kirchenzeitung für das Bistum Aachen v. 3.3.1960, zit. n. Schiene: Romano Guardini. Werk und Wirkung, Bonn 1973.
- Ders., Eine Lebensfreundschaft mit Hermann Platz: Theodor Abele und die Anfänge der katholischen Akademiker- und der liturgischen Bewegung in Deutschland. In: Berning, Vincent (Hg.): Hermann Platz 1880–1945. Eine Gedenkschrift, Düsseldorf 1980, 78–85.
- Berning, Vincent, Ein Lesebuch für Höhere Schulen. Theodor Abele (1879–1965). Pionier des deutschen Katholizismus und der Liturgischen Bewegung als Pädagoge des Deutschunterrichts. In: Werler Jahrbuch 1989, 59–67.
- Ders.: Der deutsche Katholizismus am Ausgang der Weimarer Republik unter Berücksichtigung des „Katholischen Akademikerverbands“. In: Breuer, Dieter / Cegl-Kaufmann, Gertrude (Hg.): Moderne und Nationalsozialismus im Rheinland. Vorträge des Interdisziplinären Arbeitskreises zur Erforschung der Moderne im Rheinland, Paderborn 1997.
- Ders. „Platz, Hermann“, Neue Deutsche Biographie 20 (2001), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd11859494X.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Beuroner Forum Edition. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin, Beuron 2011.
- Blaschke, Olaf: Konfessionen im Konflikt – Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.
- Bock, Hans Manfred: Ernst Robert Curtius und die Aporien des ‚unpolitischen‘ Intellektuellen. In: Gangl, Manfred / Raulet, Gérard (Hg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage, Frankfurt am Main 1994.

- Böckenförder, Ernst-Wolfgang: Schmitt, Carl. In: LThK Bd. 9, Freiburg/Basel/Wien 2006, 183–184.
- Bogler, Theodor: Suche den Frieden und jage ihm nach, Recklinghausen 1964.
- Börsig-Hover, Magdalena: Romano Guardini (1885–1968). Wegbereiter des 21. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2008.
- Börste, Norbert / Kopp, Stefan (Hg.): 1000 Jahre Bartholomäuskapelle in Paderborn – Geschichte – Liturgie – Denkmalpflege, Paderborn 2018.
- Borutta, Manuel: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010.
- Braungart, Wolfgang (Hg.): Stefan George und die Jugendbewegung, Stuttgart 2018.
- Bredero, Adriaan H.: Bernhard von Clairvaux (1091–1153). Zwischen Kult und Historie, aus dem Niederländischen von Ad Pistorius, Stuttgart 1996.
- Breuer, Gisela: Frauenbewegung im Katholizismus: der Katholische Frauenbund 1903–1918, Frankfurt a. M. 1998.
- Brose, Thomas / Maier, Hans (Hg.): Romano Guardini. Inspiration für heute und morgen, Ostfildern 2023.
- Brunner, Hein: Organismus. In: LThK Bd 7, Freiburg/Basel/Wien 2006.
- Bürkle, Horst: Reformbewegungen. LThK Bd. 8, Freiburg/Basel/Wien 1999, 949–950.
- Busch, Norbert: Katholische Frömmigkeit und Moderne: die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997.
- Buschinger, Danielle: Das Mittelalter Richard Wagners, Würzburg 2007.
- Conze, Eckart: „Neuen Adel den ihr suchet“. Aristokratismus in der Jugendbewegung nach 1918. In: Braungart, Wolfgang (Hg.): Stefan George und die Jugendbewegung. (Abhandlungen zur Literaturwissenschaft), Stuttgart 2018.
- Cepl-Kaufmann, Gertrude: 1919 Zeit der Utopien. Zur Topographie eines deutschen Jahrhundertjahres, Bielefeld 2018.
- Dahlheimer, Manfred: Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus. 1888–1938, Paderborn 1998.
- Damberg, Wilhelm: Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980, Paderborn 1977.
- Debuyst, Frédéric: Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009.
- Deiters, Franz-Josef: Volk. In: Ueding, Gert et. al (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik Bd. 9, Berlin 2012, 1164–1171.
- Deppe, Frank: Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Die Anfänge, Hamburg 1999.
- Dirsch, Felix: Das „Hochland“ – Eine katholisch-konservative Zeitschrift zwischen Literatur und Politik 1903–1941. In: Kraus, Hans Christof: Konservative Zeitschriften zwischen Kaiserreich und Diktatur. Fünf Fallstudien. (Studien und Texte zur Erforschung des Konservatismus, Bd. 4), Berlin 2003.
- Ellwanger, Karen / Meyer-Renschhausen, Elisabeth: Kleidungsreform. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 87–102.

- Eppel, Peter: Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift „Schönere Zukunft“ zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934–1938, Wien 1980.
- Ernesti, Jörg: Kleine Geschichte der Ökumene, Freiburg im Breisgau 2007.
- Ders.: Ökumene im Dritten Reich, Paderborn 2007.
- Essen, Georg: Ortlos in der Demokratie der Weimarer Republik? Der Katholizismus in der Zwischenkriegszeit. In: Lerch, Magnus / Stoll, Christian (Hg.): Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit, Freiburg/Basel/Wien 2021, 59–78.
- Faber, Eva-Maria: Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara, Würzburg 1993.
- Faber, Richard: Politischer Katholizismus. Die Bewegung von Maria Laach. In: Cancik, Hubert: Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982.
- Ders.: Über den Universalhistoriker, politischen Publizisten und religiösen Essayisten Friedrich Heer, Würzburg 2005.
- Faggioli, Massimo: Sacrosanctum Concilium. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg im Breisgau 2015.
- Fischer, Henry: Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung: Rückblick und Wegweisung, Düsseldorf 1959.
- Foelz, Siegfried: Oratorium (III). I. O. v. Hl. Filippo Neri. In: LThK Bd. 7, Freiburg/Basel/Wien 1998, 1088–1089.
- Frevert, Ute / Haupt, Heinz-Gerhard: Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung. (Historische Politikforschung), Frankfurt am Main 2005.
- Fulda, Daniel: Weltverbesserung, Gefahrenbewältigung oder existentielle Steigerung? Säkulare und religiöse Zukunftserwartungen in der Formierungsphase der Moderne. In: Pohl, Matthias / Pollack, Detlef (Hg.): Die Verwandlung des Heiligen: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion, Wiesbaden 2020, 57–95.
- Gerber, Stefan: Pragmatismus und Kulturkritik. Politikbegründung und politische Kommunikation im Katholizismus der Weimarer Republik (1918–1925). (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Bd. 26), Paderborn 2016.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Romano Guardini. Leben und Werk, 3. Aufl., Mainz 1987.
- Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt: Grundlagen und Perspektiven der Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2019.
- Gerhards, Albert / Dohna Schlobitten, Yvonne (Hg.): Ästhetische Bildung am Ort der Erfahrung – eine Wiederbegegnung mit Romano Guardini und Rudolf Schwarz auf Burg Rothenfels, Regensburg 2023.
- Gessner, Dieter: Die Weimarer Republik, 3. Aufl. Darmstadt 2009.
- Giacomin, Maria Cristina: Zwischen katholischen Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im „Hochland“ (1903–1918). (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 29), Würzburg 2007.
- Gottwald, Johannes: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenfürst zwischen Anpassung und Widerstand, Stuttgart 2022.

- Götz von Olenhusen, Irmtraud: *Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion und Politik 1928–1933*, Köln 1987.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums*. In: Peter Hünermann (Hg.): *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums)*, Paderborn 1998, 49–65.
- Graf, Rüdiger: *Die Zukunft der Weimarer Republik. Krisen und Zukunftsaneignungen in Deutschland 1918–1933*, München 2008.
- Grauel, Marie-Luise: *Romantische Politik und Politische Romantik. Von Novalis zu Carl Schmitt*. In: Kerschbaumer, Sandra / Löwe, Matthias (Hg.): *Romantisierung von Politik. Historische Konstellationen und Gegenwartsanalysen. (Athenäum – Jahrbuch der Friedrich Schlegel Gesellschaft, Bd. 31)*, Paderborn 2022, 139–164.
- Grimm, Reinhold R.: *Romantisches Christentum. Chateaubriands nachrevolutionäre Apologie der Religion*. In: Maurer, Karl / Wehle, Winfried: *Romantik. Aufbruch zur Moderne*, München 1991.
- Große-Kracht, Klaus: *Die Stunde der Laien? – Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1960. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Forschungen Bd. 129)*, Paderborn 2016.
- Gruber, Joachim: Müller, Iwan von. In: *Neue Deutsche Biographie* Bd. 18 (1997), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117597260.html#ndbcontent> (Stand: 11.06.2023).
- Guardini, Romano: *Burg Rothenfels: Rückblick und Vorschau (1949)*. In: Kindt, Werner (Hg.): *Die deutsche Jugendbewegung 1920 bis 1933. Die bündische Zeit*, Köln 1974, 696.
- Ders.: *Berichte über mein Leben – Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984.
- Ders.: *Gedanken über politische Bildung (1926)*. In: Henrich, Franz, *Wurzeln eines großen Lebenswerks*, Mainz/Paderborn 2011, 281–292.
- Gusy, Christoph: *Die Weimarer Verfassung zwischen Überforderung und Herausforderung*. In: *Der Staat* (2016), 291–318.
- Haring, Sabine A.: Spann, Othmar. In: *Neue Deutsche Biographie* Bd. 24 (2010), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118615904.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Harnoncourt, Philipp: *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets*, Freiburg/Basel/Wien 1974.
- Haunerland, Winfried: *Liturgische Bewegung in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*. In: Kranemann, Benedikt / Bärsch, Jürgen (Hg.): *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, Bd. 2. Münster 2018, 165–205.
- Häußling OSB, Angelus A., Michels, Thomas. In: *Neue Deutsche Biographie* Bd. 17 (1994), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118733745.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Ders.: Mohlberg, Kunibert. In: *Neue Deutsche Biographie* Bd. 17 (1994), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd11922545X.html#ndbcontent> (Stand: 03.03.2023).
- Ders.: Casel, Odo. In: *LThK* Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 2006, 966–367.

- Heesemann, Andrea: Expressionismus. In: LThK Bd. 3, 2006, Sp. 1132
- Hehl, Ulrich von: Staatsverständnis und Strategie des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik. In: Bracher, Karl Dietrich et. al (Hg.): Die Weimarer Republik 1918–1933. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Düsseldorf 1987, 238–253.
- Henckmann, Wolfhart: Scheler, Max. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 22 (2005), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118606964.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Henrich, Franz (Hg.): Romano Guardini. Wurzeln eines großen Lebenswerks, Bd. 2, Mainz/Paderborn 2001.
- Herbert, Ulrich: Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert, München 2014.
- Herwegen, Ildelfons: De Apostolatu Liturgico. In: Theodor Bogler: Suche den Frieden und jage ihm nach, Recklinghausen 1964, 307–310.
- Heinrich, Franz: Die Bünde katholischer Jugendbewegung: ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung, München 1968.
- Hinkel, Sascha: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Paderborn 2010.
- Hitze, Guido: Carl Ulitzka (1873–1953) oder Oberschlesien zwischen den Weltkriegen, Düsseldorf 2002.
- Holl, Karl: Konfessionalität, Konfessionalismus und demokratische Republik – zu einigen Aspekten der Reichspräsidentenwahl von 1925. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte (1969), 254–275.
- Hollerbach, Alexander: Der Mainzer Priester Dr. iur. Karl Neundörfer (1885–1926). Aspekte seines Lebens und Wirkens. In: Raffelt, Albert / Nichtweiß, Barbara: Wege und Weite: Festschrift für Karl Lehmann, Berlin 2001, 313–327.
- Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung, Aufklärung. Pluralisierung, Paderborn 2014.
- Hübinger, Gangolf: Individuum und Gemeinschaft in der intellektuellen Streitkultur der 20er Jahre. In: Köster, Roman et. al (Hg.): Das Ideal des schönen Lebens und die Wirklichkeit der Weimarer Republik. Vorstellungen von Staat und Gemeinschaft im George-Kreis, Berlin 2009.
- Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen gentium Bd. 2, Freiburg im Breisgau 2004.
- Hürten, Heinz: Politischer Katholizismus. In: LThK Bd. 8, Freiburg/Basel/Wien 2006, 394.
- Ders.: Der Aufstieg des Nationalsozialismus und die katholische Kirche. In: Kösters, Christoph / Ruff, Mark Edward (Hg.): Die katholische Kirche im Dritten Reich: Eine Einführung, Freiburg 2011, 24–34.
- Illemann, Regina: Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund, Paderborn 2016.
- Jansen, Thomas: Wider den „Irrwahn“ der Massen: Erzabt Raphael Walzer und Dr. Eugen Bolz als Gegner des Nationalsozialismus. In: Kaffanke OSB, Jakobus / Köhler, Joachim (Hg.): Mehr nützen als herrschen! Raphael Walzer OSB, Erzabt von Beuron. 1918–1937, Berlin 2010, 295–330.
- Jedin, Hubert / Repgen, Konrad (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Darmstadt 2017.

- Jonsson, Stefan: Masse und Demokratie. Zwischen Revolution und Faschismus. (Aus dem Englischen von Norbert Juraschitz), Göttingen 2015.
- Jordan, Stefan: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, Paderborn 2016.
- Jost, Dominik: Literarischer Jugendstil, 2. Aufl., Stuttgart 1980.
- Kaesler, Dirk: Plessner, Helmuth. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 20 (2001), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118741071.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Kalisch, M. M.: Path and Goal. A Discussion on the Elements of Civilisation and the Conditions of Happiness, Oxford 1880.
- Kardinal Gasparri: Antwort auf das Schreiben über das Liturgische Apostolat von Herwegen an den Papst im Frühjahr 1926. In: Bogler, Theodor: Suche den Frieden und jage ihm nach, Recklinghausen 1964, 310–311.
- Kaufmann, Doris: Katholisches Milieu in Münster 1928–1933: politische Aktionsformen und geschlechtsspezifische Verhaltensräume. (Düsseldorfer Schriften zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens, Bd. 14), Düsseldorf 1984.
- Kepler-Tasaki: Stefan, Hans Heinrich Ehrler (1872–1951), Wien 2018.
- Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998.
- Kersten, Jens: Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Tübingen 2000.
- Kindt, Werner: ‚Bund oder Partei?‘ in der Jugendbewegung. In: Ders. (Hg.): Grundschriften der deutschen Jugendbewegung, Düsseldorf-Köln 1963, 517–324.
- Klapczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Erhard – Joseph Schnitzer. (Münchener Kirchenhistorische Studien. Bd. 2), Stuttgart 2013.
- Klein, Aloys: Ökumene. II. Geschichte. In: LThK Bd. 7, Freiburg/Basel/Wien 2006, 1017–1024.
- Klemens, Gabriele: Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik, Mainz 1983.
- Klöcker, Michael: Erneuerungsbewegungen im römischen Katholizismus In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 565–580.
- Kolbe, Ferdinand: Die Liturgische Bewegung, Würzburg 1964.
- Könczöl, Barbara et. al (Hg.): Der Neue Mensch. Utopien, Leitbilder und Reformkonzepte zwischen den Weltkriegen, Frankfurt am Main 2006.
- Koslowski, Peter: Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe, Heidelberg 2011.
- Krabbe, Wolfgang R.: Lebensreform/Selbstreform. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 73–75.
- Kranemann, Benedikt (Hg.): Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Münster 2011.
- Küenzlen, Gottfried: Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, 2. Aufl., München 1994.

- Kuropka, Joachim (Hg.): Grenzen des katholischen Milieus. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit, Münster 2013.
- Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2008.
- Landwehr, Eva-Maria: Kunst des Historismus, Wien 2012.
- Langenbahn, Stefan K.: Vom Geist der Liturgie. 100 Jahre Romano Guardinis „Kultbuch“ der Liturgischen Bewegung: Begleitpublikation zur Ausstellung in Maria Laach, Köln 2017.
- Ders.: Die Anfänge der modernen Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachraum und ihre „akademische Phase“ bei Romano Guardini im Spiegel der Quellen. In: Archiv für Liturgiewissenschaft (2018), 34–100.
- Ders.: Die Anfänge der modernen Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachraum und ihre „akademische Phase“ bei Romano Guardini im Spiegel der Quellen. Teil 2. In: Archiv für Liturgiewissenschaft (2019), 47–97.
- Ders.: Cunibert Mohlbergs ursprüngliches Editorial zum Jahrbuch für Liturgiewissenschaft und Romano Guardinis Aufsatz über die „Systematische Methode“. Zwei Grundlagentexte moderner Liturgiewissenschaft in ihrem Entstehungszusammenhang. In: Archiv für Liturgiewissenschaft (2020/21), 98–165.
- Ders.: „...Damit wir endlich einen Kristallisationspunkt für wissensch. Liturgik haben“. Romano Guardini als Promotor und Cunibert Mohlberg als Organisator des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft. In: Archiv für Liturgiewissenschaft (2020/21), 18–70.
- Ders.: Vortrag vor der „Summer School“ unter Leitung von Prof. Marco am 28. Mai 2022 Benini/Trier.
- Lenger, Friedrich: Sombart, Werner. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 24 (2010), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118751433.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Lepenes, Wolf: Kultur und Politik. Deutsche Geschichten, Ulm 2006.
- Lerch, Lea: „Am Mittelalter zu Bewusstsein bringen, was uns fehlt“. Geschichtsbilder der Liturgischen Bewegung und ihre theologische Funktion am Beispiel von Romano Guardini. In: Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt (Hg.): Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht, Freiburg 2018, 227–247.
- Dies.: Romano Guardini und die Ambivalenz der Moderne. Liturgische Bewegung und Gesellschaftsreform in der Weimarer Republik. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Bd. 143), Paderborn 2023.
- Lerch, Magnus / Stoll, Christian (Hg.): Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit, Freiburg/Basel/Wien 2021.
- Linse, Ulrich: Einige Überlegungen zum Führer- und Reichsmythos der Weimarer Zeit. In: Taubes, Jacob (Hg.): Theokratie, München 1985.
- Lob, Brigitte: Albert Schmitt OSB Abt in Grüssau und Wimpfen. Sein kirchengeschichtliches Handeln in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 31), Köln/Weimar/Wien 2000.

- Lohfink, Gerhard / Pesch, Rudolf: Volk Gottes als „Neue Familie“. In: Ernst, Josef / Leimgruber, Stefan (Hg.): *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt*, Paderborn 1995, 227–242.
- Lönne, Karl-Egon: *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1986.
- Ludwig, Otto: *Der Schulaufsatz: Seine Geschichte in Deutschland*, Berlin 1988.
- Raphael, Lutz: Sozialexperten in Deutschland zwischen konservativem Ordnungsdenken und rassistischer Utopie (1918–1945). In: Hardtwig, Wolfgang / Cassier, Philip (Hg.): *Utopie und politische Herrschaft in Europa der Zwischenkriegszeit*, München 2003, 327–346.
- Mähl, Hans Joachim: Novalis In: *Neue Deutsche Biographie* Bd. 7 (1966), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118588893.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Maron, Gottfried: *Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970*, Göttingen 1972.
- Maaß, Friedrich-Dieter: *Mystik im Gespräch – Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg*, Würzburg 1972.
- Maas-Ewerd, Theodor: *Liturgie und Pfarrei: Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet*, Paderborn 1969.
- Ders.: *Liturgische Bewegung*. In: *LThK* Bd. 6, Freiburg/Basel/Wien 2006, 992–993.
- Maertens, Thierry: *Liturgische Bewegung am toten Punkt?*, Freiburg 1963.
- Malinowski, Stephan: *Vom König zum Führer. Sozialer Niedergang und politische Radikalisierung im deutschen Adel zwischen Kaiserreich und NS-Staat. (Elitewandel in der Moderne, Bd. 4)*, Berlin 2003.
- Marmetschke, Katja: *Die Schildgenossen*. In: Michel Grunewald et. al (Hg.): *Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963). (Convergences, Bd. 40)*, Bern 2006, 281–318.
- Marquardt, Sabine: *Polis contra Polemos. Politik als Kampfbegriff der Weimarer Republik. Münstersche historische Forschungen. (Münstersche historische Forschungen, Bd. 11)*, Köln 1997.
- Marschall, Martin: *In Wahrheit beten: Romano Guardini – Denker liturgischer Erneuerung, Sankt Ottilien* 1986.
- Matuschek, Stefan: *Der gedichtete Himmel. Eine Geschichte der Romantik*, München 2021.
- Maurer, Karl / Wehle, Winfried (Hg.): *Romantik. Aufbruch zur Moderne*, München 1991.
- Meissner, Andrea: „Ganze Kerle wollen wir stellen“. Gender-Semantiken in der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus. In: Priesching, Nicole / Henkelmann, Andreas (Hg.): *Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus*, Saarbrücken 2010, 239–284.
- Mergel, Thomas: *Führer, Volksgemeinschaft und Maschine. Politische Erwartungsstrukturen in der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus 1918–1936*. In: *Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft, Jg. 21, Politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit 1918–1939*, 2005, 91–127.
- Meyer, U.: *Politische Rhetorik*. In: Ueding, Gert (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik. (Bd. 10)*, 907–925.

- Meyer-Blanck, Michael: Gottesdienstlehre, Tübingen 2011.
- Ders.: Kann das Mysterium der öffentlichen Klärung dienen? Liturgie und Politik. In: Krane-
mann, Benedikt et. al (Hg.): Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspek-
tivistischen Liturgiewissenschaft, Stuttgart 2016, 92–102.
- Meyer-Renschhausen, Elisabeth: Weibliche Kultur und soziale Arbeit. Geschichte der Frau-
enbewegung am Beispiel Bremens 1810–1927, Köln 1989.
- Mikat, Paul: Zweischwerterlehre. In: LThK Bd. 10, Freiburg/Basel/Wien 2006, 1519–1520.
- Moebius, Stephan: Paul Ludwig Landsberg – ein vergessener Soziologe. Zu Leben, Werk, Wis-
sens- und Kultursoziologie Paul Ludwig Landsbergs. In: Sociologia Internationalis. Interna-
tionale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung. (2003), 72–112.
- Mogge, Winfried: Jugendbewegung. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch
der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 181–196.
- Morsey, Rudolf: Die Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, Paderborn 2009.
- Moser, Dietz-Rüdiger: Mittelalter als Wissenschaftskonstruktion und Fiktion der Moderne.
In: Segl, Peter (Hg.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mit-
telalterlichen Welt, Sigmaringen 1997, 223–227.
- Müller, Guido: Der „Katholische Akademikerverband“ im Übergang von der Weimarer Re-
publik ins „Dritte Reich“ In: Breuer, Dieter: Moderne und Nationalsozialismus im Rhein-
land, Paderborn 1977, 551–576.
- Müller, Nils: Karl Anton Rohan (1898–1975). Europa als antimoderne Utopie der Konservati-
ven Revolution. In: Jahrbuch für europäische Geschichte (2011), 179–204.
- Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.
- Nuscheler, Franz: Politik. In: LThK Bd. 8, Freiburg/Basel/Wien 2006, 387–388.
- Ostermann, Friedrich: Ein Pädagoge der vieles bewirkte. Theodor Abeles erlebte Geschichte
im Kleinen und Großen In: Jahrbuch Werl 1991, 86–97.
- Oexle, Otto Gerhard, Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Prob-
lemgeschichten der Moderne, Göttingen 1996.
- Ders., Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte. In: Segl, Pe-
ter (Hg.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen
Welt, Sigmaringen 1997, 307–364.
- Oost, Katharina: In Caritate Dei – Raphael Walzer und Edith Stein. In: Kaffanke OSB, Jako-
bus / Köhler, Joachim (Hg.): Mehr nützen als herrschen! Raphael Walzer OSB, Erzabt von
Beuron. 1918–1937, Berlin 2010, 333–360.
- Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Der Totalita-
rismus und seine Überwindung, Stuttgart 2010.
- Pacik, Rudolf: Parsch, Pius. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 20 (2001), vgl. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118789759.html#ndbcontent> (Stand: 03.03.2023).
- Ders.: „Wie ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“. Wichtige Stationen in
der Geschichte der römisch-katholischen Liturgischen Bewegung. In: Redtenbacher, Andreas
(Hg.): Liturgie als Gnade und Rechtfertigung. Pius Parsch und die Liturgische Bewegung in
ökumenischer Perspektive. (Pius Parsch Studien, Bd. 14), Freiburg im Breisgau 2018, 135–157.

- Pahl OSB, Benedikt: Neipperg, Adalbert Graf von. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 19 (1999), <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119461072.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Pahl, Benedikt: Abt Adalbert Graf von Neipperg (1890–1948) und die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg bis 1949, Münster 1997.
- Pahlke, Georg: Von der Liturgischen Bewegung zur Liturgiekonstitution – Lorenz Jaeger und die Reformen im Erzbistum. In: Fleckenstein, Gisela / Priesching, Nicole (Hg.): Lorenz Jaeger als Theologe, Paderborn 2019, 265–291.
- Pekelder, Jacco et. al (Hg.): Der Kaiser und das „Dritte Reich“. Die Hohenzollern zwischen Restauration und Nationalsozialismus, Göttingen 2021.
- Peukert, Detlev: Max Webers Diagnose der Moderne, 1989 Göttingen.
- Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, 7. Aufl., Frankfurt am Main 2018.
- Pohlig, Matthias / Pollack, Detlef, Die Verwandlung des Heiligen. Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion?, Wiesbaden 2020.
- Pollack, Detlef: Rückkehr des Religiösen?, Tübingen 2009.
- Pöpping, Dagmar: Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945, Berlin 2002.
- Poschmann, Andreas: Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde, Leipzig 2001.
- Priesching, Nicole (Hg.): Lorenz Jaeger als Kirchenpolitiker, Paderborn 2021.
- Pyta, Wolfram: Die Weimarer Republik, Berlin 2004.
- Rauscher, Anton: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Wien 1981.
- Recker, Klemens-August: „Unter Preußenadler und Hakenkreuz“. Katholisches Milieu zwischen Selbstbehauptung und Auflösung. Ein Beispiel aus Westfalen: Nordwalde 1850–1950, Münster 2013.
- Redtenbacher, Andreas (Hg.): Liturgie als Gnade und Rechtfertigung – Pius Parsch und die Liturgische Bewegung in ökumenischer Perspektive. (Pius Parsch Studien Bd. 14), Freiburg im Breisgau 2018.
- Reifenberg, Peter: „In die Hoffnung des Neuwerdens gehoben“. Romano Guardini und Walter Dirks im Gespräch, Ostfildern 2019.
- Reingrabner, Gustav: Der Staat als Organismus – eine Skizze, sein Werden und sein Vergehen betreffend. In: Matreier Gespräche – Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilhelmsberg (2009), 63–83.
- Retterath, Jörn: „Was ist das Volk?“. Volks- und Gemeinschaftskonzepte der politischen Mitte in Deutschland 1917–1924, Berlin 2016.
- Richter, Klemens / Schilson, Arno (Hg.): Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989.
- Richter, Klemens: Dem Konzil voraus: Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum, Münster 2004.
- Richter, Reinhard: Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik, Münster 2000.

- Rink, Hans: Ildefons Herwegen. In: Morsey, Rudolf (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. (Bd. 2), Wiesbaden 1975.
- Rose, P. Ambrosius: *Kloster Grüssau*, Aalen 1974.
- Ruppert, Godehard: *Burg Rothenfels. Ein Beitrag zur Geschichte der Jugendbewegung und ihres Einflusses auf die katholische Kirche*. In: *Rothenfelder Schriften* (1979).
- Ders.: *Quickborn – katholisch und jugendbewegt. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der katholischen Jugendbewegung*, Oppeln 1999.
- Ruppert, Karsten: *Im Dienst am Staat von Weimar. Das Zentrum als regierende Partei in der Weimarer Demokratie 1923–1930*, Düsseldorf 1992.
- Ruster, Thomas: *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn/München 1997.
- Safranski, Rüdiger: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München/Wien 2021.
- Schatz, Klaus: *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum: der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1986.
- Ders.: *Kirchengeschichte der Neuzeit*. (Bd. 2), Düsseldorf 2008.
- Schefold, Bertram: *Einleitung*. In: Köster, Roman et. al (Hg.): *Das Ideal des schönen Lebens und die Wirklichkeit der Weimarer Republik Vorstellungen von Staat und Gemeinschaft im George-Kreis*, Berlin 2009, IX–XL.
- Schelonke, Michael: *Katholische Publizistik angesichts des Nationalsozialismus. Eine ideologiekritische Untersuchung für den Zeitraum 1929 bis 1933 unter besonderer Berücksichtigung katholischer „Intelligenzblätter“*, Paderborn 1995.
- Scherzberg, Lucia: *Die katholische Liturgische Bewegung – ein Diskurs über Form, Stil und Gestalt*. In: *theologie.geschichte Beiheft* (2017), 221–257.
- Scheuchenpflug, Peter: *Bibelbewegung*. In: *LThK Bd. 2*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 402–403.
- Schilson, Arno: *Die Liturgische Bewegung. Anstöße-Geschichte-Hintergründe*. In: Richter, Klemens / Schilson, Arno (Hg.): *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, 11–48.
- Schlager, Claudia: *Kult und Krieg. Herz Jesu – Sacré Cœur – Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914–1925*, Tübingen 2011.
- Schlochtern, Josef Meyer zu: *„Das neue Volk Gottes“*. Rückfrage nach einer umstrittenen Bestimmung der Kirche. In: Ernst, Josef / Stefan Leimgruber (Hg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt*, Paderborn 1995, 209–225.
- Schmidt, Susanna: *Inferioritätsdebatte*. In: *LThK Bd. 5*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 490.
- Schmiedl, Joachim: *Vision universales Apostolat: Katholische Aktion*. In: *Es lag in der Luft – Parallelen zu Pallottis Visionen. Studientag des Pallotti-Instituts am 9. Mai 2015 (Beiträge zur pallottinischen Forschung)*, Friedberg 2016, 43–66.
- Ders.: *Pius Parsch und die Anfänge der ökumenischen Bewegung*. In: Redtenbacher, Andreas (Hg.): *Liturgie als Gnade und Rechtfertigung. Pius Parsch und die Liturgische Bewegung in ökumenischer Perspektive*, Freiburg im Breisgau 2018, 9–22.

- Schönberger, Christoph: Der Begriff des Staates im Begriff des Politischen. In: Mehring, Reinhard (Hg.): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, Berlin 2003, 21–44.
- Schonig, Bruno: Reformpädagogik. In: Kerbs, Diethart / Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 319–330.
- Schripf, Gangolf: Historismus. In: LThK Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 2006, 169–171.
- Schroeder, Oskar: Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung, Graz (u. a.) 1969.
- Schürgers, Norbert J.: Politische Philosophie in der Weimarer Republik. Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus, Stuttgart 1989.
- Schwahn, Barbara: Der Ökumenische Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen von 1946 bis 1975, Göttingen 1996.
- Schwaiger, Georg: Aufbruch ins 20. Jahrhundert: zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, Göttingen 1976.
- Severus OSB, Emmanuel von: Im Schatten der Welt- und Kirchenpolitik. Aus den Erinnerungen des Abtes Ildefons Herwegen In: Ecclesia Lacensis Münster 1993, 403–435.
- Ders.: Herwegen, Ildefons. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 8 (1969), vgl., <https://www.deutsche-biographie.de/pnd11855011X.html#ndbcontent> (Stand: 13.09.2022).
- Siebels, Volker: Ernst Landsberg (1860–1927). Ein jüdischer Gelehrter im Kaiserreich, Tübingen 2011.
- Sontheimer, Kurt: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte (1957), 42–62.
- Ders.: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, München 1968.
- Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.): Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam, Wien/Köln/Weimar 2016.
- Stambolis, Barbara: Mythos Jugend. Leitbild und Krisensymptom. Ein Aspekt der politischen Kultur im 20. Jahrhundert, Schwalbach 2003.
- Steinstraße, Inge: Wanderer zwischen den politischen Mächten. Pater Nikolaus von Lutterotti OSB (1892–1955) und die Abtei Grüssau in Niederschlesien, Wien/Köln/Weimar 2009.
- Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Stuttgart 1963.
- Steinmetz, Willibald: Neue Wege einer historischen Semantik des Politischen. In: Ders. (Hg.): „Politik“. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit, Frankfurt am Main 2007.
- Strube, Sonja Angelika: Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile. In: Theologische Revue (2014), 1–16.

- Dies., Antimodernismus als Autoritarismus? Zum Mehrwert sozialpsychologischer Analyse-kategorien im Kontext theologischer Fundamentalismusforschung. In: Grazer theologische Perspektiven (2021), 16–40.
- Stübe, Raphael: Monarchen in Bewegung. Spätromantik in der politischen Praxis bei Ludwig I. von Bayern und Friedrich Wilhelm IV. von Preußen. In: Kerschbaumer, Sandra / Löwe, Matthias (Hg.): Romantisierung der Politik. Historische Konstellationen und Gegenwartsanalysen, Paderborn 2022, 111–137.
- Süßmann, Johannes: Geschichtswissenschaften und Objektive Hermeneutik. In: Becker-Lenz, Roland et. al (Hg.): Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik. Eine Bestandsaufnahme, Wiesbaden 2016.
- Taubes, Jacob (Hg.): Theokratie, München 1985.
- Tommissen, Piet: Werner Becker. Briefe an Carl Schmitt, Berlin 1998.
- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, 8. Aufl., Darmstadt 1977.
- Uertz, Rudolf: Die katholische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung. In: Schoenauer, Hermann (Hg.): Sozialethische Dimensionen in Europa. Von einer Wirtschaftsunion zu einer Wertegemeinschaft, Stuttgart 2014.
- Unterburger, Klaus: Pinski, Johannes. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 20 (2001), vgl. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118742639.html#ndbcontent> (Stand: 16.06.2023).
- Ders.: Kuriales Interesse, NS-Staat und Demokratie. Weshalb die heutige Quellenlage für Klaus Scholders Junktimsthese spricht. In: Burkard, Dominik et. al (Hg.): Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiß, Regensburg 2014, 329–348.
- Vogel, Bernhard: Politik, II. Politik in der Praxis. In: Staatslexikon online, URL: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Politik> [abgerufen: 02.05.2024]).
- Volk OSB, Paulus: Casel, Odo. In: Neue Deutsche Biographie Bd. 3 (1957), vgl. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118668676.html#ndbcontent> (Stand: 15.06.2023).
- Watzal, Ludwig: Das Politische bei Romano Guardini, Percha am Starnberger See 1987.
- Wagner, Johannes: Liturgische Bewegung. In: LThKBd. 8, Freiburg/Basel/Wien 1986, 1097–1099.
- Weinfurter, Stefan et. al (Hg.): Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielheit der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive, Regensburg 2017.
- Weiss, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg 2014.
- Weitlauff, Manfred: Reformkatholizismus. In: LThKBd. 8, Freiburg/Basel/Wien 2006, 957.
- Wilhelm, Theodor: Der geschichtliche Ort der deutschen Jugendbewegung. In: Kindt, Werner (Hg.): Grundschriften der deutschen Jugendbewegung, Düsseldorf-Köln 1963, 7–29.
- Wirsching, Andreas: Die Weimarer Republik. Politik und Gesellschaft, Oldenbourg 2008.
- Wiesemann, Karl-Heinz / Reifenberg, Peter (Hg.): „In allem tritt Gott uns entgegen“. Zum 50. Todestag von Romano Guardini, Ostfildern 2018.
- Wodrazka, Paul Bernhard: Philipp Neri und das Oratorium. Die Attraktivität seiner Botschaft, Bonn 2012.

- Wolf, Hubert: Reichskonkordat für Ermächtigungsgesetz? Zur Historisierung der Scholder-Reppen-Kontroverse über das Verhältnis des Vatikans zum Nationalsozialismus. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte (2012), 169–200.
- Yuen, Marvin: Die Einführung der Abtpräsesmodells in der Beuroner Kongregation im Jahre 1936. In: Kaffanke OSB, Jakobus / Köhler, Joachim (Hg.): Mehr nützen als Herrschen! Raphael Walzer OSB, Erzabt von Beuron. 1918–1937, Berlin 2010, 109–142.
- Zimmermann, Isolde et. al, Von edlen Staatsmännern und eitlen Kannegießern: der „Politiker“ in deutschen, englischen und französischen Lexika des 18. bis 20. Jahrhunderts. In: Braungart, Wolfgang et. al (Hg.): „Politik“. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit, Frankfurt am Main 2007, 134–161.

Online Literatur

- https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html (Stand: 25.03.2024)
- https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_ge.html (Stand: 25.03.2024).
- Beauduin, Lambert (1873–1960), Biographia Benedictina (Benedictine Biography), http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Beauduin,_Lambert (Stand: 9.10.2019).
- Butler Abt, Edward Cuthbert, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/butler-edward-cuthbert> (Stand: 15.05.2023).
- Coulten, George Gordon, <https://venn.lib.cam.ac.uk/cgi-bin/search-2018.pl?sur=&surow=w&fir=&firow=c&cit=&cito=c&c=all&z=all&tex=CLTN877GG&syew=&eyew=&col=all&maxcount=50> (Stand: 15.05.2023).
- Doms, Julius, <https://www.ulb.uni-muenster.de/sammlungen/nachlaesse/teilnachlass-doms.html>, (Stand: 14.06.2023).
- Eberle, Joseph, https://www.leo-bw.de/detail/-/Detail/details/PERSON/kg_l_biographien/119343738/Eberle+Joseph (Stand: 23.06.2022).
- Emonds OSB, Hilarius (1905–1958), Biographia Benedictina (Benedictine Biography), http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Emonds,_Hilarius (Stand: 23.02.2022).
- Haecker, Theodor, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz25115.html> (Stand: 16.06.2023).
- Hefele, Hermann. <https://www.deutsche-biographie.de/sfz28619.html> (Stand: 16.06.2021).
- Joos, Joseph, <https://www.kz-gedenkstaette-dachau.de/kurzbiografie/kurzbiografie-joseph-joos/> (Stand: 29.03.2023).
- Lieb, Stefanie, Historismus. Architektur, Enzyklopädie der Neuzeit. https://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/historismusCOM_280969?s.num=0&s.rows=20&s.f.s2_parent=s.f.book.enzyklopaedie-der-neuzeit&s.q=historismus (Stand: 13.02.2023).

- Mallinckrodt, Hans Georg, <https://burg-gamburg.de/ueber-uns/familiengeschichte/> (Stand: 15.12.2022).
- Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei 1922, Faksimile Archiv für Christlich-Demokratische Politik (ACDP) in St-Augustin bei Bonn 2006. https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0005_zen&object=facsimile&pimage=1&v=100&nav=&l=de (Stand: 23.02.2023).
- Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei 1922, Faksimile Archiv für Christlich-Demokratische Politik (ACDP) in St-Augustin bei Bonn 2006. https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0005_zen&object=facsimile&pimage=1&v=100&nav=&l=de (Stand: 23.02.2023).
- Tönnies, Ferdinand, <https://weimar.bundesarchiv.de/WEIMAR/DE/Content/Virtuelle-Ausstellungen/Aufbruch-in-die-Moderne/ferdinand-toennies-soziologie-in-der-weimarer-republik.html> (Stand: 20.03.2023).
- Vonier OSB, Ansgar (1875–1938), http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Vonier,_Ansgar (Stand: 16.06.2023).
- Wahlergebnisse Mai 1924, <https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/reichstagswahl-4-mai-1924.html> (Stand: 23.02.2023).
- Wahlergebnisse Dezember 1924, <https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/reichstagswahl-7-dezember-1924.html> (Stand: 23.02.2023).
- Walzer, Raphael, Biographia Benedictina (Benedictine Biography), http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Walzer,_Raphael (Stand: 30.05.2023).
- Weiger, Josef (1883–1966), https://www.leo-bw.de/detail/-/Detail/details/PERSON/kgf_biographien/118893246/Weiger+Josef (Stand: 16.06.2023).

Danksagung

Als ich zu Beginn meiner Promotionszeit von einem Kollegen gefragt wurde, inwiefern mein Dissertationsthema mit meiner Biographie in Verbindung stünde – er bemerkte, dass sich in wissenschaftlichen Themen oft biographische Elemente widerspiegeln –, konnte ich die Frage nicht beantworten und schob sie beiseite. Im Laufe der Jahre habe ich jedoch immer wieder an diese Frage gedacht und dabei mehr und mehr erkannt, wie sehr meine Arbeit in den kleinsten Facetten, aber auch in den großen Linien mit meiner eigenen Lebensgeschichte verbunden ist. Sie öffnete mir die Augen für die politische Dimension des Glaubens und lehrte mich, die Entwicklung der Liturgie im 20. Jahrhundert reflektierter zu betrachten. Dieser Prozess lief oft unbewusst im Hintergrund ab, trug mich aber auch durch schwierige Zeiten und war nicht zuletzt eine Antwort auf die Frage, die vor allem in der Endphase immer wieder aufkam: „Wozu das Ganze?“

Mit großer Dankbarkeit blicke ich nun auf die fünf Jahre meiner Promotionszeit zurück, in denen mich viele wunderbare Menschen begleitet und unterstützt haben. Ihnen allen gilt mein tief empfundener Dank, und einige möchte ich hier besonders erwähnen:

Zunächst begann meine Reise im Graduiertenkolleg „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ des Erzbistums Paderborn, das unter der Leitung von Prof. Stefan Kopp stand. Ich danke ihm vor allem für die zahlreichen Gespräche und den bereichernden Austausch zu meinem Dissertationsthema. Auch in dem von ihm und Prof. Winfried Haunerland geleiteten liturgiewissenschaftlichen Oberseminar sowie im Frühe-Neuzeit-Kolloquium an der Universität Paderborn von Prof. Johannes Süßmann und in der Masterclass meiner Betreuerin Prof. Nicole Priesching, aber auch im Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung, durfte ich meine Arbeit wiederholt vorstellen und wurde durch wertvolle Rückfragen, Tipps und Ideen in meinem Vorhaben bestärkt. Einzelne Vorträge, die mich besonders in der Endphase der Promotion weiterbrachten und meinen Fokus schärften, hielt ich beim Arbeitskreis für Ordensgeschichte unter der Leitung von Dr. Gisela Fleckenstein und Carolin Hostert-Hack sowie bei einem Gastvortrag an der Ruhr-Universität Bochum in Zusammenarbeit mit Prof. Florian Bock.

Neben diesen größeren und kleineren Gruppen war es insbesondere der von meinen Arbeitskollegen gegründete „Buchclub“, der mir half, meine Fragestellung zu präzisieren, mich kritischen Rückfragen zu stellen und zusätzliche Perspektiven aufzunehmen. Hier möchte ich vor allem Lukas Wapelhorst und Dr. Tilman Moritz für ihre unermüdliche Unterstützung danken. Ihr brachtet Klarheit in meine oft nicht in Worte zu fassenden Gedanken und wart Ansprechpartner, wenn sich bei mir mal wieder eine Unsicherheit oder ein Zweifel auftrat.

Für die großzügige finanzielle Unterstützung danke ich herzlich dem Graduiertenkolleg „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ des Erzbistums Paderborn, der Theologischen Fakultät, dem Verein der Freunde und Förderer der Theologischen Fakultät, dem Erzbistum Paderborn, der Universität Paderborn durch das Abschlussstipendium sowie der Rennings-Wagner-Stiftung des Deutschen Liturgischen Instituts.

Eine (kirchen-)historische Arbeit wäre ohne Quellenmaterial in den Archiven nicht möglich gewesen. Auch hier traf ich auf viele freundliche Menschen, wie Pater Basilius aus dem Archiv Maria Laach und Herrn Stefan Langenbahn, mit dem ich in Maria Laach lange Gespräche über die Liturgische Bewegung führte. Seine Texte und Forschungen inspirierten mich sehr. Ebenso danke ich den Benediktinerschwestern des Klosters Grüssau, Herrn Michael Jolk aus dem Werler Stadtarchiv und Frau Angela Harting aus dem Ballestrem-Archiv für ihre freundliche Korrespondenz und Unterstützung. Besonders dankbar bin ich auch Herrn Meinulf Barbers, der mir zu Beginn meiner Promotionsphase seine gesamten Schildgenossen- und Quickborn-Exemplare zur Verfügung stellte, sodass ich während meiner ersten Schwangerschaft und der Corona-Pandemie alle notwendigen Quellen zu Hause studieren konnte. Diese Hilfsbereitschaft und Selbstlosigkeit sind nicht selbstverständlich.

Ein besonderer Dank gilt selbstverständlich auch Prof. Nicole Priesching, die mich während des gesamten Prozesses mit großem Engagement betreut hat. Ich danke Ihnen für die vielen Gespräche, Ihre intensive Mühe und Klarheit sowie für das motivierende Feedback, besonders in Phasen, in denen die Arbeit stagnierte. Auch Prof. Stephan Wahle möchte ich meinen Dank aussprechen, der sich sehr kurzfristig bereit erklärte, das Zweitgutachten zu übernehmen.

Neben all diesen Menschen, die mich in meinem beruflichen Umfeld geprägt und unterstützt haben, möchte ich auch meine Familie nicht unerwähnt lassen: Meine Eltern, die mir stets den Freiraum gaben, meine Talente zu entdecken, und die mich im Projekt „Promotion“ unterstützten, insbesondere durch die Übernahme der Kinderbetreuung, die mir mehr Zeit zum Lesen, Schreiben und Forschen ermöglichte. Mein größter Dank gilt jedoch meinem Mann Mike. In den vergangenen fünf Jahren haben wir sehr vieles erlebt, geheiratet und unser erstes Kind bekommen. Ich danke dir von Herzen für deine Geduld, dein Verständnis, deine Selbstlosigkeit und dein Vertrauen. Ich weiß, dass dieses Projekt nur dank deiner Kompromissbereitschaft und Liebe möglich war. DANKE.

Mit ihrem Werk *Politik der Unpolitischen* wirft Julie Adamik ein neues Licht auf die bislang traditionsgeschichtlich basierte Erforschung der Liturgischen Bewegung in der Weimarer Republik, indem sie die vernachlässigte politische Dimension dieser scheinbar unpolitischen Reformbewegung herausarbeitet. Der geschichtswissenschaftliche Ansatz und die damit verbundene umfassende Analyse der Quellen zeigen die komplexen Interaktionen zwischen den vier liturgisch bewegten Akteuren Romano Guardini, Abt Ildefons Herwegen, Abt Albert Schmitt sowie Theodor Abele und politischen Kontexten der Weimarer Republik. Dabei wird das Phänomen einer Politik der Unpolitischen untersucht, das sich im Kontext der Liturgischen Bewegung als destabilisierender Faktor der Weimarer Republik erweist.

Das Buch bietet damit nicht nur neue Einblicke in das Selbstverständnis der Liturgischen Bewegung, sondern eröffnet darüber hinaus innovative Zugänge zu den Verflechtungen zwischen Religion und Politik.

ISBN 978-3-515-13804-8



9 783515 138048

www.steiner-verlag.de

Franz Steiner Verlag