

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Kranemann, Benedikt / Raschzok, Klaus (eds.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kerner, Hanns

Friedrich Heiler (1892-1967)

in: Kranemann, Benedikt / Raschzok, Klaus (eds.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. Deutschsprachige Liturgie in Einzelportraits, pp. 449–460
Münster: Aschendorff 2011

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Kranemann, Benedikt / Raschzok, Klaus (Hrsg.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kerner, Hanns

Friedrich Heiler (1892-1967)

in: Kranemann, Benedikt / Raschzok, Klaus (Hrsg.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. Deutschsprachige Liturgie in Einzelportraits, S. 449–460
Münster: Aschendorff 2011

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

Friedrich Heiler (30. 1. 1892 – 28. 4. 1967) – Ökumenische Liturgik

Bild aus Hartog S. 164.

0. Einführung

Friedrich Heiler ist ein Grenzgänger. Er ist ein Grenzgänger zwischen christlichen Konfessionen, zwischen Religionswissenschaft und Theologie und er bindet dabei Theorie und Praxis zusammen. In seinen profunden wissenschaftlichen liturgischen Arbeiten spiegelt sich dies genauso wider wie in den von ihm geschaffenen liturgischen Büchern. Er schlägt Brücken zwischen Ost und West, zwischen katholischem, evangelischem (vor allem lutherischem) und orthodoxem Gottesdienst. Als einer der bedeutendsten Vertreter der so genannten jüngeren liturgischen Bewegung gibt er in gleicher Weise theoretische und praktische Impulse, deren Niederschläge bis in die neuesten evangelischen Agenden sichtbar werden. Zudem haben sie auf die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils und dessen Umsetzung zumindest indirekten Einfluss genommen.

Zugleich schlägt Heiler Brücken zwischen den Religionen. Als einer der Hauptvertreter der vergleichenden Religionswissenschaft in Deutschland verbindet er seine große Kenntnis über die Lehre der Religionen mit selbst erlebter Glaubenspraxis, vor allem im gemeinsamen Gebet mit anderen Religionsangehörigen. Hier setzt er, von der liberalen Theologie geprägt, vor allem in der Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie bis heute bedeutsame und weiterhin umstrittene Impulse für das interreligiöse Gebet.

1. Biografie und Werk

Friedrich Heiler, am 30. Januar 1892 als Sohn eines Lehrerehepaares in München geboren, erfuhr eine tiefgehende katholische Erziehung und hatte bald den Wunsch, Priester zu werden.¹ So schrieb er sich, nachdem er sich 1911 zuvor an der philosophischen Fakultät eingeschrieben hatte, in seinem dritten Semester an der Katholischen Theologischen Fakultät ein. Da er dort mit dem Dogmatismus nicht zu Recht kam, studierte er vor allem privat protestantische Theologie. In seiner Frömmigkeit war er in der katholischen Kirche tief verwurzelt, in seinem Denken stark von der evangelischen Theologie, vor allem liberaler Provenienz, wie der Adolf von Harnacks geprägt.

1918 wurde Heiler an der Philosophischen Fakultät mit einer religionsgeschichtlichen Dissertation über „Das Gebet“ bei Aloys Fischer promoviert, die zu einem Standardwerk wurde und bereits 1923 in der fünften Auflage erschien. Ebenfalls noch 1918 habilitierte er sich mit einer Schrift über „Die buddhistische Versenkung“ und wurde Privatdozent für Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät in München. Sein Lebensziel, Priester zu werden, hatte er aber trotz dieser steilen Karriere nicht aufgegeben. Das Haupthindernis für die Erfüllung seines Lebensstraums war, dass er sich nicht unter die römische Lehrautorität stellen wollte.

¹ Zu Leben und Werk vgl. Günter Lanczkowski, Friedrich Heiler, in: TRE 14 (1985) S. 638-641; Friedrich Wilhelm Bautz, Heiler, Friedrich, in: BBKL 2 (1990) Sp. 660f.; Annemarie Schimmel, Friedrich Heiler (1892-1967), in: History of religions. An international journal for comparative historical studies 7, Chicago/Ill. 1968, S. 269-272; ausführliche Bibliografien: Anne Marie Heiler, Bibliographie Friedrich Heiler, in: dies. (Hg.), Inter Confessiones. Beiträge zur Förderung des Interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Friedrich Heiler aus Anlaß seines 80. Geburtstages am 30. 1. 1972, Marburg 1972, S. 154-196; Theodor Schneider und Gundelinde Stoltenberg, Bibliographie Friedrich Heiler, in: Hans Hartog, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers, Mainz 1995, S. 247-290.

Bedeutsam für den Lebensweg Heilers war die Bekanntschaft mit dem schwedischen Erzbischof Nathan Söderblom, den er im Bereich der Religionswissenschaft als seinen eigentlichen Lehrer ansah und der auch sein Förderer und geistlicher Vater wurde. Bei einer Vortragsreise in Schweden trat Heiler, der vorher bereits mit einem Übertritt in die Altkatholische Kirche geliebäugelt hatte, 1919 in die Lutherische Kirche über.²

Rudolf Otto holte den inzwischen 28-jährigen Gelehrten 1920 auf ein eigens für ihn geschaffenes Extraordinariat für vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an die Evangelische Theologische Fakultät nach Marburg. Schwerpunktmäßig befasste er sich in seiner Marburger Anfangszeit vorwiegend mit konfessionskundlichen Themen. Besondere Beachtung fanden seine Monografien über den Katholizismus und über die orthodoxen Kirchen.³

1925 nahm Heiler an der ersten Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm teil. Er nahm von dort nicht nur wichtige Gedanken zur Einheit der Kirche mit, sondern trug in der Folge wesentlich zur Verbreitung des ökumenischen Gedankens und der Förderung der Una-Sancta-bewegung in Deutschland bei.

Ebenfalls 1925 kam Heiler in engere Berührung mit der Hochkirchlichen Vereinigung. Dort sah er die geeignete Gemeinschaft, um sein Programm einer Evangelischen Katholizität⁴ zu praktizieren. Hier konnten sich seine vom katholischen Modernismus geprägten Anschauungen, seine mystische Eucharistieförmigkeit, seine evangelische Bibelzentrierung und sein Rückgriff auf altkirchliche und orthodoxe Traditionen organisch zusammenfügen. Da eine historisch verstandene apostolische Sukzession einer der Pfeiler seiner Leitidee einer Evangelischen Katholizität war, ließ er sich nicht - wie es einem Marburger Theologieprofessor angestanden hätte - in der Landeskirche ordinieren, sondern Anfang 1927 von dem hochkirchlichen reformierten Pfarrer Gustav Adolf Glinz zum Priester weihen. 1929 wurde er zum 1. Vorsitzenden der Hochkirchlichen Vereinigung gewählt, die er von nun an maßgeblich prägen sollte. 1930 empfing er von dem gallikanischen Bischof Pierre-Gaston Vigué die Bischofsweihe. So konnte er als Vorsteher der Evangelisch-Katholischen Eucharistischen Gemeinschaft, die er 1929 gegründet hatte⁵ innerhalb der Hochkirchlichen Bewegung der Messfeier vorstehen und Pfarrer zu Priestern weihen, was zum Teil zu erheblichen Auseinandersetzungen mit den Landeskirchen führte. Sein Engagement innerhalb der hochkirchlichen Gemeinschaft war auch der Ausgangspunkt für sein reiches liturgisches Schaffen.

Da Heiler für den Nationalsozialismus überhaupt nicht empfänglich war⁶ und gegen die Durchsetzung des Arierparagrafen an seiner Fakultät eintrat, wurde er 1934 in die Philosophische Fakultät Greifswald und 1935 in die von Marburg strafversetzt. Erst nach dem 2. Weltkrieg konnte er 1947 wieder in die Marburger Theologische Fakultät zurückkehren. In der Nachkriegszeit entfaltete er ein breites Wirken für die Una sancta durch einen steten

² Vgl. Heilers aufschlussreiche Begründungen in Paul Misner, Friedrich von Hügel - Nathan Soderblöm - Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909-1931, S. 90-102.

³ Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung. Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über Das Wesen des Katholizismus, München 1923. - Unveränderter Nachdruck, München-Basel 1970; Die katholische Kirche des Ostens und Westens, Bd. I: Urkirche und Ostkirche, München 1937; Bd. II,1: Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941. - Die Ostkirchen. Völlige Neubearbeitung von Urkirche und Ostkirche, München Basel 1971.

⁴ Vgl. bes. Hartog, Katholizität, S. 20ff. Die vier Ziele der Hochkirchlichen Vereinigung spiegeln dabei auch das Programm der Evangelischen Katholizität wieder: „Die entschlossene Rückkehr a zur völligen biblischen Wahrheit in Lehre und Verkündigung, b zum apostolischen Amt in der Kirche, c zu bekennnismäßigem, sakramentalen Leben und d zum Bewußtsein der ökumenischen Einheit (Entschließung des Hochkirchentages 1935).“ Zit. nach Reinhard Mumm, Hochkirchliche Bewegung in Deutschland, in: TRE 15 (1986) S. 420.

⁵ Nach dem Verbot der Gemeinschaft wegen des Widerstandes gegen den Arierparagrafen im Dritten Reich trat sie 1947 als „Evangelische-Ökumenische St.-Johannes-Bruderschaft“ wieder in Erscheinung.

⁶ Vgl. z.B. Friedrich Heiler, Die Kirche und das Dritte Reich, im gleichnamigen Sammelband, hrsg. von L. Klotz, Gotha 1932, S. 38-43.

Einsatz für die Ökumene. Daneben setzte er sich stark für eine Verständigung der Weltreligionen ein. Aus seinem umfangreichen wissenschaftlichen und publizistischen Wirken nach dem Krieg ragt sein großes religionsphänomelogisches Werk „Erscheinungsformen und Wesen der Religion“ heraus. Dieses brachte ihm allerdings innerhalb der Religionswissenschaften auch heftige Kritik ein, da er an seiner Grundüberzeugung festhielt, dass „alle Religionswissenschaft ... letztlich Theologie“ sei.⁷ Hervorzuheben sind auch noch seine Forschungen über die Stellung der Frau in den Religionen und sein Einsatz für den vollen Zugang von Frauen zum geistlichen Amt. Nach seiner Emeritierung in Marburg las Heiler an der Münchner Philosophischen Fakultät Religionsgeschichte.

2. Der Liturgiker

2.1. Der Gottesdienst

Heilers Leitmotiv der Evangelischen Katholizität bestimmte seine liturgischen Vorschläge. Dabei suchte er nach einer gemeinsamen Ordnung, die das Zentrale aus den großen Konfessionsgemeinschaften zusammenführen sollte. Er sah unterschiedliche Charismen in den Gottesdiensten der Kirchen verwirklicht, die in einer gemeinsamen Liturgie allen zugute kommen sollten.

„Der römische Gottesdienst war der Gottesdienst meiner Mutterkirche. Hier habe ich gelernt, die Größe und Herrlichkeit christlichen Gottesdienstes zu schauen.“ Als Herzstück sah er hier die Eucharistiefeier. Der Gottesdienst der Ostkirche „erschien mir wie ein Abglanz himmlischer Welten, wie ein Echo cherubischer Preisgesänge. ... In der altkatholischen und katholisch-apostolischen Kirche ging mir die Idee des Gemeindegottesdienstes auf, und ich ahnte hier etwas von dem Geheimnis der altchristlichen Eucharistiefeier, die Mysterien- und Gemeindegottesdienst war. ... Der lutherische Gottesdienst war mir eine Offenbarung. Eine neue Welt strahlte mir auf, als ich zum ersten Mal das Vaterunser in einer lutherischen Kirche beten hörte ... als lebendigen Ausdruck der unerschütterlichen Heilsgewißheit, der freudigen Gotteskindschaft. ... Und auf der Kanzel einer reformierten Kirche ... ging mir die Erkenntnis auf, dass auch mitten im kahlsten Puritanismus Gottes Geist in einer Gemeinde lebendig werden kann. ... Doch ich schaute nicht nur die Mannigfaltigkeit, sondern auch die übergreifende Einheit ... sie liegt darin, daß alle christlichen Gottesdienstformen ... getragen und beherrscht sind von dem Glauben an den lebendigen Christus.“⁸

Die Liturgie sollte deshalb ökumenisch sein. Leitbilder waren altkirchliche und urchristliche Überlieferungen. Heiler folgte einem Verfallsmodell, in der die Liturgie des klassischen Altertums den Maßstab darstellte, im Mittelalter und in der Reformationszeit aber immer ärmer und karger geworden sei. Allerdings ging es ihm nicht um eine Restauration im Sinne einer Wiederherstellung altkirchlicher Ordnungen, sondern um eine Neuschöpfung im Geist der Liturgie der Alten Kirche, denn „die Liturgie ist aus dem Pneuma geboren.“⁹

Methodisch ging Heiler so vor, dass er weitgehend der Grundordnung der römisch-katholischen Messe folgte, dort aber Traditionen aus anderen Konfessionen einfügte und einzelne Stücke austauschte. Dabei hielt er die Verbindung und Mischung von einzelnen Elementen verschiedener Liturgien für eines der Grundgesetze christlicher Liturgieentwicklung seit ihren Anfängen.

2.1.1. Die Messordnung der Evangelisch-katholischen Eucharistischen Gemeinschaft (1931)

Als Vorsteher der Liturgie für die „Evangelisch-katholische Eucharistische Gemeinschaft“ schuf Heiler 1931 ein neues Gottesdienstformular, das die erst 1927 herausgegebene verbindliche Messordnung der Hochkirchlichen Vereinigung ablöste. Bereits mit der Betitelung Eucharistiefeier, mit der er die auch in der katholischen Kirche damals noch

⁷ Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, S. 17. Zur Kritik vgl. Michael Pye, *Friedrich Heiler (1892-1967)* in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Darmstadt 1997, S. 287.

⁸ Heiler, Friedrich, *Katholischer und evangelischer Gottesdienst*, München 1925, S. 61f.

⁹Friedrich Heiler, *Ein liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West*, in: EHK 21 (1939) S. 256.

unübliche Bezeichnung aus der Ostkirche übernahm, machte er sein Hauptanliegen deutlich. Er wollte das urchristliche Ostermysterium wieder in den evangelischen Gottesdienst hineinbringen¹⁰ und zu einer regelmäßigen Feier des Abendmahls führen. Da er die lutherische Abendmahlsfeier als Steinbruch der römischen Messe empfand, dem wesentliche Elemente frühchristlicher Eucharistiefeier fehlten, wollte er diese auch zur angemessenen Feier zurückführen.

In seiner Gottesdienstordnung teilt Heiler die Feier nach dem Vorbild der Didache in eine „Vormesse (Katechumenenmesse)“ (S. 1-6) und die „Gläubigenmesse“ (S. 6-20) ein. Wie in der alten Kirche sollten die noch Ungetauften und die Büßenden der Kommunion fernbleiben.

Besonderen Wert legt Heiler auf die aktive Beteiligung der Gemeinde. So werden in der „Vormesse“ der Eingangspsaln, das Stufengebet, das Kyrie Eleison, das so genannte große Gloria und der Gradualpsalm abwechselnd gesprochen oder gesungen bzw. die Gemeinde respondiert. Auffällig sind der „Bußakt“ und das „Allgemeine Fürbittengebet“. Für das ausführliche Confiteor sind drei Alternativen vorgeschlagen, zwei davon mit Beichtgebeten Luthers. Das dritte stellt ein wechselseitiges Confiteor dar, in welchem der Priester und Gemeinde wechselseitig ihre Sünden bekennen und um Vergebung bitten. Das „Allgemeine Fürbittengebet“ in der Form der Chrysostomus-Ektenie folgt in seiner Stellung ungewöhnlich¹¹ direkt auf den Bußakt. Zu dieser Form des Fürbittengebets stellt Heiler das dreifache griechisch/deutsche Kyrie als Alternative zur Wahl. Die „Gläubigenmesse“ beginnt mit dem nicaenischen Glaubensbekenntnis. Nach ostkirchlichem Vorbild steht das Credo nicht vor der Predigt, sondern vor dem Eucharistiegebet, das filioque ist weggelassen, und es wird von der ganzen Gemeinde gesprochen. Nach einer ausgiebigen Gabendarbringung, einem Weihrauchgebet und einem Gebet zur Handwaschung des Priesters folgt die Präfation mit dem Sanctus und dem Benediktus, die Heiler als „Eucharistisches Hochgebet“ überschreibt.¹² Insgesamt lehnt sich Heiler im folgenden Duktus des Eucharistieteils stark an das Missale Romanum an,¹³ ergänzt diesen aber an vielen Stellen aus anderen Traditionen. Die Epiklese, die zugleich Personen- wie Gabenepiklese ist, ist als ein auf die Gemeinde und die Gaben gerichtetes Weihegebet formuliert, das mit dem Deutewort „Geheimnis des Glaubens!“¹⁴ zu den Einsetzungsworten führt. Diese sind um 1Kor 11,26 erweitert. Die Anamnese wird mit dem Trishagion abgeschlossen. Einem ausführlichen Gedächtnis der Heiligen folgen die Fürbitten, die, westlicher Tradition folgend, nahe an der Konsekration stehen und dann – ganz evangelisch – in das Vaterunser münden. Dem gegenseitigen Friedensgruß und dem Agnus Dei folgt nach der fractio panis noch eine „Danksagung“, die Gebete aus der Didache aufgreift (9, 2.4), eine „Vorbereitung auf die Kommunion“ die „Cranmers ... prayer of humble access [aufnimmt,] und das bereits in der Klementinischen Liturgie des 4. Jahrhunderts bezeugte sanctum sanctis (Das Heilige den Heiligen! Einer ist heilig ...).“¹⁵

Wie stark hier Heiler auf verschiedenste Traditionen zurückgreift, zeigt sich auch noch an der Entlassung der Kommunikanten mit einem Bibelwort.

Bezeichnend für Heilers Ordnung sind auch die Handlungen, welche die Worte begleiten. So bezeichnet beispielsweise der Priester vor der Lesung des Evangeliums den Beginn des Textes und seine Stirn mit einem Kreuzeszeichen, er beräuchert das Evangelienbuch mit Weihrauch und küsst es. Dazu ist an mehreren Stellen des Gottesdienstes vorgesehen, dass sich die Gemeinde bekreuzigt, die Knie beugt oder niederkniet.

Verbunden mit der Übernahme von liturgischen Stücken und symbolischen Handlungen aus der Ökumene sind inhaltliche Anleihen. So nimmt er beispielsweise Ausformungen der Marien- und Heiligenverehrung aus der Orthodoxie oder der römisch-katholischen Kirchen auf.¹⁶

¹⁰ Vgl. Hartog, Katholizität, S. 46.

¹¹ Vgl. Hans Christoph Schmidt-Lauber, Friedrich Heilers Beitrag zur Liturgischen Bewegung, in: Pastoraltheol. 83 (1994) S. 235.

¹² Anders als das bei Hartog, Katholizität, S. 48 und Schmidt-Lauber, Heilers Beitrag, S. 235 dargestellt ist, versteht Heiler hier lediglich die Präfation als Eucharistisches Hochgebet, nicht den gesamten Gebetsakt im Abendmahlsteil; vgl. Eucharistiefeier der Evangelisch=katholischen Eucharistischen Gemeinschaft, S. 10.

¹³ Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann, Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münster 2002, S. 729 (LQF 88).

¹⁴ Eucharistiefeier, S. 11.

¹⁵ Schmidt-Lauber, Heilers Beitrag, S. 234.

¹⁶ Vgl. z.B. Eucharistiefeier, S. 4.

Damit schuf Heiler eine für die liturgische Diskussion der 30er Jahre wichtige Ordnung, die – auch wenn sie ursprünglich für die hochkirchliche Bewegung geschaffen war - der Gemeinde eine stete aktive Mitfeier zuschrieb; außerhalb dieser Bewegung hatte dieses in seinem langen Atem ostkirchlich anmutende Formular allerdings in der Praxis keine Bedeutung.

2.1.2. Die Deutsche Messe 1939

Eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Berneuchener „Ordnung der deutschen Messe“¹⁷ führte Heiler zu seiner 1939 erschienenen „Deutschen Messe“.¹⁸ Sein Ziel war, anders als 1931, eine Ordnung zu schaffen, die nicht nur bei den Hochkirchlichen Messfeiern, sondern auch bei evangelischen Gemeindegottesdiensten Verwendung finden sollte. Um die liturgischen Erneuerungsbestrebungen im evangelischen Bereich nicht völlig auseinander laufen zu lassen, folgte er deshalb wie die Berneuchener Ordnung stärker der lutherischen Abendmahlordnung. Zudem knüpft er „vor allem in der gottesdienstlichen Sprache, welche im Wesentlichen die der Lutherbibel und der lutherischen Agenden ist, ferner in den Melodien des Altargesangs und der Responsorien wie im Gebrauch des Kirchenliedes“¹⁹ an diese Tradition an. Um die Rezipierbarkeit im Protestantismus zu erleichtern, nimmt er die ostkirchlichen Anleihen gegenüber der Ordnung von 1931 erheblich zurück. Dafür greift er auf andere außerrömische Liturgien zurück, nämlich die spanisch-westgotische, die gallisch-fränkische und die keltische. Zudem bemühte er sich im Verhältnis zur Ordnung von 1931 nach eigener Aussage um Einfachheit und Kürze. Wichtig war ihm auch, in dieser Ordnung zu verdeutlichen, was in CA 24 festgehalten ist: „die Messe wird bei uns beibehalten und mit höchster Ehrfurcht gefeiert. Auch fast alle gewohnten Zeremonien werden bewahrt.“²⁰

In der Darstellung erscheint der Gottesdienst nun als Einheit und ist nicht mehr in „Vormesse“ und „Gläubigenmesse“ unterteilt. An Heilers Verständnis dieser beiden Teile hat sich allerdings nicht geändert.²¹ Im Wortteil betreffen die hauptsächlichsten Veränderungen die Stellung des Introitus und den Wegfall des ersten Fürbittengebetes mit dem Kyrie als sich wiederholendem Responsorium. Der Introitus, der bisher den Einzug begleitet hat, tritt hinter das wechselseitige Confiteor, das als einzige Form des Bußaktes geblieben ist. Das dreiteilige griechisch/deutsche Kyrie erhält wie in den lutherischen Agenden seine Stellung zwischen Introitus und Gloria.

Der Abendmahlsteil wird gegenüber der Ordnung von 1931 erheblich gestrafft. Er beginnt mit dem Friedensgruß, der vorher in Anlehnung an das Missale Romanum dem Konsekrationsakt gefolgt war. Die Chrysostomosektenie, die als großes Fürbittengebet vorgeschlagen wird, ist durch ein Mariengedächtnis ergänzt. Das Glaubensbekenntnis findet jetzt der Chrysostomusliturgie folgend nach dem Opferakt seinen Ort. Die Präfation mit Sanctus wird als „große Danksagung“ bezeichnet. Die verba testamenti werden nach dem Vorbild Luthers durch den Neueinsatz „Unser Herr Jesus Christus, in der Nacht ...“ besonders herausgehoben.²² „Mit der Anamnese und der ihr folgenden Epiklese wird die trinitarische Grundstruktur des altkirchlichen Eucharistiegebets wieder sichtbar.“²³ Die fractio panis ist nun nach dem Vorbild des irischen Stowe-Missales

¹⁷ Vgl. Friedrich Heiler, Berneuchener Liturgie, in: EHK 20 (1938) S. 52-58.

¹⁸ Die Deutsche Messe, hrsg. von der Hochkirchlichen Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses, München 1939; Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahls nach altkirchlicher Ordnung, im Auftrag der Evangelisch-ökumenischen Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses hrsg. von Friedrich Heiler, 2. verbesserte und vermehrte Auflage München 1948; unveränderter Nachdruck im Auftrag der Hochkirchlichen St. Johannesbruderschaft, Bochum 1987; Heiler erläutert die Deutsche Messe ausführlich in: Ein liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West (Evangelisch-Katholische Erneuerung. Schriftenreihe der Hochkirchlichen Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses e.V., Heft 1, Sonderdruck aus EHK 21 (1939) S. 249-256; Verlauf und Analyse finden sich zutreffend beschrieben bei Hartog, Katholizität, S. 105-113 und Schmidt-Lauber, Heilers Beitrag, S. 236-239.

¹⁹ Heiler, Liturgischer Brückenschlag, S. 2.

²⁰ In der 2. Auflage der Deutschen Messe Heilers war CA 24, 3 über dem Impressum als Leitsatz abgedruckt.

²¹ So unterscheidet er in Liturgischer Brückenschlag, S. 4 zwischen „Vorgottesdienst“ und der „eigentliche[e] Mysterienfeier“, die für ihn nach der Predigt beginnt. Schmidt-Laubers Fragestellung, wo der Übergang von Wort- und Sakramentsteil zu markieren sei (Heilers Beitrag, S. 237) wird mit Heiler (Liturgischer Brückenschlag, ebd.) und Hartog, Katholizität, S. 106 so zu beantworten sein, dass der Sakramentsteil mit dem Friedensgruß und dem folgenden großen Fürbittengebet beginnt.

²² Vgl. Schmidt Lauber, Heilers Beitrag, S. 236f.

²³ Ebd. S. 237.

gestaltet und enthält Worte aus Lukas 24, 35 und 1Kor 10, 16 sowie Zitate aus Did 9, 4 und 10, 6.²⁴ Das Ende der deutschen Messe entspricht mit Salutation, Benedicamus und Aaronitischem Segen mit dreifachem Amen der Gemeinde dem lutherischen Gottesdienst. Auch die die Handlung begleitenden Gesten und Zeichen wie das Brotbrechen oder die Elevation der Hostie sind in dieser Ordnung wieder genau vorgeschrieben.

Kennzeichnend für Heilers Ordnung ist nicht nur eine durchaus organische Kompilierung aus verschiedenen christlichen Traditionen, sondern auch die dezidiert liturgische Sprache.

Anders als die Berneuchener Ordnung, die sich an Neuformulierungen herangewagt hatte, übernimmt Heiler die geprägten Formulierungen, da ihm ein Herumformulieren an alten Texten als „Ehrfurchtslosigkeit“²⁵ erscheint. Ein Experimentieren mit uralten liturgischen Formeln führt nach seinen Analysen schnell zu „subjektivistische[n] Lyrismen“, „Ausgeburten eines fortwirkenden Rationalismus“ und „liturgische[n] Entgleisungen“.

Im Gegensatz zu der Ordnung von 1931 sind in der Deutschen Messe einige Stücke mit Noten unterlegt und zum Singen vorgesehen. Dies sind zum einen responsoriale Stücke, liturgische Gesänge der Gemeinde sowie einige vom Priester gesungene Elemente. Bei letzteren wird der Gesang zum Mittel besonderer Hervorhebung. Dies sind beim Fürbittengebet das Gedenken an die Entschlafenen und der „preiswürdigen Gottesmutter und allzeit reinen Magd Maria samt allen Heiligen“, die nach Kirchen- und Heiligenjahr wechselnde Präfation, die Einsetzungsworte, das Vaterunser und der Segen. Musikalisch lehnt sich Heiler an lutherische Traditionen an.²⁶

Auch in dieser Gottesdienstordnung wird wieder deutlich, dass für Heiler „das enge Zusammenwirken des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen mit dem Amtspriestertum“²⁷ konstitutiv ist.

2.2. Stundengebet und Andachten

Ende 1932 erscheint das „Evangelisch-katholische Brevier“²⁸, das Heiler für die Hochkirchliche Vereinigung geschaffen hat. Anders als das weit verbreitete „Gebet der Tagzeiten“ der Berneuchener oder der zeitgleich erschienene Vorschlag von Oskar Mehl entscheidet sich Heiler im Wesentlichen auf die Übernahme des altkirchlichen Stundengebets, das er in benediktischen Tagzeitengebeten Vorbildlich bewahrt sieht. Heiler wählt diesen Weg, weil für ihn das liturgische Gebet keine literarische Schöpfung eines Einzelnen sein kann. Es geht ihm also auch hier um ein überindividuelles Gebet, „in der das Ewige und Heilige hineingebannt [ist] in die dahinfließende Zeit. Im Ablauf des Tages, der Woche, des Jahres spiegelt sich unaufhörlich das große heilsgeschichtliche Drama ab, das seinen Gipfel hat im Auferstehungsgeheimnis.“²⁹

Das hochkirchliche Brevier enthält acht Tagzeitengebete: die Mette, die Laudes, die Prim, die Terz, die Sext, die Non, die Vesper sowie die Komplet. Nach einem Heiligenkalender, der mit großen evangelischen Glaubenszeugen angereichert ist, folgen ein ausführliches Ordinarium, ein Psalterium³⁰, ein Lektionarium sowie ein Hymnarium. Der evangelischen Tradition folgend ist die Schriftlesung ausführlich und hervorgehoben. Die altkirchlichen Hymnen werden zumeist durch evangelisches Kirchenlied ersetzt. Die Zahl der Psalmen ist gekürzt, und die Racheabschnitte werden weggelassen.

Da Heiler weiß, dass sein Brevier in der für ihn typischen Fülle und Ausführlichkeit in evangelischen Gemeinden nur wenig Chancen auf Verwendung hat, hat er andere Zielgruppen

²⁴ Heiler, Liturgischer Brückenschlag, S. 6.

²⁵ Berneuchener Liturgie, S. 56. Heiler geht davon aus, dass der „Priester am Altar, ja, der Christ überhaupt ... nicht als individueller Mensch [betet], sondern als Träger des göttlichen Geistes, der in ihm betet. Das Gebet ist nicht menschliche Schöpfung, Erfindung oder Leistung, sondern göttliche Inspiration, himmlisches Gnadengeschenk“ (ebd.).

²⁶ Vgl. Hartog, Katholizität, S. 107.

²⁷ Heiler, Liturgischer Brückenschlag, S. 5.

²⁸ Evangelisch-katholisches Brevier, hg. im Auftrag der Brevierkommission der Hochkirchlichen Vereinigung von Friedrich Heiler, in: Hki 14 (1932) Heft 12. Vgl. dazu Hartog, Katholizität, S. 51-55.

²⁹ Evangelisch-katholisches Brevier, S. 91.

³⁰ Zum Singen der Psalmen empfiehlt Heiler die Vertonungen des Hommel'schen Psalters (ebd. S. 95; Liturgie lutherischer Gemeindegottesdienste, hg. v. Friderich Hommel, Nördlingen 1851).

für dieses Brevier im Auge: Die entstehenden evangelischen Ordensgemeinschaften, die hochkirchlichen Pfarrer und die Menschen, die zu liturgischen Exerzitien kommen.³¹ Im Bereich der Andachten möchte Heiler in den evangelischen Kirchen verschüttete Frömmigkeitstraditionen neu beleben. In besonderer Weise rückt er dabei seiner Marienverehrung entsprechend die Gottesmutter ins Blickfeld.³²

2.3. Kasualien

Für die Hochkirchliche Vereinigung schuf Heiler auch Ordnungen für die Taufe, die Trauung und die Bestattung.³³ Durchgängig werden hier seine liturgischen Grundentscheidungen noch einmal sichtbar. Zum einen nimmt er verschiedene Riten und Traditionen aus der alten Kirche und den verschiedenen Konfessionen auf, zum anderen hat die biblische Verkündigung einen so hohen Stellenwert, dass seine Formulare sehr wortreich sind. Sprachlich übernimmt er dabei zumeist Formulierungen aus der Tradition bzw. der Lutherbibel.

Am Beispiel der Taufe ist das besonders gut zu veranschaulichen. Er verwendet in seiner Tauf liturgie allein zwanzig biblische Zitate als Lesungen, Gebete, Voten oder Segensformeln. Vor der Taufe führt er eine *signatio crucis* auf Stirn und Brust durch, er vollzieht den *Effata*-Ritus und nach der Verlesung des Taufbefehls sieht er eine Wasserweihe vor. Nach dem Taufakt vollzieht er eine postbaptismale Chrisamsalbung und überreicht eine Taufkerze. Worte und Zeichen spielen so ineinander.

Dieser kompilatorische Umgang mit den verschiedenen Traditionen, mit der er seine Vorstellung einer Evangelischen Katholizität umsetzt, findet sich auch in der Ordnung der Trauung, wenn nacheinander ein Gebet aus orthodoxer Tradition, die Ringweihe in römisch-katholischer Tradition und ein Gebet aus Luthers Traübüchlein zu stehen kommen. In dieser Ordnung wird auch deutlich, dass die Ehe für Heiler sakramentalen Charakter hat. Wie in Luthers Traübüchlein von 1529 ist sie „ein symbolisches Abbild der Einigung von Seele und Christus, von Kirche und Christus“³⁴

Bei der Bestattung, bei der Heiler ein Formular für eine Erd- und eines für eine Feuerbestattung bietet, ist wieder neben dem reichen Gebrauch der Heiligen Schrift vor allem das ausführliche Gebet für den Verstorbenen bzw. die Verstorbene kennzeichnend. Wie in der ostkirchlichen Tradition hat für Heiler auch die Bestattung sakramentalen Charakter. Sie ist zudem ganz von der Auferstehungshoffnung geprägt.³⁵ Für ihn ist die Gebetsgemeinschaft zwischen Lebenden und Toten in dem einen Leib Christi unauflöslich. Dies bringt er beispielsweise durch das Einstimmen der Trauergemeinde in den Lobgesang der himmlischen Heerscharen dezidiert zum Ausdruck.

Im Ablauf der verschiedenen Kasualfeiern orientiert sich Heiler an den lutherischen Ordnungen; seine Akzentsetzungen sind bisher noch unbeachtet.

2.4. Das interreligiöse Gebet

Ein Schlüssel zum Verständnis der Religionen bei Heiler ist die Überzeugung, dass die Menschheit in ihrem Geistesleben eine Einheit darstellt. Dies zeigt sich in besonderer Weise für ihn in der Religion. Diese Vorstellung Heilers gipfelt in der Aussage: „darum ist auch im Grunde nur *eine* Religion.“³⁶ So ist sein Verhältnis zu den Religionen von Toleranz und Wertschätzung geprägt. Jegliche kirchlichen Absolutheitsansprüche lehnt er vehement ab, auch wenn für ihn das Christentum in der Religionsgeschichte eine Sonderstellung

³¹ Vgl. Hartog, Katholizität, S. 54f., dem zuzustimmen ist, dass Heilers Brevier „ein nur mit Mühe brauchbarer Torso“ (ebd. S. 55) ist.

³² Vgl. z.B. Friedrich Heiler, Evangelische Marienandachten im Advent, in: Hk 14 (1932) 343-349.

³³ Evangelisch-ökumenische Ordnung für Taufe, Trauung, Beerdigung und Feuerbestattung, masch. [München ca. 1945].

³⁴ Friedrich Heiler, Die liturgisch-sakramentale Erneuerung als Weg zur kirchlichen Einheit, in: EHK 28/II (1955/56) S. 58.

³⁵ So spricht er beispielsweise beim dreimaligen Erdwurf nicht wie in der evangelischen Tradition „Erde zu Erde ...“ oder wie im katholischen Ritus „Gedenke Mensch, dass du Staub bist ...“, sondern die sieghaften Worte Ps. 24,1.

³⁶ Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, Stuttgart 1959, S.52.

einnimmt.³⁷ Für die Gebetspraxis geht Heiler so weit, dass er nicht nur dafür eintritt, gemeinsam mit Angehörigen anderer Religionen zu beten, sondern auch mit deren Worten und Riten.

Heiler sagt: „Ich betete ... zu dem ewigen Logos-Christus, der auch in diesem Antlitz des Amida Buddha sich der Menschheit offenbart hat. Und als ich in Lumbuni in Nepal an der Geburtsstätte Buddhas vor der Erinnerungssäule des Königs Asoka stand, da kniete ich nieder und dankte Gott für jenen Strom des Friedens und der Liebe, der von diesem begnadeten Heiligen über die Völker des Ostens sich ergossen hat. Und ebenso betete ich in Hindu-Tempeln, in Sikh-Tempeln, in Synagogen und Moscheen. Und als mich die Nachricht vom Tode eines türkischen muslimischen Freundes erreichte, da betete ich nach islamischer Sitte die Fâticha, die Eröffnungssure des Koran, jenes Preislied auf den Allgnädigen und Allbarmherzigen, das der Muslim gerade im Hinblick auf den Tod zu wiederholen pflegt. Wir müssen immer mehr lernen, mit unseren nichtchristlichen Brüdern zusammen zu beten, nicht nur nach unserer, sondern auch nach ihrer Weise.“³⁸

Heiler ist auch davon überzeugt, dass die Gebete der anderen Religionen zumeist so formuliert sind, „daß jeder Christ sie mitbeten kann, einfach weil die Seele des Menschen von Haus aus eine Christin ist.“³⁹ Für Heiler war es eine Notwendigkeit, dass Menschen unterschiedlicher Religionen lernen, miteinander zu beten. Nur so würde sich auch eine *Una sancta* der Religionen verwirklichen lassen.

3. Ausblick

Mit seinen tiefen Kenntnissen von Gebeten aus den verschiedenen Zeiten und Traditionen des Christentums sowie der Hochreligionen hat Heiler nicht nur seine noch heute verwendete Typologie des Gebets hinterlassen, sondern vor allem den Schatz vorreformatorischer Gebete wieder ins Bewusstsein der Liturgieschaffenden gehoben. Überhaupt hat er zur Öffnung der evangelischen Kirchen für vorreformatorische und anderskonfessionelle Liturgietraditionen maßgeblich beigetragen. So ist die Anreicherung der eigenen Liturgie aus den verschiedenen christlichen Konfessionen heute ein geläufiger Weg der Agendenentwicklung. Auch sein Anliegen, eine sonntägliche Eucharistiefeier in den evangelischen Kirchen zur Regel werden zu lassen, wird heute breit aufgegriffen (s. Evangelisches Gottesdienstbuch). Im Bereich der Körperlichkeit, der Einbeziehung des ganzen Menschen mit allen seinen Sinnen, finden Heilers Ausführungen heute mehr Verständnis als zu seiner Zeit.

Nüchtern muss allerdings auch festgestellt werden, dass die praktische Umsetzung von Heilers liturgischen Ordnungen in das gottesdienstliche Leben der evangelischen Gemeinden nur die Ausnahme war. Fremd bleiben insbesondere der Opferakt, der reichliche Gebrauch von Weihrauch, die immense Ausführlichkeit des Abendmahlsteils, sowie die Verehrung von Maria und der Heiligen. Die Tatsache, dass die Heiler'sche Liturgie heute noch bei der St. Johannesbruderschaft gefeiert wird und in Teilen auch bei evangelischen Kommunitäten wie der *Communität Casteller Ring*, zeigt, dass sie vorwiegend für ökumenische Grenzgänger wichtig ist, die sich gemeinschaftlich sammeln und eine starke Affinität zu traditionellen liturgischen Formen entwickelt haben.

Durchgängig bemühte sich Heiler um die Schaffung einer ökumenischen Liturgie. Seine Entwürfe einer ökumenischen Liturgie, in der die Einheit der Kirche konfessionsübergreifend in der Feier realisiert und vergegenwärtigt werden sollte, sind methodisch als Vorläufer jüngerer Bestrebungen zu einer Gemeinsamen Liturgie der Kirchen zu verstehen, wie sie zuletzt in der *Lima-Liturgie* realisiert wurde.

³⁷ Friedrich Heiler, *Das Christentum und die Religionen*, in: *Einheit des Geistes*, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz (1964), S. 5-40; Sigurd Hjelde, *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*, Leiden u.a. 1994, S.229-231.

³⁸ Predigt beim Schlußgottesdienst des X. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte in der Schlosskapelle zu Marburg-Lahn am 11. September 1960, in: Friedrich Heiler (Hg.), *Neue Wege zur Einen Kirche*, München/Basel 1963, S. 59.y

³⁹ ebd.