

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	101 (2011)
Heft:	3-4
Artikel:	"Es gibt nichts Erhebenderes als eine solche Feier!" : Zur Bedeutung liturgischer Frömmigkeit bei Bischof Eduard Herzog
Autor:	Bangert, Michael
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-405090

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Es gibt nichts Erhebenderes als eine solche Feier!»¹

Zur Bedeutung liturgischer Frömmigkeit bei Bischof Eduard Herzog

Michael Bangert

1. Historische Rahmenbedingungen

Die Auseinandersetzung um die dogmatisierten Lehrsätze des Ersten Vatikanums wurde in vielen Ländern Europas zum einen als Bedrohung der kirchlichen Freiheit, zum anderen aber auch als Gefährdung der nationalen Identität aufgefasst. Die modernen Nationalstaaten hatten neue «nationale» Gemeinschaften geschaffen, die auf gemeinsamen Werten und Symbolen gründeten². Nun schien sich eine Konkurrenzsituation zwischen Konfession und Nationalität zu ergeben. Der ultramontane Katholizismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfügte über einen hohen Organisationsgrad. Zudem bot die klare Leitungsstruktur die Potenz, Massenbewegungen zu initiieren, um auch politische Macht zu demonstrieren³. In der Schweiz hatte sich, wie Oliver Zimmer zeigen konnte⁴, im Prozess der Herausbildung einer modernen Nation das konfliktive Verhältnis von Nation und Religion, insbesondere in Hinsicht auf die romverbundenen Katholiken, als geradezu charakteristisch gezeigt. So bildeten sich in der Eidgenossenschaft ab den 1840er Jahren katholische Parallel- oder Sondergesellschaften, die sich tendenziell immer stärker absonderten. Daher kann Urs Altermatt für das Verhältnis von katholischer

¹ EDUARD HERZOG, Hirtenbriefe. Neue Folge, Aarau (E. Wirz) 1901, 37.

² URS ALTERMATT, Religion und Nation, in: Urs Altermatt/Franziska Metzger (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart (Kohlhammer) 2007, 15–33, hier 16.

³ Als frühes Exempel kann die Organisation der Heilig-Rock-Wallfahrt im Jahr 1844 nach Trier mit ca. einer Million Pilgern gelten. Hier wurde die neueste Transporttechnik der Eisenbahn innovativ genutzt. Ähnliches gilt für die Schweiz in Bezug auf die Wallfahrt nach Einsiedeln: Der Geschäftsbericht der Nord-Ost-Bahn verzeichnet im Jahr 1870 noch 45 108 Billette an Pilger nach Einsiedeln. 1871 sind es bereits 75 612 und 1872 wird die Zahl 83 146 erreicht. Vgl. PAULIN GSCHWIND, Geschichte der Entstehung der christkatholischen Kirche der Schweiz, Bd. 2, Solothurn (Gassmann) 1910, 188.

⁴ OLIVER ZIMMER, A contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland 1761–1891, Cambridge (CUP) 2003, 14–15 und 243–245.

Kirche und Schweizer Nation im 19. Jahrhundert ein Konkurrenzverhältnis bestimmen, das gegenläufige Kommunikationsgemeinschaften in konfessioneller und nationaler Hinsicht kenne⁵.

Die «doppelte Loyalität»⁶ der Katholiken wurde in den Kantonen, die das Bistum Basel umfasste, virulent, als dessen Bischof Eugène Lachat (1819–1886) in seinem Fastenhirtenbrief vom 6. Februar 1871 die Beschlüsse des Konzils bezüglich der persönlichen Infallibilität des Papstes und des päpstlichen Jurisdiktionsprimates promulgerte. Der gemeinsame Hirtenbrief der katholischen schweizerischen Bischöfe vom Juli 1871 verschärfte den Ton, indem nachdrücklich die Papstdogmen als katholische Glaubenspflicht definiert wurden. Nur eine verschwindend kleine Gruppe von Geistlichen konnte sich zu offenem Widerspruch entscheiden.

Die Gruppe von liberalen Katholiken, die von einer Elite mehrheitlich freisinniger Politiker geführt wurde, konzentrierte sich in den Jahren nach dem Ersten Vatikanum auf die politische Abwehr. In diesem Kontext findet sich weder insgesamt noch in Bezug auf die einzelnen Führungsköpfe eine konsistente Auffassung von Frömmigkeit oder spiritueller Kultur. So sind die Versammlungen der «freisinnigen Katholiken» im Frühling 1871 von kirchenpolitischen und exekutiven Inhalten bestimmt. Es wird die Gefahr eines «kirchlichen Staatsstreiches» beschworen und die «Unkirchlichkeit» bzw. die fehlende Vernunftgemäßheit der Konzilsbeschlüsse konstatiert. Es sollen die Widerstand leistenden Pfarrer unterstützt werden, doch im engeren Sinne ist die sich formierende Bewegung nahezu vollständig untheologisch. Ein markantes Defizit an spiritueller Kultur geht damit einher.

Der in Bern als Professor für Bundesstaatsrecht amtende Walther Munzinger (1830–1873), der seine Zugehörigkeit zu dem zunächst nur informellen Kreis der «freisinnigen Katholiken» u.a. dadurch unter Beweis stellte, dass er den aus dem Amt entfernten Luzerner Gefängnispfarrer Johann Baptist Egli (1821–1886)⁷ unterstützte⁸, sah durchaus die staatskirchenrechtliche und operative Einseitigkeit der Widerstandsaktio-

⁵ ALTERMATT, Religion (wie Anm. 2), 24.

⁶ A.a.O., 31.

⁷ Der Amtsantritt der streng konservativen Regierung unter Philipp Anton von Segesser (1817–1888) im Mai 1871 liess Eglis Appellation an die staatlichen Behörden ins Leere laufen.

⁸ EDUARD HERZOG, Beiträge zur Vorgeschichte der christkatholischen Kirche in der Schweiz, Bern (K.J. Wyss) 1896, 20–21.

nen gegen die neuen Papstdogmen. Auch wenn die Diözesankonferenz ihre Einflussmöglichkeiten auf die Leitung des Bistums Basel bis hin zur Absetzung von Bischof Lachat am 29. Januar 1873 geltend machen konnte, blieben die Interventionen in Bezug auf die grosse Mehrheit der katholischen Bevölkerung schwach, in Hinsicht auf das bernische Jura sogar kontraproduktiv. Die junge christkatholische Kirche wurde *nolens volens* in die Aktivitäten des kulturkämpferischen Staatskirchentums verwickelt. Dieser Prozess verdeckte ihr geistlich-theologisches Bemühen und beschädigte ihr Ansehen in den katholischen Milieus schwer. Zudem wurde der Wert von Kirche und Religion von Teilen der christkatholischen Protagonisten im Sinne einer aufgeklärten Gesellschaftsauffassung und einer Priorisierung des Staates relativiert, was als Unterminierung des kirchlichen Brauchtums und der theologischen Kultur kolportiert wurde. Mit diesem Verdacht stand auch die Kompetenz und der Wille der christkatholischen Kirche in Frage, die als «katholisch» identifizierten Formen und Mentalitäten zu schützen und zu fördern. In diesem Zusammenhang kann die – im Übrigen von seinen Gegnern häufig polemisch kolportierte – Äusserung von Basil Ferdinand Curti (1804–1888), Regierungsrat in St. Gallen und einer der Protagonisten der St. Gallischen Altkatholiken, als emblematisch gelten:

Wie wir Freisinnige oder Altkatholiken von dieser Seite des Berges vom Aberglauben (...) arbeiten, so arbeiten die der freieren Richtung im protestantischen Lager Angehörenden auf ihrer Seite und bald wird dann der Tag anbrechen, an dem vor dem letzten Hammerstreich der gesunden Vernunft die letzte Schranke im Tunnel zwischen den freisinnigen Katholiken und den freisinnigen Protestanten fällt und beide sich zum völkerbeglückenden Bunde die Hände reichen.⁹

Die gewählte technisch-moderne Tunnelbau-Metaphorik und die Tendenz, sich mit den reformierten Kirchen zukünftig verbinden zu wollen, konnten leicht als schleichende Destruktion der katholischen Eigenart verstanden werden. Solch spätaufklärerische Positionen, die zudem mit einer Befürwortung strenger Staatsgewalt einhergingen, trugen erheblich zum disparaten Einscheinungsbild des Widerstandes gegen Infallibilität und Jurisdiktionsprimat bei.

Die provisorische Konstituierung des «Centralkomitees freisinniger Katholiken» im Sommer 1871 und der Schweizerische Katholikenkon-

⁹ NOTKER HAUSER, Geschichte der altkatholischen Bewegung in der Stadt St. Gallen, St. Gallen (Moosberger) 1880, 4.

gress am 18. September desselben Jahres mit der von Munzinger beantragten Konstituierung des «Schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken» wurden von strukturellen Fragen und Organisationsstrategien dominiert¹⁰. Es machte sich allerdings innerhalb der Protestbewegung bald ein retardierendes Moment breit, das Munzinger als eine verzagte Haltung brandmarkte, die alles «Auffällige» und «Widerständige» als «inopportun» mit vornehmer Zurückhaltung ablehnte¹¹. Die Eindrücke vom Münchener (22.–24. September 1871) und vom Kölner (20.–22. September 1872) Altkatholikenkongress führten bei Walther Munzinger und dem gesamten Zentralkomitee zu dem Entschluss, zu einer Delegierten- und öffentlichen Katholikenversammlung am 1. Dezember 1871 nach Olten einzuladen. Die Delegierten verabschiedeten u.a. die von Munzinger vorgelegten Statuten des «Schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken». Für Munzinger hatte die strategische Bewegung der freisinnigen Katholiken ihren eigentlichen Auftrag im Vollzug einer kirchlich gesicherten Religiosität. Diese Metamorphose hin zu einer spirituellen Bewegung müsse sich allernächster Zukunft ereignen, um die Hoffnungen und Bedürfnisse des Kirchenvolkes nicht fehlzuleiten bzw. nicht zu frustrieren. Das, was der bedeutende Historiker des 19. Jahrhunderts, Thomas Nipperdey (1927–1992), für den Altkatholizismus insgesamt konstatiert, nämlich letztlich eine «Gelehrtenhäresie, eine kleine Protestkirche bürgerlicher Bildung»¹² gewesen zu sein, sah Walther Munzinger als einen Irrweg. Der Traditionalismus von weiten Teilen des katholischen Kirchenvolkes und dessen ultramontane Vorprägung waren stärker als die popularisierte Empörung über die neuen Papstdogmen. Diese trug keine so elementare Sprengkraft in sich, um eine dauerhafte Absetzbewegung zu begründen. Munzinger wollte dem kirchlichen Widerstand eine zukunftsfähige Form durch eine geistlich-religiöse Fundierung geben. Dafür suchte Munzinger geeignete Geistliche¹³. Darin trat bei ihm eine ekklesiologische Position zutage, die in ihren Grundzügen im Amtsverständnis und im sacerdotalen Priesterideal des Tridentinums bzw. in einer bestimmten Rezeptionslinie

¹⁰ A.a.O., 14.

¹¹ A.a.O., 15–17.

¹² THOMAS NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1879–1918, München (Beck) 1988, 13.

¹³ HERZOG, Vorgeschichte (wie Anm. 8), 25–28.

der entsprechenden Konzilsbeschlüsse von Trient wurzelt¹⁴. Nur der geweihte, gebildete und beauftragte Priester kann die religiöse Handlung und die geistliche Formation kompetent und in einem Vertrauensverhältnis zu der ihm anvertrauten Gemeinde vollziehen¹⁵. Der Laie organisiert die weltlich-äusseren Dinge und der Priester ist vom Wesen seines Amtes her für die «spiritualia» zuständig. Darum suchte er auch Priester zu gewinnen, die der Anforderung der geistlich-inhaltlichen Erziehung gewachsen waren¹⁶.

2. Eduard Herzog als Förderer einer liturgisch-eucharistischen Frömmigkeit

Der Mann, der über das von Munzinger geforderte Profil verfügte bzw. es entwickeln konnte, war Eduard Herzog. Der spätere Bischof strebte nach einer von der Eucharistie bestimmten und begründeten Spiritualität, die zugleich der biblischen Botschaft eine Alltagsperspektive zu geben bereit war. Indem er die Eucharistie in das Zentrum stellte, die Freude am Gotteslob und an der Beschäftigung mit der Gottesbotschaft betonte, sowie der Dienst an den Mitmenschen fordert, vertrat Herzog Positionen, die weitgehend dem tridentinischen Priesterideal entsprachen und einen we-

¹⁴ Vgl. GISBERT GRESHAKE, Art. «Priester, Priestertum. III. Historisch-theologisch. IV. Systematisch-theologisch», in: LThK, Freiburg i.Br. (Herder) 1999, Bd. 8, 564–567. Instruktiv zu dieser Thematik insgesamt: JOSEF FREITAG, Sakramentale Sendung, Freiburg i. Br. (Herder) 1990.

¹⁵ WALTHER MUNZINGER, Was wir wollen. Teil II, in: Katholische Blätter. Organ des Schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken 1 (1873) Nr. 2, 2. Das Bestreben, die Priesterbildung zu heben, war in der Schweiz eines der Motive für die Gründung der Universität Freiburg i.Ue. im Jahr 1889. Vgl. URS ALTERMATT, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, Zürich (Benziger) 1972, 94.

¹⁶ Wie hoch die Bildung des katholischen Klerus selbst im Kulturmampf über alle Grenzlinien hinweg bewertet wurde, zeigen die Auseinandersetzungen um das enorme Legat, das die Basler Künstlerin und Kaufmannserbin, Emilie Linder (1797–1867), die unter dem Einfluss von verschiedenen spätromantischen Künstlerpersönlichkeiten in München zum Katholizismus konvertierte, dem Bistum Basel vermachte. Deren Erbzuweisung «an den jeweiligen Diözesanbischof von Basel» wurde von der Diözesankonferenz blockiert. Erst Bischof Friedrich Fiala (1817–1888) konnte nach langen juristischen Streitigkeiten das Kapital mit dem Argument «Heranbildung erleuchteter und würdiger Priester» 1887 freibekommen und verwenden. Vgl. PETER STADLER, Der Kulturmampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888, Frauenfeld (Huber) 1984, 303f.

sentlichen Grundpfeiler kirchlicher Spiritualität bildeten.¹⁷ Im Rückblick beschreibt Herzog in fast konfessorischer Weise sein Ziel am Anfang seines bischöflichen Dienstes:

Die wesentliche Aufgabe, die uns obliege, schien mir die Erbauung eines Gotteshauses zu sein, in welchem die Katholiken, die den vom vatikanischen Konzil mit dogmatischer Autorität bekleideten Ultramontanismus von sich wiesen, christlichen und katholischen Gottesdienst fortsetzen konnten. Um Reformen durchführen zu können, muss man eine Kirche haben.¹⁸

Glaubensbekenntnisse und Tradition bleiben verbindlich. Seine innige Schöpfungsfrömmigkeit, nach Herzogs eigener Aussage wesentlich von seiner Grossmutter und Patin beeinflusst, fügt sich in seine kirchliche Spiritualität unkompliziert ein¹⁹.

Die überaus fruchtbare Studienzeit, die Herzog 1867/68 in Bonn verlebte, gilt ihm selbst als die Zeit, da er «eigentlich in die Strömung, die man altkatholische Bewegung nennt, geraten sei» und in der er eine nachhaltige Beeinflussung durch seine akademischen Lehrer Franz Heinrich Reusch (1825–1900) und Joseph Langen (1837–1901) erfuhr²⁰. Der Katholizismus im Bonn jener Jahre war in wichtigen Teilen geprägt von den Folgen der Auseinandersetzungen um die Positionen von Georg Hermes (1775–1831) und Anton Günther (1783–1863). Als Vertreter des Güntherkreises verfügte der Pfarrer der Bonner Kirche St. Remigius, Wilhelm Reinkens (1811–1889), über eine beträchtliche Ausstrahlung²¹. Auch wenn sich keine dezidierte Bewegung im Sinne der späteren «freisinnigen Katholiken» fand, so prägten doch Köpfe wie W. Reinkens und Johann Heinrich Achterfeldt (1788–1877) das kirchliche Klima in weiten Teilen der

¹⁷ Vgl. VIKTOR CONZEMIUS, Katholizismus ohne Rom, Zürich (Benziger) 1969, 13–21. S. auch JOSEF FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens*, Innsbruck (Tyrolia) 1991, 362–375.

¹⁸ EDUARD HERZOG, Der religiöse Standpunkt der christkatholischen Kirche, in: IKZ 9 (1919) 273–288, hier 275.

¹⁹ WALTER HERZOG, Bischof Dr. Eduard Herzog. Ein Lebensbild, Laufen (Volkfreund) o.J. [1935], 4.

²⁰ URS VON ARX, Was wird bleiben? Ein Rückblick auf ein Grundanliegen von Eduard Herzog, in: IKZ 82 (1992) 206–232, hier 222.

²¹ HUBERTUS LUTTERBACH, *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, Freiburg i.Br. (Herder), 392–395.

Stadt²². W. Reinkens, der ein spirituelles Netzwerk aufgebaut hatte²³, das enge geistliche Begleitung enthielt und in dem die Liturgie so intensiv und kompetent gepflegt wurde, dass einige «geistliche Kinder» von W. Reinkens wie die Brüder Rudolf (1825–1890) und Ernst Wolter (1828–1908), die später unter ihren monastischen Namen Maurus bzw. Placidus die beiden ersten Erzäbte von Beuron wurden, welche die römisch-katholische Liturgiereform entscheidend beförderten²⁴. Dieses bedeutende Phänomen gehörte zu dem geistig-geistlichen Klima, in dem Eduard Herzog wesentliche Erkenntnisse über die Bedeutung und Wirksamkeit des geistlichen Lebens, der praktischen Diakonie und der Liturgie gewinnen konnte, die er in den Briefen an seine Mutter erwähnt²⁵.

2.1 Herzogs Verständnis der Eucharistie

Bischof Herzog wollte, wie er in seinen Hirtenbriefen klar formulierte, vitale und solidarische Gemeinden als dem wesentlichen Merkmal einer katholischen Spiritualität entwickeln²⁶. Das Verständnis von der Sakramentalität der liturgischen Handlungen bleibt volumnäßig erhalten. Allerdings wird die «Lehre von den Messfrüchten» insofern geändert, als dass die Messstipendien abgeschafft werden²⁷. Für die konkrete Entwicklung der Frömmigkeit war entscheidend, dass von Herzog und seinen Mitarbeitern liturgische Bücher erstellt wurden, auch wenn sich in der Zeitschrift «Katholische Blätter. Organ des Schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken», für die der spätere Bischof in den Jahren 1873 bis

²² Zum weitgreifenden Einfluss und zum grossen Ansehen Achterfeldts vgl. ANNETTE VON DROSTE HÜLSDÖFF, Briefe 1842–1848, bearb. v. Winfried Woesler, Bd. 1, Tübingen (Niemeyer) 1992, 6. 55. 71. 228. 408.

²³ Vgl. EWALD KESSLER, Die Lebenserinnerungen des Historikers Moriz Ritter, Teil 1, in: IKZ 86 (1996) 161–189.

²⁴ In diesem Kontext scheint die Bemerkung des Liturgiehistorikers Theodor Klauser (1894–1984) instruktiv, der gerade dem Jansenismus, dem Gallikanismus und der katholischen Aufklärung eine tiefenwirksame Innovationskraft auf dem Feld der Liturgie zuschreibt. Vgl. THEODOR KLAUSER, Kleine Abendländische Liturgieschichte, Bonn (Hanstein) 1965, 122.

²⁵ HERZOG, Lebensbild (wie Anm. 19), 27–29.

²⁶ EDUARD HERZOG, Synodalpredigten und Hirtenbriefe, Bern (K.J. Wyss) 1886, 21.

²⁷ Katholische Blätter 5 (1877) Nr. 28, 217–219.

1876 als Herausgeber fungierte, 1874 der Hinweis findet: «Die Bibel ist das ‹gewöhnliche› christkatholische Gebetbuch»²⁸.

Zunächst wird 1879 das «Christkatholische Gebetbuch für den gemeinsamen Gottesdienst», dann 1880 die «Messliturgie der christkatholischen Kirche der Schweiz» und 1879 das «Christkatholische Rituale» bis zur Druckreife bearbeitet. Herzog hielt das gemeinsame Gebet für die entscheidende Klammer: «Als notwendige Mittel zur Bewahrung der inneren Einheit sind das gemeinschaftliche liturgische Gebetbuch und der gemeinschaftliche Katechismus anzusehen.»²⁹

Das vorrangige Arbeitsfeld Herzogs für die Entwicklung einer «echt katholischen» Frömmigkeit war daher die Liturgie der Eucharistie und der anderen Sakramente. Diese eindeutigen Vorgaben waren insofern dringend notwendig, als während des gesamten Episkopates Herzogs beständig heteronome Phänomene auftauchten wie 1875 die «Zelebrations-Experimente» des eher unsteten Pfarrers Dr. h. c. Johannes Matthias Watterich (1826–1904), der von 1874–1878 in der Basler Gemeinde amtete³⁰. Hier wäre auch der Ritual-Entwurf für Beisetzungen des Anthroposophen Rudolf Steiner (1861–1925) für den christkatholischen Pfarrer Hugo Schuster (1876–1925) und dessen erste Anwendung im September 1918 zu nennen. In liturgischer Hinsicht zeigen sich aus historischer Perspektive regelmässig Wirrungen und prätentiöse Eigenwilligkeiten³¹.

Hinzu kam die oftmals hämische Stellungnahme in der Presse insbesondere der «Neuen Zürcher Zeitung»³² oder von intellektuell-protestantischer Seite wie dem Kulturhistoriker Jacob Burckhardt (1818–1897), der im Christkatholizismus nichts anders zu sehen vermochte als eine Ansammlung von Halbheiten³³. Aber allen Fährnissen zum Trotz konnte Herzog die liturgische Orientierung und die entsprechende Frömmigkeit als einen wesentlichen Pfeiler der Frömmigkeitskultur innerhalb der christkatholischen Kirche etablieren, der im Übrigen bis heute fortwirkt und ein Charakteristikum des gegenwärtigen kirchlichen Lebens bildet.

In einer liturgischen Anweisung schreibt Herzog:

²⁸ Katholische Blätter 2 (1874) Nr. 39, 310.

²⁹ HERZOG, Standpunkt (wie Anm. 18), 281.

³⁰ Vgl. HERZOG, Standpunkt (wie Anm. 18), 282.

³¹ A.a.O., 284.

³² Vgl. Katholische Blätter 2 (1874) Nr. 28, 221–228.

³³ Vgl. Katholische Blätter 1 (1873), Nr. 2.

Wer an dem öffentlichen Gottesdienst teilnehmen kann, tut gut, sich des offiziellen christkatholischen Gebet- und Gesangbuches zu bedienen, still die Gebete des Priesters mitzubeten und die Gemeindelieder mitzusingen oder doch zur eigenen Erbauung die Liedertexte zu lesen. So wird die altchristliche Übung wiederhergestellt, nach welcher der Priester nicht so fast für die Gemeinde als vielmehr mit der Gemeinde, als deren Organ, die heilige Handlung vollzieht. Das entspricht dem Worte des Herrn, der da gegenwärtig sein will, wo man in seinem Namen versammelt ist, und der seinen Jüngern schon mit dem Vaterunser die Weisung gibt, dass sie nicht bloss *füreinander*, sondern auch *miteinander* beten sollen.³⁴

Wenn das Zweite Vatikanum in seiner Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium» festhält, dass die Liturgie die Mitte der Kirche sei³⁵, dann hat innerhalb des Schweizerischen Altkatholizismus vor allem Eduard Herzog eine solche liturgische Frömmigkeit bereits Jahrzehnte zuvor gefördert. Herzogs Konzept des wirklichen «Mitbetens»³⁶, d.h. der engen Verbindung von priesterlichem Gebet der Gemeinde und priesterlichem Gebet des Amtsträgers, gleicht strukturell und inhaltlich weitgehend der deutschen Übersetzung des römischen Missale «für Laien bearbeitet», das Friedrich August [Anselm] Schott (1843–1896) im Jahr 1884 erstmals publizierte.

Diese klare liturgische Orientierung und die Förderung einer eucharistiezentrierten Frömmigkeit der christkatholischen Kirche hat Analogien in der liturgischen Bewegung Frankreichs, aber auch in derjenigen Deutschlands, welche sich aber erst mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung Geltung verschaffen konnte. Hier wären insbesondere die Benediktinerabteien Solesmes und Beuron zu nennen. Analogien finden sich ebenso in den liturgischen Bewegungen innerhalb der Kirchen der Reformation. Nicht zuletzt wegen dieser spirituellen Verwandtschaft hat Fried-

³⁴ EDUARD HERZOG, Gott ist die Liebe. Andachtsbuch für katholische Christen zum privaten und häuslichen Gebrauch, Solothurn (Oltner Tagblatt) 1914, 17.

³⁵ Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium, I.10: «Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat. Nam labores apostolici ad id ordinantur ut omnes, per fidem et Baptismum filii Dei facti, in unum convenient, in medio Ecclesiae Deum laudent, Sacrificium participant et cenam dominicam manducent. / Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt. Denn die apostolische Arbeit ist darauf hingeordnet, dass alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl geniessen.» LThK.E, Band 1, Freiburg i.Br. (Herder), 1966, 24f.

³⁶ Vgl. HERZOG, Liebe (wie Anm. 34), 17.

rich Heiler (1892–1967) den christkatholischen Bischof in der Perspektive einer «evangelischen Katholizität» gesehen³⁷. Fraglos hat Herzog eines seiner Grundanliegen, grundlegend und umfassend katholisch zu sein, auf dem Feld der Liturgie verwirklichen können. Das liesse sich auch an der Theologie seiner eucharistischen Gebete und Meditationen zeigen, die er in dem Andachtsbuch «Gott ist die Liebe» vorlegte. In einer Betrachtung zu den Messgebeten heisst es:

O Gott, du Schöpfer und Spender aller guten Gaben, nimm gnädig an, was ich von den Geschenken deiner Güte zur Ehre deines Namens in die Hand der Diener deiner Kirche lege (...) Lass diese Gaben ein Zeichen sein, dass wir uns selbst dir darbringen wollen zu einem lebendigen Lob- und Dankopfer. Sollte mein Bruder etwas gegen mich haben, so will ich nach der Weisung deines Sohnes Verzeihung suchen und Verzeihung üben. Schenke mir deine Gnade, damit ich mit versöhntem Herzen das Opfer der Versöhnung feiere.³⁸

Hier finden wir in sehr verinnerlichter und sublimierter Form das Prinzip des «do ut des» wieder, welches das katholische Liturgieverständnis in wesentlichen Teilen seit dem Frühmittelalter prägt. Die Selbstdarbringung und die Bitte um Verzeihung werden mit dem biblisch gut begründeten Angebot, selbst Verzeihung zu üben, verbunden. Der Beter gibt sich selbst und erhält göttliche Verzeihung! Jedem Getauften wird es ein Anliegen sein, den Sonntag nicht vorübergehen zu lassen, «ohne mit dem Opfer der Anbetung, des Dankes, der Fürbitte, der Reue, des heiligen Entschlusses, vor den Altar Gottes zu treten»³⁹. Im Sinne der tridentinischen Messtheologie kann Herzog die Gemeinden bitten, zahlreich und intensiv die Eucharistie mitzufeiern: «Wenn viele erscheinen mit mancherlei Gaben, werden auch viele mit mannigfachem Segen von dannen gehen.»⁴⁰ Die Frömmigkeit des Einzelnen geht ein in die umfassende Hingabe Christi: «Zum Gottesopfer Christi weiht sich, wer aus Gehorsam gegen Gott Selbstverleugnung übt und eher auf Hand und Auge verzichtet, als dass er sich von dem abwendet, was Gottes Wille von ihm fordert.»⁴¹

³⁷ Vgl. FRIEDRICH HEILER, Fünfzig Jahre Altkatholizismus. Zum Tode von Bischof Eduard Herzog (26.3.1924), in: ders., Evangelische Katholizität. Gesammelte Vorträge und Aufsätze, Bd. I, München (Reinhardt) 1926, 9–37.

³⁸ HERZOG, Liebe (wie Anm. 34), 21.

³⁹ HERZOG, Hirtenbriefe (wie Anm. 1), 55.

⁴⁰ A.a.O., 56. Zu den entsprechenden Mess-Katechesen und ihrer Aufforderungen zum Mess-Besuch vgl. MARTIN VON COCHEM, Die Erklärung des heiligen Messopfers, hg. von Lorenz Beer, Regensburg (Habbel) 1914, 256–311.

⁴¹ HERZOG, Hirtenbriefe (wie Anm. 1), 53.

2.2 Positionen in den Hirtenbriefen

Besonders aber in seinen Hirtenbriefen tritt die Kultur der eucharistischen Frömmigkeit, einer «Lebensfrage»⁴² der Kirche, deutlich zutage. Hier wären vor allem die Hirtenbriefe aus den Jahren 1882, 1883, 1897, 1898, 1901 und 1905 zu nennen. Herausragende Bedeutung für unsere Fragestellung kommt dem Hirtenbrief von 1888 zu, weil er ausserdem dazu angetan war, den geistlichen Aufbau der Gemeinden zu befördern. Herzog legt darin einen wesentlichen Akzent darauf, dass die Eucharistie ein Miteinander von Gemeinde und Priester darstelle. Zwischen den durch die Gotteskindschaft⁴³ verbundenen Christen soll eine dialogische Gemeinschaft herrschen, in der die substantielle Beteiligung aller an allen Elementen der Abendmahlsfeier auch am «Weihungsakt»⁴⁴ erkennbar wird. Gnaden-theologisch verfolgt Herzog dabei die Linie, dass durch die Vermehrung der Anzahl von «Priestermessen» nicht nur keine Wirkung erzielt werde, sondern damit der eine Leib Christi durch Diffusion Schaden nehme⁴⁵.

Das priesterliche Tun ist auf die Zustimmung der Gemeinde verwiesen. Eine Grundvoraussetzung für diese dialogische Verwiesenheit aller Gotteskinder aufeinander liegt in der sprachlichen Verständlichkeit, wobei Herzog bei der Verfassung des Hirtenbriefes die Verwendung der Landessprache in den christkatholischen Gemeinden als gegeben voraussetzt. Seine Begründung der Landessprache ist biblisch orientiert und allein aus dem kommunikativen Charakter der Eucharistie entfaltet. Diese spirituell-kommunikative und aktive Teilnahme aller am Abendmahlsgeschehen muss bei Herzog zu einer strikten Ablehnung der römisch-katholischen Praxis des Rosenkranzbetens während der Messe führen. Hier teilt Herzog erkennbar die Grundanliegen der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts wie «participatio actuosa», sonntägliche Kommunion⁴⁶ und «Volkskelch»! Der päpstliche Wunsch, wie ihn Papst Leo XIII. 1883 in einer Bulle formulierte, dass während einer Eucharistiefeier drei Rosenkränze und eine lauretanische Litanei zu beten seien, gilt Herzog als zeremonielle Veräußerlichung der Liturgie, die im Widerspruch zur «Übung und Lehre der apostolischen Kirche steht»⁴⁷. Dagegen lädt der

⁴² HERZOG, Standpunkt (wie Anm. 18), 284.

⁴³ HERZOG, Hirtenbriefe (wie Anm. 1), 28.

⁴⁴ A.a.O., 29.

⁴⁵ A.a.O., 33.

⁴⁶ A.a.O., 34.

⁴⁷ A.a.O., 32.

Bischof die Gemeinden ein, die Eucharistiefeier zu prägen und in Freiheit zu «nutzen». Herzog bricht der «bildenden und aufklärenden Funktion» der Feier des Mysteriums eine Lanze, die ohne ausdrückliche Belehrungen und instrumentelle Anweisungen auskomme, denn die Hl. Schrift, die rituellen Abläufe und die sakramentalen Zeichen seien in sich schon ein «Anschauungsunterricht», der jede Predigt übertreffe⁴⁸. In einer markanten Bemerkung verwirft Herzog in diesem Kontext die Dominanz des stets Neuen, das eine Predigt zur Intensivierung der Belehrung liefern solle. Er hält die Predigt zwar für einen wichtigen, aber doch eingeordneten Bestandteil der Liturgie, der starke persönliche Einfärbungen trägt⁴⁹. Das Wesentliche ist die überpersönliche Feier der Gesamtheit der Gemeinde, die im Geist Gottes betet.

Die eigentliche Funktion und Bedeutung der liturgischen Frömmigkeit im Sinne Herzogs liesse sich aus heutiger Sicht und in liturgiegeschichtlicher Perspektive folgendermassen zusammenfassen: Nur die würdige Feier des Christusmysteriums tröstet das Gottesvolk! Die Abendmahlsfeier soll Frieden in die Menschen legen, denn das Volk will «ein wenig ruhn, ein wenig aufathmen, froh werden und sich erquicken»⁵⁰. Dass es dabei zu einer Bewegung des Gemütes und zu Gefühlsregungen kommen kann, hält Herzog für erwartbar und gerade für «einfachere Charaktere» für berechtigt. Herzog tendiert nicht zu einer Elitenfrömmigkeit. Er hält die schlicht und würdig vollzogene Eucharistiefeier für fähig, sich Menschen unterschiedlichster Prägung und Bildung zu öffnen.

Die pneumatologische Dimension, die bei Herzog entsprechend der abendländischen Tradition insgesamt gegenüber der christologischen Be trachtung der Eucharistie eher zurückhaltend thematisiert wird, erhält da einen starken Akzent, wo er betont, dass das Gebet der Gemeinde vom Geist Gottes getragen sei:

Solchen Gebeten schliesst sich in der versammelten Gemeinde der einzelne an, ohne schwere menschliche Geistesarbeit. Denn da kommt der Geist des Herrn, der gegenwärtig ist in der versammelten Gemeinde, zu Hilfe unserer Schwachheit und trägt auch ohne Worte unsere Anbetung, unsren Dank und unsere Bitte zu Gott empor.⁵¹

⁴⁸ A.a.O., 36.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ A.a.O., 37.

⁵¹ A.a.O., 40.

Die im Geist der Gotteskindschaft gefeierte Eucharistie konstituiert nach Herzog auch die kirchliche Einheit und Gemeinschaft über den Gottesdienst hinaus: «(...) sollen wir uns auch ausserhalb des Gotteshauses zu einander verhalten als Kinder des einen Vaters.»⁵² Die mit dem Sinn eines Gotteskindes gefeierte Liturgie ist die Basis jeder Gemeindebildung. Die Bedeutung der Spiritualität der Eucharistie liegt in der Identitätssicherung innerhalb der Gemeinden sowie in der Darstellung der kontinuierlichen Katholizität.

Nach dem grossen Erfolg des 1888er Hirtenbriefes führte Bischof Herzog im folgenden Jahr sein Konzept unter dem Titel «Über das allgemeine Priestertum der Christgläubigen»⁵³ weiter aus. Die Frömmigkeit und die Feier der christkatholischen Kirche seien durch das Weiheamt geordnet, aber jede Privilegierung, jeder Klerikalismus hat durch die apostolische Vorgabe des «Allgemeinen Priestertums» sein geistliches Gegengewicht⁵⁴. Das besondere Priestertum definiert Herzog so sehr vom liturgischen Dienst her, dass er über die Sprachregelung «Liturge» anstelle von «Priester» oder «Aeltester» nachdenkt. Fehlentwicklungen wie z.B. Klerikerzentrierung der Kirche will der Bischof nicht dadurch begegnen, dass er die traditionelle Form der Eucharistie abschafft, sondern sie revitalisiert, denn er traut gerade der «feststehenden Liturgie» zu, dass sie den «Gläubigen die Mitwirkung ermögliche»⁵⁵. Herzogs Amtsverständnis trägt fraglos auch eine institutionskritische Komponente in sich, wenn er betont, dass eine priesterliche Vermittlung zwischen Gott und Mensch allein Christus obliege: «Eben so wenig gibt es Priester, die Anspruch darauf machen können, Mittler zwischen Gott und sündiger Menschheit zu sein. Es hiesse den wahren Hohenpriester von seiner Stelle verdrängen.»⁵⁶ Wer im Bewusstsein lebt, dass wir durch Christus «von Sklaven zu freien Gotteskindern geweiht»⁵⁷ wurden, der ist auch aus der sklavischen Abhängigkeit von den «Opferpriestern» befreit. Die Kinder dürfen in das Allerheiligste «zum frohen Genuss der göttlichen Gnadengaben»⁵⁸ eintreten. Darum sind alle Christen gerufen, das von Christus übertragene

⁵² A.a.O., 38.

⁵³ A.a.O., 42–57.

⁵⁴ A.a.O., 43.

⁵⁵ A.a.O., 50.

⁵⁶ A.a.O., 47.

⁵⁷ A.a.O., 51.

⁵⁸ A.a.O., 51.

Priestertum im Alltag zu realisieren: «So haben auch wir, durch den Glauben mit Christus verbunden, uns selbst dem himmlischen Vater als Opfergabe darzubringen.»⁵⁹

Ein weiterer wichtiger Aspekt dieser letztlich eucharistischen Frömmigkeit ist das Streben nach Einheit mit den anderen christlichen Kirchen. Christus als Herr der einen Kirche steht vom Anfang an in Herzogs theologischem Fokus⁶⁰. Die Einheit innerhalb seiner Kirche zu fördern und den Einklang aller Getauften anzustreben, betrachtet Herzog als seine genuine bischöfliche Aufgabe⁶¹.

2.3 Einbindung der Volksfrömmigkeit in die eucharistische Ausrichtung

Der prinzipielle Umgang des Bischofs mit traditionellen Formen der Volksfrömmigkeit wird erkennbar bei einem Vortrag am 4. November 1874 in Rheinfelden, wo er anlässlich einer Feier zur Erinnerung an den hundertsten Geburtstag von Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) sprach:

Wessenberg befolgte den apostolischen Grundsatz, dass man das Böse durch das Gute überwinden soll; er schaffte nichts ab, was dem Volk lieb war und seiner Meinung nach geduldet werden konnte. (...) Er schaffte nichts ab, ohne etwas Besseres an dessen Stelle zu setzen.⁶²

Der Biograph, Walter Herzog, ergänzt mit bedauerndem Unterton: «Das war auch genau Herzogs eigene Meinung, die er anfänglich leider nur zu wenig geltend machte.»⁶³ Das gilt insbesondere für die Marienfrömmigkeit, die in den ersten Kampfzeiten als Proprium der «unfehlbaren Richtung»⁶⁴ angesehen wurde⁶⁵. Herzog sicherte diese wichtige Spiritualitätskultur für die Christkatholische Kirche und begründete sie spätestens in seinem Andachtsbuch «Gott ist die Liebe» neu. So entwickelte er die Anrufung Mariens als «unsere Mutter» gradlinig aus der Perspektive der Gotteskindschaft der Getauften. In einem Gebet, das an den göttlichen Vater gerichtet ist, heisst es: «Wir gedenken auch in Ehrfurcht der Mutter

⁵⁹ A.a.O., 52.

⁶⁰ HERZOG, Standpunkt (wie Anm. 18), 278.

⁶¹ A.a.O., 281.

⁶² HERZOG, Lebensbild (wie Anm. 19), 151.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ GSCHWIND, Geschichte (wie Anm. 3), 447.

⁶⁵ Vgl. Kath(B) 16 (1893) 146–149.

deines eingeborenen Sohnes, der uns Macht gegeben hat, deine Kinder zu werden.»⁶⁶ Für Herzog war es deshalb in einem logischen Dreierschritt sinnvoll, die Gottesmutter auch als Mutter der Glaubenden zu verstehen: «Da er uns zu solcher Würde erhoben hat, gestattete er uns nicht nur, dich Vater zu nennen, sondern auch uns selbst als seine Brüder und Schwestern anzusehen. So ist seine Mutter auch unsere Mutter geworden.»⁶⁷ Die Ablehnung der barocken Marienfrömmigkeit sowie des Mariendogmas von 1854 schwächten die Marienfrömmigkeit innerhalb der christkatholischen Kirche. Zwar blieben gewisse Strukturen erhalten, doch insgesamt fungierte die marianische Spiritualität als populäres – bis heute in christkatholischen Gemeinden genutztes – Unterscheidungsmoment gegenüber dem ultramontanen Katholizismus. Dazu haben die zahlreichen Artikel in der Wochenschrift «Katholische Blätter» bzw. im «Katholik» beigetragen, welche Wundersucht und absonderliche Wallfahrtpraktiken ironisierten.⁶⁸

In ähnlicher Weise scheint es sich mit der Heiligenverehrung zu verhalten. Während die Gemeindepraxis durchaus traditionelle Formen der Heiligendevotion bis hin zu Segnungen mit einer Reliquienmonstranz – z.B. in der christkatholischen Kirchengemeinde Laufen – weiterhin kannte, wurde die Ablehnung dieser Frömmigkeit zum leicht nutzbaren Identitätskriterium. Auch hier versuchte Herzog klarend und auferbauend einzugreifen. 1886 widmete er einen Hirtenbrief dem Thema: «Über die Gemeinschaft der Heiligen». Es ist für seine grundsätzliche Absicht, eine christozentrische Frömmigkeit zu vermitteln, charakteristisch, dass er die Heiligenverehrung an die Feier der Eucharistie rückbindet: «Die erhabenste Form, in der wir unseren Glauben an die fortdauernde Gemeinschaft mit den hingeschiedenen Brüdern und Schwestern aussprechen und unsere Fürbitte für sie Gott darbringen, ist die Feier des hl. Abendmahles.»⁶⁹ Die Christusverbundenheit ist für den Bischof auch die Norm jeder Heiligenverehrung: «Durch die Feier der hl. Eucharistie erneuern und befestigen wir ja unsere Gemeinschaft mit Christus, an dessen Leben und Freuden auch die Entschlafenen teilnehmen.»⁷⁰ Die Frage nach der Fürbitte der

⁶⁶ HERZOG, Liebe (wie Anm. 34), 206.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Artikel über den Marienwallfahrtsort Lourdes in: Katholische Blätter 5 (1877) Nr. 28, 283; vgl. auch: 380, 389, 396, 412.

⁶⁹ HERZOG, Lebensbild (wie Anm. 19), 110.

⁷⁰ Ebd.

Heiligen für die auf der Erde Lebenden, wie sie beispielsweise durch die Anrufung der 14 Nothelfer auch am Ende des 19. Jahrhunderts in weiten Kreisen der Bevölkerung beliebt war, wurde ebenfalls im eucharistischen Kontext beantwortet:

Dürfen die Christgläubigen die vollendeten Gerechten des Jenseits auch dadurch ehren, dass sie dieselben um ihre Fürbitte anrufen? Auch diese Sitte ist in der christlichen Kirche schon sehr früh eingebürgert worden. Wie die Mitglieder des Reiches Gottes hienieden mit ihren Gedanken, Gebeten und Fürbitten emporstreben zu den Höhen der Seligen, so geben sie sich gerne dem Glauben hin, dass es auch den Seligen des Himmels möglich sei, ihre Liebe zu den auf Erden Weilenden zu betätigen.⁷¹

Diese Einflussmöglichkeit der Verstorbenen bestehe allein in der Fürbitte beim Vater. Eine eigenständige Wirkmacht, wie sie eine gewisse Form der abergläubischen Heiligendevotion durchaus kannte und kennt, verneinte Herzog. Im Sinne der neutestamentlichen Vorgabe: «Durch ihn [Christus] haben wir Zutritt beim Vater!» (Eph 2,18), geht der Weg der Heiligenverehrung unbedingt und ausschliesslich über Jesus Christus. Da Herzog stets den kommunikativ-verbindenden Charakter der Eucharistie betont, vertritt er auch die Berechtigung einer gereinigten Form der sog. «Seelengottesdienste» für verstorbene Gemeindeglieder⁷². Darin sieht Herzog eine «geziemende und tröstliche» Übung, die die weiterdauernde Gemeinschaft mit dem Verstorbenen realisiert. Durch dieses Konzept der Rückbindung einer populären Frömmigkeitsform an die kirchliche Liturgie eröffnet der Bischof zum einen eine tolerante Haltung und zugleich konzentriert er die kirchliche Ausrichtung auf das christliche Urereignis der Abendmahlsfeier. Die von Herzog hier beförderte christozentrisch-eucharistische Frömmigkeit verfügt also über die Möglichkeit, eine Klammer für Teilespekte der geistlichen Praxis zu bilden.

Die Frömmigkeit in der Familie bildet für Herzog die häusliche Fortsetzung der Eucharistie. So erwähnt er die Hausandacht im Kontext des Allgemeinen Priestertums⁷³. In einem eigenen Hirtenbrief führt er diese Überlegungen im Jahr 1904 aus und skizziert bestimmte Andachtsformen, die in den Familien gepflegt werden sollen, die aufgrund der äusseren Umstände nicht an einem christkatholischen Gemeindegottesdienst teilnehmen können. Auch hier hält Herzog seine Liturgiezentrierung kon-

⁷¹ A.a.O.,110.

⁷² HERZOG, Hirtenbriefe (wie Anm. 1), 34.

⁷³ A.a.O., 54–55.

sequent durch, wenn er als Grundlage dieses familiären Betens das «offizielle christkatholische Gebet- und Gesangbuch»⁷⁴ empfiehlt. Der Verweis auf die Basis der eucharistischen Frömmigkeit im Sinne einer Lebenszentrierung konnte eine deutliche Identitätsbildung innerhalb seiner Kirche bewirken. Die Bedeutung einer erkennbaren und praktizierten Frömmigkeit ist für Eduard Herzog von hoher persönlicher Bedeutung. So schreibt er über das Fundament seiner bischöflichen und theologischen Arbeit:

Wenn man selbst leer ist an religiösen Gedanken, kann man unmöglich andere religiös anregen und erwärmen. Darum bin ich als Pfarrer jeden Tag, Sommer und Winter, wenn es mir immer möglich war, einen Augenblick oder eine halbe Stunde in die Kirche gegangen, um den Tag mit Gott anzufangen und um Segen für die Arbeit zu beten. Ich werde es auch als unermessliches Glück betrachten, wenn mir nach wenigen Jahren die Verhältnisse für die letzte Zeit meines Lebens die Wiederaufnahme der alten Übung gestatten.⁷⁵

Diese eindeutige geistliche Orientierung evoziert im privaten wie im öffentlichen Raum ein hohes Mass an Glaubwürdigkeit. Diese Wirkung Herzogs als «frommer» Bischof, der nicht aus aufklärerisch-oberflächlicher Opposition heraus agiert, sondern in geistlich-ethischer Überzeugung handelt, ist für die Entwicklung der christkatholischen Kirche von grosser Bedeutung gewesen. Beredtes Zeugnis dafür ist der Glückwunsch eines dezidiert ultramontanen Journalisten – also eines unverdächtigen Zeugen – zum achtzigsten Geburtstag des Bischofs, in dem er dessen «integre Persönlichkeit» lobt und dessen «liturgische Frömmigkeit und Bildung» bewundert⁷⁶. Vor allem seine priesterliche Frömmigkeit und deren eucharistische Implikationen werden gerühmt⁷⁷. Die Bedeutung der christkatholischen Kirche wird für diesen Zeitgenossen erkennbar in ihrer spirituellen Kultur, denn die Feier der Eucharistie bildet für Eduard Herzog den Ausgangspunkt allen geistlichen Lebens, das auf diese Weise nicht zunächst hierarchisch, sondern kommunikativ und gottförmig angelegt ist.

⁷⁴ HERZOG, Lebensbild (wie Anm. 19), 124.

⁷⁵ A.a.O., 150.

⁷⁶ A.a.O., 270–272.

⁷⁷ A.a.O., 272–273.

Zur Bedeutung liturgischer Frömmigkeit bei Bischof Eduard Herzog

Michael Bangert (geb. 1959 in Rheinberg/Rheinland). PD Dr. theol. Studium der Philosophie, Geschichte, Theologie und Biologie in Münster, München und Bern. Fernstudium Betriebswirtschaft. 1991–1995 psychotherapeutische Ausbildung (nach Viktor E. Frankl) in Essen. 1995 Promotion in Münster mit einer spiritualitätsgeschichtlichen Untersuchung zur Mystik im Mittelalter. 2009 Habilitation in Bern mit einer Studie zum Verhältnis von Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg. Seit 2002 christkatholischer Pfarrer an der Predigerkirche in Basel. Lehrtätigkeit an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, am Departement für Religionswissenschaften der Universität Basel und der Fachhochschule der Nordwestschweiz.

*Adresse: Burgunderstrasse 10, Postfach 149, CH-4011 Basel, Schweiz.
E-Mail: michaelbangert@web.de*

English Summary

Eduard Herzog, the first bishop of the Old Catholic Church of Switzerland, who himself possessed a mature culture of piety, made a significant contribution to the spiritual development of his church. His theological and magisterial statements focussed primarily on the liturgy of the Eucharist; including the entire community in the celebration was an issue especially close to his heart. By looking back towards early church traditions and their interpretation by the Council of Trent, he conceived of community life from the point of view of the Eucharistic celebration. The Eucharist represents the foundation and the goal of church life. He even justified ecumenism with Eucharist theology. Herzog incorporated such popular Catholic forms of piety as veneration of the Virgin Mary or of the saints in his Eucharistic concept, thereby making them fruitful in new ways.