

Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919

Von ANDREAS HEINZ

Es befremdet einen heutigen Beobachter einigermaßen, wenn er beim Studium der drei voluminösen, von Erwin Gatz herausgegebenen Bände mit den Akten der Fuldaer Bischofskonferenzen aus den Jahren 1871–1919¹ feststellt, wie selten sich die Bischöfe in diesen fünf Jahrzehnten mit Fragen des Gottesdienstes befaßt haben. Offenbar betrachtete damals jeder Diözesanbischof das liturgische Leben in seinem Sprengel noch so sehr als ureigenste Angelegenheit, daß das Bedürfnis nach gegenseitiger Absprache oder interdiözesanem Austausch kaum aufkam. Wenn der in Fulda versammelte preußische Episkopat ausnahmsweise doch das eine oder andere liturgische Tractandum behandelte, geschah dies durchweg, weil eine Initiative Roms oder der preußischen Regierung eine gemeinsame Reaktion der Bischöfe verlangte oder geraten erscheinen ließ. Lediglich recht periphere Angelegenheiten finden sich häufiger auf der Tagesordnung: Korrekturen am Heiligenkalender und Anträge auf Kanonisation. Ohne Echo blieben dagegen wirklich zukunftsweisende Ideen wie etwa der bereits bei der allerersten Zusammenkunft des deutschen Episkopats in Würzburg 1848 von dem Speyerer Bischof Nikolaus Weis (1796–1869) unterbreitete, erstaunliche Vorschlag, eine kirchenamtliche Einheitsübersetzung des Römischen Meßbuchs zum Gebrauch der Gläubigen (Volksmissale) zu veranlassen².

Aufgeschlossener zeigten sich die preußischen Bischöfe dagegen der um die Jahrhundertwende aufbrechenden „Bibelbewegung“ gegenüber. 1901 meldet das Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz: „Wie die Bekanntschaft mit der Hl. Schrift bei Klerus und Volk zu fördern sei, ist Gegenstand eingehender Beratung“³.

Die Bischöfe wünschten eine neue, preisgünstige Volksausgabe des Neuen Testaments und der Psalmen. Der angestrebten Einheitsübersetzung sollte der Text von Franz von Allioli (1793–1873) zugrundeliegen, eine in den Jahren 1830/32 erstmals erschienene, 1838 von Papst Gregor XVI. gebilligte Ausgabe⁴, der aber die vom Heiligen Stuhl generell für die katholischen Bibelausgaben geforderten erklärenden Anmerkungen zugefügt werden sollten⁵. Doch auch auf diesem Feld wurde die Fuldaer Bischofskonferenz nicht aus eigenem Antrieb tätig. Die Bemühungen um eine intensivere Beschäftigung mit der Heiligen Schrift im Volk und auf wissenschaftlicher Ebene wurden mit Sicherheit ausgelöst durch die Bibelenzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus“ aus dem Jahre 1893⁶.

Es wurde bereits angedeutet, daß Kalenderfragen während der Berichtszeit verschiedentlich Gegenstand der Beratungen des preußischen Episkopats waren. Als die weitaus gewichtigste unter ihnen muß ohne Zweifel die beabsichtigte Festlegung des Ostertermins gelten.

1. Die Frage eines fixen Ostertermins

Nach der auf dem ersten ökumenischen Konzil (Nizäa 325) getroffenen Übereinkunft feiert die Christenheit – in Anknüpfung an alttestamentlich-jüdische Tradition (vgl. Exodus 12) – ihr höchstes Jahresfest jeweils am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond. Der Ostertermin⁷ schwankt infolge dieser lunaren Berechnungskomponente innerhalb einer Bandbreite von 5 Wochen (22. März – 25. April). Es liegt auf der Hand, daß eine stark durchorganisierte Industriegesellschaft sich mit diesem schwankenden Termin, der jeweils ein Drittel des Jahres hin und her schiebt, nicht anfreunden kann. So überrascht es nicht, daß die Anstöße für eine Fixierung des Ostertermins Ende des 19. Jahrhunderts aus Kreisen der Wirtschaft kamen, dann von staatlichen Instanzen bereitwillig aufgegriffen und den Kirchen zur Stellungnahme unterbreitet wurden. 1891 machten die Handelskammer und die Gewerbekammer in Sachsen eine Eingabe an das Ministerium des Inneren, man möge Ostern auf einen Termin am Anfang des Monats April festlegen⁸. Ähnliche Pläne beschäftigten die preußische Regierung. Veranlaßt durch das preußische Kultusministerium sah sich der katholische Episkopat Preußens genötigt, in den Jahren 1906–1913 mehrfach bei seinen Fuldaer Zusammenkünften die Frage einer Fixierung des Osterdatums zu erörtern. Erstmals tat dies die Fuldaer Bischofskonferenz 1906. Das Protokoll der Sitzung vom 28./29. August meldet diesbezüglich:

„Die eingegangenen Gutachten betreffend Verlegung des Osterfestes auf einen festen Tag werden besprochen. Es wird beschlossen, eine abwartende Haltung einzunehmen bis zur weiteren Klärung der Anschauungen in den wissenschaftlich beteiligten Kreisen“⁹.

Das Protokoll des folgenden Jahres erwähnt eine weitere, vom preußischen Episkopat zur Kenntnis genommene Denkschrift „über eine neue Fixierung des Osterdatums“¹⁰. Über Zahl, Verfasser und Inhalt der den Bischöfen zugeleiteten Gutachten schweigen die Akten. Erst zwei Anlagen zum Konferenzprotokoll des Jahres 1908¹¹ bringen größere Klarheit: Am 18. Dezember 1907 hatte sich der kurz zuvor ernannte preußische Minister für geistliche, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, Ludwig Holle (1907–1914), an den damaligen Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau (1887–1914)¹², gewandt mit der Bitte, die katholischen Bischöfe Preußens möchten Stellung nehmen in der Diskussion um eine Festlegung des Ostertermins. Am 13. Januar 1908 antwortete Kardinal Georg von Kopp dem Minister, die preußischen Bi-

schöfe hätten die Frage während ihrer Zusammenkunft in Fulda am 28. und 29. August 1906 erörtert. Die Bischöfe teilten mit den interessierten staatlichen Stellen die Auffassung, daß es „zweckmäßig“ sei, das Osterdatum auf einen bestimmten Sonntag im April festzulegen. Um den gesellschaftlichen und kirchlichen Bedürfnissen Rechnung zu tragen (Kopp nennt beispielhaft: Erstkommunion, Schulentlassung, Beginn der Lehrzeit, Mietverhältnisse), empfehle sich ein Sonntag nahe dem 1. April. Doch dürfe bei einer eventuellen Neuregelung „die kirchliche Tradition und die Verbindung des Osterfestes mit dem Leiden und Sterben des Herrn nicht unberücksichtigt bleiben“. Voraussetzung für eine Zustimmung des katholischen Episkopats sei auf jeden Fall die Übernahme der Regelung durch alle „Kulturvölker“. Auch wollten die Bischöfe Preußens in der Sache so lange nicht Stellung nehmen, bis Rom gesprochen habe und eine weitere Klärung der Frage in den Kreisen der Wissenschaftler erfolgt sei¹³.

Unter dem Nachfolger Holles im preußischen Kultusministerium, August von Trott zu Solz (1909–1917), gelangte die Angelegenheit erneut auf die Traktandenliste der Fuldaer Bischofskonferenz. Doch auch bei der Sitzung von 23.–25. August 1910 vermieden die Bischöfe die staatlicherseits dringend gewünschte Stellungnahme zur Frage „über die Verlegung des Osterfestes auf einen festen Tag sowie zum Plane eines Normalkalenders“; solange Rom in der Sache schwieg, wollte auch der preußische Episkopat sich nicht äußern¹⁴.

Vermutlich war es das preußische Kultusministerium, das den vom 5.–7. November 1912 in Fulda versammelten Bischöfen ein neuerliches Gutachten bezüglich einer Fixierung des Ostertermins zuleitete. Es hatte den in der fraglichen Angelegenheit besonders engagierten Professor Dr. Wilhelm Foerster (1832–1921) zum Verfasser¹⁵. In ganz Europa warb der ehemalige Direktor der Berliner Sternwarte für seine Idee eines fixen Osterdatums am ersten Sonntag nach dem 4. April. In einem Brief vom 26. Oktober 1900 hatte der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin die Fixierung des Ostertermins als eine „namentlich für das wirtschaftliche Leben bedeutsame kulturelle Verbesserung“ bezeichnet¹⁶. Doch auch dieses Mal wollten sich die katholischen Bischöfe nicht äußern. Das Foerster'sche Gutachten erfuhr das nämliche Schicksal wie das Votum eines nicht näher bekannten Franziskaners¹⁷: es wanderte kommentarlos in die Ablage¹⁸.

Der preußische Kultusminister fand sich mit dieser dilatorischen Behandlung der Angelegenheit nicht länger ab. Minister August von Trott zu Solz ließ Kardinal Kopp wissen, daß sowohl die preußische wie die Reichsregierung an einer Festlegung des Ostertermins interessiert seien; man denke an eine Lösung im Sinne des Foerster'schen Votums¹⁹.

Mittlerweile hatte sich erstmals Rom zur Sache vernehmen lassen. Am 4. März 1913 erkundigte sich die Ritenkongregation bei Kardinal Kopp, ob es zutrefte, daß in Deutschland die Verlegung des Ostertermins öffentlich diskutiert werde²⁰. Die römische Anfrage führte dazu, daß die Fuldaer Bi-

schofskonferenz am 20. August 1913 nun doch ein Votum in der Sache abgab²¹. Sie machte sich die schon vorab von ihrem Vorsitzenden, Kardinal Kopp, nach Rom gegebene Antwort zu eigen. Kopps Antwortbrief²² läßt klar die preußische Regierung als die treibende Kraft erkennen. Dem Kultusministerium war es um einen fixen Termin für den Beginn des Schuljahres zu tun. Handel und Gewerbe wünschten im Hinblick auf den zu Ostern üblichen Dienstbotenwechsel und aus wirtschaftsplanerischen Überlegungen eine Festlegung des Ostertermins. Die veröffentlichte Meinung stimmte nach Kopps Eindruck allgemein dem Ansinnen der Regierung zu, während „die breite Masse des Volkes“ – von der Diskussion kaum berührt – „aus Pietät und Anhänglichkeit an dem Herkömmlichen“ (Kopp) mehr für die Beibehaltung der traditionellen Regelung eintrat. Die Bischöfe befürchteten eine Verwirrung unter den einfachen Gläubigen, falls sie sich entschlossen, auf die von „kirchen- und glaubensfeindlichen Kreisen“, aus rein praktischen Erwägungen betriebene Aufgabe der „altherwürdigen Berechnungen des Ostertermins“ einzugehen. Auch die mögliche Auswirkung auf das Verhältnis zur Ostkirche wurde von den preußischen Bischöfen bedacht und mahnte zur Vorsicht²³. Doch ließ der auf Wünsche der Regierung stets kooperativ reagierende Breslauer Fürstbischof²⁴ Rom gegenüber auch die grundsätzliche Bereitschaft erkennen, einen fixen Ostertermin zu akzeptieren; die von Foerster vorgeschlagene Lösung (1. Sonntag nach dem 4. April) schien akzeptabel, doch nur für den Fall, daß eine entsprechende Übereinkunft unter Mitwirkung des Heiligen Stuhls zustandekommen und vom Papst angeordnet würde. Eine eigenmächtig vom Staat verfügte Regelung betrachtete der Episkopat als illegitimen Übergriff in einen in die Erstzuständigkeit der Kirche fallenden Bereich²⁵.

Es mag an dem bald ausbrechenden Ersten Weltkrieg gelegen haben, daß die Angelegenheit nicht weiter verfolgt wurde. Der Völkerbund in Genf griff die Idee Ende der 20er Jahre und Anfang der 30er Jahre wieder auf, doch auch diesmal ergebnislos²⁶. In einem Anhang zur Liturgiekonstitution hat das Zweite Vatikanische Konzil die grundsätzliche Kooperationsbereitschaft der Römischen Kirche in der Frage einer Fixierung des Ostertermins erklärt²⁷. Doch kann man sich eine Regelung nur als Ergebnis einer weltweiten ökumenischen Übereinkunft denken, die bisher vor allem am Widerstand der orthodoxen Kirchen gescheitert ist²⁸.

2. Änderungen im liturgischen Heiligenkalender

Die nachtridentinische Liturgiereform hatte im Römischen Brevier (1568) und Meßbuch (1570) eine drastische Reduktion der Heiligtage vorgenommen. Nur mehr 149 Heiligennamen waren im liturgischen Kalender des Missales stehengeblieben, weniger als bei der vielkritisierten Kalenderreform nach dem Vatikanum II²⁹. Der auf diese Weise glücklich erreich-

te Vorrang des Herrenjahres vor den Heiligengedenktagen ging in der Folgezeit rasch wieder verloren, weil die Päpste zu großzügig den Anträgen des Kaisers, einflußreicher Herrscherhäuser sowie dem Drängen von Ordensgenossenschaften nachgaben, wenn diese die Aufnahme bestimmter Heiliger in den römischen Kalender beantragten³⁰. So kam es, daß zu Anfang unseres Jahrhunderts, bevor die Reformmaßnahmen Papst Pius X. wirksam wurden, etwa 280 Heiligengedächtnisse den Kalender füllten³¹; selbst die Sonntagsmesse wurde vielfach mit dem Formular eines Heiligfestes gefeiert.

Es gab um die Jahrhundertwende wohl kaum einen deutschen Bischof, der diesen Zustand als problematisch empfunden hätte. Das Bestreben des preußischen Episkopats ging vielmehr in jenen Jahren dahin, auch deutschstämmigen Heiligen einen möglichst ranghohen Platz im Kalender der römischen Liturgiebücher zu sichern oder wenigstens die römische Erlaubnis zur Feier ihres Gedächtnisses in allen Diözesen Preußens zu erreichen.

1896 stand als 34. und damit vorletzter Punkt auf der Tagesordnung der Fuldaer Bischofskonferenz die Beantragung der Heiligsprechung des seligen Hermann Josef von Steinfeld († 1241)³². Der Vorstoß in Rom (falls überhaupt ein Antrag gestellt wurde) blieb ohne Erfolg; erst am 11. 8. 1958 erging das den Kult bestätigende Dekret der Ritenkongregation³³. Auch das Gesuch des bayerischen Episkopats um Seligsprechung des Kapuzinerbruders Konrad von Parzham († 1894), das die preußischen Bischöfe 1915 einhellig unterstützten³⁴, blieb zunächst ergebnislos. Die Selig- und Heiligsprechung erfolgte erst 1930 beziehungsweise 1934 durch Papst Pius XI.³⁵. Dem Ersuchen der Fuldaer Bischofskonferenz an die Ritenkongregation, das Fest des heiligen Klemens Maria Hofbauer für ganz Deutschland anzuordnen, entsprach Rom 1910³⁶. Die um die gleiche Zeit der zuständigen römischen Stelle zugeleiteten, weitergehenden Anträge, den Kult des heiligen Ansgar, des heiligen Adalbert von Prag und des heiligen Rhabanus Maurus in der ganzen Kirche einzuführen³⁷ und darüber hinaus Rhabanus Maurus zum Kirchenlehrer zu erheben³⁸, blieben ohne den erhofften Erfolg. Den abenteuerlichen Plan eines Elsässers, Papst Leo IX. zum Patron des Deutschen Reiches erklären zu lassen³⁹, griff die Konferenz zum Glück erst gar nicht auf.

3. Die Feiertagsordnung

Während des Pontifikats Pius' X. kam es zu bedeutenden gottesdienstlichen Reformmaßnahmen, die auch den liturgischen Kalender betrafen. Das Bestreben ging dahin, dem Herrenjahr wieder den gebührenden Vorrang vor den Heiligtagen zu sichern. Allzu gedankenlos hatte man bis dahin selbst die Sonntage mit neuzeitlichen Ideenfesten und auf den Sonntag transferierten Heiligtagen „zugedeckt“. So erbat und erhielt beispielsweise

se der preußische Episkopat 1893 die Erlaubnis, das neugeschaffene Fest der Heiligen Familie an einem Sonntag, nämlich am 3. Sonntag nach Epiphanie, in den Bistümern Preußens feiern zu lassen⁴⁰. Das Schutzengelfest wurde im gleichen Jahr einheitlich für alle preußischen Bistümer auf den ersten Sonntag im September festgesetzt⁴¹. Kein Verständnis für den 1893 eingebrachten, sachlich richtigen Vorschlag, die nach der preußischen Feiertagsordnung von 1828 auf den folgenden Sonntag verlegten Feste Mariä Himmelfahrt (15. 8.) und Mariä Geburt (8. 9.) am Tag selbst zu feiern und am Sonntag lediglich die äußere Feier „cum missa votiva solemnitate festo“ zu begehen, fand der Trierer Bischof Michael Felix Korum bei seinen Amtsbrüdern⁴².

Nun nahm sich der Papst selbst dieses Anliegens an⁴³. Am 2. Juli 1911 erschien das *Motu proprio* Pius' X. „*Supremi disciplinae*“ und am 1. November des gleichen Jahres die Apostolische Konstitution „*Divino afflatu*“⁴⁴, die den Anstoß gaben, das Herrenjahr von der Überwucherung durch Heiligengedächtnisse und Votivoffizien zu befreien. Die Fuldaer Bischofskonferenz befaßte sich schon im August des gleichen Jahres mit den Konsequenzen, die das *Motu proprio* über die Reduktion der gebotenen Feiertage für die in Preußen geltende Feiertagsordnung haben würde⁴⁵. Aufs ganze gesehen reagierte der preußische Episkopat eher reserviert auf die römische Reforminitiative⁴⁶. Eine gemeinsame Eingabe an den Papst erbat Ausnahmeregelungen, die den in Preußen geltenden Status möglichst bestätigen sollten⁴⁷. Nach dem Wunsch der Bischöfe sollten in allen Bistümern Preußens als gebotene Feiertage erhalten bleiben:

Weihnachten, Ostern und Pfingsten mit dem jeweils folgenden Tag (zweite Feiertage); Neujahr (*Circumcisio*); Mariä Lichtmeß (2. 2.); Christi Himmelfahrt; Fronleichnam; Allerheiligen (1. 11.) und Mariä Empfängnis (8. 12.).

Darüber hinaus hatten einzelne Diözesen Sonderwünsche. Die Beibehaltung von Epiphanie (6. 1.) als Feiertag wünschten Gnesen-Posen, Breslau, Kulm und Ermland, Sachsen, Freiburg und Rottenburg. Mariä Himmelfahrt (15. 8.) sollte in Gnesen-Posen, Fulda, Rottenburg, Limburg, Sachsen, Mainz und Freiburg als Feiertag erhalten bleiben. Peter und Paul (29. 6.) wünschten die Erzbischöfe beziehungsweise Bischöfe von Gnesen-Posen, Breslau, Kulm und Ermland sowie Freiburg als *festum chori et fori* für ihre Diözesen. Darüber hinaus wollte Freiburg auch den Josefstag (19. 3.), Mariä Verkündigung (25. 3.) und Mariä Geburt (8. 9.) als gebotene Feiertage bestätigt bekommen. Rom gestattete den Bischöfen Preußens und der Oberrheinischen Kirchenprovinz daraufhin die Beibehaltung der zweiten Feiertage nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten⁴⁸. Aufgehoben wurde Lichtmeß als Feiertag. Auch die gemeinsame Bitte der preußischen Bischöfe, Rom möge die äußere Feier des Lichtmeßtages und die Erteilung des Blasiussegens am 1. Sonntag im Februar gestatten, wurde abschlägig beschieden⁴⁹. Der dringend gewünschten Beibehaltung des Fronleichnam-

festes als Feiertag entsprach erst die Feiertagsordnung des Codex Iuris canonici von 1917⁵⁰. Dieser legitimierte auch die in Preußen übliche Feier von Mariä Himmelfahrt (15. 8.) und Josef (19. 3.) am jeweils folgenden Sonntag⁵¹.

Unberücksichtigt blieb erwartungsgemäß in der römischen Feiertagsregelung der aus protestantischer Tradition kommende, seit 1829 auch in den preußischen Westprovinzen als Feiertag zu begehende „Buß- und Betttag“⁵². Er fiel auf den Mittwoch in der vierten Osterwoche. Der katholischen Bevölkerung konnte der spezifisch evangelische „Bußtag“ nur dadurch annehmbar gemacht werden, daß der Feiertag mit neuem Inhalt „gefüllt“ wurde. Der Trierer Bischof Josef von Hommer (1824–1836) beispielsweise erklärte den Tag zum Betttag für das Gedeihen der Feldfrüchte⁵³. Sein Nachfolger Wilhelm Arnoldi (1842–1864) machte unter dem unmittelbaren Eindruck der glanzvollen Heilig-Rock-Wallfahrt des Jahres 1844 den protestantischen Buß- und Betttag gar zum „Fest des Heiligen Rokkes“⁵⁴. Köln, Breslau und Paderborn feierten am „Buß- und Betttag“ das Josefsfest, Münster den Gedenktag des hl. Ludgerus und das Ermland den des hl. Adalbert⁵⁵. 1890 ersuchte die preußische Regierung den katholischen Episkopat, einer Verlegung des Buß- und Bettages in den Herbst zuzustimmen und bei dieser Gelegenheit den Feiertag auch in jenen Gebieten Preußens einzuführen, wo er bis dahin nicht üblich war. Die Bistümer Fulda, Hildesheim, Limburg und Osnabrück berücksichtigten den Tag in ihrer Feiertagsordnung nicht⁵⁶. Beides lehnten die Bischöfe ab. Die katholische Bevölkerung habe seiner Zeit nur dadurch zur Annahme dieses Feiertags motiviert werden können, indem man ein Heiligengedächtnis auf diesen Tag gelegt habe⁵⁷. Als die Regierung ungeachtet der bischöflichen Ablehnung die Verlegung auf den heute noch üblichen Termin im Herbst dekretierte⁵⁸, beantragten die preußischen Bischöfe 1892 in Rom die Transferierung des Festes „Mariä Opferung“ am 21. November auf den neuen Termin des „Buß- und Bettages“⁵⁹. Die Ritenkongregation entsprach diesem Antrag⁶⁰.

Das Erscheinen des CIC 1917 brachte die Feiertagsfrage erneut auf die Tagesordnung der Fuldaer Bischofskonferenz. Der Codex schrieb außer den Sonntagen und den immer auf einen Sonntag fallenden Festen 10 weitere Feiertage als *Festa de praecepto* vor: Weihnachten, Beschneidung, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Mariä Unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt, den Josefstag, Peter und Paul und Allerheiligen. Er bestimmte ferner, falls eines oder mehrere der genannten Feste irgendwo als gebotene Feiertage abgeschafft oder transferiert seien, soll es bei der bisherigen Regelung bleiben⁶¹. Für Preußen bedeutete dies, daß der Josefstag und Mariä Himmelfahrt weiterhin am folgenden Sonntag gefeiert werden konnten. Darüber hinaus beantragten die in Fulda versammelten Bischöfe Preußens in Rom eine Ausnahmeregelung hinsichtlich der zweiten Feiertage nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten und damit eine generelle Be-

stätigung des Status quo⁶². Der Apostolische Stuhl gab diesem Antrag statt⁶³.

4. Neuorientierung der eucharistischen Frömmigkeit infolge der Kommuniondekrete Pius' X.

Die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts, deren Anliegen durch das Zweite Vatikanum die höchste Bestätigung gefunden haben, nahm ihren eigentlichen Anfang während des Pontifikats Pius' X. Der Papst hatte in dem gleich zu Beginn seiner Amtszeit, am 22. November 1903, veröffentlichten Motu proprio „Tra le Sollecitudini“⁶⁴ über die Kirchenmusik selbst die Richtung gewiesen durch sein programmatisches Losungswort von der tätigen Teilnahme. „Die tätige Teilnahme (participazione attiva) der Gläubigen an den heiligen Mysterien“ sei, so sagte der Papst, die „erste und unerläßliche Quelle“ für ein neues Aufblühen des „wahren christlichen Geistes“⁶⁵. Die bald folgenden, aufsehenerregenden Eucharistiedekrete Pius' X. öffneten den Gläubigen die Quelle, aus der die Kirche – nach einem Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils – alle ihre Kraft schöpft (vgl. SC 10). Das Sakrament der Eucharistie, so legte das am 20. Dezember 1905 veröffentlichte Dekret „Sacra Tridentina Synodus“⁶⁶ dar, sei nicht in erster Linie dazu da, daß dem Herrn durch den eucharistischen Kult die gebührende Verehrung entgegengebracht werde; es sei auch nicht vornehmlich als Belohnung der Gläubigen für ein tugendhaftes Leben aufzufassen. Der Wunsch des Herrn und seiner Kirche sei es vielmehr, daß alle Gläubigen täglich zum heiligen Mahl hinzutreten, um so aus der innigen Vereinigung mit Gott Kraft zu schöpfen für ein christliches Leben⁶⁷.

Josef Andreas Jungmann, der wohl bedeutendste deutschsprachige Liturgiewissenschaftler unseres Jahrhunderts, sieht in diesem Dekret Pius' X. über die öftere, ja tägliche Kommunion „einen Markstein“ in der neueren Liturgiegeschichte. Für ihn ist dieses Dokument „bedeutsamer als selbst die unmittelbar liturgischen Maßnahmen dieses Papstes“⁶⁸. Es folgte 1910 das nicht weniger bahnbrechende Motu proprio „Quam singulari“⁶⁹ über die rechtzeitige Erstkommunion, das dem faktischen Ausschluß der Schulkinder vom Eucharistieempfang ein Ende machte.

Mit beiden päpstlichen Verlautbarungen befaßte sich der preußische Episkopat auf seiner jeweils nächsten Zusammenkunft in Fulda. Er beauftragte 1906 den Erzbischof von Köln, Kardinal Antonius Fischer (1903–1912)⁷⁰, eine deutsche Übersetzung des im Dezember des Vorjahres ergangenen Dekrets über die tägliche Kommunion vorbereiten zu lassen, die dann in den Amtsblättern der einzelnen Bistümer mit „erläuternden Grundzügen“ publiziert werden sollte⁷¹. Die Protokollnotizen⁷² über die sich über zwei Tage erstreckende, intensive Beratung des Motu proprio „Quam singulari“ auf der Konferenz des Jahres 1910 läßt vermuten, daß

die deutschen Bischöfe in ihrer Mehrzahl die päpstliche Weisung, Kinder schon beim Erreichen des Unterscheidungsalters, also um das 7. Lebensjahr, zur ersten heiligen Kommunion zuzulassen, eher zurückhaltend aufnahmen und pastorale Schwierigkeiten bei der Durchführung geltend machten. Ein gemeinsames Hirtenwort schien den Bischöfen diesmal notwendig, ebenso wie eine Absprache über ein einheitliches Vorgehen in allen Diözesen⁷³. Die Unterschiede hinsichtlich des Erstkommunionalters waren nämlich beträchtlich und nirgendwo – auch nur annähernd – der Weisung des Papstes entsprechend⁷⁴.

In einer auch von den in Fulda versammelten Bischöfen ausdrücklich zur Kenntnis genommenen Schrift mit dem Titel „Einheit in Liturgie und Disciplin für das katholische Deutschland!“⁷⁵ hatte der Münsterer Theologieprofessor Dr. Bernhard Schäfer bereits zwei Jahrzehnte vor Erscheinen des päpstlichen Motu proprio über die rechtzeitige Erstkommunion auf die Reformbedürftigkeit der diesbezüglichen Praxis in den deutschen Bistümern hingewiesen. Schäfer klagt: „Es ist die unglücklichste Unsitte, die in Deutschland vielfach noch existiert, die Kindercommunion so weit hinaus zu schieben. Es kann nicht oft und laut und energisch genug dagegen geeifert werden. Der Fürstbischof von Breslau gibt den vierzehnjährigen Erstcommunicanten gleich die heilige Firmung, weil er einen großen Theil davon das folgende Jahr nicht mehr bekäme . . . Im Sauerland, im Bisthum Mainz, Breslau und vielerorts in Baiern sind immer noch erste Kindercommunion und Schulentlassung miteinander verbunden“⁷⁶.

Schäfer geißelt die seit der Aufklärungszeit eingerissene, von den preussischen Behörden geförderte Koppelung der Erstkommunionfeier mit der Schulentlassung⁷⁷ als einen „den Protestanten nachgeahmten Unfug“⁷⁸. Er lobt sein Heimatbistum Münster, wo man den Priesteramtskandidaten beibringe, die Kinder schon mit 7 oder 8 Jahren für die Erstbeichte vorzubereiten und ihnen die Eucharistie im Alter von 11 bis 12 Jahren zu reichen.

Der von Schäfer schon 1891 dringend gewünschte Hirtenbrief der Bischöfe, der als Richtalter für die Zulassung zur ersten heiligen Kommunion „das elfte oder zwölfte Jahr“ festsetzen sollte⁷⁹, kam erst zwei Jahrzehnte später unter dem Eindruck des päpstlichen Dekrets „Quam singulari“ zustande. Die Bischöfe sahen sich genötigt, um dem Wunsch des Papstes zu entsprechen, die Altersgrenze noch weiter herabzusetzen. Sie entschieden sich für eine mittlere Lösung, für die der Kardinal von Köln am 14. November 1910 die Zustimmung des Papstes selbst erhalten hatte⁸⁰. Demnach sollte in Zukunft gelten: Jungen und Mädchen sind im Alter von neun oder höchstens zehn Jahren, nach einer angemessenen Vorbereitung, an einem Termin innerhalb der österlichen Zeit, in feierlicher Form, gemeinsam zur Erstkommunion zu führen. Ausnahmen von dieser generellen Regelung sind möglich, wenn ein Kind nach dem Urteil der Eltern, seines Religionslehrers oder Beichtvaters die Voraussetzung besitzt, auch schon in jüngeren Jahren zum Tisch des Herrn zugelassen zu werden. Das Mitspracherecht

der Eltern war damit entsprechend einer älteren und gesünderen Praxis ausdrücklich anerkannt und die „Frühkommunion“ in Einzelfällen freigestellt. Die Unterrichtung der Gläubigen über die veränderte Praxis geschah durch den gemeinsamen Fastenhirtenbrief des preußischen Episkopats 1911. Die Amtsblätter veröffentlichten zusätzlich für die Pfarrgeistlichkeit gedachte, lateinisch abgefaßte Durchführungsbestimmungen, die eine einheitliche Praxis in allen Bistümern garantieren sollten⁸¹.

Die durch Pius X. maßgeblich geförderte Eucharistische Bewegung war zu Anfang nicht einfachhin ein integrierender Teil der liturgischen Reformbemühungen des Papstes⁸². Indirekt aber haben die Eucharistiedekrete Pius' X. die Erneuerung der Liturgie von ihrer Mitte her vorangetrieben. Vor allem brach die Eucharistische Bewegung die Engführung der herkömmlichen Eucharistiefrömmigkeit auf, insofern sie deutlich machte, wozu die Frucht des eucharistischen Opfers in erster Linie da ist: nicht um in der Monstranz angebetet, sondern um als Speise ausgeteilt und genossen zu werden.

Hinsichtlich der um die Jahrhundertwende noch dominierenden eucharistischen Anbetungsfrömmigkeit übte die Fuldaer Bischofskonferenz sich in kluger Zurückhaltung. Einen ihr bei der Konferenz des Jahres 1896 vorgelegten Antrag, in der Nacht vor dem ersten Freitag des Monats, also in der Nacht vor den „Herz-Jesu-Freitag“, nächtliche Anbetungsstunden vor ausgesetztem Allerheiligsten zu empfehlen, hielten die Bischöfe „nicht für ratsam“⁸³.

Die ersten positiven Früchte der Neuorientierung infolge der Kommuniondekrete Pius' X. zeigten sich bald. Bereits 1913 konnte der Generalpräses der „Gesellenvereine“ (Kolpingwerk) den Bischöfen von einer bedeutenden Zunahme des Kommunionempfangs bei den jugendlichen und erwachsenen Mitgliedern seiner Organisation berichten⁸⁵. Zwar entsprach der Episkopat nicht dem in diesem Bericht enthaltenen Vorschlag, ein regelrechtes, organisiertes „Eucharistisches Apostolat“ zu gründen. Doch gaben die Bischöfe ihrer Freude Ausdruck über die Zunahme des Sakramentenempfangs. Ob der aus der Konferenz selbst gekommene Vorschlag, eine kürzere Spendeformel für die Laienkommunion in Rom zu beantragen, durch die anwachsenden Kommunikantenzahlen ausgelöst wurde, läßt sich nur vermuten. Vorgeschlagen wurden damals schon die nach dem Zweiten Vatikanum eingeführten Begleitworte: „Corpus Christi“ bzw. „Corpus Domini“⁸⁶.

5. Deutsche Einheitslieder

Nach dem siegreich beendeten Krieg gegen Frankreich und der Gründung des Deutschen Reiches erlebte Preußen einen raschen wirtschaftlichen Aufschwung. Die Industrialisierung brachte eine bis dahin nicht ge-

kannte Bevölkerungsbewegung in Gang. Angesichts dieser Fluktuation wurde auch im kirchlichen Raum der Ruf nach größerer Gleichförmigkeit in der Ordnung des kirchlichen, speziell des gottesdienstlichen Lebens immer lauter. „Die jetzige Fluktuation der Bevölkerung läßt nämlich den einzelnen die Verschiedenheit in Liturgie und Disziplin gar sehr fühlen, da noch jede Diözese ihre eigenen Wege geht“, schrieb am 7. Juli 1892 der damalige Bischof von Eichstätt, Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1867–1905)⁸⁷, an seinen Bruder, den bayerischen Staatsminister der Justiz, um diesen für den Plan einer engeren Zusammenarbeit des bayerischen Episkopats mit den an den Fuldaer Bischofskonferenzen beteiligten Bischöfen zu gewinnen⁸⁸. Der damals allgegenwärtige Wunsch nach größerer Einheit innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands fand seinen beredten Ausdruck in der bereits erwähnten programmatischen Schrift des Münsteraner Theologieprofessors Bernhard Schäfer „Einheit in Liturgie und Disziplin für das katholische Deutschland“⁸⁹. Ein eigenes Kapitel widmet der Verfasser der nach seiner Auffassung dringend gebotenen größeren Gleichförmigkeit im Kirchengesang. Sie sollte nach seinen Vorstellungen erreicht werden durch die Herausgabe eines „Allgemeinen deutschen Kirchengesangsbuchs“⁹⁰. Hier taucht also bereits 1890/91 in sehr klaren Umrissen das Projekt eines künftigen Einheitsgesangsbuchs für den ganzen deutschsprachigen Raum auf, das erst ein knappes Jahrhundert später in Gestalt des „Gotteslob“ (1975) realisiert werden sollte. Die Idee war nicht neu. Schon 1847 hatte Heinrich Bone im Vorwort seines hervorragenden, für die zahlreichen Neuerscheinungen von Diözesangesangbüchern in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ungemein einflußreichen Gesangsbuchs „Cantate“ geschrieben: „Soll es ein deutsches Gesangbuch geben, wer wünscht da nicht, daß dieselben deutschen Lieder bei denselben Gelegenheiten überall ertönen, wo deutsche Zunge redet, daß der deutsche Rheinbewohner auch in den Tempeln der Donau sich heimisch fühle und mit einstimmen könne in die Gesänge, die dort erschallen aus demselben Glauben und Hoffen“⁹¹. Im folgenden Jahr griff der damalige Bischof von Münster, Johann Georg Müller (1847–1870), den Gedanken einer Sammlung deutscher Einheitslieder zustimmend auf bei der ersten deutschen Bischofskonferenz in Würzburg⁹³. Die katholischen Hymnologen Karl Severin Meister, Guido Maria Drees und der bedeutendste unter ihnen, Wilhelm Bäumker, leisteten durch ihre Quellenforschungen und Editionen unerläßliche Vorarbeiten für das auch von ihnen erstrebte Fernziel eines deutschen Einheitsgesangsbuchs⁹⁴.

Zunächst wurde die von Schäfer energisch verfochtene Idee eines gesamtdeutschen Gesangbuches lediglich in Fachkreisen diskutiert. Der Mainzer Domkapellmeister G. Weber sprach sich in einer 1893 in der Zeitschrift „Der Katholik“ publizierten kritischen Rezension von Schäfers Buch gegen ein solches, nach seiner Meinung der Praxis des Kirchengesangs eher abträgliches Unterfangen aus und plädierte statt dessen für einen kleinen

Kanon von Einheitsliedern⁹⁵. Auf diese Linie schwenkte der 1866 von Franz Xaver Witt gegründete „Allgemeine Cäcilienverein für die Länder deutscher Zunge“ (ACV) ein⁹⁶, der seine Hauptaufgabe ohnehin nicht in der Pflege des deutschen Kirchenliedes, sondern in der Förderung des „eigentlichen“, d. h. nach damaligem Verständnis lateinischen Liturgiegesanges sah.

Trotzdem war auch dem ACV an einer Verbesserung des deutschen Gesangs gelegen, die vornehmlich durch eine Zurückdrängung des Liedguts der Aufklärung zugunsten älterer deutscher Kirchenlieder erreicht werden sollte. Außerdem empfanden es viele als nationales Desiderat, ein Repertoire gemeinsamer Kirchenlieder zu besitzen, auf das man bei interdiözesanen Großveranstaltungen im In- und Ausland zurückgreifen konnte. Auf der 18. Generalversammlung des ACV vom 20.–22. 7. 1908 kam es auf Antrag des damaligen Generalpräses, Professor Dr. Hermann Müller (Paderborn), zur Gründung einer „Wissenschaftlichen Kommission“, zu deren Aufgabenbereich auch die kritische Bearbeitung deutscher Kirchenlieder gehörte⁹⁷. Als die genannte Kommission im darauffolgenden Jahr bei der Generalversammlung des ACV in Passau eine Resolution vorlegte, die eine Kontaktaufnahme mit dem Episkopat des ganzen deutschen Sprachgebietes initiieren sollte, „damit eventuell die Schaffung einer kleinen Sammlung von vielleicht 25 deutschen Kirchenliedern ermöglicht werde, die überall in demselben Texte und nach derselben Melodie gesungen werden könnten“, fand sie bei den Delegierten einstimmige und begeisterte Zustimmung⁹⁸. Auch die Presse registrierte den „Passauer Beschluß“ mit größtem Wohlwollen. „Wer wollte nicht wünschen“, schrieb das „Märkische Volksblatt“ (Iserlohn), „daß wir deutsche Katholiken, wenn wir aus allen Gauen unseres Vaterlandes um das Grab des heiligen Petrus in der Peterskirche uns versammeln oder bei sonstigen Anlässen unseren religiösen Gefühlen Ausdruck verleihen wollen, wenigstens ein paar Gesänge ganz gleichmäßig singen können?“⁹⁹.

Einer der engagiertesten Vorkämpfer für ein deutsches Einheitsgesangsbuch war der damalige Trierer Kirchenmusikdirektor Gustav Erlemann¹⁰⁰, der sich bei der vom ACV betriebenen Minimallösung einer Sammlung von 25 Einheitsliedern nicht beruhigen konnte. 1911 erschien sein Buch „Die Einheit im katholischen deutschen Kirchengesang“¹⁰¹, in dem Erlemann im Blick auf das von ihm angestrebte umfassende Einheitsgesangsbuch für alle deutschen Diözesen als Muster eine Einheitsfassung von 10 Advents- und 14 Weihnachtsliedern vorlegte. Im gleichen Jahr wandte er sich an die Fuldaer Bischofskonferenz und bat um Unterstützung für seinen Plan, „eine Vereinheitlichung in der Singweise deutscher Kirchenlieder zu bewirken“. Das Protokoll vermerkt zu diesem Tagesordnungspunkt lakonisch: „Dem Musikdirektor Erlemann in Trier . . . soll geantwortet werden, man halte die weitere Verfolgung seines Planes für aussichtslos“¹⁰².

Doch Erlemann, der „Pionier des Einheitsgesangsbuches“, ließ sich nicht

entmutigen. Bereits 1913 trat er mit einem neuerlichen, moderateren Antrag an die in Fulda versammelten Bischöfe heran. Diesmal verwiesen die Bischöfe den Antragsteller an den Generalvorstand der Cäcilienvereine, ohne sich grundsätzlich für oder gegen das Projekt eines gemeinsamen Liedanhangs zu den Diözesangesangbüchern mit etwa 100 Nummern auszusprechen¹⁰³.

Innerhalb des ACV war die Frage der Einheitslieder in der Zwischenzeit intensiv und kontrovers diskutiert worden. Zu dem 1909 vereinbarten Vorstoß beim Episkopat war es aber immer noch nicht gekommen. Während die Fachleute noch stritten, ergriffen einige Bischöfe die Initiative. Der Erste Weltkrieg war mittlerweile ausgebrochen. Allenthalben klagten die Feldgeistlichen, daß es fast ein Ding der Unmöglichkeit sei, die Soldaten ein deutsches Kirchenlied gemeinsam singen zu lassen¹⁰⁴. Verärgert schrieb ein Divisionshilfspfarrer Anfang 1915 im Vereinsorgan des ACV „Musica Sacra“: „Der Krieg hat gezeigt, daß wir nicht ein einziges Kirchenlied besitzen, welches von allen katholischen Soldaten gemeinsam gesungen werden kann . . . Was ist da zu machen? . . . Die Bischofskonferenz in Fulda bestimmt einfach, und die Sache ist erledigt. Ein wohlgemeinter Rat sei noch ausgesprochen: Für die Auswahl der Texte und Sangesweisen wähle man ja keine Kommission. Auch keine Musiker vom Fach möge man zu Rate ziehen. Sondern man nehme drei Personen: zuerst einen biederen deutschen Soldaten, dann einen Feldgeistlichen, der den Jammer miterlebt hat, und zuletzt einen Musiker. Diese drei bestimmen die Texte und Melodien, und die Behörde dekretiert. Fertig! Wenn man sich auf musikästhetische Erwägungen einläßt, haben wir beim nächsten Weltkrieg oder nach 100 Jahren immer noch keinen Gesang“¹⁰⁵.

Solche und ähnliche Stimmen bewogen den Kardinal von Köln sowie die Bischöfe von Münster, Osnabrück und Paderborn gemeinsam den Vorstand des ACV zu beauftragen, bis zum 1. August 1915 etwa 20 Einheitslieder zusammenzustellen¹⁰⁶. Professor Müller aus Paderborn, der damalige Vorsitzende des ACV, unterrichtete sofort die interessierte Fachwelt von dem am 10. Februar 1915 ergangenen bischöflichen Auftrag. Rechtzeitig zum vereinbarten Termin lag eine 21 Lieder umfassende, von Müller zusammengestellte Liste in Form eines gedruckten, achtseitigen Faszikels den in Fulda versammelten Bischöfen vor¹⁰⁷. Diese gaben ihre grundsätzliche Zustimmung und übertrugen die endgültige Entscheidung über die zu treffende Auswahl einer Dreierkommission, bestehend aus dem Erzbischof von Köln, Kardinal Felix von Hartmann, sowie den Bischöfen Augustinus Kilian von Limburg und Georg Heinrich Kirstein von Mainz¹⁰⁸.

Gustav Erlemann hatte sich an der Zusammenstellung der von Müller vorgelegten Vorschlagsliste nicht beteiligt. In einer am 11. August 1915 unterzeichneten, in Trier gedruckten Gegenschrift an den „Hochwürdigen Episkopat der deutschsprachigen Diözesen, insbesondere den HH. Bischöfen der niederrheinischen Kirchenprovinz, zu Händen Sr. Eminenz, des

Hochw. Herrn Erzbischofs von Cöln, Felix, Kardinal von Hartmann¹⁰⁹ unterzog er die vorgeschlagenen Lieder einer scharfen Kritik. Sein vernichtendes Urteil: „Von den 21 Liedern sind 14 als nicht geeignet oder weniger geeignet zu streichen, 6 weitere Lieder sind in der musikalischen Fassung verfehlt, bei dem einen übrig bleibenden ist der Text nicht ganz glücklich“¹¹⁰. Erlemanns Stellungnahme, die scharf und streckenweise geradezu polemisch ausgefallen war, provozierte eine 12seitige Gegendarstellung des zutiefst gekränkten Generalpräses des ACV, die dieser am 15. August an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz richtete¹¹¹. Erlemann aber hatte nicht nur Müllers Vorschlag kritisiert; er hatte auch einen völlig andersartigen Gegenvorschlag unterbreitet und ihn rechtzeitig vor der Zusammenkunft der Bischöfe im Druck erscheinen lassen¹¹². Doch die von der bischöflichen Kommission getroffene Auswahl von 23 Texten mit 20 Melodien berücksichtigt Erlemanns Eingabe nicht, sondern hält sich im wesentlichen an die Empfehlung des ACV. Die Entscheidung der Kommission fand am 23. August 1916 die Bestätigung durch die Fuldaer Bischofskonferenz¹¹³. Ein „Oberhirtlicher Erlaß betreffend die Einführung der Einheitslieder“ erschien umgehend in den Amtsblättern der beteiligten Bistümer. Die Rezeption in den zwischen den beiden Weltkriegen erschienenen Diözesangesangbüchern erfolgte aber nur sehr zögernd und selektiv¹¹⁴. Der bereits 1917 an die Fuldaer Bischofskonferenz herangetragene Wunsch nach Vermehrung der Einheitslieder fand keine Unterstützung. Der Episkopat wollte, wie das Protokoll vermerkt, vorläufig davon absehen¹¹⁵.

Mit dem Grazer Liturgiewissenschaftler Philipp Harnoncourt¹¹⁶ muß man leider feststellen: „Die so verheißungsvoll begonnene und in ihrer ersten Phase auch erfolgreich abgeschlossene Aktion (zu einer gewissen Vereinheitlichung des Kirchenliedgesangs zu kommen) verlief im Sand, und zwei Jahrzehnte lang geschah wiederum nichts.“ Erst das stärkere Zusammenrücken der Kirche in Deutschland unter dem Druck des Nationalsozialismus gab dem Gedanken einer stärkeren Einheit im Kirchengesang wieder neuen Auftrieb. Unter Leitung des Trierer Bischofs Franz Rudolf Bornewasser¹¹⁷ arbeitete eine Kommission seit 1942 an einem erweiterten Kanon deutscher Einheitslieder, der dann allerdings erst nach dem Krieg, 1947, erscheinen konnte¹¹⁸. Die Sammlung umfaßte 74 Nummern. Darunter befand sich nur ein kleiner Teil der E-Lieder von 1916, die außerdem sämtlich zuvor eine Bearbeitung erfahren hatten. Die umfassenderen Pläne zu einem Einheitsgesangbuch (1949 lag bereits eine fast abgeschlossene Materialsammlung vor) scheiterten am noch zu starken Partikularismus der Diözesen, die eine nach der anderen in den 50er Jahren ihr eigenes Gesangbuch neu herausbrachten. Erst die auf dem Zweiten Vatikanum neubegründete Zusammenarbeit im ganzen deutschen Sprachraum schuf die Voraussetzung für die Verwirklichung eines schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts geborenen Plans: 1975 erschien das Einheitsgesangbuch „Gotteslob“, das mit Ausnahme der deutschsprachigen Schweiz inzwischen im ganzen deutschen Sprachgebiet Eingang gefunden hat.

¹ Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Bearbeitet von E. Gatz. I 1871–1887 (Mainz 1977); II 1888–1899 (Mainz 1979); III 1900–1919 (Mainz 1985). Im folgenden zitiert mit dem Familiennamen des Bearbeiters, dem Kurztitel sowie der betreffenden Band- und Seitenzahl. Zur Einrichtung der seit 1867 turnusmäßig in Fulda stattfindenden Zusammenkünfte des deutschen (preußischen) Episkopats; vgl. Gatz, Akten I, S. XXV ff.

² Zu diesem Projekt der Würzburger Bischofskonferenz 1848 vgl. A. Häußling, Das Missale kirchenamtlich übersetzen, in: ALw 23 (1981) 367–373. Häußling weist überzeugend nach, daß es nicht eigentlich tiefere Einsicht in das Wesen des Gottesdienstes als Gemeinschaftsfeier des ganzen Gottesvolkes war, die Bischof Weis zu seinem beachtlichen Vorstoß veranlaßte. Ausschlaggebend waren apologetische Überlegungen „angesichts der aktuellen Agitation der Deutschkatholiken, die ihre Aktivität mit dem Vorwurf salzen, wie unwürdig der römische Katholik gehalten sei, weil er auf der Höhe so fortschrittlicher Zeiten immer noch einen unverständlichen Gottesdienst persolvieren müsse“ (Häußling). Der Plan blieb damals unverwirklicht. Erst 1884 erschien Anselm Schott's OSB deutsches Volksmeßbuch: Das Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum) lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen (Freiburg 1884); vgl. dazu A. Häußling, Einhundert Jahre „Schott“. Anselm Schott und sein Meßbuch. Jahressgabe 1984 des Vereins der Förderer und Freunde des Abt Herwegen-Instituts e.V. (Maria Laach 1984).

³ Gatz, Akten III 23.28.

⁴ Vgl. K. Staab, Art. Allioli, Joseph Franz von, in: LThK 1 (1957) 352. Die letzte Ausgabe dieser verbreitetsten katholischen Bibelübersetzung erschien (bearbeitet von K. Thieme) 1947 in Colmar.

⁵ Vgl. Gatz, Akten III 4 (Prot. der Konferenz 1900). Das Protokoll des Jahres 1903 zeigt, daß auch bei dieser Zusammenkunft die Frage erörtert wurde, „wie dem katholischen Volk die Heilige Schrift immer näher gebracht werden solle“; in diesem Zusammenhang nahmen die Bischöfe Kenntnis von dem kurz zuvor erschienenen ersten Band der dreibändigen „Katholischen Hausbibel“ (Trier 1903–1904), die der Trierer Seminarprofessor für alttestamentliche Exegese, Jakob Ecker (1851–1912), herausgab. Bereits 1888/89 hatte Ecker ein „Lectionarium des römischen Meßbuchs“ mit den von ihm neu übersetzten Sonn- und Festtagsperikopen erscheinen lassen, das auch außerhalb des Bistums Trier für die Verlesung des Sonntags-evangeliums (und der Epistel) vor der Predigt viel benutzt wurde. In der programmatischen Schrift „Einheit in Liturgie und Disciplin . . .“ empfahl es der Münsterer Professor Bernhard Schäfer zur allgemeinen Einführung wenigstens in der Kölner Kirchenprovinz; vgl. B. Schäfer, Einheit in Liturgie und Disciplin für das katholische Deutschland (Münster 1891) 31f. Die Fuldaer Bischofskonferenz empfahl 1912 die Verbreitung der Übersetzungen von Grundl und Arndt. Das Protokoll der Sitzung vom 7. November meldet (Gatz, Akten III 200): „21. Anknüpfend an einen Antrag von P. Arndt, gegen eine protestantische Bibelgesellschaft in Stuttgart, die das NT nach Allioli nachdrucke, sich zu wenden, wurde beschlossen, in den Amtsblättern zu publizieren, daß zur Zeit die Ausgaben des NT von Grundl (Augsburg–München) und P. Arndt (Pustet) die zur Verbreitung in katholischen Kreisen geeignetsten seien.“

⁶ ASS 26 (1893).

⁷ Vgl. R. Cantalamessa, La Pâque dans l'Eglise ancienne (Berne 1980) bes. 18–29; M. Righetti, Manuale di storia liturgica II (Mailand 21955) 208 f.; A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern (Freiburg 1979) 52–56.

⁸ Vgl. J. Müller, Zum Gespräch um den Ostertermin, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 27 (1983) 112–118, hier 116.

⁹ Gatz, Akten III 91.

¹⁰ Vgl. ebd. 103.

¹¹ Vgl. ebd. 123.

¹² Vgl. E. Gatz, Art. Kopp, Georg von, in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon, hrsg. v. E. Gatz (Berlin 1983) 400–404.

¹³ Vgl. Gatz, Akten III 123; ferner ebd. 115.

¹⁴ Vgl. ebd. 141.

¹⁵ Zu Foersters Bemühungen um einen fixen Ostertermin vgl. Hans-Joachim Felber, Wilhelm Foersters Kampf um die Osterreform, Berlin 1965.

¹⁶ Vgl. *J. Müller* (Anm. 8) 116.

¹⁷ Vgl. *Gatz*, Akten III 103.

¹⁸ Vgl. ebd. 200.

¹⁹ Vgl. ebd. 222.

²⁰ Vgl. ebd. 221.

²¹ Vgl. ebd. 223.

²² Vgl. ebd. 222.

²³ Aus den Aufzeichnungen des Limburger Bischofs Dominikus Willi (1898–1913) geht hervor, daß die Rücksichtnahme auf „die griechischen und orientalischen Kirchen“, vor allem auch auf das orthodoxe Rußland schon bei der Fuldaer Bischofskonferenz des Jahres 1908 bei den Beratungen über eine Festlegung des Ostertermins eine Rolle spielte; vgl. *Gatz*, Akten III 119.

²⁴ Vgl. *E. Gatz* (Anm. 12); *ders.*, Akten III, S. XVII–XXV.

²⁵ Vgl. *Gatz*, Akten III 222.

²⁶ Vgl. *J. Müller* (Anm. 8) 116.

²⁷ SC, Appendix 1.

²⁸ Das römische Sekretariat für die Einheit der Christen bat 1975 die Bischofskonferenzen um Stellungnahme zu dem Vorschlag, ab 1977 zukünftig Ostern immer am Sonntag, der auf den 2. Samstag im April folgt, zu feiern. Unter der Bedingung, daß die Ostkirchen diesen Vorschlag akzeptierten, stimmte der römisch-katholische Weltepiskopat fast einstimmig zu; vgl. *J. Willebrands*, Le date de Pâques, in: *Notitiae* 13 (1977) 201 f. Von orthodoxer Seite ist erst nach Abschluß des geplanten panorthodoxen Konzils eine Entscheidung zu erwarten; vgl. zur gegenwärtigen Diskussion die Darstellung von *Hj. Auf der Maur*, Feiern im Rhythmus der Zeit I (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 5) (Regensburg 1983) 140 f.

²⁹ Dazu besonders *Ph. Harmoncourt*, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets (Freiburg–Basel–Wien 1984) 74–78.

³⁰ Vgl. *P. Joumel*, Les développements du Sanctoral de Grégoire XIII à Jean XXIII, in: *La Maison Dieu* 63 (1960) 74–81; *Harmoncourt* (Anm. 29) 78–84.

³¹ Vgl. die tabellarische Übersicht über die progressive Auffüllung des Sanctoral in nachtridentinischer Zeit bei *Harmoncourt* (Anm. 29) 84.

³² Vgl. *Gatz*, Akten II 400. Das Protokoll der Verhandlungen erwähnt allerdings die Angelegenheit nicht, so daß fraglich bleibt, ob sie überhaupt zur Sprache kam.

³³ AAS 51 (1959) 830 f.; laut der am 15. 1. 1960 gegebenen Interpretation der Ritenkongregation kann Hermann Joseph fortan als „Sanctus“ verehrt werden (Gedenktag 21. Mai).

³⁴ Vgl. *Gatz*, Akten III 241.

³⁵ AAS 22 (1930) 319–323; 26 (1934) 692 (Reg. s. v. Parzham); vgl. *F. Meingart*, Der heilige Pförtner (München 1957). Im erneuerten deutschsprachigen Missale Romanum ist der Heilige am 21. April als nicht gebotener Gedenktag berücksichtigt.

³⁶ Vgl. *Gatz*, Akten III 155. 160: als „Festum duplex“ für ganz Deutschland gestattet. Der Antrag des Episkopats war ausgelöst worden durch eine entsprechende Bitte des Redemptoristenprovinzials P. Adolf Broos; vgl. *Gatz*, Akten III 143. Münster und Paderborn nahmen das Fest in ihr Diözesanproprium nicht auf. Das deutschsprachige Stundenbuch und Missale Romanum Pauls VI. verzeichnet Klemens Maria Hofbauer am 15. März als nicht gebotenen Gedenktag.

³⁷ Vgl. *Gatz*, Akten III 143. Alle drei genannten Heiligen sind in dem nach dem Vatikanum II geschaffenen Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet in Form von nicht gebotenen Gedenktagen berücksichtigt: Ansgar (3. 2.); Rhabanus Maurus (4. 2.) und Adalbert von Prag (23. 4.). Zur Entstehung des Regionalkalenders vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 138–245. Der 1920 bereits vorgelegte, beachtliche, aber nie realisierte Vorschlag des Breslauer Pastoraltheologen Rudolph Buchwald für ein „Calendarium Germaniae“, das die allen deutschen Bi-

stümern gemeinsamen Heiligengedenktage enthalten sollte, berücksichtigte bereits alle drei in Rede stehenden Heiligen; vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 145 f. Tatsächlich wurde der Gedenktag des hl. Ansgar vor der Liturgiereform des Vatikanum II nur in den Diözesen Hildesheim, Paderborn und Osnabrück gefeiert, der des hl. Adalbert von Prag in den Bistümern Berlin, Eisenstadt, Görlitz und Meißen sowie in den Bistümern der ehemaligen deutschen Ostgebiete.

³⁸ Die Angelegenheit stand bereits 1891 auf der Tagesordnung. Laut Protokoll (*Gatz*, Akten II 192) beschlossen die in Fulda versammelten Bischöfe damals: „Die Erhebung des Rhabanus Maurus zum Doctor ecclesiae soll stufenweise angestrebt werden, und werden die Hochwürdigsten Herren Bischöfe von Fulda, Mainz und Limburg ersucht, eine gute Biographie desselben vorbereiten zu lassen.“ Auf Ersuchen des Episkopats (vgl. *Gatz*, Akten II 238. 247) wurde den elf preußischen Bistümern 1892 die Feier des Festes gestattet; tatsächlich stand Rhabanus Maurus vor dem Vatikanum II jedoch nur in den Diözesanpropien der Bistümer Berlin, Fulda, Görlitz, Limburg und Mainz.

³⁹ Vgl. *Gatz*, Akten III 80. Buchwalds „Calendarium Germaniae“ (vgl. Anm. 37) nennt den aus dem Elsaß stammenden Papst Leo IX. bereits unter den von allen deutschen Bistümern zu feiernden Heiligen. Doch erst der nach dem Vatikanum II erarbeitete Regionalkalender ermöglicht die Feier im ganzen deutschen Sprachgebiet am 19. April. Zuvor stand Leo IX. nur in den Diözesanpropien der Bistümer Bamberg, Basel, Freiburg, Köln, Metz, Passau, Regensburg, Straßburg und Trier; vgl. Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet, erläutert und kommentiert von *Ph. Harmoncourt* (= Nachkonziliare Dokumentation 29) (Trier 1975) 160.

⁴⁰ Vgl. *Gatz*, Akten II 83. Das erst unter Leo XIII. geschaffene Fest wurde im Zuge der Reformmaßnahmen Pius' X. 1911 unterdrückt, erfuhr aber in der 1920 erschienenen Editio typica des Römischen Meßbuchs erneut Berücksichtigung, und zwar am 1. Sonntag nach Epiphania. Die jüngste Liturgiereform sieht das Fest am Sonntag in der Weihnachtsoktav vor; falls der Oktavtag auf einen Sonntag fällt, am 30. Dezember; vgl. *A. Adam*, Das Kirchenjahr mitfeiern (Freiburg 1979) 121.

⁴¹ Vgl. *Gatz*, Akten II 284. Dieser Termin geht zurück auf eine durch Clemens IX. 1667 getroffene Regelung für das Herrschaftsgebiet Kaiser Ferdinands II. Pius X. legte das Schutzengelfest auf den auch nach dem Vatikanum II beibehaltenen Termin (2. Oktober); vgl. *Adam* (Anm. 40) 204 f.

⁴² Vgl. *Gatz*, Akten II 282 f.

⁴³ Zur Kalenderreform Pius' X. vgl. Die Neuordnung der Eigenkalender (Anm. 39) 202–211; *Harmoncourt* (Anm. 29) 84–88.

⁴⁴ AAS 3 (1911) 305–307. 633–638.

⁴⁵ Vgl. *Gatz*, Akten III 185.

⁴⁶ Vgl. zum folgenden ebd. 179 f.

⁴⁷ Zur diesbezüglichen Lage in Preußen vgl. *J. Linneborn*, Die katholischen Feiertage in Preußen, in: *ThGl* 23 (1931); *E. Hegel*, Eine neue westdeutsche Feiertagsreduktion im Lichte historischer Entwicklung, in: *TThZ* 61 (1952) 79–95, hier 83–94. Bewegte Klage über die um die Jahrhundertwende in Deutschland herrschende Zersplitterung hinsichtlich der kirchlich gebotenen Feiertage führte B. Schäfer in seiner auch der Fuldaer Bischofskonferenz zugeleiteten Schrift (Anm. 5) 33–36. Er plädierte u. a. für die Abschaffung der zweiten Feiertage nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten.

⁴⁸ Vgl. *Linneborn* (Anm. 47) 163 f.; *Hegel* (Anm. 47) 86.

⁴⁹ Vgl. *Gatz*, Akten III 208.

⁵⁰ Can. 1247.

⁵¹ Vgl. ebd. § 3.

⁵² In den östlichen Bistümern Preußens schon seit 1778 eingeführt; vgl. *Linneborn* (Anm. 47) 161 f.; *Hegel* (Anm. 47) 91 f.

⁵³ Vgl. die Verordnung Bischof J. von Hommers vom 3. Juni 1829, in: *J. J. Blattau*, Statuta Synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis, 9 Bde. (Treviris 1844–1859) hier Bd. IV, 190–193.

⁵⁴ Kraft eines bischöflichen Dekrets vom 8. November 1844 wurde das „Festum Ss. Tunicae, Clavorum et Lanceae“ seit 1845 an dem neuen Termin gefeiert; vgl. Directorium trevirense 1845, IV f.; es erschien ein neues Meßformular und Officium; vgl. *M. Schu*, De horis canonicis diatriba (Treviris 1864) 341 Anm. 1.

⁵⁵ Vgl. *Schäfer* (Anm. 5) 35.

⁵⁶ Vgl. *Gatz*, Akten II 84.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Vgl. *Linneborn* (Anm. 47) 161 f.

⁵⁹ Vgl. *Gatz*, Akten II 238. 247.

⁶⁰ Breve vom 9. 12. 1892; veröffentlicht z. B. im Kirchlichen Amtsanzeiger für die Diözese Trier 37 (1893) Nr. 25; vgl. *Hegel* (Anm. 47) 92. Seit 1926 gilt der Buß- und Betttag nicht mehr als Feiertag der katholischen Kirche; vgl. Reskript der Konzilskongregation vom 17. 8. 1926, veröffentlicht im Amtsanzeiger für die Diözese Trier 70 (1926) Nr. 223. Das seitdem auch in Deutschland wieder an seinem angestammten Termin begangene Fest „Präsentatio BMV“ steht im nachkonziliaren Generalkalender am gleichen Tag, doch mit neuem Titel (Gedenktag ULF in Jerusalem).

⁶¹ Vgl. oben Anm. 50.

⁶² Vgl. *Gatz*, Akten III 279.

⁶³ Vgl. *Linneborn* (Anm. 47) 163 f.; *Hegel* (Anm. 47) 86.

⁶⁴ AAS 36 (1903/04) 329–339; *A. Bugnini*, Documenta pontificia ad instaurationem liturgiam spectantia (1903–1953), Bd. I (Rom 1953) 10–26.

⁶⁵ Vgl. die lateinische und italienische Version des in Rede stehenden Passus bei *Bugnini* (Anm. 64) 12 f.; dazu *E. J. Lengeling*, Was besagt „aktive Teilnahme“?, in: LJ 11 (1961) 186–188.

⁶⁶ AAS 38 (1905/1906) 400–406; *Bugnini* (Anm. 64) 35–38.

⁶⁷ Vgl. *Bugnini* (Anm. 64) 35.

⁶⁸ *J. A. Jungmann*, Missarum Sollemnia, 2 Bde. (Wien 1962) I 212; vgl. auch *W. Trapp*, Vorgeschichte und Ursprung der Liturgischen Bewegung, vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet (Regensburg 1940) 297–306; *J. Hacker*, Die Auswirkung des Oftkommuniondekretes Pius' X. in den deutschen Diözesangesang- und -gebetbüchern, in: LJ 7 (1957) 71–80.

⁶⁹ AAS 2 (1910) 577–583; *Bugnini* (Anm. 64) 41–46; vgl. dazu *J. A. Jungmann*, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung (Wien–Freiburg 1955) 217–259; *P. Hellbernd*, Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart (Vechta 1954) 26–37.

⁷⁰ Vgl. *E. Hegel*, Art. Fischer, Antonius, in: *Gatz*, Die Bischöfe (Anm. 12) 192–194.

⁷¹ Vgl. *Gatz*, Akten III 91; für das Bistum Trier geschah dies z. B. in der letzten Ausgabe des Kirchlichen Amtsanzeigers für das Jahr 1906.

⁷² Vgl. *Gatz*, Akten III 155.

⁷³ Vgl. ebd. 155. 161.

⁷⁴ Vgl. die Situationsbeschreibung bei *Hellbernd* (Anm. 69) 16–26; für Bayern vgl. *K. Baumgartner*, Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration (MThSt Hist. Abt. 19) (St. Ottilien 1975) 412–415; für das Bistum Trier vgl. *A. Heinz*, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier (TThSt 34) (Trier 1978) 394–397.

⁷⁵ Vgl. *Gatz*, Akten II 185. 192; vgl. auch ebd. 228.

⁷⁶ *Schäfer* (Anm. 5) 95.

⁷⁷ Zu entsprechenden Bestrebungen in der Rheinprovinz vgl. *Heinz* (Anm. 74) 395.

⁷⁸ *Schäfer* (Anm. 5) 94.

⁷⁹ Vgl. ebd. 96.

⁸⁰ Vgl. *Gatz*, Akten III 160.

⁸¹ Vgl. ebd. 161. Die Ausführungsbestimmungen der Bischöfe vom 13. Dezember 1910 verboten namentlich die Koppelung von Erstkommunion und Schulentlassung: „Der noch immer in einigen Gegenden herrschende Brauch, die erste heilige Kommunion der Kinder hin-

auszuschieben und mit der Entlassung aus der Schule zu verbinden, kann nicht mehr aufrecht erhalten werden“. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 55 (1911) Nr. 2, S. 16.

⁸² Vgl. *H. Fisher*, Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung (Düsseldorf 1959) bes. 33; *Th. Maas-Ewerd*, Liturgie und Pfarrei (Paderborn 1969) 44 f.

⁸³ *Gatz*, Akten II 403.

⁸⁴ Aus Anlaß des 50jährigen Priesterjubiläums des Papstes ordneten die deutschen Bischöfe an, am Fest Peter und Paul 1908 in allen Pfarreien das Jubiläum zu feiern durch ein Hochamt vor ausgesetztem Allerheiligsten, Te Deum und sakramentalem Segen; vgl. *Gatz*, Akten III 102. Zur römischen Zurückhaltung gegenüber der volksbeliebten, häufigen Aussetzung des Allerheiligsten vgl. *E. J. Lengeling*, Aussetzung des Allerheiligsten, in: *Unser Gottesdienst*, hrsg. von Alf. Kirchgässner (Freiburg–Basel–Wien 21960) 178–190. Durch die am 15. August 1967 in Kraft getretene Eucharistieinstruktion wurde die Praxis der „Aussetzungsmesse“ generell verboten; vgl. *Nachkonziliare Dokumentation 6* (Trier 1967) 108–111.

⁸⁵ Vgl. *Gatz*, Akten III 211 f.

⁸⁶ Vgl. ebd. 243 (Protokoll der Konferenz des Jahres 1915). Die anwesenden Bischöfe beauftragten den Vorsitzenden, Felix Kardinal von Hartmann (Köln), zu sondieren, ob die Anregung, „in Rom für Kommunionausteilung die kürzere Formel, die früher in Gebrauch war: ‚Corpus Domini‘ oder ‚Corpus Christi‘ zu beantragen“, Aussicht auf Erfolg habe. Ob ein entsprechender Antrag überhaupt in Rom vorgebracht wurde, war nicht festzustellen.

⁸⁷ Vgl. *A. Bauch*, Art. Leonrod, Franz Leopold Freiherr von, in: *Gatz*, Die Bischöfe (Anm. 12) 445–447.

⁸⁸ Vgl. *Gatz*, Akten II 227–231, hier 228. In diesem Zusammenhang erwähnt der Bischof von Eichstätt zustimmend die Schrift von Schäfer (Anm. 5).

⁸⁹ Vgl. oben Anm. 5. Bei dem Buch handelt es sich um eine Aufsatzsammlung. Die einzelnen Kapitel waren bereits ein Jahr zuvor als separate Beiträge in der Mainzer Zeitschrift „Der Katholik“ erschienen: *Der Katholik* 1890/I, 67–82. 118–130. 244–251. 339–356 und 542–551.

⁹⁰ *Schäfer* (Anm. 5) 37–53; vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 377 f.

⁹¹ Zit. bei *Harmoncourt* (Anm. 29) 374 Anm. 15.

⁹² Vgl. *E. Hegel*, Art. Müller, Johann Georg, in: *Gatz*, Die Bischöfe (Anm. 12) 522–524.

⁹³ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 375.

⁹⁴ Zu den genannten Personen und ihrer Bedeutung in der Vorgeschichte des deutschsprachigen Einheitsgesangbuches vgl. ebd. 374–376.

⁹⁵ Vgl. *G. Weber*, Einheit in Liturgie und Disziplin für das katholische Deutschland, in: *Der Katholik* 1893/I, 408–420. ⁹⁶ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 378.

⁹⁷ Vgl. ebd. 379; *K. Weinmann*, Die Wissenschaftliche Kommission des ACV, in: *Musica Sacra* 44 (1911) 149–152.

⁹⁸ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 379.

⁹⁹ Zit. bei *Harmoncourt* (Anm. 29) 379 Anm. 29.

¹⁰⁰ Am 29. 3. 1876 in Neuwied geboren; Besuch des Bopparder Lehrerseminars; ab 1891 Studium der Kirchenmusik in Berlin; seit 1903 in Trier tätig, wo er am 5. 10. 1936 starb; vgl. zu Leben und Werk *G. Bereths*, Art. Erlemann, in: *Kurzbiographien von Mittelrhein und Moselland. Sonderhefte 1969–1972 der Landeskundlichen Vierteljahrbücher*, hrsg. von der Gesellschaft für Nützliche Forschungen zu Trier, hier 450 f. Zu Erlemanns Bemühungen um das Einheitsgesangbuch vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 380 f. und 386–390.

¹⁰¹ Die Einheit im katholischen deutschen Kirchenliede. Eine kritische Würdigung der Lieder der heutigen Diözesan-Gesangbücher von Deutschland, Luxemburg, Österreich und der Schweiz, sowie des Militärgesangbuches Berlin. Zugleich eine Auswahl und Festlegung der Lieder, die für ein einheitliches Gesangbuch in Betracht kommen könnten. Erster Band: Advent – Weihnachten. Auf Grund von Handschriften und gedruckten Quellen bearbeitet von *G. Erlemann*, Direktor der Kirchenmusikschule Trier (Trier 1911). Eine ausführliche, zustimmende Rezension veröffentlichte Wilhelm Stockhausen, der damalige Trierer Domkapellmeister in: *Pastor bonus* 24 (1911/12) 296–298. Erlemann hat selbst das literarische Echo auf seine Veröffentlichung lückenlos dokumentiert in seinem Büchlein: *Das neue Einheitsgesangbuch?* (Trier 1913) hier 33–59.

¹⁰² *Gatz*, Akten III 178.

¹⁰³ Vgl. ebd. 217. Erlemann hatte am 3. Juli 1913 sein soeben erschienenen Buch „Das neue Einheitsgesangbuch?“ (Anm. 101) Bischof Michael Felix Korum übersandt und dabei die Hoffnung geäußert, daß sich „dieses Mal eine Entscheidung (auf der Fuldaer Bischofskonferenz) ermöglichen läßt, welche der Einheit im deutschen Kirchenliede förderlich ist“. Vgl. Bistumsarchiv Trier, Abt. 91, Nr. 72, 1. Wie Erlemann sich diese Entscheidung dachte, hatte er auf S. 31 seiner oben genannten Schrift formuliert: „Die heute einzig richtige und leicht mögliche Form eines katholischen deutschen Einheitsgesangbuches besteht darin, daß man ca. 100 Einheitslieder (einheitlich in Text und Melodie) aufstellt und diese den bestehenden und beizubehaltenden Diözesangesangbüchern anfügt.“ Aus einem Brief Erlemanns an Bischof Korum vom 26. Juli 1913 (Bistumsarchiv Trier Abt. 108, Nr. 736, 1–7) geht hervor, daß der Trierer Kirchenmusikdirektor seinem Bischof bereits in einer ihm im Mai gewährten Audienz die Pläne hinsichtlich einer Sammlung von Einheitsliedern erläutern konnte. Damals hatte Korum Erlemann geraten, sich mit einem offiziellen Antrag an Kardinal Kopp, den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, zu wenden und durch persönliche Gespräche, Mitglieder des Episkopats für das Projekt zu gewinnen. Die daraufhin von Erlemann angeschriebenen Bischöfe von Metz und Luxemburg ließen wissen, daß sie an der nächsten Fuldaer Zusammenkunft nicht würden teilnehmen können. In Köln wurde Erlemann empfangen. Auch Korum gewährte ihm am 24. Juli eine Audienz, die aber in den Augen Erlemanns höchst unglücklich verlief und klar erkennen ließ, daß der Trierer Bischof seinen Plan in Fulda nicht unterstützen würde.

¹⁰⁴ Das 1904 erschienene Militärgebet- und -gesangbuch, über dessen Einführung der Armeebischof der Fuldaer Bischofskonferenz sofort nach Erscheinen berichtet hatte (vgl. *Gatz*, Akten II 55), scheint also nicht allgemein verbreitet gewesen zu sein; G. Erlemann benutzte eine 1906 erschienene Ausgabe des katholischen Militärgesangbuchs (vgl. Anm. 101).

¹⁰⁵ Zit. n. *Harmoncourt* (Anm. 29) 383 Anm. 38.

¹⁰⁶ Zu dieser bischöflichen Initiative und dem weiteren Geschehen vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 383–386.

¹⁰⁷ Ein Exemplar im Bistumsarchiv Trier, Abt. B III 11,3, Bd. 3 (Einheitslieder). Die von H. Müller namens des ACV vorgeschlagene Liedreihe bei *Harmoncourt* (Anm. 29) 387–389.

¹⁰⁸ Vgl. *Gatz*, Akten III 235.

¹⁰⁹ Ein Exemplar in: Bistumsarchiv Trier, Abt. B III 11,3, Bd. 3 (Einheitslieder). Die als Manuskript in der Druckerei Jakob Klein (Trier) hergestellte Broschüre ist 15 Seiten stark.

¹¹⁰ Ebd. 3.

¹¹¹ Bistumsarchiv Trier, Abt. 91, Nr. 72, 2–13.

¹¹² 20 deutsche Kirchenlieder, als Einheitslieder eingerichtet. Zusammengestellt, teils neu bearbeitet, teils komponiert von G. Erlemann (Trier 1915) vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 387–389.

¹¹³ Vgl. *Gatz*, Akten III 262.

¹¹⁴ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 390 Anm. 50. Die Neuauflage des Trierer Diözesangesangbuches von 1917 nahm, soweit dies in der Vorgängerausgabe noch nicht geschehen war, sämtliche 23 Einheitslieder auf; vgl. M. Persch, Die Geschichte des offiziellen Trierer Diözesangesangbuches von 1846 bis 1975 (Diss. Theol. Fakultät Trier 1986) 302. Doch war dies eine rühmliche Ausnahme. Herrn Archivrat M. Persch danke ich verbindlichst für die Beschaffung des im Bistumsarchiv Trier vorhandenen einschlägigen Aktenmaterials.

¹¹⁵ Vgl. *Gatz*, Akten III 276.

¹¹⁶ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 390.

¹¹⁷ Vgl. A. Thomas, Art. Bornwasser, Franz Rudolf, in: *Gatz*, Die Bischöfe (Anm. 12) 64–67.

¹¹⁸ Hierzu und zum folgenden vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 392–394.