



Über den Ärmelkanal und wieder zurück

Zu einer geistigen Wurzel der evangelischen kommunitären Bewegung im 20. Jahrhundert

von Luca Baschera

Eines Morgens fuhren wir nach Kaiserswerth, einer alten Stadt am Rhein und der Wohnstätte von Pastor Fliedner, einem äußerst gutmütigen Mann. Er hat ein kleines Krankenhaus in der Nähe seines Hauses eröffnet, das offenkundig schön ausgestaltet ist. Er hat auch eine Art protestantischen Orden der Barmherzigen Schwestern eingerichtet, die er »Diakonissen« nennt. Diese tragen alle die gleiche Tracht, bestehend aus einem blauen Kittel und einer hübschen weißen Haube. Sie kümmern sich hingebungsvoll um die Patienten, besuchen die Armen auswärts und werden überall hin gesandt, wo wirklich gute christliche Krankenpflegerinnen gefragt sind.¹

So beschreibt Elizabeth Sheppard Gurney (1817–1903) den Besuch, den sie und ihre Tante, Elizabeth Gurney Fry (1780–1845) am 8. Mai 1840 dem Diakonissenkrankenhaus in Kaiserswerth (heute ein Stadtteil Düsseldorfs) erstatteten. Dieses war durch Theodor Fliedner (1800–1864) am 13. Oktober 1836 eröffnet worden und fungierte nicht nur als Spital, sondern auch als Ausbildungsstätte für evangelische Frauen, die als unverheiratete Diakonissen gemeinsam lebten und sich im Bereich der Kranken-, Armen- und Kinderpflege sowie der Gefangenenfürsorge in Kaiserswerth und anderswo engagierten.² Davon tief beeindruckt, was sie in Kaiserswerth gesehen hatte, rief Elizabeth Fry im gleichen Jahr in London und in starker Anlehnung an das Kaiserswerther Modell die *Institution of Nursing Sisters* ins Leben.³

¹ Elizabeth Gurney, Elizabeth Fry's Journey on the Continent 1840–1841, hg. von R. Brimley Johnson, London 1931, 100: »One morning we drove over to Kaiserswerth an old town on the Rhine and the residence of Pastor Fliedner. An eminently good man. He has established a small hospital close to his own house which is evidently beautifully arranged. He has also instituted Protestant Sisters of Charity whom he terms Deaconesses. These are all dressed alike in blue print gowns and neat white Caps. They wait entirely on the patients, go out to visit the poor and are sent to any parts of the Kingdom where real good Christian Nurses are required.« (Übersetzung, LB).

² Johannes Degen, Art. »Fliedner, Friederike und Theodor«, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause/Gerhard Müller [= TRE], Bd. 11, Berlin 1983, 214 f.

³ R. G. Huntsman et al., Twixt Candle and Lamp. The Contribution of Elizabeth Fry and the Institution of Nursing Sisters to Nursing Reform, in: Medical History 46 (2002), 351–380, hier 357.

Die Gründung der »Kaiserswerther Anstalten«, die für die Erneuerung des Diakonissenamtes in den evangelischen Kirchen wegweisend war, verdankte sich jedoch ihrerseits Erfahrungen, die Fliedner 1824 in London gesammelt hatte. Sich in England aufhaltend, um Spenden für seine verarmte Kirchengemeinde zu sammeln, lernte er dort Elizabeth Fry und deren Arbeit auf dem Gebiet der Gefängnisseelsorge an Frauen in der Londoner Strafvollzugsanstalt *Newgate* erstmals kennen.⁴ Die Gefangenenseelsorge bzw. die Straftlassenenfürsorge waren auch die Bereiche, denen sein erster diakonischer Einsatz – mit der Gründung der »Rheinisch-Westfälischen Gefängnis-Gesellschaft« (1826) sowie des »Evangelischen Asyls für weibliche Entlassene« in Kaiserswerth (1833) – galten. So inspirierten sich Fry und Fliedner zwar zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in unterschiedlicher Hinsicht, aber doch gegenseitig.

Fliedner war sehr darauf bedacht, den Unterschied zwischen evangelischen Diakonissen und römisch-katholischen Ordensschwestern zu betonen.⁵ Auch bei Frys Gründung – obwohl deren erste Bezeichnung: *Protestant Sisters of Charity* deutlich an die 1629 vom Heiligen Vinzenz von Paul (1581–1660) ins Leben gerufene *Confrérie des Dames de la Charité* erinnerte⁶ – handelte es sich letztlich um keine Ordensgemeinschaft, legten die *nursing sisters* doch keine Gelübde ab.⁷ Dennoch war ihr christliches Profil unmissverständlich: Die Schwestern waren angehalten, Protestantinnen zu sein, sich am liturgischen Leben ihrer jeweiligen Kirche zu beteiligen, eine Bibel zu besitzen und darin täglich zu lesen. Zudem mussten sie unverheiratet oder verwitwet sein und lebten gemeinsam in einem Mutterhaus, was der Institution deutlich klösterliche Züge verlieh.⁸ So kann Frys *Institution of Nursing Sisters* doch in gewissem Sinn als Vorläuferin jener anglikanischen Schwesternschaften gelten, die ab 1845 nach und nach entstanden, zumal sich die meisten unter ihnen hauptsächlich dem diakonischen Dienst an Armen und Kranken widmeten.⁹ Da nun aber Fry sich vom Kaiserswerther Diakonissenhaus inspirieren ließ, so kann Fliedner indirekt als einer der geistigen Väter der Wiederbelebung des Or-

⁴ Ebd.

⁵ Johannes Halkenhäuser, *Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation*, Paderborn 1978 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 42), 160, Anm. 48.

⁶ Vgl. Sheridan Gilley, Art. »Vinzenz von Paul«, in: TRE, Bd. 35, Berlin 2003, 111–114.

⁷ Huntsman et al., *Twixt Candle and Lamp*, 358.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. S. M. Gibbard, *Die anglikanischen Ordensgemeinschaften*, in: *Die Kirche von England und die anglikanische Kirchengemeinschaft*, hg. von Hans Heinrich Harms, Stuttgart 1966 (Die Kirchen der Welt 4), 130–152, hier 135; A. M. Allchin, *The Silent Rebellion. Anglican Religious Communities 1845–1900*, London 1958, 40–51.



denslebens im England des 19. Jahrhunderts gelten – zumindest was die diakonisch aktiven Schwesternschaften angeht.

Auch in der viel späteren Phase der Geschichte evangelischer Kommunitäten, auf die sich die folgenden Ausführungen beziehen, waren die Kontakte nach England zwar von großer Bedeutung. Aber in diesem Fall, wie sich anhand dreier Beispiele zeigen wird, waren es eindeutig die mittlerweile etablierten britischen (Männer-)Gemeinschaften, die vom Kontinent aus als Vorbilder angesehen wurden. Darauf hinzuweisen, dürfte u. a. auch deshalb von Interesse sein, weil die Erneuerung evangelischen kommunitären Lebens im 20. Jahrhundert häufig als in der erwecklichen Tradition verwurzelt dargestellt wird.¹⁰ Obgleich dies bestimmt seine Berechtigung hat, zeigt sich an den hier behandelten Beispielen, dass die Anknüpfung an Modelle anglo-katholischer Prägung ebenso wichtig war, besonders für jene Gemeinschaften, die wie Taizé und die Evangelische Michaelsbruderschaft eher dem »ekklesial orientierten« Typus entsprechen.¹¹

[...] waren es eindeutig die mittlerweile etablierten britischen (Männer-)Gemeinschaften, die vom Kontinent aus als Vorbilder angesehen wurden.

1. Drei Erfahrungsberichte

1.1 Wilhelm Stählin

Zusammen mit seinem langjährigen Mitstreiter Karl Bernhard Ritter (1890–1968)¹² war Wilhelm Stählin (1883–1975)¹³ zweifelsohne eine der prägendsten Persönlichkeiten in der Berneuchener Bewegung und später in der 1931 durch ihn mitgestifteten Evangelischen Michaelsbruderschaft. Durch seine zahlreichen Publikationen zu Themen des kommunitären und geistlichen Lebens wirkte er weit über die Grenzen der Gemeinschaft hinaus, der er selbst angehörte.¹⁴ Woher schöpfte jedoch Stählin selbst sei-

¹⁰ Vgl. Peter Zimmerling, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2003, 155 f.; Wilhelm Stählin, *Bruderschaft* (1940), hg. von Frank Lilie, Leipzig 2010, 110–113.

¹¹ Zur Unterscheidung zwischen »pietistisch geprägten« und »ekklesial orientierten« Kommunitäten vgl. Falkenhäuser, *Kirche und Kommunität*, 215.

¹² Zu Ritters Leben und Werk siehe Stephan Goldschmidt, *Der junge Karl Bernhard Ritter*, in: *Quatember* 83/1 (2019), 6–14; Herbert Naglatzki, *Karl Bernhard Ritters Bedeutung für die Berneuchener und die Evangelische Michaelsbruderschaft*, in: a. a. O. 15–22; Michael Hederich, *Karl Bernhard Ritter. Reformator – Kämpfer – Seelsorger*, Kassel 2010; Wolfgang Fenske, *Innerung und Ahmung. Meditation und Liturgie in der hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters*, Frankfurt a. M. 2009.

¹³ Zu Stählins Leben und Werk siehe Michael Meyer-Blanck, Art. »Stählin, Wilhelm«, in: *TRE*, Bd. 32, Berlin 2001, 104–107; ders., *Leben, Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins*, Berlin/New York 1994 (*Arbeiten zur Praktischen Theologie* 6).

¹⁴ Vgl. Stählin, *Bruderschaft*; ders., *Die Regel des geistlichen Lebens*, Kassel 1964; ders., *Das christliche Opfer in Gottesdienst und Leben*, in: ders., *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken*, hg. von Adolf Köberle, Stuttgart 1958, 345–354; Wilhelm Stählin, *Gespräch, Meditation, Gebet*, in: a. a. O., 389–399; ders., *Über die Meditation von Bibeltexten*, in: a. a. O., 400–410; ders., *Die Tageszeiten*, in: ders., *Symbolon – II. Folge: Erkenntnisse und Betrachtungen*, hg. von Adolf Köberle, Stuttgart 1963, 296–322.

ne diesbezüglichen Ideen und Vorstellungen? Neben Lektüren, Gesprächen und Erfahrungen mit seinen Weggefährten dürfte auch die Begegnung mit bestimmten Formen des kommunitären Lebens, die er im Rahmen zweier längerer Englandaufenthalte kennenlernte, zu seinen Inspirationsquellen gehört haben.

Der erste Aufenthalt fiel in die Zeit, die Stählin von Ende 1906 bis im Sommer 1909 als Hilfsgeistlicher in Steinbühl (Nürnberg) verbrachte. Während insgesamt 16 Wochen reiste Stählin quer durch die britische Insel und war in Edinburgh und Glasgow, in Nord-Wales, in London, Oxford, Cambridge, Manchester und Birmingham. Seine Absicht war, möglichst umfassend in die »kirchlichen Verhältnisse« in Großbritannien Einblick zu gewinnen.¹⁵ So suchte er verschiedene anglikanische Kreise auf, besuchte aber auch Baptisten- und Quäker-Gemeinden sowie methodistische und presbyterianische Gottesdienste. Einen besonderen Eindruck hinterließen der Besuch des jährlichen *Church Congress* in Manchester sowie die dortige Begegnung mit dem Bibelwissenschaftler und Kurator der Handschriftenabteilung an der John-Rylands-Bibliothek in Manchester, James Rendel Harris (1852–1941) – einem Quäker, den Stählin als eine »der verehrungswürdigsten Gestalten« bezeichnet, die er in England kennenlernte.¹⁶ Ebenso eindrücklich waren auch Stählins erste Berührungen mit dem anglikanischen Ordenswesen. Diese fanden zum einen in der Nähe von Oxford statt, wo er im Vorort Cowley die *Society of St. John Evangelist* besuchte, zum anderen in Mirfield, dem Hauptsitz der *Community of the Resurrection*.¹⁷ In Cowley fiel Stählin besonders der Kontrast zwischen der Kargheit der Wohnanlage und der Pracht des Kirchenraums sowie der liturgischen Gewänder auf, die ihm gezeigt wurden.¹⁸ In Mirfield beeindruckte ihn neben der intensiven Praxis des Stundengebets die ihm eigentümlich vorkommende Verbindung, gar das »Ineinander von liturgische[m] Reichtum und weltoffene[n] Lebensformen« im Leben jener Gemeinschaft.¹⁹ 1908 blieb es bei diesen beiden eher flüchtigen Begegnungen mit anglikanischen Ordensgemeinschaften. Stählins zweite ausgedehnte Englandreise im Jahr 1948 sollte in dieser Hinsicht intensiver sein.

¹⁵ Wilhelm Stählin, *Via vitae. Lebenserinnerungen*, Kassel 1968, 92.

¹⁶ A. a. O., 103 f.: »[...] Rendel Harris, einer der verehrungswürdigsten Gestalten, die mir in England begegnet sind, einem bedeutenden Theologen, dessen menschliche Schlichtheit und tiefe Frömmigkeit mir den stärksten Eindruck von der besten Überlieferung der *Society of Friends* (wie sich die Quäker nennen) vermittelte.«

¹⁷ Zu diesen beiden Ordensgemeinschaften siehe unten, Kap. 2.1 f.

¹⁸ Wilhelm Stählin, Aus einem englischen Reisetagebuch, in: Noris, *Jahrbuch für protestantische Kultur* 1912, 53–92, hier 77 f. Stählin besuchte die *Society* am 18. September.

¹⁹ Stählin, *Via vitae*, 102 f. Vgl. ders., Aus einem englischen Reisetagebuch, 86 f. Stählin verbrachte drei Tage in Mirfield (3.–5. Oktober).



In den 40 Jahren, die zwischen der ersten und der zweiten Reise lagen, bauten sich die theologischen und kirchlichen Beziehungen zu England weiter aus. Die Kontakte zu Persönlichkeiten des englischen kirchlichen Lebens sollten sich zwar vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg intensivieren, aber auch während der NS-Zeit und vor Beginn des Krieges kam es immer wieder zu Begegnungen und Formen der Zusammenarbeit. So nahm Stählin etwa an zwei der insgesamt drei britisch-deutschen Theologenkongressen teil, die George K. A. Bell (1883–1958)²⁰ und der Neutestamentler Adolf Deißmann (1866–1937) 1927, 1928 und 1931 organisierten.²¹ Bei Bell, der 1929 Bischof von Chichester geworden war, war Stählin zudem noch 1935 zu Gast,²² während er ein Jahr später den damaligen Erzbischof von Canterbury, William Temple (1881–1944), persönlich kennenlernte. Dies geschah im Rahmen eines Aufenthalts in den Niederlanden, wo Stählin sich an den Vorbereitungen für die zweite ökumenische Konferenz

Foto: Rolf Gerlach

²⁰ Vgl. Andrew Chandler, Art. »Bell, George Kennedy Allen«, in: Oxford Dictionary of National Biography, hg. von H. C. G. Matthew/Brian Harrison, Oxford et al. 2004 [= ODNB], Bd. 4, 927–930.

²¹ Vgl. Charlotte Methuen, The Anglo-American [sic] Theological Conferences 1927–1931, in: Kirchliche Zeitgeschichte 20/1 (2007), 128–154.

²² Stählin, *Via vitae*, 244; 301 f.

On Faith and Order beteiligte.²³ An der Konferenz selbst, die 1937 in Edinburgh stattfand, konnte Stählin zwar nicht teilnehmen; im Zusammenhang mit ihr erschien jedoch seine Monographie *Vom göttlichen Geheimnis* (1936) in englischer Übersetzung, was sein theologisches Denken für die englischsprachige Leserschaft erstmals – und zumindest teilweise – erschloss.²⁴ Schließlich zeugt auch die Ausgabe 1938 des Jahrbuches *Das Gottesjahr*, welches Stählin von 1924 bis 1938 herausgab, von seinen nachhaltigen Beziehungen nach England. Darin findet sich zum einen ein Aufsatz von Eric Symes Abbott (1906–1983),²⁵ in dem über das geistliche Leben am *Lincoln Theological College* berichtet wird, das Abbott von 1936 bis 1945 leitete. Ausdrücklich betont der Autor den organischen Zusammenhang von »geistlicher Schulung« durch Stundengebet sowie Meditation und theologischer Reflexion – ein Anliegen, das Stählin nicht weniger als Bonhoeffer teilte. In der gleichen Ausgabe des Jahrbuchs ist zum anderen auch ein Bericht von Stählins Sohn Rudolf (1911–2006) über die Praxis der *quiet time* in englischen *Theological Colleges* zu lesen.²⁶ Rudolf Stählin hielt sich 1938 nach Ende seines Studiums der Theologie in Erlangen für etwa neun Monate in England auf und besuchte in Durham die Vorlesungen des späteren Erzbischofs von Canterbury, Michael Ramsey (1904–1988).²⁷

Zum Zeitpunkt seiner zweiten Englandreise war Stählin seit zweieinhalb Jahren evangelischer Bischof der Landeskirche Oldenburg. Die Reise dauerte vier Wochen und kam dank einer Einladung der Organisation *Christian Reconstruction in Europe* im April 1948 zustande.²⁸ Stählin nahm als Erstes in Cambridge an einer Sitzung der ökumenischen Kommission *Ways of Worship* teil, in die er im Jahr zuvor berufen worden war.²⁹ Die ihm verbleibende Zeit nutzte er, um verschiedene namhafte Persönlichkeiten und bedeutende kirchliche Orte zu besuchen. So war er

²³ A. a. O., 242 f.

²⁴ A. a. O., 243.

²⁵ [Eric Abbott,] *Das Leben im College*, in: *Das Gottesjahr 18* (1938), 46–51. Zu Abbott, der 1959 zum Dekan von Westminster und damit zum offiziellen Seelsorger der königlichen Familie wurde, vgl. Sydney Evans, Art. »Abbott, Eric Symes«, in: ODNB, Bd. 1, 44 f.

²⁶ [Rudolf Stählin,] »Quiet Time«, in: *Das Gottesjahr 18* (1938), 107–109.

²⁷ Stählin, *Via vitae*, 203.

²⁸ A. a. O., 540.

²⁹ A. a. O., 537. Ziel der Arbeit der Kommission *Ways of Worship*, die im Anschluss an die zweite Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung (1937) ins Leben gerufen und deren Vorsitz dem Theologen, Religionshistoriker und Liturgiker Gerardus van der Leeuw (1890–1950) anvertraut wurde, war zum einen die Untersuchung und Darlegung verschiedener liturgischer Traditionen, zum anderen die Behandlung von theologischen Grundsatzfragen betreffend den christlichen Gottesdienst. Vgl. *Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, hg. von Pehr Edwall et al., London 1951, 15 f.



wieder für einige Tage in Cowley bei der *Society of St. John Evangelist*, die er in seinen Lebenserinnerungen als den »strengste[n] und asketischste[n] unter den anglikanischen Mönchsorden« bezeichnet.³⁰ Zuvor hatte er sich in *Nashdom Abbey*, dem Sitz eines anglikanischen Benediktinerklosters, aufgehalten und lange Gespräche mit dessen Prior, dem berühmten Liturgiewissenschaftler Gregory Dix (1901–1952), führen dürfen.³¹ In Sheffield lernte er ferner auch einige Mitglieder der *Society of the Sacred Mission* kennen, die dort zu diesem Zeitpunkt die Kirchengemeinde eines Arbeiterviertels betreuten.³² Schließlich besuchte Stählin zwei *Theological Colleges*, und zwar in Cuddesdon bei Oxford sowie in Lincoln.³³ Insgesamt war er offenbar vom Einfluss der Ordensgemeinschaften auf das englische kirchliche Leben sehr beeindruckt, resümierte er doch später: »Es kann [...] kein Zweifel sein, dass die stärksten Kräfte heute von den zahlreichen Orden ausgehen, wobei die stillen, kontemplativen Gemeinschaften wahrscheinlich noch größere Auswirkungen haben als die aktiv-missionarischen Orden.«³⁴

[...] wobei die stillen, kontemplativen Gemeinschaften wahrscheinlich noch größere Auswirkungen haben als die aktiv-missionarischen Orden.

1.2 Dietrich Bonhoeffer

Nach Hitlers Machtergreifung am 30. Januar 1933 überschlugen sich auch im kirchlichen Bereich die Ereignisse. Mitglieder der nationalsozialistisch geprägten »Glaubensbewegung Deutsche Christen« – die 1932 gegründet worden war – erlangten in den Kirchenwahlen im Juli 1933 in den meisten Landeskirchen die Mehrheit. Bald danach beschloss die Synode der Altpreußischen Union, zu der Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) gehörte, den »Arierparagraphen« in die Kirche einzuführen, der allen Menschen mit einem jüdischen Eltern- oder Großelternteil die Ausübung verbeamteter Berufe verbot und sie damit vom Pfarramt in der evangelischen Kirche ausschloss.³⁵ Als Reaktion darauf gründete Bonhoeffer mit Martin Niemöller (1892–1984) und anderen am 11. September 1933 den »Pfarrernotbund«, mit dem Ziel, von der neuen Gesetzgebung betroffenen Amtsbrüdern zu helfen und öffentlich die Ansichten der Deutschen Christen zu bekämpfen. Diese politischen und kirchlichen Entwicklungen stürzten Bonhoeffer offenbar in eine tiefe Krise und Verunsicherung, die

³⁰ Stählin, *Via vitae*, 542f.

³¹ A. a. O., 541f. Dix schenkte Stählin bei dieser Gelegenheit ein Exemplar mit persönlicher Widmung seiner im Jahr zuvor erschienenen Monographie *The Shape of the Liturgy* (London 1945).

³² A. a. O., 546f. Siehe auch unten, Kap. 2.3.

³³ A. a. O., 543; 545.

³⁴ A. a. O., 547.

³⁵ Christiane Tietz, Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand, München² 2019, 47; 50.

wiederum zum Entschluss führten – wie er wenig später an Karl Barth schrieb –, »für eine Weile in die Wüste zu gehen und einfach Pfarrarbeit zu tun«. ³⁶

So trat Bonhoeffer im Oktober 1933 ein Pfarramt als Auslandsgeistlicher in London an. Bis zum April 1935 war er für die Deutsche Reformierte Gemeinde St. Paul's sowie für die Deutsche Evangelische Kirche in Sydenham-Forest Hill zuständig. ³⁷ Die anderthalb Jahre, die Bonhoeffer in England verbrachte, waren zwar – wie sein Freund und Amtskollege Julius Rieger (1901–1984) ³⁸ bemerkt – die einzige Zeit in seinem Leben, in der er als Gemeindepfarrer tätig war. ³⁹ Seine Tätigkeit beschränkte sich in dieser Zeit jedoch bei weitem nicht auf die Gemeindepraxis. Er verfolgte die politischen und kirchlichen Entwicklungen in Deutschland aufmerksam und beteiligte sich – wie nahezu alle deutschen Auslandspfarrer in England – an der Opposition gegen die Reichskirchenregierung. Zudem nutzte er jede Gelegenheit, um im ökumenischen Kontext Unterstützung für die Anliegen der Oppositionellen und der Bekennenden Kirche zu bekommen, die sich Ende Mai 1934 konstituierte und der Bonhoeffers Gemeinde im Oktober 1934 beitrug. ⁴⁰ So konnte er etwa im August 1934 erwirken, dass auf der Tagung vom »Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen« (*World Alliance for International Friendship*) und dem »Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum« (*Life and Work*) in Fanø eine Resolution verabschiedet wurde, die die Kirchenpolitik der deutschen Regierung deutlich kritisierte. ⁴¹ Sein wichtigster ökumenischer Ansprechpartner in England war der bereits erwähnte George Bell, Bischof von Chichester und Präsident von *Life and Work*, den Bonhoeffer seit 1932 kannte und mit dem er auch nach seiner Rückkehr nach Deutschland in regem Kontakt bleiben sollte. ⁴²

Angesichts der Krise, in die die evangelischen Kirchen in Deutschland gestürzt worden waren, festigte sich in dieser Zeit bei Bonhoeffer die Überzeugung, dass neue, subversive Wege der Pfarrerausbildung beschritten werden sollten. Die Bekennende Kirche müsste eigene Bildungsorte schaffen und betreiben, und

³⁶ Bonhoeffer an Karl Barth, 24. Oktober 1933, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. von Eberhard Bethge et al. [= DBW], Bd. 13, Gütersloh 1994, 11–15, hier 13.

³⁷ Tietz, Dietrich Bonhoeffer, 55.

³⁸ Rieger war von 1930 bis 1953 Pastor und Dekan mehrerer deutschsprachiger evangelischer Gemeinden in London; während des England-Aufenthalts Bonhoeffers war er an der St. Georgs-Gemeinde tätig.

³⁹ Julius Rieger, Bonhoeffer in England, Berlin 1966, 17.

⁴⁰ Tietz, Dietrich Bonhoeffer, 62.

⁴¹ A. a. O., 59–61.

⁴² A. a. O., 58.



zwar in einer Form, die die Amtskandidaten auf den Widerstand gegen die Deutschen Christen möglichst effektiv vorbereitete. In diesem Zusammenhang legte sich Bonhoeffer die Wiederentdeckung des Zusammenhangs von geistlicher Zurüstung und theologischer Reflexion in einem kommunitären Rahmen immer mehr nahe, wie er selbst in einem Brief an seinen Schweizer Freund Erwin Sutz (1906–1987) exakt ein Jahr nach der Gründung des Pfarrernotbundes schrieb: »Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klösterliche Schulen, in denen die reine Lehre, die Bergpredigt und der Kultus ernstgenommen werden.«⁴³ Was Bonhoeffer vorschwebte, sollte bald danach im Predigerseminar und dem Bruderhaus in Finkenwalde Gestalt annehmen. Da er nun wusste, dass ein solches Modell der Pfarrerausbildung in der Kirche Englands an verschiedenen Orten schon lange etabliert war, bat er Bischof Bell, in einigen dieser Bildungsstätten empfohlen zu werden. Ziel war, Anregungen im Hinblick auf eine künftige Gründung in Deutschland zu sammeln. George Bell leistete der Bitte Folge und sandte am 16. Oktober an Edward Keble Talbot (*superior* der *Community of the Resurrection*, Mirfield), Reginald Tribe (*director* der *Society of the Sacred Mission*, Kelham) und William B. O'Brien (*superior* der *Society of St. John Evangelist*, Cowley) ein entsprechendes Empfehlungsschreiben. Angeschrieben wurden zudem die Rektoren des Kollegs *St. Augustin* in Canterbury und von *Wycliffe Hall* in Oxford.⁴⁴ Bonhoeffers Besuch war zunächst für Dezember 1934 geplant, konnte jedoch erst im März 1935 stattfinden.⁴⁵ Eberhard Bethge merkt zudem an, die Besuchstour habe nicht in der Ausführlichkeit durchgeführt werden können, die Bonhoeffer sich eigentlich gewünscht hätte, was wiederum zur Folge hatte, dass er nicht alle angegebenen Orte aufsuchen konnte – Bethge schreibt, Bonhoeffer habe »fast alle diese Plätze besucht«.⁴⁶

Wie ist nun dieses »fast« zu interpretieren? Bedeutet es etwa, dass Bonhoeffer vielleicht nicht alle drei anglikanischen Kommunitäten besuchte, die in Bells Empfehlungsschreiben erwähnt werden? In der Tat deutet mindestens dreierlei darauf hin, dass er zwar sicher in Mirfield und Kelham, aber nicht in Cowley war.

⁴³ Bonhoeffer an Erwin Sutz, 11. September 1934, in: DBW, Bd. 13, 204–206, hier 204.

⁴⁴ George Bell an Edward Keble Talbot, 16. Oktober 1934, in: DBW, Bd. 13, 208f.

⁴⁵ Vgl. Bonhoeffers Brief vom 13. März 1935 an Joseph H. Oldham, in dem Bonhoeffer ankündigt, er werde »nächsten Samstag« seine Tour von *theological colleges* beginnen (DBW, Bd. 13, 284f.).

⁴⁶ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München ⁵1983, 474.

Erstens wird die *Society of St. John Evangelist* weder in Bonhoeffers Korrespondenz noch in späteren Schriften erwähnt. Erwähnungen von Mirfield und Kelham sind hingegen zwar spärlich, aber doch vorhanden, wie etwa in einem auf Januar/Februar 1937 datierten »Memorandum zu einem Austausch von Kandidaten und Studenten der Theologie zwischen der Bekennenden Kirche und ausländischen Kirchen«. ⁴⁷ Erhalten ist zudem ein Brief an Paul B. Bull (1864–1942) ⁴⁸ von der *Community of the Resurrection*, in dem sich Bonhoeffer für die Zusendung einiger Bücher bedankt, die er sich im Zusammenhang mit der Arbeit an *Nachfolge* ⁴⁹ ausgebeten hatte. ⁵⁰ Zweitens erwähnt Julius Rieger, der Bonhoeffer Ende März 1935 begleitete, in seinen Lebenserinnerungen zwar auch die *Society of St. John Evangelist* als Beispiel eines »anglikanischen Klosters«; er berichtet jedoch nur von Begegnungen, die in Kelham und Mirfield stattfanden, etwa mit Arthur Gabriel Hebert und Walter Howard Frere. ⁵¹ Drittens kannte Bonhoeffer und schätzte zwar das geistige Erbe der *Society of St. John Evangelist*, versuchte er doch mehrmals – und vergeblich – ein Buch von dessen Gründer Richard Meux Benson zu bekommen, von dem er sich wichtige Anregungen versprach. ⁵² Da jedoch die Einrichtung in Cowley anders als die Kommunitäten in Mirfield und Kelham kein Priesterseminar betrieb, mag ihm ein Besuch dorthin, vor allem angesichts der knappen Zeit, die für die Reise zur Verfügung stand, verzichtbar erschienen sein.

Insofern besteht kein Zweifel, dass Bonhoeffer bei der *Society of the Sacred Mission* und der *Community of the Resurrection* auf Besuch war, wenn auch nur kurz. Die *Society of St. John Evangelist* suchte er hingegen mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht persönlich auf, obgleich er aus der Literatur mit ihr vertraut war.

⁴⁷ DBW, Bd. 14, Gütersloh 1996, 267–270. Mirfield und Kelham werden als mögliche Orte angegeben, die die Austauschstudenten besuchen könnten (a. a. O., 269). Siehe auch den undatierten und nur fragmentarisch erhaltenen Brief an Ernst (vermutlich Cromwell), den Bonhoeffer wohl im März 1935 von Mirfield aus verschickte (DBW, Bd. 13, 285).

⁴⁸ Vgl. Alan Wilkinson, *The Community of the Resurrection. A Centenary History*, London 1992, 65.

⁴⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge* (1937), hg. von Martin Kuske/Ilse Tödt, Gütersloh ³2002 (DBW 4).

⁵⁰ Bonhoeffer an Paul Bull, 9. Mai 1936, in: DBW, Bd. 14, 162 f.

⁵¹ Rieger, *Bonhoeffer in England*, 29 f. Zu Hebert und Frere siehe unten, Kap. 2.2 f.

⁵² Vgl. Bonhoeffer an Paul Bull; Bonhoeffer an Franz Hildenbrandt, 3. Januar 1938, in: DBW, Bd. 15, Gütersloh 1998, 22 f. Siehe auch Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 750. Beim Buch, das Bonhoeffer interessierte, handelte es sich um Richard Meux Benson, *The Way of Holiness. An Exposition of Psalm CXIX Analytical and Devotional*, London 1901.



1.3 Roger Schutz

Die Arbeit, mit der Roger Schutz (1915–2005) 1943 sein Theologiestudium an der Fakultät der *Église Libre* in Lausanne abschloss, trug den Titel: *Das Mönchsideal bis Benedikt und seine Übereinstimmung mit dem Evangelium*.⁵³ Das gewählte Thema stand offenbar in engem Zusammenhang mit einem Wunsch, der Schutz schon lange umtrieb: Wege zu finden, um mit gleichgesinnten jungen Männern eine Form des kommunitären Lebens innerhalb der Reformierten Kirche zu entwickeln. Eine prägende Erfahrung war für Schutz ein Besuch der Kartause *La Valsainte* im Jahr 1938.⁵⁴ Wichtige Impulse kamen ihm zudem aus der Lektüre der Biographie von Wilfred Monod (1867–1943)⁵⁵ sowie verschiedener Schriften von Jean Duvergier de Hauranne (1581–1643), Abt von Saint-Cyran und einflussreiche Persönlichkeit im Kreis der »Einsiedler von Port-Royal«, deren Gemeinschaftsform Schutz als Vorbild betrachtete.⁵⁶

Was Schutz zunächst vorschwebte, bezeichnete er als »Gemeinschaft intellektueller Christen«. Damit war ein Zusammenschluss von Männern gemeint, die zwar nicht kontinuierlich gemeinsam leben, aber sich regelmäßig zu Einkehrtagen an einem dafür geeigneten Ort treffen würden und auch sonst eine gemeinsame Lebensform pflegten, geprägt von täglichem Gebet und Meditation, von Einfachheit und Stille.⁵⁷

Nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges wurde Schutz jedoch klar, dass sein Projekt auch eine diakonische Komponente haben müsste: Das Haus, in dem sich die Mitglieder der Gemeinschaft treffen würden, sollte auch offen stehen für Menschen in Not.⁵⁸ Ihm wurde zudem deutlich, dass sich eine solche Einrichtung nicht in der Schweiz, sondern in Frankreich, das mittlerweile durch deutsche Truppen teilweise besetzt war, befinden sollte. So begab er sich im August 1940 nach Burgund – der Region, aus der die Familie seiner Mutter stammte – um verschiedene Liegenschaften zu besichtigen, die als Hauptsitz der Gemeinschaft sich anbieten könnten. Am 20. August kam er schließlich in Taizé an und fasste schnell den Entschluss, von der dort ansässigen Familie De Brie ein geräumiges und leerstehendes Herrenhaus – das sog. »Schloss« von Taizé –, samt dazugehörendem Gutsbesitz zu erwerben.

*die [...] sich
regelmäßig zu
Einkehrtagen an
einem dafür ge-
eigneten Ort tref-
fen würden und
auch sonst eine
gemeinsame Le-
bensform pfleg-
ten, geprägt von
täglichem Gebet
und Meditation,
von Einfachheit
und Stille.*

⁵³ Beate Kolb/Werner Raupp, Art. »Schutz, Roger«, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Friedrich Wilhelm Bautz/Traugott Bautz [= BBKL], Bd. 30, Nordhausen 2009, Sp. 1325–1360, hier 1326.

⁵⁴ Sabine Laplane, *Frère Roger. Die Biografie*, übers. von Kordula Witjes/Judith Blank, Freiburg i.Br. et al. 2018, 85.

⁵⁵ A. a. O., 99 f.

⁵⁶ A. a. O., 116; 120; 136 f.

⁵⁷ A. a. O., 100 f.

⁵⁸ A. a. O., 112.

Zwischen 1940 und 1942 war Schutz weitgehend auf sich allein gestellt, sowohl was die Betreuung von Flüchtlingen und Gästen als auch was den Haushalt in Taizé anbelangte. In diese Jahre fielen jedoch auch drei Begegnungen, die sich in verschiedener Hinsicht auf die weitere Geschichte der Kommunität positiv auswirkten. Die erste ereignete sich im Herbst 1940, als Schutz Grandchamp (Boudry, Schweiz) besuchte. Dort bestand seit einigen Monaten eine Frauengemeinschaft, die sich dem kontemplativen Leben und dem geistlichen Dienst (Seelsorge, Organisation von Einkehrtagen) verschrieben hatte.⁵⁹ Die Initiative ging u. a. auf Marguerite de Beaumont (1895–1986) zurück, die zusammen mit Geneviève Micheli (1883–1961) seit 1936 dort lebte.⁶⁰ Nach und nach schlossen sich ihnen weitere Frauen an, bis sich im Jahr 1952 eine Gruppe von sieben auf ein Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam verpflichtete. Die so geborene Kommunität übernahm später die Regel und die Gebetsordnung von Taizé.⁶¹ 1940 ist es jedoch Schutz, der sich von Marguerite de Beaumont Rat und Unterstützung erhofft. Diese bekam er offenbar auch, schrieb er doch später in einem Brief an Beaumont: »Ihre Worte haben mir sehr geholfen und mich in verschiedener Hinsicht bestärkt.«⁶² Der Kontakt zu Marguerite de Beaumont blieb auch in den darauffolgenden Jahrzehnten erhalten, was der umfangreiche Briefwechsel zwischen den beiden wie auch Marguerites längere Aufenthalte in Taizé in den Jahren 1963–1985 bezeugen.⁶³

Die zweite Begegnung erfolgte Anfang März 1941, als Schutz Paul-Irénée Couturier (1881–1953) in Lyon kennenlernte. Couturier war dort römisch-katholischer Priester und bemühte sich schon seit einiger Zeit um die Annäherung zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen.⁶⁴ Ein Gegenbesuch Couturiers in Taizé fand am 4. und 5. Juli statt. Bei dieser Gelegenheit übergab Schutz Couturier das Manuskript seiner *Erläuternden Anmerkungen* (*Notes explicatives*), die auf Couturiers Drängen hin im Ok-

⁵⁹ A. a. O., 117 f. Siehe auch Die Communauté de Grandchamp, in: Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. von Lydia Präger, Stuttgart² 1964, 209–216.

⁶⁰ Gottfried Hammann, Art. »Beaumont, Marguerite de«, in Historisches Lexikon der Schweiz, Chefred. Marco Jorio [=HLS], Bd. 2, Basel 2003, 132; ders., Art. »Grandchamp«, in: HLS, Bd. 5, Basel 2005, 597. Micheli war später von 1952 bis 1961 Oberin der *Communauté de Grandchamp*.

⁶¹ Vgl. Evangelische Ordensgemeinschaften in der Schweiz, hg. von Thomas Dürr et al., Zürich 2003, 85.

⁶² Schutz an Marguerite de Beaumont, 26. Dezember 1940, zit. in: Laplane, Frère Roger, 119.

⁶³ Hammann, Art. »Beaumont, Marguerite de«.

⁶⁴ Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. »Couturier, Paul«, in: BBKL, Bd. 1, Hamm 1975, Sp. 1143 f.; Ans J. van der Bent, Art. »Couturier, Paul-Irénée«, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, hg. von Nicholas Lossky et al., Genf 1991, 238.



tober desselben Jahres im Druck erschienen.⁶⁵ In dieser Schrift, die Schutz kurz davor verfasst hatte, formulierte er verschiedene Grundsätze für das Leben der zu gründenden bzw. zu verfestigenden »Gemeinschaft intellektueller Christen«. Die *Anmerkungen* enthalten ferner einige »Regeln«, die später fast unverändert in die Regel von Taizé aufgenommen werden sollten.⁶⁶ Unmittelbar nach seinem Besuch in Lyon im März 1941 war Schutz zudem erstmals in der Trappistenabtei *Notre-Dame-des-Dombes* gewesen, in der Couturier seit 1937 interkonfessionelle Begegnungen organisierte. Bei einem solchen interkonfessionellen Treffen wird Schutz später (März 1942) den bedeutenden Exponenten der *Nouvelle Théologie*, Henri de Lubac (1896–1991), kennenlernen.⁶⁷ Darüber hinaus werden Couturiers internationale Kontakte jene Reise ermöglichen, die Schutz 1947 nach England und zu verschiedenen Kommunitäten führen sollte.

Die dritte wichtige Begegnung, die sich in diesen Jahren ereignete, war jene mit Max Thurian (1921–1996).⁶⁸ Thurian suchte Schutz am 5. Januar 1942 in Genf auf, wo Roger sich zu diesem Zeitpunkt für einen kurzen Besuch bei seinen Eltern aufhielt.⁶⁹ Thurian, der damals noch Theologie an der Fakultät der *Église libre* in Genf studierte, war kurz zuvor in Grandchamp gewesen und hatte dort mit großer Zustimmung Schutz' *Erläuternde Anmerkungen* gelesen. Thurian gehörte später wie auch sein Freund Pierre Souvairan (1921–1998) zur Gruppe derjenigen, die 1949 ihre Profess ablekten, und so die *Communauté de Taizé* tatsächlich ins Leben riefen. Thurian sollte zudem zur wohl gewichtigsten theologischen Stimme aus der Kommunität werden.⁷⁰

Im November 1942 kam es zu einer plötzlichen Unterbrechung von Schutz' Bemühungen in Taizé. Bereits im Oktober hatte er sich nach Genf begeben, um Thurian und Souvairan zu besuchen, hatte aber vor, bald darauf nach Taizé zurückzufahren. Am 11. November besetzte jedoch die deutsche Wehrmacht den südlichen Teil Frankreichs,⁷¹ was eine Rückkehr vorerst unmög-

⁶⁵ Laplane, Frère Roger, 134.

⁶⁶ Roger Schutz, *Erläuternde Anmerkungen*, in: *Die Grundlagen der Communauté von Taizé*, Freiburg i.Br. et al. 2016, 53–64. Vgl. Laplane, Frère Roger, 134–139.

⁶⁷ A. a. O., 148.

⁶⁸ Zu Thurians Leben und Werk vgl. Jakob Tronët, *Realised Catholicity. The Taizé Theologian Max Thurian's Understanding of Ways Towards the Unity of the Church*, Whitefield (Bangalore) 2018; Max Thurian. *Una vita per l'unità*, hg. von Antonio Ugenti, Casale Monferrato 1991.

⁶⁹ Laplane, Frère Roger, 139.

⁷⁰ Thurian war später im ökumenischen Dialog sehr engagiert und verfasste zahlreiche Schriften, darunter auch eine umfangreiche Studie zum Abendmahlsakrament mit dem Titel: *Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?* (Mainz/Stuttgart 1963).

⁷¹ Laplane, Frère Roger, 149.

lich machte. Erst im Herbst 1944, nach der Landung der Alliierten und der Befreiung Frankreichs, kam es dazu, wobei Schutz diesmal von Thurian und Souvairan begleitet wurde.⁷² Bald entstand die Idee, ein Heim für Kriegswaisen zu gründen, dessen Leitung Schutz' jüngster Schwester, Geneviève (1912–2007), anvertraut wurde. Zudem nahm die kleine Kommunität heimkehrende französische Kriegsgefangene auf, kümmerte sich jedoch auch um die deutschen Kriegsgefangenen, die in zwei Lagern nah bei Taizé interniert waren.

Die eigentliche Geburtsstunde der Kommunität, die zu diesem Zeitpunkt noch als *Communauté de Cluny* bezeichnet wurde, schlug zwar erst am Ostersonntag 1949 (17. April), als Schutz, seine Schweizer Freunde Thurian, Souvairan und Daniel de Montmollin – Letzterer hatte sich 1945 der Gemeinschaft angeschlossen – sowie drei weitere junge Franzosen sich zu einem gemeinsamen Leben in Ehelosigkeit, Gütergemeinschaft und Gehorsam verpflichteten. Die vorangegangenen Jahre waren jedoch eine Zeit der intensiven Vertiefung und Vorbereitung, in denen vor allem Schutz und Thurian aus unterschiedlichen Quellen Inspiration schöpften. Zum einen intensivierten sich über Paul Couturier die ökumenischen Kontakte sowohl in Dombes als auch in Grandchamp. Zum anderen traten sie zu herausragenden Persönlichkeiten der christlichen Ökumene in Kontakt, wie etwa dem Dominikanerpater Yves Congar (1904–1995) und dem orthodoxen Theologen Vladimir Lossky (1903–1958). Congar und Lossky trafen sie 1947 in Paris, auf dem Rückweg von einem Englandbesuch, der im Juni des gleichen Jahres stattfand.⁷³

Die »Studienreise«, wie Schutz' Biographin sie bezeichnet,⁷⁴ wurde von Henry R. T. Brandreth (1914–1984) mitorganisiert, der wiederum seit einiger Zeit mit Paul Couturier in Kontakt stand. Brandreth war anglikanischer Priester, Mitglied des

⁷² A. a. O., 161.

⁷³ 1960 sollte es zu einem weiteren Englandbesuch kommen, und zwar auf Einladung des damaligen Bischofs von Sheffield, Leslie Hunter (1890–1983). Hunter war zuvor mehrmals in Taizé zu Gast gewesen und lud nun eine Delegation von Brüdern ein, in seiner Diözese über das Leben der *Communauté* zu berichten. Bei dieser Gelegenheit besuchten die Brüder in London auch den Erzbischof von Canterbury und lernten den damaligen Erzbischof von York und späteren Erzbischof von Canterbury, Arthur Michael Ramsey (1904–1988), kennen. Im Auftrag des Erzbischofs von Canterbury teilte Hunter 1962 in einem Schreiben mit, dass die Anglikanische Kirche der Aufnahme von anglikanischen Laien in die *Communauté* offiziell zustimme. Vgl. a. a. O., 250 f. Schutz war 1972 erneut in England, um einen Vortrag in der St. Paul's Cathedral zu halten, und im darauffolgenden Jahr besuchte Ramsey Taizé, vgl. Owen Chadwick, Michael Ramsey. A Life, Oxford 1990, 368.

⁷⁴ Laplane, Frère Roger, 177.



*Oratory of the Good Shepherd*⁷⁵ und Mitarbeiter des *Council on Foreign Relations* der Kirche Englands, dem zu diesem Zeitpunkt Bischof George Bell vorstand und in dessen Auftrag Brandreth gerade eine Studie zum Phänomen der *episcopi vagantes* angefertigt hatte.⁷⁶ Schutz' und Thurians Reise erfolgte zwar im Zusammenhang mit dem offiziellen Besuch des damaligen Erzbischofs von Utrecht, Andreas Rinkel (1889–1979), beim Erzbischof von Canterbury, Geoffrey Fisher (1887–1972),⁷⁷ sollte aber für die beiden einen anderen Schwerpunkt haben. Denn Brandreth wusste offenbar um die Bemühungen, in Taizé eine evangelische Kommunität zu gründen, und organisierte deshalb für Schutz und Thurian die Besichtigung verschiedener prominenter anglikanischer Ordensgemeinschaften. Laplane nennt als Stationen der Reise neben nicht näher bestimmten »anglikanischen Franziskanern« und den »Benediktinern in Nashdom«⁷⁸ drei weitere Orte: »Cowley, Mirfield und Kelham«.⁷⁹ Bei den hier genannten Franziskanern könnte es sich um die *Society of St. Francis* (gegr. 1921 in Hilfield, Dorchester)⁸⁰ oder – wahrscheinlicher – um die *Brotherhood of the Holy Cross* (gegr. 1924 in London) gehandelt haben.⁸¹ Die weiteren drei genannten Orte waren die Hauptsitze der *Society of St. John Evangelist* (Cowley), der *Community of the Resurrection* (Mirfield) und der *Society of the Sacred Mission* (Kelham).

Die Besuche und Begegnungen in diesen anglikanischen Kommunitäten zeigten Schutz und Thurian, dass die Wiederentdeckung von Formen des gemeinsamen Lebens innerhalb einer reformatorischen Kirche möglich war, jedoch nur im Horizont einer Katholizität, die die herkömmlichen Grenzziehungen zwischen den Konfessionen hinter sich ließe. Die Reise ließ insofern auch die besondere Berufung von Taizé an Kontur gewinnen: »Wir sehen jetzt klarer, wo unser Platz in unserer Kirche ist.«⁸²

[...] jedoch nur im Horizont einer Katholizität, die die herkömmlichen Grenzziehungen zwischen den Konfessionen hinter sich ließe.

⁷⁵ Peter F. Anson, *The Call of the Cloister. Religious Communities and Kindred Bodies in the Anglican Communion*, London 1964, 181–183.

⁷⁶ Henry R. T. Brandreth, *Episcopi Vagantes and the Anglican Church*, London 1947. Zu Brandreth siehe Geoffrey Curtis, *Paul Couturier and the Unity in Christ*, London 1964, 178 f.

⁷⁷ Laplane, Frère Roger, 177; vgl. Adolf Küry, *Die Lage der altkatholischen Kirchen*, in: *Internationale kirchliche Zeitschrift* 38 (1948), 44–54, hier 44.

⁷⁸ Siehe oben, Kap. 1.1.

⁷⁹ Laplane, Frère Roger, 177 f.

⁸⁰ Anson, *Call of the Cloister*, 200–208.

⁸¹ A. a. O., 208–213.

⁸² Schutz an Paul Couturier, 17. Juni 1948, zit. in: Laplane, Frère Roger, 178.

Die Community of the Resurrection und die Society of the Sacred Mission sind die zwei Kommunitäten, mit denen alle drei in Kontakt kamen.

2. Zu den von Stählin, Bonhoeffer und Schutz besuchten Gemeinschaften

Stählin, Bonhoeffer und Schutz besuchten in England etliche Orte kommunitären Lebens. Dies taten sie zu unterschiedlichen Zeitpunkten und mit unterschiedlichen, obgleich nicht antithetischen, Interessen. Vergleicht man die Listen der von ihnen aufgesuchten Gemeinschaften miteinander, so ergibt sich eine eindeutige Schnittmenge: Die *Community of the Resurrection* und die *Society of the Sacred Mission* sind die zwei Kommunitäten, mit denen alle drei in Kontakt kamen. So unterschiedlich auch die Gründe gewesen sein mögen, weshalb Stählin, Bonhoeffer und Schutz an der Neuentdeckung kommunitärer Lebensformen auf protestantischem Boden interessiert waren, schöpften sie insofern alle – zumindest teilweise – aus einer gemeinsamen, zweifachen Quelle.

Bevor auf Geschichte und Identität dieser beiden bedeutenden, der deutschsprachigen Leserschaft jedoch womöglich eher unbekannteren Männergemeinschaften eingegangen wird, ist es sinnvoll, auf einige Grundzüge der Oxford-Bewegung hinzuweisen. Denn sie stellte den geistig-geistlichen Hintegrund dar, vor dem die Wiederbelebung des kommunitären Lebens im England des 19. Jahrhunderts erfolgte.

2.1 Die Oxford-Bewegung und ihre Auswirkungen auf die Kirche Englands

The tory party at prayer (»die konservative Partei, zum Gebet versammelt«) – diese sarkastische Bezeichnung der Nationalkirche Englands findet gelegentlich als geflügeltes Wort sowohl in den Medien als auch in der Forschungsliteratur Verwendung.⁸³ Geprägt wurde der Ausdruck an der Schwelle zum 19. Jahrhundert, in einer Zeit, in der die Kirche Englands (*Church of England* bzw. *Anglican Church*) sich immer noch großer Privilegien erfreute, längst aber als verstaubte Institution galt, die obendrein von – meist dem Adel entstammenden – Prälaten dominiert wurde, welche mehr an ihren Pfründen als am Seelenheil des Kirchenvolks interessiert waren.⁸⁴ Die Nationalkirche war dementsprechend seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr zur Zielscheibe eines wachsenden Antiklerikalismus geworden und soll-

⁸³ Vgl. John Anderson, *The Tory Party at Prayer? The Church of England and British Politics in the 1950s*, in: *Journal of Church and State* 58/3 (2016), 417–439.

⁸⁴ Für eine amüsante literarische Darstellung anglikanischen Kirchentums zu Beginn des 19. Jahrhunderts vgl. Anthony Trollope, *The Warden* (1855), New York 1991 (Everyman's Library 14); dt. Übers.: ders., *Septimus Harding*, Spitalvorsteher, übers. von Andreas Ott, Zürich 2002.

te bald beginnen, durch verschiedene Gesetzesrevisionen ihre alten Privilegien einzubüßen. Die kirchliche Hierarchie schien aber außer Stande zu sein, auf die umfassende geistliche Krise in Lehre und Praxis, die die englische Kirche plagte, wirksam zu reagieren.

Eine Antwort auf besagte Krise kam ab 1780 vermehrt von der »evangelikalen« (*evangelical*) Bewegung. Deren Anhänger trachteten danach, durch erweckliche Veranstaltungen und die Verbreitung entsprechender Literatur das Glaubensleben nach pietistischen bzw. methodistischen Mustern zu fördern. Die *evangelicals* blieben bewusst Teil der verfassten Kirche, tendierten jedoch dazu, ihr *qua* Institution keine besondere theologische Bedeutung zuzuschreiben: Die Kirche Englands war für sie in erster Linie ein Kind der Reformation im 16. Jahrhundert und stellte im besten Fall ganz einfach eine Versammlung von Gläubigen auf englischem Boden dar.⁸⁵

Die Initiatoren der Oxford-Bewegung waren zwar ebenso wie die *evangelicals* von der Notwendigkeit überzeugt, auf die Krise der Kirche Englands zu reagieren, strebten jedoch eine Wiederherstellung der kirchlichen Institution als solcher an.⁸⁶ Ihr Anliegen war dabei nicht, die Kirche zu verändern, sondern ihre Lehre und Praxis erneut daran anzugleichen, was ihr Wesen immer schon und immer noch – wenngleich verdeckt – ausmachte. Denn die Anhänger der Oxford-Bewegung waren überzeugt, dass die Kirche Englands auch nach der Reformation nichts anderes als die Katholische Kirche in England geblieben war, weil sie an den drei Pfeilern festgehalten hatte, auf die sich Katholizität überhaupt stütze: der katholischen Lehre (in der Heiligen Schrift bezeugt und durch die ökumenischen Konzile bekräftigt), den katholischen Sakramenten und dem dreigliedrigen apostolischen Ministerium (Diakonat, Priester- sowie Bischofsamt).⁸⁷ Die Kirche Englands war für sie nicht so sehr eine durch die Reformation

Die kirchliche Hierarchie schien aber außer Stande zu sein, auf die umfassende geistliche Krise in Lehre und Praxis, die die englische Kirche plagte, wirksam zu reagieren.

⁸⁵ Insofern pflichteten die *evangelicals* – zumindest ekklesiologisch – John Locke (1632–1704) bei, der die Kirche als »freie und freiwillige Vereinigung« (*free and voluntary society*) definiert hatte, vgl. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, in: ders., *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, hg. von Mark Goldie, Oxford et al. 2016 (Oxford World's Classics), 123–168, hier 130.

⁸⁶ Zum Zusammenhang von evangelikalem und hochkirchlichem Gedankengut in der Oxford-Bewegung allgemein und bei anglikanischen Ordensgemeinschaften im Speziellen vgl. Dieter Voll, *Hochkirchlicher Pietismus. Die Aufnahme der evangelikalen Tradition durch die Oxford-Bewegung in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*, München 1960 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X/19), bes. 116–123.

⁸⁷ W. J. Sparrow Simpson, *The History of the Anglo-Catholic Revival from 1845*, London 1932, 11 f. Vgl. a. a. O., 44: »Rightly understood the Apostolic Succession is neither mechanical nor merely legal, but deeply spiritual. It must never be dissociated from the Apostolic Faith and the Apostolic Sacrament.«

entstandene Nationalkirche, sondern eine Erscheinungsform jener göttlichen Institution (*divine society*), die die wahre Kirche Jesu Christi ist.⁸⁸

Am Anfang und im Zentrum der Oxford-Bewegung stand insofern eine theologisch-ekklesiologische Identitätsfrage: Wie kann die wahre Identität der Kirche in Lehre und Praxis, die verschüttet wurde und unerkennbar geworden ist, erneut zur Geltung gebracht werden? Der erste Schritt musste freilich darin bestehen, die Zeitgenossen anzuleiten, die Katholizität der Kirche Englands erneut zu erkennen, wobei dies wiederum nicht anders geschehen konnte als durch eine eingehende Beschäftigung mit der Geschichte der englischen Kirche.⁸⁹ Diese sollte neu erzählt werden, um dem Missverständnis entgegenzuwirken, die Kirche Englands sei eine »neue«, aus der Reformation hervorgegangene Kirche, und um stattdessen die Kontinuität zwischen der Zeit vor und jener nach der Reformation zu betonen.

In der Historiographie wird der Beginn der Oxford-Bewegung traditionell auf den 14. Juli 1833 datiert, als John Keble (1792–1866), damals »Professor of Poetry« in Oxford und Fellow des *Oriel College*, eine feurige Predigt mit dem Titel *National Apostasy* hielt. In ihr prangerte Keble unter dem Eindruck der kurz davor erfolgten Aufhebung zahlreicher anglikanischer Bistümer in Irland die progressive Entchristlichung der englischen Gesellschaft an.⁹⁰ Viel mehr als durch diese eine Predigt übte Keble jedoch durch ein anderes, sechs Jahre zuvor erschienenenes Werk einen nachhaltigen Einfluss auf die Oxford-Bewegung und die Kirche Englands insgesamt aus: die Gedichtsammlung *The Christian Year*. Darin enthalten waren poetische Meditationen zu jedem Sonntag im Kirchenjahr, zu den christlichen Hauptfesten, den Gedenktagen, den Sakramenten und den kirchlichen Amtshandlungen. Keble konzipierte *The Christian Year* gleichsam als einen dichterischen Kommentar zum *Book of Common Prayer* (1662), der »Agende« der anglikanischen Kirche, welches neben allen geltenden liturgischen Formularen auch das Lektionar und den gesamten Psalter enthält. Keble war – zu Recht – von der geistlichen Qualität dieser Meisterleistung reformatorischer Liturgie überzeugt und suchte sie erneut zur Geltung zu bringen. Was

⁸⁸ Vgl. Sheridan Gilley, Art. »Hochkirchliche Bewegung I«, in: TRE, Bd. 15, Berlin 1986, 413–420, hier 416.

⁸⁹ Sparrow Simpson, History, 12: »Tractarianism [...] was an appeal to History. [...] we could not conceive of the Oxford or Tractarian Movement as continuing to exist without this appeal to history.«

⁹⁰ Martin Schmidt, Art. »Anglokatholizismus«, in: TRE, Bd. 2, Berlin 1978, 723–734, hier 728f.



er fördern wollte, war jene »klassische« Frömmigkeit anglikanischer Prägung, die etwa in den Gedichten von George Herbert (1593–1633) einen paradigmatischen Ausdruck gefunden hatte:⁹¹ eine die gesamte Person betreffende, kirchlich, liturgisch und sakramental fundierte Frömmigkeit, die sich von trockenem Formalismus ebenso sehr wie von pietistisch oder romantisch geprägter, übertriebener Sentimentalität abgrenzte.⁹²

The Christian Year traf offenbar den Nerv der Zeit, erlebte das Buch doch bis 1866 95 Auflagen, wovon 265'000 Exemplare verkauft wurden.⁹³ Den Eindruck, den das Buch weckte, fasste John Henry Newman (1801–1890) später folgendermaßen zusammen: »Zu einer Zeit, in welcher der übliche Tenor der religiösen Literatur so saft- und kraftlos war wie damals, schlug Keble einen ursprünglichen Ton an und erweckte in den Herzen von Tausenden eine neue Musik, eine Musik von seit langem in England unbekannter Art.«⁹⁴ Kebles Beitrag zur entstehenden Oxford-Bewegung bestand insofern in erster Linie darin, eine geistig-geistliche Stimmung zu erzeugen und zu fördern. Im Horizont dieser Stimmung theologische Arbeit zu leisten, war die Aufgabe anderer Akteure, allen voran des bereits erwähnten John Henry Newman sowie des Alttestamentlers Edward Bouverie Pusey (1800–1882), die ebenfalls an der Universität Oxford wirkten.⁹⁵ Nach Newmans Übertritt zur Kirche Roms 1845 avancierte Letzterer gar zur führenden Persönlichkeit in der Bewegung und prägte in den folgenden Jahrzehnten durch persönliche Kontakte und eine umfangreiche publizistische Tätigkeit mehrere Generationen von Theologen und Kirchenmännern.

Die Anhänger der Oxford-Bewegung begannen bald, auch »Traktarianer« (*tractarians*) und »Anglo-Katholiken« (*anglo-catholics*) genannt zu werden. Die letztere Bezeichnung, welche bis heute in Gebrauch geblieben ist, weist auf das allgemeine Anliegen der Bewegung hin, die Katholizität der Kirche Eng-

⁹¹ Elizabeth Clarke, George Herbert's *The Temple*. The Genius of Anglicanism and the Inspiration of Poetry, in: *The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism*, hg. von Geoffrey Rowell, Oxford 1992, 127–144; George Herbert, *The Temple. Sacred Poems and Private Ejaculations* – mit einer deutschen Versübersetzung von Inge Leimberg, Münster i.W. 2002.

⁹² Vgl. Sheridan Gilley, Introduction, in: John Keble, *The Christian Year. Thoughts in Verse for the Sundays and Holydays throughout the Year*, London 1976, xi–xviii, bes. xv–xvii.

⁹³ A. a. O., xvii.

⁹⁴ John Henry Newman, *Geschichte meiner religiösen Überzeugungen* – »Apologia pro vita sua«, übers. von Brigitta Hilberling, Freiburg i.Br. 1954, 41.

⁹⁵ Zu Newmans und Puseys Leben und Werk siehe Sheridan Gilley, Art. »Newman, John Henry«, in: TRE, Bd. 24, Berlin 1994, 416–422; ders., Art. »Pusey, Edward Bouverie«, in: TRE, Bd. 28, Berlin 1997, 30–35.

lands deutlich zu machen.⁹⁶ Als »Traktarianer« wurden die Anhänger der Bewegung hingegen aufgrund der durch sie 1834 initiierten und bis 1841 vorangetriebenen Publikation der *Tracts for the Times* bezeichnet. Dabei handelte es sich um eine Reihe von Büchern und Pamphleten unterschiedlichen Umfangs, in denen verschiedene ekklesiologische, dogmatische und sakraments-theologische Fragen behandelt wurden, mit dem Ziel, jenen »katholischen« – d. h. gesamtchristlichen – Geist der Kirche Englands herauszustellen, der nach Meinung der Autoren die anglikanischen liturgischen Formulare und sonstigen historischen Dokumente aus dem 16. und 17. Jahrhundert beseelte. Genau um diese These zu bekräftigen, wurde in den *Tracts* aus historischen – sei es altkirchlichen oder postreformatorischen – Quellen reichlich zitiert, was etliche in Vergessenheit geratene Autoren wieder ins Bewusstsein der Leserschaft rückte.⁹⁷ Nach sieben Jahren wurde das Projekt allerdings durch die heftigen Kontroversen, die auf die Veröffentlichung von *Tract* Nr. 90 folgten, abrupt zum Erliegen gebracht.⁹⁸ Die darin durch Newman vertretene These, die Inhalte der Bekenntnisschrift der Kirche Englands – die *Articles of Religion*, auch »39 Artikel« genannt – stünden nicht im Widerspruch zur Lehre des Konzils von Trient, wurde kirchlich offiziell verurteilt. Dies hatte wiederum zur Folge, dass Newman seine akademischen und pastoralen Verpflichtungen aufgab und

⁹⁶ Vgl. die Aussage Puseys, zit. in: Sparrow Simpson, *History*, 11: »[The object of the Movement was] the Catholicising of England: that is, to bring all to the one faith of the Primitive Church [...] as most incorrupt and pure [...], the one faith which had been held by all everywhere and always.« Eine ausführliche Untersuchung des Anglo-Katholizismus als soziologisches Phänomen im 20. Jahrhundert bietet W. S. F. Pickering, *Anglo-Catholicism. A Study in Religious Ambiguity*, London/New York 1989. Zu den Anfängen des Anglo-Katholizismus und dessen Entwicklungen bis 1899 vgl. John Shelton Reed, *Glorious Battle. The Cultural Politics of Victorian Anglo-Catholicism*, Nashville, TN/London 1996.

⁹⁷ Die Traktarianer schöpften programmatisch aus zwei Gruppen von Quellen: zum einen den lateinischen und griechischen Kirchenvätern der ersten fünf Jahrhunderte, zum anderen den sogenannten *Caroline Divines*. Bei den letzteren handelt es sich um Theologen und Kirchenmänner, die während der Regierung der beiden Könige Karl I. (1600–1649) und Karl II. (1630–1685), d. h. unmittelbar vor und nach der republikanischen Phase 1649–1660, wirkten. Dazu gehörten Persönlichkeiten wie Lancelot Andrewes (1555–1626), William Laud (1573–1645), John Cosin (1594–1672), Herbert Thorndike (1598–1672) und Jeremy Taylor (1613–1667). Um das Gedankengut der Autoren, die sie als Gewährsmänner für ihre eigene Theologie und Ekklesiologie betrachteten, dem englischen Leseublikum erneut zugänglich zu machen, lancierten die Traktarianer zwei Schriftenreihen: die *Library of the Fathers of the Holy Catholic Church* (in der zwischen 1838 und 1885 48 Bände erschienen) sowie die *Library of Anglo-Catholic Theology* (in der zwischen 1841 und 1863 95 Bände erschienen).

⁹⁸ John Henry Newman, *Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles* [Tract 90], in: ders., *Tracts for the Times*, hg. von James Tolhurst, Leominster/Notre Dame, IN 2013 (*The Works of Cardinal John Henry Newman* 10), 382–475.



sich somit auf den Weg begab, der letztlich zu seinem Übertritt zur Kirche Roms führte.⁹⁹

In ihren Anfängen hatte die Oxford-Bewegung ein eindeutig akademisches Profil: Ihre Vertreter waren Mitglieder des Lehrkörpers an der dortigen Universität und vornehmlich an der Verbreitung von Ideen mittels entsprechender Buchveröffentlichungen interessiert. Erst nach 1845 rückte die Frage der Anwendung jener Ideen auf die kirchliche Praxis allmählich in den Vordergrund. Dies darf allerdings nicht als eine Verlagerung der Aufmerksamkeit von der Dogmatik etwa hin zur Ästhetik gedeutet werden. Vielmehr handelte es sich um eine Erweiterung des Horizonts, die wiederum in der Erkenntnis begründet war, dass auch im kirchlichen Leben geistiger Gehalt und wahrnehmbare Gestalt einander zu entsprechen haben. Denn das Festhalten an einer Lehre sei überhaupt nur möglich, wenn diese in einer bestimmten Praxis verkörpert sei und bleibe; umgekehrt führe die Veränderung der Praxis unweigerlich zu einer Veränderung der Lehre.¹⁰⁰ Die Wiederentdeckung der Katholizität müsste deshalb einen konkreten und nachhaltigen Niederschlag im Leben der Kirche haben. Dafür plädierte u. a. die 1839 gegründete *Camden Society* (später *Ecclesiological Society*), die sich in den folgenden Jahrzehnten mit großem Erfolg für die Renovation zahlreicher Kirchengebäude einsetzte, mit dem Ziel, die Symbolik des Kirchenraums nach neogotischen Maßstäben erneut zur Geltung zu bringen. Der Gründer der *Camden Society*, John Mason Neale (1818–1866), sollte bald zu einem der prominentesten Befürworter liturgischer Erneuerung in der Anglikanischen Kirche avancieren.¹⁰¹

In den 1850er Jahren begannen Neale sowie andere pastoral tätige Anhänger der Oxford-Bewegung Änderungen betreffend das Zeremonial und die Paramentik einzuführen, die sie selbst als gebotene Rückkehr zur ursprünglichen Praxis der englischen Kirche auffassten, ihre Gegner dagegen als gefährlichen »Ritualismus« anprangerten. Die daraus entstehenden Konflikte konnten sich teilweise dermaßen zuspitzen, dass die Polizei einschreiten musste.¹⁰² Nach der Verabschiedung des *Public Worship*

Denn das Festhalten an einer Lehre sei überhaupt nur möglich, wenn diese in einer bestimmten Praxis verkörpert sei und bleibe.

⁹⁹ Frank M. Turner, John Henry Newman. *The Challenge to Evangelical Religion*, New Haven/London 2002, 358–375.

¹⁰⁰ Sparrow Simpson, *History*, 75 f.: »In fact doctrine depends on Ritual. When Symbolism ceases, doctrine declines. [...] It really is profoundly true that ideas and their expression are intimately related. There are forms which are appropriate to the ideas, and forms which misrepresent them. Doctrine is not only conveyed by words, but also by signs and symbolic actions.«

¹⁰¹ Vgl. Michael Chandler, *The Life and Work of John Mason Neale (1818–1866)*, Leominster 1995; A. G. Lough, *The Influence of John Mason Neale*, London 1962.

¹⁰² Reed, *Glorious Battle*, 57–59.

Regulation Act von 1874 kam es sogar zur Inhaftierung von Geistlichen, die von den expliziten liturgischen Anweisungen des *Book of Common Prayer* abwichen.¹⁰³ Allmählich bildeten sich jedoch in verschiedenen Diözesen Zentren der liturgischen Erneuerung heraus, die zwar ihre »Katholizität« unterschiedlich auslebten, aber immer mehr als Teil der anglikanischen Kirchengemeinschaft akzeptiert wurden.¹⁰⁴ Das Ansehen der »Ritualisten« steigerte zudem die Tatsache, dass viele unter ihnen ein hohes soziales Engagement an den Tag legten, indem sie sich bewusst der pastoralen Betreuung der ärmeren Schichten in den Großstädten annahmen.¹⁰⁵

Wichtige Knotenpunkte im entstehenden anglo-katholischen Netzwerk bildeten ferner die Ordensgemeinschaften, in denen der Anglo-Katholizismus – auch hier allerdings mit deutlichen Unterschieden in der Umsetzung – gleichsam zur umfassenden Lebensform einer geschlossenen Gruppe wurde. Hatte bereits John Henry Newman nach seinem Weggang aus Oxford eine kleine Kommunität gegründet, die sich allerdings 1845 auflöste,¹⁰⁶ so entstand im gleichen Jahr die erste anglikanische Schwesternschaft (*Sisterhood of the Holy Cross*, London).¹⁰⁷ In den folgenden Jahrzehnten kam es zu zahlreichen Gründungen von Kommunitäten unterschiedlichen Profils, wobei die meisten diakonisch tätige Schwesternschaften waren. 1865 wurde durch Richard Meux Benson (1824–1915) und mit der Unterstützung Puseys die erste, bis heute bestehende und damit auch langlebige Bruderschaft ins Leben gerufen: die *Society of St. John Evangelist*.¹⁰⁸

Zusammen mit der *Community of the Resurrection* und der *Society of the Sacred Mission*, die beide etwa dreißig Jahre später entstanden, gehörte sie bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein zu den bekanntesten anglikanischen Bruderschaften. So ist es auch nicht verwunderlich, dass Stählin, Bonhoeffer und

¹⁰³ Gilley, Art. »Hochkirchliche Bewegung I«, 417.

¹⁰⁴ Bei den Anglo-Katholiken bestand ein Unterschied zwischen solchen, die sich strikt an das *Book of Common Prayer* – zumindest was die laut gesprochenen Teile der Liturgie anbelangte – hielten und solchen, die die Formulare aus anderen, meist römisch-katholischen Quellen in unterschiedlichem Umfang »anreicherten«. Viel weiter gingen jedoch die »Anglo-Päpstlichen« (*anglo-papalists*), die den römischen Ritus tel quel und in Lateinisch übernahmen, vgl. Michael Yelton, *Anglican Papalism. An Illustrated History 1900–1960*, Norwich 2005.

¹⁰⁵ Reed, *Glorious Battle*, 148–172.

¹⁰⁶ Turner, *John Henry Newman*, 412–425.

¹⁰⁷ Anson, *The Call of the Cloister*, 220–242.

¹⁰⁸ A. a. O., 72–90; zu Bensons Leben und Werk siehe M. V. Woodgate, *Father Benson. Founder of the Cowley Fathers*, London 1953; Benson of Cowley, hg. von Martin L. Smith, Oxford et al. 1980.



Schutz ein besonderes Interesse hatten, genau diese drei Komunitäten näher kennenzulernen. Da die *Society of St. John Evangelist* jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach von Dietrich Bonhoeffer letztlich nicht aufgesucht wurde,¹⁰⁹ wird im Folgenden nur auf die letzten beiden näher eingegangen.

2.2 Die »Community of the Resurrection«

Die *Community of the Resurrection* (CR) wurde 1892 gegründet, als sich sechs junge anglikanische Priester in der Kapelle vom *Pusey House* (Oxford)¹¹⁰ zu einem gemeinsamen, zölibatären Leben verpflichteten. Die CR ging aus der fünf Jahre zuvor ins Leben gerufenen *Society of the Resurrection* hervor, einer Gemeinschaft von unverheirateten Priestern, die jedoch nicht gemeinsam lebten. Prägend für die *Society* und später für die CR war von Anfang an die Verbindung von katholischem Geist (etwa in der Pflege des Stundengebetes und in der eucharistischen Frömmigkeit) und sozialen Anliegen. So waren fünf unter den sechs Gründungsbrüdern Mitglieder der *Christian Social Union* (CSU), die 1889 ins Leben gerufen worden war, um die aktive Beschäftigung der Kirche Englands mit sozialen Fragen zu fördern.¹¹¹ Charles Gore, der erste *superior* der CR, war sogar gleich bei der Gründung der CSU zu deren Vizepräsidenten geworden, während Walter Howard Frere, der 1902 Nachfolger von Charles Gore werden sollte, als Sekretär der CSU in London wirkte.¹¹² Da Gore und Frere ferner beide zu den Protagonisten des englischen kirchlichen Lebens zwischen Ende des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gehörten, gewann die CR nicht zuletzt durch sie an Visibilität und Ansehen.

Charles Gore (1853–1932),¹¹³ sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits ein Sprössling des englischen Adels, wuchs zwar in einem evangelikal geprägten Milieu auf, kam aber schon als Schüler mit anglo-katholischem Gedankengut in Berührung. Während des Studiums am *Balliol College* (Oxford) vertiefte sich dieser Bezug u. a. durch seine Bekanntschaft mit Richard Meux Benson. Nach der Diakonen- (1876) und Priesterweihe (1878) wur-

¹⁰⁹ Siehe oben, Kap. 1.2.

¹¹⁰ *Pusey House* ist ein der Universität Oxford angegliedertes und immer noch bestehendes Studienzentrum, dessen erklärtes Ziel es ist, das geistige Erbe der Oxford-Bewegung und speziell von Edward Bouverie Pusey, nach dem das Zentrum genannt ist, zu pflegen und fortzuführen.

¹¹¹ Alan Wilkinson, *A Biographical Sketch*, in: Walter Frere, *Scholar, Monk, Bishop*, hg. von Benjamin Gordon-Taylor/Nicolas Stebbing, Norwich 2011, 1–27, hier 1.

¹¹² A. a. O., 3.

¹¹³ Zur Biographie Charles Gores vgl. Alan Wilkinson, Art. »Gore, Charles«, in: ODNB, Bd. 22, 974–978; G. L. Prestige, *The Life of Charles Gore. A Great Englishman*, London 1935.

de Gore 1880 Vizerektor des *Theological College* in Cuddesdon,¹¹⁴ sodann erster Rektor des 1884 gegründeten *Pusey House*. 1889 beteiligte sich Gore nicht nur an der Gründung der CSU, sondern geriet auch ins Zentrum einer theologischen Kontroverse, die der von ihm mitherausgegebene Sammelband *Lux Mundi* entfachte.¹¹⁵ In seinem Beitrag zu besagtem Sammelband hatte Gore die Ansicht vertreten, das Erkenntnisvermögen des Gottessohnes sei in Folge der Menschwerdung »humanisiert« und damit auch eingeschränkt worden, was für manche seiner Freunde unter den Anglo-Katholiken völlig inakzeptabel war. Es wäre jedoch verfehlt, deshalb in Gore einfach einen Vertreter eines theologischen Liberalismus kontinentalen Zuschnitts zu sehen, hatte er doch bereits zwei Jahre zuvor in einer gedruckten Predigt (*The Clergy and the Creeds*) unmissverständlich festgehalten, dass die Verpflichtung aller ordinierten Geistlichen auf die von der Kirche Englands offiziell anerkannten altkirchlichen Glaubensbekenntnisse (Apostolikum, Nizänum und Athanasianum) nicht zur Disposition stehen dürfe.¹¹⁶

Etwa ein Jahr nach der Gründung der CR übernahm Gore eine Pfarrstelle in Radley (Oxfordshire), und die Kommunität zog mit ihm in das dortige Pfarrhaus ein. Bereits 1894, nachdem er zweimal einen Nervenzusammenbruch erlitten hatte, was zu längeren Abwesenheiten von Radley führte, wurde Gore allerdings zum Kanoniker der *Westminster Abbey* (London). Ab diesem Zeitpunkt blieb er zwar in Kontakt mit der CR, die 1898 ihre endgültige Bleibe in Mirfield (Yorkshire) finden sollte, seine Verbindung zur Kommunität wurde jedoch immer loser. Nach sieben Jahren an der *Westminster Abbey*, während derer er besonders als Prediger brillierte, wurde er zunächst Bischof von Birmingham (1901–1911), später Bischof von Oxford (1911–1919). Nach seiner Emeritierung lebte er in London und betätigte sich sowohl als Dozent am *King's College* wie auch publizistisch. Das hohe Ansehen Gores, der als einer der »faszinierendsten und einflussreichsten Bischöfe der Kirche Englands im 20. Jahrhundert« gelten dürfte,¹¹⁷ blieb bis zu seinem Lebensende intakt. Das hatte nicht nur zur Folge, dass er Ehrendokortitel von fünf verschiedenen englischen Hochschulen sowie von der Universität Athen erhielt, sondern auch, dass

¹¹⁴ Zur Geschichte dieser bedeutenden Institution, die 1854 durch Samuel Wilberforce (1805–1873), Bischof von Oxford, gegründet wurde, vgl. Owen Chadwick, *The Founding of Cuddesdon*, Oxford 1954; Mark D. Chapman, *God's Holy Hill. A History of Christianity in Cuddesdon*, Charlbury 2004, 87–183.

¹¹⁵ Sparrow Simpson, *History*, 163–170.

¹¹⁶ Wilkinson, Art. »Gore, Charles«, 976.

¹¹⁷ A. a. O., 977.



er der anglikanischen Delegation am dritten, vierten und fünften »Mechelner Gespräch« (1923–1925) angehörte.¹¹⁸

Walter Howard Frere (1863–1938), Nachfolger Gores als *superior* der CR, studierte am *Trinity College* (Cambridge) und wurde nach einem Ausbildungsjahr am *Wells Theological College* 1887 zum Diakon, sodann 1889 zum Priester geweiht. Nach knappen drei Jahren Pfarramt in Stepney (London) schloss er sich 1892 der CR in Oxford an und zog 1893 zusammen mit seinen Mitbrüdern nach Radley. Da Gore, der offizielle Pfarrer von Radley, mehrheitlich abwesend war und 1894 zur *Westminster Abbey* als Kanoniker berufen wurde, fiel die Gemeindegemeinschaft Frere und den anderen Mitgliedern der CR zu. Als dann 1898 die Kommunität nach Mirfield zog, ging Frere mit und versah von 1902 bis 1922 auch das Amt des *superior*. Abgesehen von den zwölf Jahren, in denen er als Bischof von Truro amtierte (1923–1935), lebte Frere ab 1898 immer in Mirfield. Er liegt in der Kirche, die in seinem Todesjahr fertiggebaut wurde, neben dem Hochaltar begraben.¹¹⁹

Frere stammte aus einer Akademikerfamilie – sowohl sein Großvater als auch sein Vater bekleideten hohe Ämter am *Downing College* in Cambridge¹²⁰ – und entsprach auch selbst viel mehr als sein Mitbruder Charles Gore dem Typus des Akademikers. Er besorgte im Bereich der Liturgiewissenschaft zahlreiche Texteditionen¹²¹ sowie historische und systematische Studien,¹²² wobei etwa seine revidierte Ausgabe von Francis Procters *History of the Book of Common Prayer* jahrzehntelang als Standardwerk galt.¹²³ Erwähnenswert ist ebenfalls seine Mitwirkung an der wissenschaftlichen Ausgabe des Gesangbuchs *Hymns Ancient and*

¹¹⁸ Anders als Frere war Gore nicht von Anfang an Mitglied der englischen Delegation gewesen und wurde erst auf expliziten Wunsch des Erzbischofs von Canterbury, Randall T. Davidson (1848–1930), hin einbezogen. Davidson war der Ansicht, die englische Delegation hätte in den beiden ersten Gesprächen (1921 und 1922) der römisch-katholischen Seite gegenüber zu große Zugeständnisse gemacht, und wollte durch die Teilnahme Gores diese Haltung konterkarieren. Vgl. Bernard Barlow, »A Brother Knocking at the Door«. *The Malines Conversations 1921–1925*, Norwich 1996, 59; 104 f.; 110 f.

¹¹⁹ Trotz seines gespaltenen Verhältnisses zum kommunitären Lebens war es auch Charles Gores Wunsch, in Mirfield begraben zu werden. Seine Grabstätte liegt jener Freres gegenüber.

¹²⁰ Siehe C. S. Phillips, *Family and Training*, in: *Walter Howard Frere – Bishop of Truro. A Memoir*, hg. von C. S. Philipps, London 1947, 13–31.

¹²¹ Vgl. *The Use of Sarum*, hg. von Walter Howard Frere, 2 Bde., Cambridge 1898/1901; *The Hereford Breviary*, hg. von Walter Howard Frere/Langton E. G. Brown, 3 Bde., London 1904–1915 (*Henry Bradshaw Society Subsidia* 26; 40; 46).

¹²² *Walter Howard Frere, Some Principles of Liturgical Reform*, London 1911; ders., *The Principles of Religious Ceremonial*, London 1928 (erste Aufl.: 1901); ders., *The Anaphora or Great Eucharistic Prayer. An Eirenic Study in Liturgical History*, London 1938.

¹²³ Francis Procter/Walter Howard Frere, *A New History of the Book of Common Prayer*, London 1901.

Modern, für die er eine umfangreiche historische Einleitung verfasste.¹²⁴

Angesichts seines hohen Ansehens als Liturgiewissenschaftler ist es nicht verwunderlich, dass Frere in die Erarbeitung einer revidierten Ausgabe des *Book of Common Prayer* involviert war, ein groß angelegtes und ambitioniertes Projekt, das allerdings letztlich scheiterte.¹²⁵ Als prominenter Kirchenmann und Vertreter eines milden Anglo-Katholizismus war er ferner an verschiedenen ökumenischen Unternehmungen beteiligt, wobei neben den bereits erwähnten »Mechelner Gesprächen« (1921–1925) seine Kontakte zur russischen Orthodoxie besonders eng waren: Frere war erstmals 1909 in Russland, besuchte das Land erneut 1914 und hielt in St. Petersburg eine Vorlesungsreihe über Geschichte und Profil der englischen Kirche.¹²⁶ Freres Engagement im anglikanisch-orthodoxen Dialog schlug sich später in der Gründung der *Fellowship of St. Alban and St. Sergius* nieder, als deren erster anglikanischer Vorsitzender er auch fungierte.¹²⁷

Ging die Initiative für die Gründung der CR auf den charismatischen Charles Gore zurück, so fiel Walter Frere die Aufgabe zu, die Kommunität zu konsolidieren und für Stabilität zu sorgen.¹²⁸ Die Anfangsjahre seines Amtes als *superior* waren sehr prägend für die weitere Geschichte der CR: 1902 wurde das *Theological College* eröffnet; im darauffolgenden Jahr übernahm die CR die Führung des *St. John's College* in Johannesburg und gründete ein eigenes *Theological College* in Rosettenville (Südafrika).¹²⁹ Ebenfalls 1903 wurde eine Art Dritter Orden der CR ins Leben gerufen (*Fraternity of the Resurrection*),¹³⁰ während 1911 die Bauarbeiten für ein geräumiges Kirchengebäude begannen, die allerdings während des Ersten Weltkriegs ins Stocken gerieten und erst 1938 zu Ende kommen konnten.

Somit prägte Frere wesentlich mit, was Stählin, Bonhoeffer und Schutz bei ihren Besuchen als den »Geist« von Mirfield wahrnahmen. Dieser lässt sich in der Formel *contemplari et contem-*

*Contemplari et
contemplata aliis
tradere.*

¹²⁴ Walter Howard Frere, Introduction, in: *Hymns Ancient and Modern for Use in the Services of the Church. Historical Edition*, London 1909, ix–cxi.

¹²⁵ Vgl. Philip Corbett, *Between the Devil and the Deep Blue Sea. Prayer Book Revision and Beyond*, in: Gordon-Taylor/Stebbing (Hg.), *Walter Frere*, 162–178.

¹²⁶ Walter Howard Frere, *English Church Ways Described to Russian Friends in Four Lectures*, London 1914.

¹²⁷ Anson, *The Call of the Cloister*, 137.

¹²⁸ Vgl. C. S. Phillips, *Stepney and Radley*, in: Phillips (Hg.), *Walter Howard Frere*, 32–42, hier 37. Siehe auch Anson, *The Call of the Cloister*, 129.

¹²⁹ A. a. O., 133 f. Am *Theological College* der CR in Rosettenville bekam der spätere Erzbischof von Kapstadt, Desmond Mpilo Tutu (1931–2021), seine erste theologische Ausbildung.

¹³⁰ A. a. O., 136 f.



*plata aliis tradere*¹³¹ treffend zusammenfassen.¹³² Denn wie der Predigerorden strebte die CR danach, Gebetsleben, Studium und Bildungsarbeit organisch miteinander zu verbinden. So wurde die Pflege des Stundengebets unter Einhaltung der großen und kleinen Horen¹³³ sowie die Feier der Eucharistie (sonntags, dienstags und an christlichen Festen)¹³⁴ ergänzt durch das Angebot eines zweijährigen, kostenlosen Kurses für Amtskandidaten aus ärmeren Gesellschaftsschichten.¹³⁵ Die Studenten residierten in Mirfield und nahmen am Leben der CR teil. Die meisten hatten bereits während des Grundstudiums an der Universität Leeds in einer Herberge der CR (*Hostel of the Resurrection*) gewohnt, welche zugleich eine Niederlassung der Kommunität bildete.¹³⁶ Die CR war bereits damals schließlich auch in der Missionsarbeit, etwa in Südafrika und Rhodesien,¹³⁷ und im pastoralen Bereich tätig, indem sie zum einen Raum für Einzelne und Gruppen bot, die zu Einkehrtagen (*retreats*) nach Mirfield kommen wollten, zum anderen selbst Brüder in Kirchengemeinden entsandte, die mit ihnen sogenannte *parish missions* organisieren wollten.¹³⁸

2.3 Die »Society of the Sacred Mission«

Begann die CR erst zehn Jahre nach deren Gründung, sich im Bereich theologischer und pastoraler Ausbildung zu engagieren, so entwickelte sich die *Society of the Sacred Mission* (SSM) umge-

¹³¹ »Beschaun und das Erschaute anderen weitergeben«. Das Motto geht auf eine Aussage des Thomas von Aquin zurück, *Summa theologiae* IIaIIae q. 188 a. 6 co.: »Sicut enim maius est illuminare, quam lucem solum videre, ita maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari« – »Denn, wie es besser ist, zu erleuchten, als nur zu leuchten, so ist es auch größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben, als bloß der Beschauung zu leben« (dt. Übers. aus: Thomas von Aquin, *Summa theologica*. Vollständige deutsch-lateinische Ausgabe, hg. von Heinrich M. Christmann OP, Bd. 24: Stände und Standespflichten [IIaIIae qq. 183–189], Heidelberg et al. 1952, 216).

¹³² So Anson, *The Call of the Cloister*, 132.

¹³³ Die CR beobachtete die Laudes und Vesper nach den Formularen des *Book of Common Prayer* 1662 (*Morning und Evening Prayer*) und benutzte für Prim, Terz, Sext, Non und Komplet die Formulare aus J. Oldknow/A. D. Crake (Hg.), *The Priest's Book of Private Devotion*, London 1878, die später auch separat unter dem Titel *Prime and Hours According to the Use of the Church of England* (London 1897) erschienen. Sowohl Stählin als auch Bonhoeffer imponierte, dass in Mirfield das ganze Psalm 119 täglich während der kleinen Horen gebetet wurde (Prim: VV. 1–32; Terz: VV. 33–80; Sext: VV. 81–128; Non: VV. 129–176), vgl. Stählin, *Via vitae*, 103; Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 474 f. Diese Praxis hatten die erwähnten Gebetbücher allerdings einfach vom römischen Brevier übernommen, vgl. Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Erklärung der Psalmen und Cantica in ihrer liturgischen Verwendung, Regensburg/Rom 1914, 420.

¹³⁴ Anson, *The Call of the Cloister*, 132.

¹³⁵ Wilkinson, *Biographical Sketch*, 9 f.

¹³⁶ Anson, *The Call of the Cloister*, 135.

¹³⁷ A. a. O., 134 f.

¹³⁸ A. a. O., 133.

kehrt aus einer theologischen Schule heraus.¹³⁹ Diese wurde ins Leben gerufen, als Herbert Hamilton Kelly (1860–1950)¹⁴⁰ 1890 von Charles Corfe (1843–1921), Bischof in Korea, damit beauftragt wurde, sich der Ausbildung einer Gruppe von jungen Männern anzunehmen, die sich der Missionsarbeit in Korea widmen wollten. Kelly, der nach einem Studium am *Queen's College* (Oxford) 1883 zum anglikanischen Priester ordiniert worden war und zunächst selbst vorhatte, als Missionar zu wirken, war überzeugt, dass eine Missionarsschule nur als geistliche Gemeinschaft sinnvoll zu führen wäre: In ihr sollten die Studenten und Lehrer – die alle ledig zu sein hätten – ihr gemeinsames Leben nach dem Rhythmus der Tagzeitengebete und der regelmäßig gefeierten Eucharistie gestalten. In den ersten drei Jahren ihres Bestehens war die Missionarsschule mit Sitz in Kennington (London) als *Korean Missionary Brotherhood* bekannt, sie hatte sich jedoch noch nicht formal als Ordensgemeinschaft konstituiert. Dies geschah 1893, als Kelly und zwei weitere Mitglieder der Gemeinschaft in den Novizenstand der nun neu konstituierten SSM traten, deren Regel drei Jahre später vom damaligen Bischof von Rochester, Edward S. Talbot (1844–1934), offiziell anerkannt wurde. Die SSM führte ihre Arbeit mit einer stets wachsenden Anzahl von Studenten und Brüdern bis 1897 in London weiter. Da verlegte sie ihren Hauptsitz nach Mildenhall (Suffolk), um schließlich 1903 nach Kelham (Nottinghamshire) zu ziehen. Zwischen 1927 und 1928 wurde am neuen Standort auch eine geräumige Kapelle gebaut, die sich in ihrem Stil sehr stark vom neogotischen Hauptgebäude (Kelham Hall) unterschied und welche sowohl für die Stundengebete als auch für die Eucharistiefiern genutzt wurde.

Mit der Übersiedlung nach Kelham begann die SSM, auch Kandidaten für das kirchliche Amt im Mutterland auszubilden, wobei sie die Missionsarbeit weiterhin unterstützte bzw. sich selbst aktiv – vornehmlich in Südafrika – daran beteiligte. Neben der Bildungsarbeit, die eindeutig im Zentrum der Aktivität der SSM in England stand, waren die ordinierten Brüder immer wieder auch pastoral tätig, sei es punktuell als Gastprediger oder aber längerfristig, indem sie für einige Jahre die Leitung von Ortsgemeinden übernahmen. So betreute etwa eine Gruppe von Brüdern zwischen 1937 und 1956 die Kirchengemeinde im Ar-

¹³⁹ Zur Geschichte der SSM vgl. a. a. O., 139–149; Alistair Mason, *History of the Society of the Sacred Mission*, Norwich 1993.

¹⁴⁰ Zu Kellys Biographie vgl. Vincent Strudwick, Art. »Kelly, Herbert Hamilton«, in: ODNB, Bd. 31, 116; Herbert Kelly, *No Pious Person. Autobiographical Recollections*, hg. von George Every, London 1960.



beiterviertel »Parson Cross« von Sheffield, wo Stählin während seiner zweiten Englandreise sich für kurze Zeit aufhielt und so zumindest einige Eindrücke des gemeinsamen Lebens in der SSM bekam.¹⁴¹

Stählin äußerte sich später in seinen Lebenserinnerungen nicht sonderlich positiv über seine Erfahrungen in Sheffield.¹⁴² Anders erging es offenbar Bonhoeffer, der dem Bericht seines Reisegegnossen Julius Rieger zufolge von den Begegnungen in Kelham sehr profitierte. Bonhoeffer führte nicht nur lange Gespräche mit den Studenten, die alle »an dem Existenzkampf der Kirche im Dritten Reich interessiert waren«, sondern lernte auch den »ehrwürdigen und genialen Gründer von Kelham«, Herbert Helly, kennen.¹⁴³ Zudem konnte er sich ausführlich mit einem weiteren prominenten SSM-Mitglied unterhalten, dem Bibelwissenschaftler und Liturgiker Arthur Gabriel Hebert (1886–1963).¹⁴⁴

Hebert übte vor allem in den 1930er Jahren großen Einfluss auf die anglikanische liturgische Theologie und Praxis aus, indem er nicht nur die Zentralität der Eucharistie als gemeinsame, auf die daran Teilnehmenden transformativ wirkende Handlung der Gottesdienstgemeinde betonte,¹⁴⁵ sondern auch im Rahmen der *parish-communion*-Bewegung die Gottesdienstteilnahme und den Kommunionempfang in den Ortsgemeinden zu fördern suchte.¹⁴⁶ Dass die meisten Publikationen Heberts – mit Titeln wie *Liturgy and Society* (1935), *The Throne of David* (1941), *The Authority of the Old Testament* (1947) sowie *Apostle and Bishop. A Study of the Gospel, the Ministry and the Church-Community*

¹⁴¹ Siehe oben, Kap. 1.1.

¹⁴² Stählin, *Via vitae*, 546f.: »Dort [sc. in Sheffield] hatten ein paar Mönche aus Kelham (*Society of the Sacred Mission*) die Verwaltung und Versorgung der ganzen Pfarrei übernommen und lebten nun zu vieren oder fünfen in dem Pfarrhaus nach der Regel ihres Ordens. [...] der Stil dieser *vita communis* ist eine eigentümliche Mischung von Askese und einer gewissen Plumpheit; das Frühstück wird schweigend eingenommen, aber jeder liest dabei seine Zeitung!«

¹⁴³ Rieger, Bonhoeffer in England, 29f.

¹⁴⁴ A. a. O., 30. Zu Heberts Leben und Werk vgl. Mason, *History*, 162–188; Christopher Irvine, *Worship, Church and Society. An Exposition of the Work of Arthur Gabriel Hebert*, Norwich 1993; ders., A. G. Hebert, in: *They Shaped Our Worship. Essays on Anglican Liturgists*, hg. von Christopher Irvine, London 1998 (Alcuin Club Collections 75), 64–70.

¹⁴⁵ Vgl. Arthur Gabriel Hebert, *Liturgy and Society. The Function of the Church in the Modern World*, London 1935, 65.

¹⁴⁶ Die *parish-communion*-Bewegung strebte die Etablierung der sonntäglichen Eucharistiefeyer mit Gemeindegottesdienst an und setzte sich damit bewusst von der Tendenz »katholisch« gesinnter Kreise in der Anglikanischen Kirche ab, die Eucharistie als »Priestermesse« ohne Kommunionempfang durch die Laien zu zelebrieren. Vgl. *The Parish Communion. A Book of Essays*, hg. von Arthur Gabriel Hebert, London 1937.

(1963) – nicht bei einem der üblichen kirchlichen oder akademischen Verlagen, sondern bei Faber & Faber (London) erschienen, mag auf den ersten Blick überraschen. Begründet war dieser Umstand in der engen Freundschaft, die Hebert mit dem Verlagsleiter von Faber & Faber, dem Dichter und späteren Literaturnobelpreisträger Thomas Stearns Eliot (1888–1965), verband. Eliot besuchte Kelham erstmals im September 1933 und hielt sich bis zum Zweiten Weltkrieg regelmäßig – sei es zu Einkehrtagen oder als Gastredner – bei der SSM auf.¹⁴⁷ Neben Hebert wurde auch ein weiterer SSM-Bruder, George Every (1909–2003), zu einem engen Vertrauten des Dichters.¹⁴⁸ Fand das Werk Eliots in Kelham offenbar Resonanz,¹⁴⁹ so schätzte er seinerseits die SSM als Ort, an dem in Übereinstimmung mit der anglo-katholischen Tradition, der er sich nach seiner Aufnahme in die Anglikanische Kirche 1927 bewusst angeschlossen hatte, gelebt, gedacht und gelehrt wurde.¹⁵⁰

Als Bonhoeffer (1935) und Schutz (1947) Kelham besuchten, stand die Ordensgemeinschaft in voller Blüte: Die Anzahl der Brüder (Laien und Ordinierte) sowie der Studenten stieg langsam, aber stetig an, die sieben Gebetszeiten wurden täglich eingehalten – wobei das Abendgebet (*Evensong*) besonders feierlich verrichtet wurde – und eucharistische Feiern fanden ebenfalls täglich statt. Die Stundengebete verliehen dem Tag seine Struktur; die Zeit dazwischen war dem Unterricht und Studium, der Arbeit im Haushalt oder aber der Erholung gewidmet.¹⁵¹ Erst nach dem Tod ihres Gründers (1950) und besonders ab Mitte der 1960er Jahre geriet die SSM in eine Krise, die 1974 letztlich zur Folge hatte, dass Kelham Hall aufgegeben werden musste.¹⁵² Mittlerweile hat die SSM ihren Hauptsitz in Durham, während drei weitere Priorate in Südafrika, Lesotho und Australien bestehen.

¹⁴⁷ Vgl. *The Letters of T. S. Eliot*, hg. von Valerie Eliot/John Haffenden, Bd. 6: 1932–1933, New Haven/London 2016, xxxv; Eliot an Alida Monro, 12. September 1933, in: a. a. O., 639f. Siehe auch Barry Spurr, »Anglo-Catholic in Religion«. T. S. Eliot and Christianity, Cambridge 2010, 151–154.

¹⁴⁸ Vgl. a. a. O., 253. Every besprach verschiedene Facetten von Eliots dichterischem Werk in seiner Monographie *Poetry and Personal Responsibility. An Interim Report on Contemporary Literature* (London 1949).

¹⁴⁹ Hebert bezeichnete etwa Eliots *The Rock* (1934) als »one of the greatest expressions in poetry of the new spirit« (Hebert, *Liturgy and Society*, 237).

¹⁵⁰ E. W. F. Tomlin, T. S. Eliot. A Friendship, London 1988, 92–97. Vgl. Kenneth P. Kramer, A New Type of Intellectual. Contemplative Withdrawal and *Four Quartets*, in: *Religion and Literature* 31/3 (1999), 43–74, hier 52: »What intrigued Eliot about monastic life-style was its integration of worship, prayer, study, manual labor, with periods of silence.«

¹⁵¹ Rieger, *Bonhoeffer in England*, 30; Anson, *The Call of the Cloister*, 146f.

¹⁵² Mason, *History*, 266.



3. Inspirationen

*Die Restauration der Kirche kommt gewiss aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube, es ist an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln.*¹⁵³

Stählin, Bonhoeffer und Schutz wollten Formen des Ordenslebens für ihren jeweiligen evangelischen Kontext wiederentdecken. Dies taten sie in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichen Ergebnissen. Bonhoeffers Finkenwalder Seminar und Bruderhaus waren an sich zwar kurzlebig, aber der Einfluss seines Gedankenguts in Schriften wie *Nachfolge* und *Gemeinsames Leben*¹⁵⁴ reichte weit über jene Konkretionen kommunitären Lebens hinaus. Die von Stählin 1931 mitgestiftete Evangelische Michaelsbruderschaft existiert bis heute, allerdings als geistliche Gemeinschaft, die weder auf die evangelischen Räte noch auf ein gemeinsames Leben im Sinne der *stabilitas loci* verpflichtet ist. Anders verhält es sich bei der *Communauté de Taizé*, die eine ordensähnliche Bruderschaft gemeinsam lebender, zölibatärer Männer ist.

Die Faszination, die das Mönchtum auf Stählin, Bonhoeffer und Schutz ausübte, war wohl darin begründet, dass es in ihren Augen eine umfassende Lebensform darstellte: Im Gegensatz zur typisch modernen und spätmodernen Isolation der »religiösen Sphäre« von anderen, rein »säkularen« Bereichen des Lebens sind im monastischen Leben geistige und soziale Arbeit, geistliche Praxis und Alltag miteinander organisch verbunden und integriert. Um selber einen unmittelbaren Eindruck zu bekommen, wie dies in einem evangelischen Kontext überhaupt (wieder) möglich sein könnte, suchten alle drei die Begegnung mit Gemeinschaften, die es offenbar geschafft hatten, an die Tradition christlichen kommunitären Lebens fruchtbar anzuknüpfen, ohne ihre Verwurzelung in einer reformatorischen Kirche aufzugeben.

Was sie in Mirfield und Kelham – bzw. Sheffield – vorfanden, war zwar immer das Gleiche. Da aber die Interessen der drei Besucher unterschiedlich waren, waren es auch verschiedene Aspekte des Daseins jener Kommunitäten, die sie besonders beeindruckten. Auf Schutz und seinen Weggefährten Thurian hatten die Erfahrungen in England insofern eine klärende Wirkung, als sie dort jenen ökumenischen Geist und jene »evangelische Katholizität«

¹⁵³ Dietrich Bonhoeffer an Karl-Friedrich Bonhoeffer, 14. Januar 1935, in: DBW, Bd. 13, 272 f., hier 273.

¹⁵⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben* (1939), in: ders., *Gemeinsames Leben – Das Gebetbuch der Bibel*, hg. von Gerhard Ludwig Müller/Albrecht Schönherr, Gütersloh 1987 (DBW 5), 13–102.

[...] das Streben nach einer Synthese von geistlicher Übung und theologischer Reflexion, wobei Erstere gleichsam den Horizont darzustellen habe, in dem Letztere sich entfalte.

»Damit es Bruderschaft in der Kirche gebe, gibt es Bruderschaften in der Kirche.«

verwirklicht sahen, deren Förderung sie als die Aufgabe von Taizé zu erkennen begonnen hatten. Was Stählin und Bonhoeffer wiederum gleichermaßen positiv auffiel, war zum einen die Wiederengewinnung der Dimension der »Übung« als wesentlichen Aspekt im christlichen Leben entgegen dem typisch protestantischen Vorwurf, diese Vorstellung sei per se »gesetzlich« und daher abzulehnen. Zum anderen bejahten sie das Streben nach einer Synthese von geistlicher Übung und theologischer Reflexion, wobei Erstere gleichsam den Horizont darzustellen habe, in dem Letztere sich entfalte. So sollte etwa das Studium der Heiligen Schrift vor dem Hintergrund eines betenden und meditativen Umgangs mit ihr geschehen, damit das Hören auf die Schrift gegenüber dem Reden über sie vorrangig bleibe.¹⁵⁵

Zugleich waren Bonhoeffers und Stählins Interesse an einer Adaption der anglikanischen Modelle unterschiedlich akzentuiert. Bonhoeffer war überzeugt, dass in der Krise, die das Eindringen nationalsozialistischer Gedankenguts in die Kirche verursacht hatte, eine besonders konzentrierte Besinnung auf den kirchlichen Auftrag gefordert war. Das bruderschaftliche Leben sollte ermöglichen, das Christsein so einzuüben, dass die Amtskandidaten im Kampf, der ihnen bevorstand, bestehen könnten. Bei Stählin stand zwar auch die Wahrnehmung einer Not der Kirche im Vordergrund,¹⁵⁶ diese fasste er aber viel weiter auf. So sollten Bruderschaften auch für ihn Orte der Konzentration und der Besinnung auf den kirchlichen Auftrag sein. Stählin war jedoch offenbar der Meinung, dass dies weder eine vorübergehende Aufgabe war noch sich nur auf die Theologen- und Vikarsausbildung beziehen durfte. Die Evangelische Michaelsbruderschaft stellt gerade deshalb ganz bewusst keinen Pfarrerbund dar. Sie möchte vielmehr ein Ort der konzentrierten Einübung dessen sein, was in der Kirche durch all ihre Glieder – unabhängig davon, ob sie ordiniert seien oder nicht – Wirklichkeit werden soll: »Damit es Bruderschaft in der Kirche gebe, gibt es Bruderschaften in der Kirche.«¹⁵⁷

Dass die komunitäre Bewegung in Großbritannien und auf Kontinentaleuropa bei allen Unterschieden doch ähnliche Wege beschritt, ist freilich nicht zuletzt darin begründet, dass ihre verschiedenen Zweige eine gemeinsame Wurzel, die monastische Tradition der ungeteilten Kirche, hatten. Zugleich bekamen Wil-

¹⁵⁵ Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 529–532; Stählin, *Via vitae*, 547 f.

¹⁵⁶ Vgl. Die Urkunde der evangelischen Michaels-Bruderschaft, Marburg 1931, [3]: »[...] die Kirche [droht] sich selbst an den Anspruch der Welt zu verlieren [...]«

¹⁵⁷ Stählin, *Bruderschaft*, 40.



helm Stählin, Dietrich Bonhoeffer und Roger Schutz durch ihre Kontakte und Beziehungen zu anglikanischen Ordensgemeinschaften wichtige Impulse für die Konsolidierung und Weiterentwicklung ihres Denkens und Werks. So vermag es kaum zu überraschen, was Geoffrey Curtis (1902–1981), seit 1938 Mitglied der *Community of the Resurrection*,¹⁵⁸ von einem Besuch bei der *Communauté de Grandchamp* (Boudry, Schweiz) in den frühen 1960er Jahren berichtet. Während der Mahlzeiten hatte eine Schwester aus Bonhoeffers *Gemeinsames Leben* vorgelesen. Auf die Frage hin, was er vom Buch halte, antwortete Curtis: »Es kommt mir so vor, als würde darin unser Leben in Mirfield beschrieben.«¹⁵⁹

Dr. Luca Baschera, geb. 1980, ist Privatdozent für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Mitglied des Ministeriums Verbi Divini in der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Er arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich sowie als Beauftragter für Theologie bei der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz EKS (Bern). Er ist Vikar im Konvent Schweiz der Evangelischen Michaelsbruderschaft.

¹⁵⁸ Wilkinson, *The Community of the Resurrection*, 194.

¹⁵⁹ Curtis, Paul Couturier, 251: »It strikes me as a description of our life at Mirfield.« (Übersetzung, LB).