

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

127. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

Bernhard Schneider / Frederik Simon
Leben und Wohnen im Pfarrhaus.
Ein Blick in die Geschichte des Bistums Trier
und eine Anregung in postsynodalen Zeiten

Andreas Heinz
Gedächtnis des Heilswerks Christi.
Ein frühes Zeugnis für den „Engel des Herrn“
im „kurtrierischen“ Katechismus 1589/90

Werner Schüßler
Glaube und Zweifel

Thorsten Hoffmann
Zeuge – Opfer – Kämpfer.
Überlegungen zur Theologie des Martyriums
in Christentum und Islam

Besprechungen

Neue theologische Literatur

3 2018

INHALT

AUFSÄTZE

Bernhard Schneider/Frederik Simon: Leben und Wohnen im Pfarrhaus.
Ein Blick in die Geschichte des Bistums Trier und eine Anregung in postsynodalen Zeiten. 181

Andreas Heinz: Gedächtnis des Heilswerks Christi.
Ein frühes Zeugnis für den „Engel des Herrn“ im „kurtrierischen“ Katechismus 1589/90 .. 205

Werner Schüßler: Glaube und Zweifel 226

Thorsten Hoffmann: Zeuge – Opfer – Kämpfer.
Überlegungen zur Theologie des Martyriums in Christentum und Islam 236

BESPRECHUNGEN 258

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 263

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Bernhard Schneider, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

Frederik Simon, Kirchstraße 2-4, 56281 Emmelshausen

Prof. Dr. Andreas Heinz, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

Dr. Thorsten Hoffmann, Bischöfliches Generalvikariat Trier, Mustorstr. 2, 54290 Trier

Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,

Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14, 54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de, www.paulinus-verlag.de

Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

Druck: Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Ensheim

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR (in Verbindung mit E-Book-PDF kostenlos), Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Leben und Wohnen im Pfarrhaus

Ein Blick in die Geschichte des Bistums Trier und eine Anregung
in postsynodalen Zeiten

Abstract: How can and should parish priests live in challenging times with changing parochial structures? The following paper looks back at the living conditions of the parish clergy in the diocese of Trier (early modern times and mainly the 19th and 20th centuries). We aim to show: Parish priests were not mavericks in empty houses, instead they often lived in some kind of family. All together, a sister – sometimes even with children – or other relatives, servants and maiden, maybe even a chaplain, did form a vivid household. Based on these findings we are discussing potential consequences for our times and the times to come.

„Wie können wir in guter Weise den Glauben bezeugen? Was können wir tun, dass der Glaube lebendig bleibt? Wie können wir in den großen pastoralen Räumen Gottesdienst feiern, so dass diese Gottesdienste Menschen bestärken und diese spüren: Ja tatsächlich, Gott ist uns nahe?“¹ Diese Fragen, so erinnerte Bischof Stephan Ackermann die Anwesenden im Trierer Dom am 1. Mai 2016 während des Pontifikalamtes zum Abschluss der Diözesansynode, habe er zu Beginn der an diesem Tag abgeschlossenen Diözesansynode den Synodalen gestellt. Und die Synode ist ihrem Auftrag nachgekommen und hat den Bischof beraten. Das Ergebnis war das Synodenabschlussdokument, das dem Bischof übergeben wurde.²

Danach begann man in Trier Teilprozessgruppen zu verschiedenen Fragen hinsichtlich der Umsetzung der Ergebnisse der Synodenberatungen einzurichten. Eine Gruppe hatte den Auftrag, die territoriale Gliederung des Bistums zu überarbeiten, wie es die Synode in ihrem dritten Perspektivwechsel „Weite pastorale Räume einrichten und netzwerkartige Kooperationsformen verankern“ beschrieb und forderte.³ Am 24. März 2017 wurde von Bischof Ackermann der

¹ Predigt BISCHOF STEPHAN ACKERMANNs zum Abschluss der Synode am 01.05.2017, abgedruckt in: Synode geht. Ansprachen, Predigten und Briefe von Bischof Stephan Ackermann zur Synode im Bistum Trier, hg. von Christian HECKMANN u. Daniela MOHR-BRAUN (= Katholische Kirche im Dialog 5), Freiburg i. Br. 2017, 176-181, hier 176f.

² Vgl. SYNODE IM BISTUM TRIER, heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen. Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier, Trier 2016.

³ In diesen pastoralen Räumen müsse man Abschied nehmen „von der bisherigen Form der Pfarrei und den damit gegebenen Routinen und Gewohnheiten“, „von der Vorstellung, dass die bisherigen Pfarreien als pastorale Handlungsebene unverändert fortbestünden“ und

vorläufige Strukturplan veröffentlicht. Demnach soll die Diözese Trier, welche bis zur Umsetzung in knapp 900 Pfarreien untergliedert ist/war, fortan aus 35 Pfarreien bestehen. Die Planungskommission orientierte sich bei der Einteilung der „Pfarreien der Zukunft“ an verschiedenen Kriterien, wie beispielsweise kommunal-politische Grenzen, bestmögliche Infrastruktur (Auto, Bus und Bahn) und ausgebaute elektronische Datenverbindung (Internetgeschwindigkeit). Mit solch einer einschneidenden Veränderung in das Leben der Pfarreien geht auch die Frage einher, wie mit den Immobilien der bisherigen Pfarreien umgegangen werden soll. Für die vorliegende Arbeit sollen die Pfarrhäuser, also die Wohn- und Lebenskultur der dort lebenden Menschen, in den Fokus der Überlegungen gerückt werden, denn einer Frage ist bislang noch wenig Beachtung geschenkt worden: Wie soll das alltägliche Leben des zölibatären Seelsorgeklerus fortan hinsichtlich der Wohnsituation gestaltet werden? Sollen die sich noch im Besitz der Pfarreien befindlichen, meist sehr großen Pfarrhäuser veräußert werden und die Priester, die nicht durch das Amt des Pfarrers, von denen es logischerweise in Zukunft auch nur noch 35 geben wird, zur Residenzpflicht⁴ in einem Pfarrhaus gezwungen sind, alleine in angemietete Unterkünfte ziehen? Oder wäre es nicht unter Umständen sinnvoll, wenn mehrere Priester gemeinsam in einem genügend großen Pfarrhaus wohnen würden (*vita communis*), um sich in den großen pastoralen Räumen, die sie gemeinsam zu betreuen haben, im Alltag durch gemeinsame Gebets- und Mahlzeiten zu stärken? Oder wäre es nicht auch möglich, dass der Pfarrer in einer abgeschlossenen Wohnung im Pfarrhaus lebt und zugleich andere Teile des Hauses an Familien vermietet sein könnten?

Um auf diese Fragen eine Antwort zu finden, erscheint es lohnenswert, in die Geschichte des Bistums zurückzublicken und zu untersuchen, wie sich das pfarrhäusliche Leben im Wandel der Zeit veränderte. Um dies genauer tun zu können, wird in einem ersten Teil der vorliegenden Arbeit die geschichtliche Entwicklung der Pfarreien im Bistum Trier in der Neuzeit in groben Zügen skizziert. Daran anschließend wird sich explizit der Frage nach dem Leben in den Pfarrhäusern zugewandt. Der Schwerpunkt soll hierbei im 20. Jahrhundert liegen, doch auch ein kurzer Einblick in die historische Genese ist hierzu erforderlich.

„von der Vorstellung, dass alle Pfarreien in ihrem äußeren Erscheinungsbild gleich sein könnten oder sollten“ (ebd., 21).

⁴ „Der Pfarrer ist verpflichtet, im Pfarrhaus nahe der Kirche seinen Wohnsitz zu haben.“ (c. 533 §1/CIC)

Die Quellenlage ist hierzu breit gefächert. Bislang liegen vereinzelt Beiträge in den Bänden III-V der „Geschichte des Bistums Trier“⁵ vor, die jedoch dieses Thema nur peripher tangieren und meist an ausgewählten Fällen arbeiten. Im Bistumsarchiv befinden sich allerdings die Visitationsprotokolle der einzelnen Pfarreien, worin zumindest im 20. Jahrhundert genau abgefragt wurde, wer im Pfarrhaus wohne. Darüber hinaus bieten die „Handbücher des Bistums Trier“ nützliche Informationen über den Wohnraum und die darin wohnenden Geistlichen. Ansonsten wurde das Thema der pfarrhäuslichen Lebenskultur im Bistum Trier – im Gegensatz zu den protestantischen Pfarrhäusern⁶ – bislang nicht gesondert untersucht und bildet ein Forschungsdesiderat.

Die historische Entwicklung der Pfarreien der Diözese sind hingegen sehr detailliert untersucht. Neben den im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts erschienen mehrbändigen „Beiträge(n) zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier“ von Philipp de Lorenzi⁷ und der „Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier“ von Jakob Marx⁸, deren erster Band 1923 herausgegeben wurde, existieren verschiedene Untersuchungen von Adam Eismann⁹, der sich erstmalig mit der Neuumschreibung des Bistums Trier und dessen Pfarreien nach 1801 überblickartig auseinandersetzt, und Ferdinand Pauly, dessen Schwerpunkt jedoch von den Anfängen des alten Erzbistums bis zum Beginn des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts reichte.¹⁰ Eine gute Grundlage über die Entwicklung der Trieri-

⁵ Vgl. Kirchenreform und Konfessionsstaat. 1500-1801, hg. von Bernhard SCHNEIDER (= Geschichte des Bistums Trier 3), Trier 2010; Auf dem Weg in die Moderne. 1802-1880, hg. von Martin PERSCH u. Bernhard SCHNEIDER (= Geschichte des Bistums Trier 4), Trier 2000; Beharrung und Erneuerung. 1881-1981, hg. von Bernhard SCHNEIDER u. Martin PERSCH (= Geschichte des Bistums Trier 5), Trier 2004.

⁶ Zur Auswahl vgl. Das evangelische Pfarrhaus im deutschsprachigen Südwesten, hg. von Jürgen KRÜGER, Hansmartin SCHWARZMAIER u. Udo WENNEMUTH (= Oberrheinische Studien 22), Ostfildern 2014, sowie Cord ASCHENBRENNER, Das evangelische Pfarrhaus. 300 Jahre Glaube, Geist und Macht: Eine Familiengeschichte, München 2015.

⁷ Vgl. Philipp DE LORENZI, Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier. II. Regierungsbezirk Coblenz, Trier 1887, sowie DERS., Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier. I. Regierungsbezirk Trier, Trier 1887.

⁸ Vgl. Jakob MARX, Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier, Bd. I: Allgemeines, Trier 1923.

⁹ Adam EISMANN, Umschreibung der Diözese Trier und ihrer Pfarreien 1802-1821 (= Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier 2), Saarbrücken 1941, sowie DERS., Umschreibung der Pfarreien des Bistums Aachen im Rhein-Mosel-Departement 1802-1808 (= Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier 22), Trier 1972

¹⁰ Vgl. exemplarisch das zehnbändige Werk von Ferdinand PAULY, Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier, 10 Bde., Trier 1957-1976.

schen Pfarreien findet sich auch in den neuesten Bänden der „Geschichte des Bistums Trier“.

Das Ziel des vorliegenden Beitrages soll es sein, aus historischer Sicht auf die aktuelle Problematik bzgl. der priesterlichen Lebens- und Wohnkultur (in den Pfarrhäusern) zu schauen und Chancen sowie Gefahren für die Zukunft aufzuzeigen. Hierbei versteht sich diese Arbeit nur als ein Lösungsversuch, der keineswegs Anspruch auf Absolutheit erhebt und Faktoren wie örtliche Gegebenheiten, charakterliche Eignung, persönlichen Willen zum gemeinsamen Leben und die finanziellen Aspekte der Gegenwart weitestgehend unbeachtet lassen wird.

1. Die Entwicklung der Pfarreien des Bistums Trier in der Neuzeit

„Jahrhundert-Reform im Bistum Trier: Nur 35 XXL-Pfarreien bleiben“¹¹, so überschrieb der ‚Trierische Volksfreund‘ einen Artikel, der nach der Bekanntgabe der territorialen Neugliederung der Diözese Trier veröffentlicht wurde. Es ist unbestreitbar, dass die Neugliederung der Pfarreien ein großer Eingriff in die Pfarreienlandschaft des Bistums Trier darstellt. Damit wird in einen Entwicklungsprozess eingegriffen, der etwa die beiden letzten Jahrhunderte andauerte.

Das „Pfarrnetz“, wie Jakob Marx das Gefüge der Pfarreien nannte, war einem ständigen Wandel unterworfen.¹² Eine Zäsur bildete die Reformation. „Zunächst sehen wir solche Veränderungen bei den Dekanaten, welche vom Protestantismus betroffen wurden, nämlich die Mainzer Dekanate, die Dekanate Neumünster, Wadrill, Merzig, Arnual, Zell und Engers.“¹³ Insgesamt bestanden rund ein Drittel der Pfarreien im Gefolge der Reformation im Erzbistum Trier nicht mehr als katholische Pfarreien fort.¹⁴ Nach dem Friedensschluss von Lunéville am 9. Februar 1801 erfolgte sodann der nächste, die gesamte Diözese verändernde Einschnitt im Leben der zu diesem Zeitpunkt existierenden 601 Pfarreien: Die linksrheinischen Gebiete Deutschlands mussten an Frankreich abgetre-

¹¹ Vgl. Jahrhundert-Reform im Bistum Trier: Nur 35 XXL-Pfarreien bleiben, in: Trierischer Volksfreund vom 25. März 2017, S. 1.

¹² Vgl. hierzu und zum Folgenden: MARX, Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier (s. Anm. 8), 175-220. Marx bietet eine detaillierte Übersicht über die Veränderungen der Pfarreien bis zum Jahr 1800.

¹³ Ebd., 175.

¹⁴ Vgl. Eduard LICHTER, Das Erzbistum Trier 1569/1571. Ein Orts- und Personenschematismus, Trier 1998, 207, sowie Bernhard SCHNEIDER, Strukturen der Seelsorge und kirchlichen Verwaltung: Archidiakonat, Landkapitel und Pfarrei, in: SCHNEIDER (Hg.), Kirchenreform (s. Anm. 5), 131-146, hier 144-146.

ten werden, was zur Folge hatte, dass die Umwälzung der staatlichen Strukturen auch die kirchlichen Verwaltungsstrukturen tangierte. Aufgrund der staatlichen Neuordnung schloss Papst Pius VII. (1800-1823) am 15. Juli 1801 ein Konkordat mit Frankreich ab und ordnete die Grenzen der betroffenen Bistümer in Absprache mit dem französischen Staat neu.¹⁵ So geschah es, dass am 9. April 1802 diese Bistümer aufgehoben und am Folgetag neu errichtet wurden.¹⁶ Dadurch verlor das Erzbistum Trier große Teile seines Territoriums, den Status einer Kirchenprovinz und beschränkte sich fortan auf das Gebiet des Saardepartements. Die Grenze zwischen dem Bistum Aachen und dem Bistum Trier, die beide fortan mit den Diözesen Tournai, Gent, Namur, Lüttich und Mainz der Kirchenprovinz Mecheln angehörten, verlief von Kirn (Nahe) geradlinig über den Hunsrück hin zur Mosel; von dort aus entlang der Üssbach über die Eifel, der Ahe bis zur Ahr (Ahrdorf) und von dort nördlich bis nach Tondorf, Nettersheim und Steinfeld. „Nur der rechtsrheinische Teil des Erzbistums, der aber schon durch die Reformation viele Pfarreien verloren hatte, verblieb dem Erzbischof Klemens Wenzeslaus und wurde von seinem in Limburg residierenden Generalvikar verwaltet.“¹⁷

Die neu entstandene Diözese Trier wurde durch Bischof Charles Mannay¹⁸ und dessen Generalvikar Anton Cordel¹⁹, gemäß den Artikeln 60 und 61 des Vertrags zwischen dem Heiligen Stuhl und Frankreich, in 34 (!) Pfarreien unter-

¹⁵ Das entsprechende Gesetz wurde am 08.04.1802 von Napoleon unterzeichnet und verkündet. Vgl. EISMANN, Umschreibung der Diözese Trier und ihrer Pfarreien 1802-1821 (s. Anm. 9), 13. Zum Konkordat vgl. *Conventio inter Pium PP. VII. et gubernium Gallicanum* (15.07.1801), abgedruckt in: Johannes Jakob BLATTAU, *Statuta synodalia, ordinationes et mandata dioecesis trevirensis. Ab initio regiminis episcopi Caroli Mannay 1802 usque ad annum 1824 (= Statuta synodalia 7)*, Trier 1849, 1-3.

¹⁶ Vgl. EISMANN, Umschreibung der Pfarreien des Bistums Aachen im Rhein-Mosel-Departement 1802-1808 (s. Anm. 9), 1-5. Eine Untersuchung zu den historischen Vorgängen und den einzelnen Bestimmungen liefert Elisabeth WAGNER, *Das Konkordat von 1801/02 und seine Umsetzung*, in: PERSCH / SCHNEIDER (Hg.), *Auf dem Weg* (s. Anm. 5), 41-46.

¹⁷ EISMANN, Umschreibung der Pfarreien des Bistums Aachen im Rhein-Mosel-Departement 1802-1808 (s. Anm. 9), XIII.

¹⁸ Zu Mannay vgl. Josef STEINRUCK, Charles Mannay (1802-1816), in: *Die Bischöfe von Trier seit 1802. Festgabe für Bischof Dr. Hermann Josef Spital zum 70. Geburtstag am 31. Dezember 1995*, hg. von Martin PERSCH u. Michael EMBACH (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 30), Trier 1996, 27-46, sowie DERS., Charles Mannay (1802-1816), in: PERSCH / SCHNEIDER (Hg.), *Auf dem Weg* (s. Anm. 5), 55-63.

¹⁹ Zur Person Cordels vgl. Martin PERSCH, *Die Bistumsverwaltung*, in: PERSCH / SCHNEIDER (Hg.), *Auf dem Weg* (s. Anm. 5), 101-139, hier 121-124, sowie Alois THOMAS, *Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800*, hg. vom DIÖZESANARCHIV, Trier 1941, 83f.

gliedert, denn in jedem Friedensgerichtsbezirk sollte eine Pfarrei existieren, und es sollten so viele Sukkursalen²⁰ (Seelsorgebezirke/Hilfspfarreien) errichtet werden, wie es notwendig erschien.²¹ Der französische Staat wollte die Zahl der Pfarreien bewusst klein halten, weil er verpflichtet war, die Pfarrer zu besolden. Es ist durchaus bemerkenswert, dass man die Verwaltung zu Beginn des 19. Jahrhunderts schon einmal auf 34 Einheiten beschränkte. Die Seelsorgebezirke (Sukkursalen), besser gesagt Kirch-Orte, die die Lebenswirklichkeit der Menschen prägten, waren allerdings (nach mehrfacher Modifikation) 245.²² Jedoch darf man keineswegs übersehen, dass in den Sukkursalen Priester als Desservanten (Hilfspfarrer) lebten und tätig waren, dafür allerdings nur ein geringeres Gehalt bezogen als die „Hauptpfarrer“.

Nach der Neuumschreibung des „preußischen“ Bistums Trier im Jahr 1821 gründete man wieder Pfarreien bzw. ließ vormals unterdrückte Pfarreien wieder aufleben.²³ Marx zählt fast 100 Pfarreien, die neu auf diese Weise entstanden.²⁴ Allerdings war die „preußische“ Diözese auch flächenmäßig viel größer als das „französische“ Bistum Trier. Zudem darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Menschen zu dieser Zeit längere Wegstrecken zur Pfarrkirche nicht, wie es den heutigen Gegebenheiten entspricht, so einfach bewältigen konnten, was eine

²⁰ „Eine Sukkursale (Ecclesia succursalis) war nach gemeinem Rechte und dem französischen Sprachgebrauch eine Nebenkirche, in der man den Pfarrdienst zur Bequemlichkeit der von der Pfarrkirche zu weit entfernten Bewohner vornahm. [...] Der den Gottesdienst und die Sakramentenspendung, so weit sie dort gestattet war, versiehende Priester wurde *desservitor* (*desservant*) genannt. Wohnte er am Ort der Nebenkirche, führte er vielfach, besonders in der Erzdiözese Trier, den Namen ‚*Vicarius curatus*‘ (Lokalkaplan). Er war abhängig vom Pfarrer, wurde sogar meistens von ihm angenommen und entlassen; er war sein Stellvertreter in der Filialgemeinde.“ (EISMANN, Umschreibung der Pfarreien des Bistums Aachen im Rhein-Mosel-Departement 1802-1808 [s. Anm. 9], 19). Vgl. zudem WAGNER, Das Konkordat von 1801/02 und seine Umsetzung (s. Anm. 16), 45.

²¹ Vgl. *Organisations des paroisses et succursales de la ville de Trèves et de ses Faubourges*, abgedruckt in: BLATTAU, *Statuta synodalia, ordinationes et mandata dioecesis trevirensis* (s. Anm. 15), 53-130. Es sei angemerkt, dass das Territorium des Bistums 1802 nicht deckungsgleich mit dem heutigen war.

²² Vgl. ebd., 108-130; MARX, *Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier* (s. Anm. 8), 220-226, sowie WAGNER, *Das Konkordat von 1801/02 und seine Umsetzung* (s. Anm. 16), 45.

²³ Vgl. Bernhard SCHNEIDER, *Strukturen der Seelsorge und überpfarrlichen Zusammenarbeit: Dekanate und Pfarreien, Dekanatskapitel und Pastoral-Konferenzen*, in: PERSCH / SCHNEIDER (Hg.), *Auf dem Weg* (s. Anm. 5), 141-150, hier 147-149.

²⁴ Vgl. MARX, *Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier* (s. Anm. 8), 227-231.

Teilung der Pfarreien notwendig machte. 1851 betrug die Zahl der Katholiken im Bistum Trier 736.680 und die der Pfarreien 705.²⁵

„Neuer Handlungsbedarf tat sich im Bistum Trier mit dem sich zunehmend beschleunigenden Bevölkerungswachstum und der vor allem für die zweite Jahrhunderthälfte charakteristischen Binnenwanderung in die industriellen Ballungsräume (Saarland) auf, durch die das saarländische Steinkohlenrevier seinen Charakter als katholische Diaspora verlor.“²⁶

Sichtbare Konsequenz der demografischen Entwicklung war, dass 1912 im Bistum Trier 1.304.231 Katholiken lebten. Mit dieser Entwicklung hielten die Pfarreigründungen nicht Schritt, denn im selben Zeitraum nahm deren Zahl um gerade einmal 52 zu.²⁷ Durchschnittlich umfasste eine Pfarrei 1.723 Katholikinnen und Katholiken, wobei diese Zahl stark schwankte, denn die ländlich geprägten Pfarreien mit niedriger Einwohnerdichte lagen unter dem Durchschnitt, die Stadtpfarreien deutlich darüber. An jeweils zwei Beispielen soll dies verdeutlicht werden. Die im Dekanat Simmern gelegene Pfarrei Sevenich (mit den Orten Sevenich, Heyweiler und Schnellbach) zählte gerade einmal 494 Katholiken, und die Eifelpfarrei Weidingen (mit den Orten Weidingen, Burscheid, Itzfelderhof, Kalenborn, Luppertseifen, Neumühle, Niederweidingen, Roderhof, Scheierndell und Weierdell) umfasste 315 Katholiken. Für die Stadt Saarbrücken hieß dies hingegen, dass allein in den vier damals existierenden Pfarreien der Stadt (St. Eligius, St. Jakob, St. Johann, St. Josef) 54.482 Katholiken lebten, also durchschnittlich etwa 13.620 Gläubige. In der Innenstadt von Koblenz (St. Kastor, Liebfrauen, Herz Jesu, St. Josef) waren es immerhin durchschnittlich 7.623 Katholiken.²⁸ Große Pfarreien, jedenfalls hinsichtlich der Katholikenzahl, waren prinzipiell also nichts Fremdes zu diesem Zeitpunkt. Jedoch muss man zugleich auch konstatieren, dass die volkskirchliche Struktur – im Gegensatz zur heutigen Zeit – noch stark ausgeprägt war. Wie Martin Persch nachweist, lebten 1885 im Bistum Trier 860 aktive Bistumspriester und 928.081 Katholiken, so

²⁵ Vgl. Heinz FEILZER, Strukturen der Seelsorge: Dekanate und Pfarreien, Pfarrverbände und Regionen, in: SCHNEIDER / PERSCH (Hg.), Beharrung (s. Anm. 5), 104-132, hier 112.

²⁶ SCHNEIDER, Strukturen der Seelsorge und überpfarrlichen Zusammenarbeit (s. Anm. 23), 148.

²⁷ Vgl. BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT, Handbuch des Bistums Trier, Trier ¹⁷1912, III; FEILZER, Strukturen der Seelsorge (s. Anm. 25), 112. Zur Bevölkerungsentwicklung vgl. die tabellarische Übersicht bei Peter MARSCHALCK, Bevölkerungsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert (= Edition Suhrkamp 1244 = N.F., 244), Frankfurt a. M. 1984, 146, sowie Bernhard SCHNEIDER, Raum, Wirtschaft und Bevölkerung, in: DERS. / PERSCH (Hg.), Beharrung (s. Anm. 5), 20-33, hier 23-29.

²⁸ Vgl. BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT, Handbuch des Bistums Trier (s. Anm. 27).

dass auf jeden Priester durchschnittlich 1.184 Gläubige kamen.²⁹ In den großen Pfarreien lebten entsprechend mehr Priester, die gemeinsam die Seelsorge übernahmen. Auch die Quote der Osterkommunionen (als einem Indikator für kirchliche Gebundenheit) deutet darauf hin, dass die Volkskirche und ihre Traditionen lebendig waren: 1912 empfingen bistumsweit durchschnittlich 72% aller Katholiken in der Osterzeit die Sakramente der Versöhnung und der Eucharistie, auch wenn diese Quote in den Städten weit unter dem Durchschnitt lag, weil die kirchliche Bindung bereits stark nachgelassen hatte.³⁰

Es erscheint aus den genannten Gründen, denen sich weitere hinzufügen ließen, also keineswegs verwunderlich, wenn die Diözesansynode 1920 einem Antrag des Dekanats Saarbrücken Folge geleistet hat, indem sie forderte, die übergroßen Pfarreien zu teilen.³¹ So geschah es, dass ab dem Jahr 1923 die Pfarreien geteilt wurden und sich die Zahl der Pfarreien im Bistum Trier in den weiteren Jahrzehnten auf fast 900 erhöhte.

2. Pfarrhäusliche Lebenskultur im Bistum Trier

Doch wie sah das Leben der Priester in den einzelnen Regionen des Bistums Trier konkret aus? Wie gestaltete sich das Miteinander im Pfarrhaus? Heute ist es eher eine Seltenheit, dass Priester zum einen gemeinsam mit anderen Klerikern in einem Pfarrhaus leben und verschiedene Elemente des täglichen Lebens miteinander teilen oder zum anderen eine Haushälterin mit ganzer Stelle beschäftigen, die auch noch im Pfarrhaus wohnt.³² Mittlerweile lebt der Großteil der Priester alleine, sei es im Pfarrhaus oder in einer angemieteten Wohnung, was natürlich auch (negative) Folgen für die Lebensgewohnheiten, wie z. B. den Lebensrhythmus, die Ernährung etc. hat, worauf noch einzugehen sein wird.

²⁹ Vgl. zur Entwicklung der Priester- und Gläubigenzahl die Ausführungen bei Martin PERSCH, *Der Diözesanklerus und die neuen pastoralen Laienberufe*, in: SCHNEIDER / PERSCH (Hg.), *Beharrung* (s. Anm. 5), 174-215, 175.

³⁰ Vgl. Bernhard SCHNEIDER, *Kirchliches Leben, Frömmigkeit und Seelsorge im gesellschaftlichen Wandel*, in: SCHNEIDER / PERSCH (Hg.), *Beharrung* (s. Anm. 5), 253-387, hier 286 (Abb. 8). Die Zahl der Osterkommunionspflichtigen lag etwa 20% unter der Gesamtkatholikenzahl. Vgl. die Darstellung bei Klaus GOTTO u. Konrad REPGEN, *Die Katholiken und das Dritte Reich*, Mainz ³1990, 200.

³¹ Vgl. Eingabe des Dekanats Saarbrücken (vom 26.04.1920), in: *Unterlagen zur Diözesansynode 1920*, Bistumsarchiv Trier, B III, 2, 38 Bd. 2. Zur Resolution der Synode an Bischof Korum vgl. BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT (Hg.), *Diözesansynode des Bistums Trier*. 28.-30. September 1920, Trier o. J., 127.

³² Aktuell sind im Bistum Trier 52 Haushälterinnen über die Gehaltsabrechnungen der Priester erfasst. Näheres vgl. Anm. 58.

Doch dies ist erst eine Erscheinung der vergangenen Jahrzehnte. Blickt man in die Geschichte des Bistums zurück, so lässt sich ein enormer Wandel in der pfarrhäuslichen Lebenskultur feststellen.

Im Dreißigjährigen Krieg (1616-1646) und dem Reunionskrieg (1683-1684) wurden vielerorts im Erzstift Trier die Pfarrhäuser zerstört.³³ Für den (Neu-)Bau und den Unterhalt der Pfarrhäuser waren zu dieser Zeit im Regelfall die Gemeinden verpflichtet, die aber oftmals über keine finanziellen Mittel verfügten, so dass viele der zerfallenen Gebäude nicht mehr aufgebaut wurden.³⁴ So wurde das 1688 von den Franzosen zerschossene Pfarrhaus in Koblenz (Liebfrauen), welches das St.-Kastor-Stift für die Liebfrauenpfarrei stellen musste und das bis dahin auch als erzbischöfliche Residenz genutzt wurde, nicht wieder aufgebaut, so dass der Pfarrer mit seinen Kaplänen in einem angemieteten Wohnhaus leben musste.³⁵ Das an der deutsch-französischen Grenze gelegene Dorf Großrosseln verlor durch die Angriffe der Schweden 1637-1638 nicht nur das Pfarrhaus, sondern auch die Pfarrkirche wurde zerstört. Als 1727 der erste Gemeindevorsteher Hubertus Löwen wieder in die neu errichtete Pfarrei kam, musste dieser, ebenso seine vier Nachfolger, in eine angemietete Wohnung ziehen, bis das Pfarrhaus 1745 erbaut werden konnte.³⁶ Nicht selten kam es wegen der Bezahlung zu Streitigkeiten zwischen dem Pfarrer und seiner Gemeinde. Mancherorts war der Gemeindeleiter sogar gezwungen, das Pfarrhaus auf eigene Kosten zu errichten. Nach wenigen Jahrzehnten, so Martin Persch, seien die neu errichte-

³³ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Martin PERSCH, Der Klerus des Erzbistums, in: SCHNEIDER (Hg.), Kirchenreform (s. Anm. 5), 202-239, hier 215.

³⁴ Vgl. Arthur SCHON, Zeittafel zur Geschichte der Luxemburger Pfarreien von 1500 bis 1800, Bd. 1, Esch/Alzette 1954, 15. Eine Ausnahme dürfte die Pfarrei Andernach gebildet haben, denn dort war der Erzbischof von Trier bis 1802 zugleich auch Pfarrer an „Unserer Lieben Frau“, und der dortige „Pleban“ (Pastor) führte zwar die Gemeinde an, war aber nur Vikar des Bischofs. Daher ist auch wahrscheinlich, dass der Erzbischof für eine angemessene Wohnung für den Pfarrklerus (Pleban, Vikar und Kapläne) zu sorgen hatte. Vgl. Otto SCHWAB, Die Pfarre Andernach in rechtsgeschichtlicher Entwicklung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Andernach 1931, 9-54.

³⁵ Vgl. Abmachung des Erzbischofs Franz Ludwig mit dem Kastorstift vor Begründung des 2. Koblenzer Priesterseminars, in: Mittelrheinische Geschichtsblätter (Monatliche Beilage zur Koblenzer Volkszeitung) 9 (1929), Nr. 5/6, 4.

³⁶ Vgl. 100 Jahre Pfarrkirche St. Wendalinus Grossrosseln. Festschrift zur 100sten Wiederkehr der Grundsteinlegung unserer Pfarrkirche „St. Wendalinus“ Großrosseln am 22. September 1882, hg. vom Festausschuss im Pfarrgemeinderat der Kath. Pfarrgemeinde St. Wendalinus Großrosseln, Großrosseln 1982, 26 u. 67.

ten Pfarrhäuser wieder stark baufällig geworden.³⁷ Daher wurden ab dem Jahr 1700 größere und massivere Pfarrhäuser, teils „Pfarr-Villen“, gebaut, wie sie heute noch z. B. in Ahrweiler (St. Laurentius) oder in Merzig (St. Peter) stehen, wo man das Pfarrhaus bereits 1624 erbaute.³⁸

Zu dieser Zeit gab es jedoch – im Gegensatz zur heutigen Zeit – keine einheitliche Besoldung der Pfarrer. Sie bestritten ihren Lebensunterhalt aus dem Zehnten, dem „Pfarrwittum“ (dem Pfarrer zugeteilte Äcker, Grünflächen, Gärten oder Weinberge) und den Stolgebühren (finanzielle Einnahmen für amtskirchliche Handlungen).³⁹ Diese Erträge fielen naturgemäß je nach Region des Bistums und Größe der Pfarrei unterschiedlich aus. Allerdings waren alle Pfarrer darauf angewiesen, dass mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln sorgsam hausgehalten wurde. Manche Pfarrer arbeiteten daher in der Landwirtschaft mit, einige verpachteten ihre Flächen aber auch gegen einen Zins. In nicht wenigen Fällen wurden auch Tiere auf dem Pfarrhof gehalten oder der Hof bzw. die zum Pfarrhaus gehörenden Höfe gegen eine Pachtgebühr vermietet, damit dort Nutztiere gehalten wurden. Zu diesem Zweck waren üblicherweise in den Pfarrhäusern Mägde bzw. Knechte angestellt, die sich um die Tiere kümmerten.⁴⁰

Priester konnten aber nicht nur als Weltkleriker in der Pfarrseelsorge tätig sein, sondern es bestand auch die Möglichkeit, in einem Kollegiatstift zu leben und zu arbeiten. Dabei wies das damalige Gebiet des Erzbistums Trier eine hohe Dichte auf: Am Anfang des 16. Jahrhunderts existierten 26 solcher Stifte, nach der Reformation verringerte sich ihre Zahl auf 18.⁴¹ Eduard Lichter zählt insgesamt etwa 200 Stiftsherren für die Zeit um 1570, wobei noch die Vikare sowie Extra-Kapitulare addiert werden müssten, so dass etwa 400 Stiftsherren im Erzbistum Trier lebten und auch im besten Fall alle in der Seelsorge tätig waren.⁴² Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war die Bedeutung der Stifte für die Seelsorge (insbesondere durch ihre Gottesdienste) keineswegs unbedeutend. Die Seelsorge

³⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden: PERSCH, Der Klerus des Erzbistums (s. Anm. 33), 216f. Hierzu hat Persch den gesamten Bestand an Protokollen im Bistumsarchiv ausgewertet und bringt eine große Zahl an Beispielen.

³⁸ Das Pfarrhaus in Ahrweiler wurde 1773 errichtet. Vgl. BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT, Handbuch des Bistums Trier, Trier 1938, 124 u. 524.

³⁹ Vgl. MARX, Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier (s. Anm. 8), 253-277.

⁴⁰ Vgl. PERSCH, Der Klerus des Erzbistums (s. Anm. 33), 218.

⁴¹ Vgl. Ferdinand PAULY, Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Zusammenfassung und Ergebnisse (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 25), Trier 1976, 105-108, sowie Jakob MARX, Geschichte des Erzstifts Trier. Die Geschichte der Abteien, Klöster und Stifte (= Geschichte des Erzstifts Trier 2, Abth. 2), Trier 1862, 20-174.

⁴² Vgl. LICHTER, Das Erzbistum Trier 1569/1571 (s. Anm. 14), 108.

war hierbei die Brücke zwischen dem Pfarrklerus und den Stiften, die 1803 im Zuge der Säkularisation größtenteils aufgelöst wurden.

„An der verbindlichen und wichtigen Aufgabe, der Seelsorge, trafen sich der Pfarr- und der Stiftsklerus in zukunftsweisender Positionierung ausgangs des 18. Jahrhunderts. 250 Jahre nachtridentinischer Klerus erschienen – so disparat alles klingen mag – als Vorbereitung und Entwicklung hin zum Seelsorgeklerus im modern verstandenen Sinn.“⁴³

Am Anfang des 20. Jahrhunderts hatte sich die wirtschaftliche Situation des Seelsorgeklerus weitestgehend gewandelt. Nur noch vereinzelt betrieben die Pfarrer zur Bestreitung ihres Unterhalts Landwirtschaft.⁴⁴ Eine stichprobenartige Untersuchung der einzelnen Dekanate zwischen den Jahren 1902 und 1915 zeigt, dass in den ländlichen Gebieten der Diözese, wie beispielsweise den Eifeldekanaten Neuerburg und Bitburg sowie den vom Weinbau lebenden Dekanaten Schweich und Saarburg, alle Pfarrhäuser (mit Ausnahme von Bitburg [Liebfrauen], Bekond und Mettendorf) sowohl über einen Stall als auch eine Scheune verfügten. In den von der Industrie geprägten und in der Regel vergleichsweise jüngeren Pfarreien des südlichen Saarreviers baute man oftmals keine Immobilien, die für die Landwirtschaft genutzt werden konnten, oder hatte sie bereits niedergelegt. Nur sieben der 29 Pfarreien des Dekanats Saarbrücken gaben an, noch solche Gebäude zu besitzen. Im Dekanat Ottweiler zählten nur noch sechs der 21 Pfarreien Stallungen auf, wobei es sich dabei um ländlich geprägte Ortschaften handelte.⁴⁵ Dies unterstreicht die These Perschs noch einmal deutlich. In den Pfarreien, die etwa ab dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts gegründet wurden, war bereits ersichtlich, dass die Pfarrer nicht mehr auf die Landwirtschaft angewiesen waren oder in den industriellen Ballungsräumen gar nicht über entsprechende Nutzflächen verfügten. Natürlich konnten die Pfarrer im Garten, der zu fast jedem Pfarrhaus der genannten Pfarreien gehörte, falls sie dies wollten, Gemüse und Obst anbauen, das sie dann selbst verzehrten.

Die Pfarrhäuser waren jedoch im gesamten Bistum recht groß, obwohl es hierbei auch regionale Unterschiede gab. Durchschnittlich umfassten die Häuser der kleinen Pfarreien in der Eifel (Bitburg, Daun, Gerolstein, Neuerburg) acht bis neun Räume, auf dem Hunsrück (Hermeskeil, Obergondershausen, Simmern) war es einer mehr. Auch in den Diasporadekanaten (Birkenfeld, Kreuznach, Sobernheim) waren im Durchschnitt neun Räume vorhanden. Ebenso

⁴³ PERSCH, Der Klerus des Erzbistums (s. Anm. 33), 239.

⁴⁴ Vgl. PERSCH, Der Diözesanklerus und die neuen pastoralen Laienberufe (s. Anm. 29), 198-201.

⁴⁵ Vgl. Bistumsarchiv Trier, Visitationsprotokolle, Abt. 40 Nr. 303 u. 317.

zählten die Dekanate in der Moselgegend bei Trier (Bernkastel, Schweich und Ruwer), an der Ahr (Ahrweiler, Adenau) sowie am Rhein (Andernach, Bassenheim) durchschnittlich neun bis zehn Zimmer.⁴⁶ Dort war in der Regel auch pro Pfarrei nur ein Pfarrer eingesetzt, und nur wenige Pfarreien verfügten über einen oder gar zwei Kaplanen. In Pfarreien, in denen ein Kaplan eingesetzt war, gab es allerdings auch Pfarrhäuser, deren Zimmerzahl deutlich über dem Dekanatsdurchschnitt lag.⁴⁷ Im Dekanat Engers waren die Pfarrhäuser noch größer. Dort standen den 18 Geistlichen (ohne sonstige Bewohner) der elf Pfarreien durchschnittlich 11,8 Zimmer zur Verfügung, wobei in Engers der Pfarrer und der Kaplan gemeinsam über 19 Zimmer verfügten, während in Neuwied der vierköpfige Pfarrklerus sich mit 15 Zimmern „begnügen“ musste. In den beiden Städten Trier und Koblenz waren die Pfarrhäuser sogar noch ein wenig größer. In Koblenz lebten die 35 Priester der 15 Pfarreien durchschnittlich in 12 Räumen (pro Pfarrei), in Trier waren es sogar 14 Zimmer, die dem Pfarrklerus jeder Pfarrei zur Verfügung standen. Aber auch im Saarland waren die Pfarrhäuser meist sehr geräumig und wiesen zwischen 11 (im ländlichen Norden) und 14 Wohnräumen (in den städtischen Ballungszentren des Südens) auf.⁴⁸

Gemäß einem alten Bistumsbrauch war es üblich, dass die Kaplanen in einem Haus mit ihren Dienstvorgesetzten wohnten. Die Diözesansynode 1959 legte Wert darauf, dass dieser Zustand beibehalten werde. So durfte laut Art. 123 (1) der Synodalstatuten des Bistums Trier die *vita communis* von Pfarrer und Kaplan nicht ohne Zustimmung des Bischofs beendet werden.⁴⁹ Erst im 20. Jahrhundert wurde ein Stellenwechsel als Kaplan üblich. Bis dahin war jeder Welt-

⁴⁶ Die Daten wurden errechnet anhand von: BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT (Hg.), Handbuch des Bistums Trier (s. Anm. 38). Dabei wurden folgende Durchschnittswerte ermittelt: Eifel: Dekanat Neuerburg 9,3; Gerolstein 8,2; Daun 8,6; Bitburg 8,8; Hunsrück: Hermeskeil 9,7; Simmern 9,5; Obergondershausen 8,9; „Diaspora“: Birkenfeld 8,8; Sobernheim 8,9; Kreuznach 9,3; Mosel: Bernkastel 10,4; Ruwer 8,1; Schweich 9,6; Rhein: Andernach: 9,3; Bassenheim 9,6; Ahr: Ahrweiler 10,4; Adenau 10,6.

⁴⁷ Eine Ausnahme hiervon bildet das Dekanat Kreuznach. Dort lebten in den 19 Pfarreien 27 Priester. So bewohnte z. B. in Kreuznach (St. Nikolaus) der Pfarrer mit seinen beiden Kaplanen (ohne sonstige Personen) neun Räume, in Heilig Kreuz teilten sich die gleiche Zahl von Geistlichen 13 Zimmer.

⁴⁸ Dekanat Merzig 10,7; Saarlautern 11,6; Völklingen 11,8; Saarbrücken 12,6 und Ottweiler 13,9. Allerdings muss auch angemerkt werden, dass in Pfarreien (aufgrund ihrer Katholikenzahl) bis zu fünf (!) Kaplanen gleichzeitig tätig waren und in den Pfarrhäusern wohnen mussten.

⁴⁹ Vgl. BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT (Hg.), Synodalstatuten des Bistums Trier, Trier 1959, Art. 123 (1).

priester des Bistums im Regelfall drei Jahre als Kaplan tätig, ehe er auf eine Stelle mit eigener Haushaltsführung wechselte.⁵⁰

„Im 20. Jahrhundert wuchs in Folge eines zeitweisen Überschusses an Priestern die Anzahl der Kaplansjahre stetig. Auch die Stellenfluktuation war relativ hoch. Bis jetzt ist im Bistum Trier die dreijährige Kaplanszeit (zumeist an einer einzigen Pfarrei und mit dem Abschluss der Pfarrbefähigungsprüfung) die Regel, der eine dreijährige verantwortliche Tätigkeit als Vikar folgt, ehe die erste Stelle als Pastor bezogen werden kann.“⁵¹

Mittlerweile sind zwei Kaplansstellen à drei Jahre üblich, wobei das Cura-Examen mit der Erledigung der ersten Stelle abgelegt werden soll.

Wer aber wohnte alles in den großen Bauten? Lebten dort nur die Kleriker, oder gab es noch andere Personen, die mit den Geistlichen unter einem Dach lebten? Aufschluss können die Visitationsakten vermitteln. Die nachfolgenden Angaben beziehen sich auf diese Quellengattung und die Jahre 1921 bis 1945. Zwei Personengruppen ragen heraus. Zum einen die Haushälterinnen oder anderes Dienstpersonal. Zum andern die Kapläne, die in allen Pfarreien des Bistums im Pfarrhaus lebten, selbst wenn es gleichzeitig bis zu fünf waren.⁵²

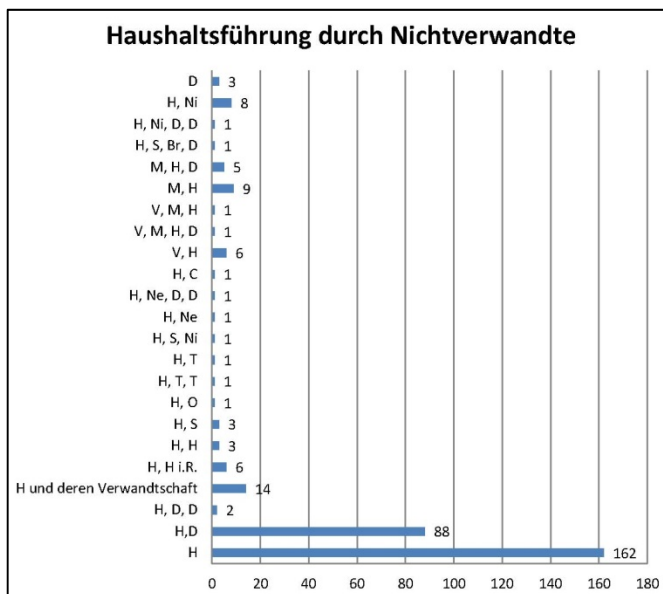
Insgesamt waren 331 Haushälterinnen, die in keiner verwandtschaftlichen Beziehung zum Pfarrer (oder Vikar) standen, in den Pfarreien angestellt. Dies entspricht einer Quote von 39,36% aller Haushälterinnen. In 100 Fällen war neben der Haushälterin ein Dienstmädchen im Haushalt des Pfarrers angestellt, das auch im Pfarrhaus wohnte. In zwei Pfarrhäusern waren sogar zwei Dienstmädchen tätig. In Mayen zeigt sich deutlich, dass eine Haushälterin schon aufgrund der großen Anzahl an Kaplänen (1935 waren alle fünf Kaplansstellen besetzt) mehrere Gehilfinnen (Dienstmädchen) benötigte, um die anfallende Arbeit bewältigen zu können. Wie die Visitationsprotokolle zeigen, war das Verhältnis zur Haushälterin nicht bloß ein Dienstverhältnis, sondern die Pfarrer hatten eine gewisse Fürsorgepflicht gegenüber ihren Angestellten. In sechs Pfarreien lebte die Haushälterin nach dem Eintritt in den Ruhestand weiterhin im

⁵⁰ Eine Ausnahme bildeten die Kapläne, die jünger als 23 Jahre alt waren. Diese waren länger als drei Jahre auf der ersten Stelle oder bekamen noch eine zweite zugewiesen. Vgl. PERSCH, *Der Diözesanklerus und die neuen pastoralen Laienberufe* (s. Anm. 29), 195.

⁵¹ Ebd.

⁵² Von jeder Pfarrei wurde ein Datensatz aus den jeweiligen Unterlagen entnommen. Somit wurden alle Pfarreien des Bistums im Untersuchungszeitraum ausgewertet. Es kann allerdings innerhalb des Untersuchungszeitraums zu geringfügigen Verschiebungen gekommen sein, die sich durch die Personalveränderungen der 26 Jahre ergeben haben. Folgende Bestände wurden hierzu genutzt: Bistumsarchiv Trier, Visitationsprotokolle, Abt. 40, Nr. 358; Nr. 366; Nr. 373; Nr. 375; Nr. 376; Nr. 378; Nr. 380; Nr. 385; Nr. 388; Nr. 392; Nr. 394; Nr. 395; Nr. 396; Nr. 397; Nr. 400; Nr. 404; Nr. 407; Nr. 414; Nr. 458; Nr. 463; Nr. 477.

Haushalt des Pfarrers mit, und dieser stellte eine jüngere Frau ein, die den Haushalt (als aktive Haushälterin) versorgte. Aber auch Familienangehörige (Mutter, Schwester, Nichte, Kinder) der Haushälterinnen lebten in 14 Fällen mit im Pfarrhaus. Mehrfach wird auch berichtet, dass ein Stadt- oder Waisenkind aufgenommen wurde. 162 mal wurde angegeben, dass der Pfarrer alleine mit seiner Haushälterin im Pfarrhaus wohnte. In einigen Pfarrhäusern, deren Haushalt von einer nicht mit dem Pfarrer verwandten Haushälterin geleitet wurde, lebten zugleich auch Verwandte des Pfarrers.

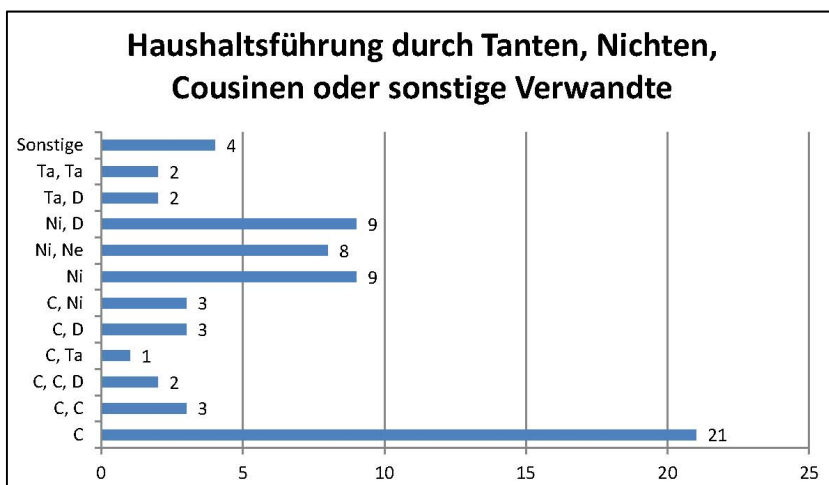


H: Haushälterin, D: Dienstmädchen, M: Mutter; V: Vater; S: Schwester; Br: Bruder T: Tante; O: Onkel; C: Cousine; Ni: Nichte; Ne: Neffe

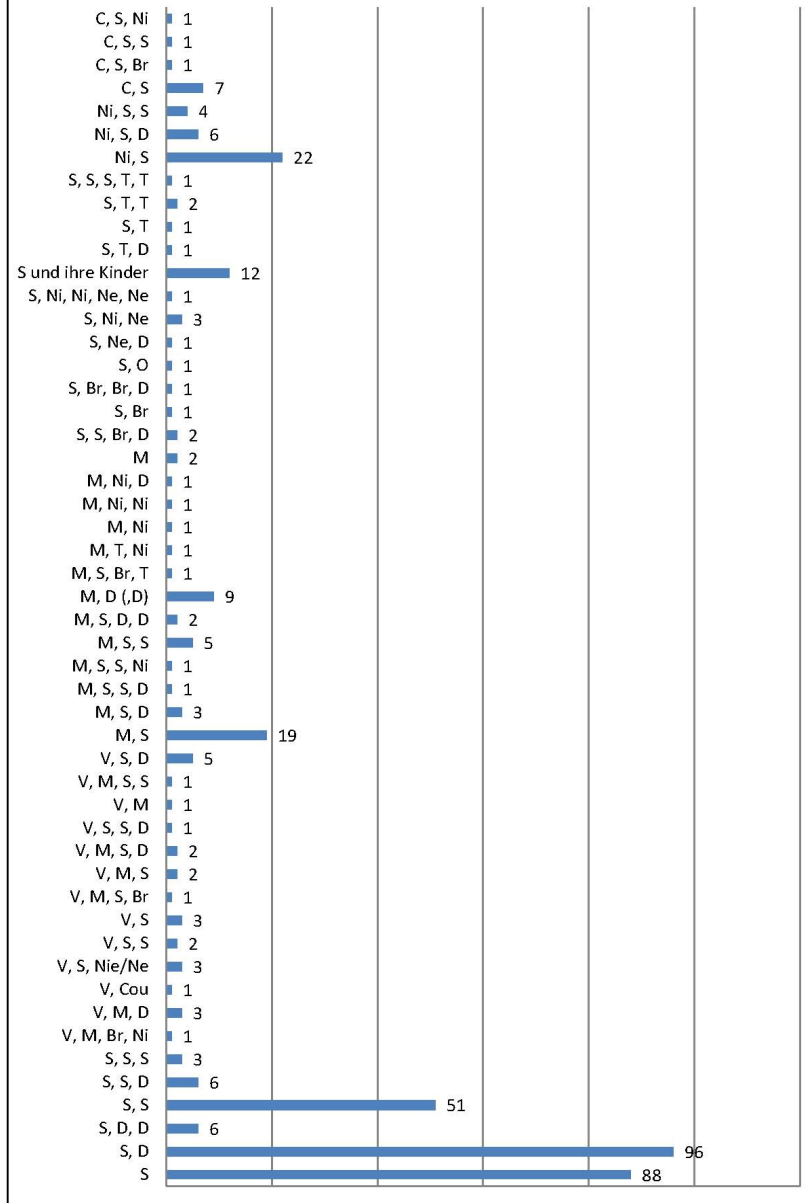
Besonders bemerkenswert ist die Tatsache, dass fast jeder zweite Haushalt von einer dem Pfarrer nahestehenden Verwandten (Mutter oder Schwester[n]) geführt wurde.⁵³ Dabei überwog eindeutig die Zahl der von Pfarrersschwester(n) organisierten Haushalte. In 270 der 841 untersuchten Pfarrhäuser lebte eine Schwester (88 mal) alleine oder noch zusätzlich mit wenigstens einem Dienst-

⁵³ Im Regelfall gaben die Pfarrer explizit an, dass eine Schwester als Haushälterin fungierte. In den Fällen, in denen die Mutter oder eine bzw. mehrere Schwestern im Haushalt lebten, kann angenommen werden, dass diese den Haushalt führten, insofern keine nichtverwandte Haushälterin genannt wurde.

mädchen (96 mal) bzw. zwei Schwestern (51 mal) sowie mit mindestens einer Dienstbotin (6 mal) alleine im Pfarrhaus. In drei Fällen wohnten sogar drei Schwestern des Gemeindevorstehers im Pfarrhaus mit den Klerikern. Darüber hinaus wohnten auch oftmals andere Verwandte des Pfarrers zugleich mit im Haushalt, wie beispielsweise der Vater, Brüder, Nichten und Neffen (die teils Kinder der haushaltsführenden Schwester, teils auch Nachkommen dritter Geschwister waren), Tanten und Onkel. Solchen im zweiten Grad verwandten Frauen oblag in 69 Fällen (8,20%) die Pfarrhausökonomie, wobei es meist Cousinen des Gemeindefleiters waren, die sich dieser Aufgabe annahmen. Nicht immer stand deren finanzielle Versorgung im Vordergrund. So hatte beispielsweise eine Cousine in Landscheid die Stellung der Hausdame des dortigen Pfarrers inne, die selbst pensionierte Lehrerin, finanziell also unabhängig war.



Haushaltsführung durch Mutter oder Schwester



Hinsichtlich des Pfarrhauslebens lässt sich also für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts einerseits festhalten, dass in mehr als 60% der Häuser auch die Familie des Pfarrers lebte, damit diese versorgt war. Das Pfarrhaus wies also einen stark familiären Charakter auf. Es war ein Ort, an dem weibliche Verwandte eine akzeptierte Form der Versorgung und zugleich der Wirksamkeit leben konnten, im Unterschied zur außerhäuslichen Erwerbsarbeit, die dem kirchlich favorisierten Geschlechtermodell und Frauenbild wenig entsprach.

Neben Familienangehörigen gab es auch Bewohner in Pfarrhäusern, die nicht in einem Dienstverhältnis zum Pfarrer (oder Pfarrvikar) standen oder mit ihm verwandt waren: In Trier (St. Gervasius) wohnten beispielsweise nicht nur der Pfarrer und die beiden Kapläne im Pfarrhaus, sondern zusätzlich noch drei Frauen im Alter von 23, 41 und 51 Jahren, in Salzig waren es noch mehr Personen, denn dort lebten der Pfarrer und der Kaplan samt Haushälterin und Dienstmagd sowie eine Frau und eine weitere Frau (65 Jahre) mit ihren beiden Töchtern im Pfarrhaus. Darüber hinaus war es offenbar recht häufig Praxis, dass Lehrer/-innen oder sogar ganze Lehrerfamilien (samt eigenem Dienstmädchen) im Pfarrhaus zur Miete wohnten. Auch von anderen Ehepaaren, sei es mit oder ohne Kind(er), ist mehrfach die Rede. Herausragend erscheint bistumsweit das Pfarrhaus in Kirchenbollenbach, wo der Pfarrer und dessen Schwester noch eine behinderte Frau aufnahmen und sie in die häusliche Gemeinschaft integrierten. Die nachfolgende Aufstellung zeigt deutlich, welche Chancen man bereits in der Vergangenheit wahrnahm, um einerseits Menschen eine Heimat zu bieten und andererseits die großen Immobilien zu nutzen und durch die Mieten, sofern welche gezahlt wurden, zu finanzieren.

<i>Pfarrei</i>	<i>Haushalt des Pfarrers</i>	<i>Sonstige Bewohner (Mieter)</i>
Sinzig	Pfr, Kpl, H, D	Ein Student
Bruscheid	Pfr, M, S	Eine Frau
Wetteldorf	Pfr, M, S	Eine Frau
Kirchenbollenbach	Pfr, S	Eine behinderte Frau
Shlem	Pfr, H, D	Eine Witwe
Beilstein	Pfr, C, D	Eine Witwe
Dockendorf	Pfr, S	Ein Mann
Miesenheim	Pfr, H, Ta, O, Schwiegermutter des Br, Ne	Ein Mann
Baumholder	Pfr, H	Der Kreisbaumeister
Hermeskeil	Pfr, H und deren M, Ne, D	Der Küster und eine Mieterin
Geisfeld	Pfr, S	Drei Schwestern (47, 55, 60 Jahre)
	Pfr, Kpl, H, D	Eine Frau, eine Frau (65) mit ihren beiden Töchtern

Wederath	Pfr	Ein Lehrer
Geislautern	Pfr, Kpl, Ni und deren Tochter, D	Eine Lehrerin
Dillingen	Pfr, Kpl, Kpl, Kpl, H, D	Eine Lehrerin
Nalbach	Pfr, H	Lehrerin und deren H, Ruhestandsgeistlicher und dessen H
Elkenroth	Pfr, H, D, D	Drei Junglehrer der Canisius-schule
Hirzenach	Pfr, H	Zwei Lehrerfamilien (vier und fünf Personen)
Meckel	Pfr	Ein Ehepaar
Prüm	Pfr, S	Ein Ehepaar
Körprich	Vikar, zwei Geschwister des Pfarrers	Ein Ehepaar
Rußhütte	Pfr, S, Ta	Ein Ehepaar
Bliesransbach	Pfr, H	Eine dreiköpfige Familie
Saarbrücken (St. Michael)	Pfr, Kpl, Kpl, S, D, D	Ein Ehepaar mit drei Kindern, ein Ehepaar mit einem Kind sowie je ein D
Trechtingshausen	Pfr, S, D	Zwei Caritasschwestern
Hamm	Pfr	Caritasschwester ⁵⁴ und deren beide Schwestern
Kruft	Pfr, Kpl, S, Eltern des Kpl	
Züsch	Pfr, Exp, S, D, verwitwete Mutter des Exp	
Thörnich	Pfr (Pater), zwei Missionsbrüder, D	

Dieser Einblick in die Situation zwischen den beiden Weltkriegen zeigt, dass es üblich war, dass zumindest der Pfarrer mit seinen Kaplänen und weiteren Personen im Haushalt zusammenlebte. Dabei stand zunächst die Versorgung der Familie (Eltern, Geschwister, Nichten und Neffen) im Vordergrund. In einer Vielzahl von Pfarreien stellten die Pfarrer aber auch Haushälterinnen an, die mit der Ökonomie des Pfarrhauses betraut waren. Es lässt sich aber auch feststellen, dass an einigen Orten ganze Familien im Pfarrhaus lebten. Das Pfarrhaus wurde also bereits in der Vergangenheit nicht nur als Wohnort des Klerus genutzt, sondern erstaunlich vielfältig. In nur zehn (!) Pfarrhäusern (1,19%) lebte der Pfarrer alleine, und es würde einer genaueren Untersuchung bedürfen, zu prüfen, ob diese Stellen vielleicht nur aufgrund eines Todesfalls oder ähnlicher Um-

⁵⁴ Die Caritasschwester war 1934 in der Pfarrei Hamm tätig und erfüllte die Aufgaben einer Landpflegerin und fungierte zugleich als Laienhelferin.

stände nur kurzzeitig nicht besetzt waren oder ob diese Pfarrer grundsätzlich alleine in ihren Häusern lebten. Darüber hinaus ist zu erkennen, dass der Seelsorgeklerus einer Pfarrei immer gemeinsam im Pfarrhaus der Pfarrei lebte. Falls ein Priester nicht in der Seelsorge arbeitete, konnte er auch eine angemietete Wohnung beziehen, doch auch dies war nicht immer der Fall. Zwei prominente Beispiele sind durchaus erwähnenswert. Während der Presseapostel und Zentrumspolitiker Georg Friedrich Dasbach⁵⁵, der nicht in der Pfarrseelsorge tätig war, im Pfarrhaus der Trierer Pfarrei St. Gangolf wohnte, residierte der von 1903 bis 1920 am Saarbrücker Ludwigsgymnasium als Religionslehrer und von 1920 bis 1931 als Ministerialdirektor der Abteilung für Kirchen- und Schulwesen bei der Regierungskommission des Saargebiets tätige Bistumspriester Matthias Notton⁵⁶ in einer angemieteten Wohnung in Alt-Saarbrücken (St. Jakob). Es scheint, als habe die Wohnsituation schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts, einer Zeit, in der die kirchlichen Bindungen und die Volkskirche im Vergleich zur Gegenwart noch sehr ausgeprägt waren, enormen Einfluss auf die priesterliche Identität gehabt.

3. Gegenwärtiger Zustand und Ausblick

In den vergangenen 100 Jahren hat sich zugleich auch das Lebensumfeld der Priester stark gewandelt. Während früher in jeder kleinen Pfarrei ein Priester vor Ort war und dieser eine institutionalisierte Größe der (Orts-)Gemeinde war, nahm sowohl die Zahl der aktiven Priester als auch das Ansehen immer weiter ab. Zugleich ging auch die Zahl der Neupriester in den vergangenen Jahrzehnten deutlich zurück.⁵⁷ Die zwölf Kapläne des Bistums Trier (Weihejahrgänge 2012-

⁵⁵ Vgl. Hubert MOCKENHAUPT, Georg Friedrich Dasbach, in: Trierer Biographisches Lexikon, hg. von Heinz MONZ, Trier 2000, 75f., sowie THOMAS, Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800 (s. Anm. 19), 88.

⁵⁶ Vgl. THOMAS, Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800 (s. Anm. 19), 252.

⁵⁷ Schon 1927 beklagte man sich über den Rückgang der Seminaristenzahl. Als einen Grund machte man hierfür den Verlust des Ansehens in der Bevölkerung aus. Vgl. Johann Ludger SCHLICH, Priesterangel und Priesterberufe. Vortrag von Pfarrer Dr. Schlich auf der Dekanatskonferenz von Saarbrücken, in: Pastor bonus. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis 38 (1927) 337-342. Daher wurde diese Problematik im Folgejahr auf der Dechantenkonferenz besprochen. Vgl. BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT TRIER, Bericht über die 3. Dechanten-Konferenz der Diözese Trier. Im Priesterseminar zu Trier am 10. und 11. Januar 1928, Trier 1928. In den 1930er Jahren erholte sich die Zahl der Weihen. Jedoch wurde diese Zahl nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr erreicht. Näheres liefert: PERSCH, Der Diözesanklerus und die neuen pastoralen Laienberufe (s. Anm. 29), 177f. In den vergangenen sieben Jahren wurden durchschnittlich zwei Männer zu Priestern geweiht. Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.), Kirchliches Handbuch. Statistisches Jahrbuch der Bistü-

2017), die aktuell in der Pfarrseelsorge eingesetzt sind, wohnen nicht mehr im selben Haus mit dem Pfarrer.

Auch die Pfarrer wohnen mittlerweile in den meisten Fällen alleine in ihren Pfarrhäusern. Gleiches gilt für die Kooperatoren, die entweder ein anderes Pfarrhaus der Pfarrei (engemeinschaft) oder eine angemietete Immobilie bzw. Wohnung bezogen haben und dort alleine leben. Aktuell gibt es bistumsweit nur noch drei Pfarrhäuser (soweit den Autoren bekannt), in denen Priester gemeinsam wohnen, beten und arbeiten: zum einen in Andernach, wo der Stadtpfarrer und der Kooperator in zwei getrennten Wohnungen leben, sich jedoch täglich zum Gebet und zu verschiedenen Mahlzeiten treffen, zum anderen in Münster-Sarmsheim und in Sobernheim.

Auch die Zahl der Haushälterinnen ist drastisch zurückgegangen. Nur noch 52 Haushälterinnen sind derzeit im Dienst.⁵⁸ Schwestern von Priestern, die den Haushalt führen, gibt es nur noch äußerst selten, was im Wesentlichen dem Faktum geschuldet sein dürfte, dass Frauen heute jeden Beruf frei ergreifen können und die Notwendigkeit, dass die Geschwister die Stellung der Hausdame einnehmen müssen, nicht mehr gegeben ist. Zugleich muss man aber auch festhalten, dass die Haushälterinnen immer abhängig vom Priester waren, bei dem sie eine Anstellung hatten.⁵⁹

Doch wenn nun im Zuge der Strukturreform die Pfarreien vergrößert werden, stellt sich die Frage, ob der aktuelle Status quo bzgl. der Wohnsituation auch beibehalten werden muss oder ob es sich nicht lohnen würde, auch hier etwas zu verändern. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass es in den vergangenen Jahren vermehrt dazu kam, dass Priester sich vom Dienst suspendieren ließen, weil sie unter der Einsamkeit litten und sich daher entschieden, einen anderen Beruf zu ergreifen und/oder zu heiraten. Zudem birgt das Alleine-

mer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, einschließlich Daten einer Sonderauswertung des Zensus 2011 (= Kirchliches Handbuch 41), Aachen 2017, 189.

⁵⁸ Die genannte Zahl bezieht sich auf die der Bischöflichen Behörde über die Gehaltsabrechnung bekannten Anstellungsverhältnisse. „Derzeit werden [...] 52 Personen, die in einem Beschäftigungsverhältnis als Haushälterin stehen, abgerechnet, wovon 6 Haushälterinnen in einer Vollzeitbeschäftigung und 46 Haushälterinnen in einer Teilzeitbeschäftigung stehen. Der Beschäftigungsumfang der teilzeitbeschäftigten Haushälterinnen liegt bei 11 Personen unter 50% und bei 35 Personen bei 50% einer Vollzeitbeschäftigung oder darüber.“ (Schreiben des Bischöflichen Generalvikariats an Frederik Simon vom 09.11.2017).

⁵⁹ Zur Lebensform der Haushälterin vgl. Michaela SOHN-KRONTHALER, Pfarrhaushälterinnen – ein kaum erforschter weiblicher Laienberuf, in: Laien gestalten Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile. Festgabe für Maximilian Liebmann zum 75. Geburtstag, hg. von Michaela SOHN-KRONTHALER u. a. (= Theologie im kulturellen Dialog Bd. 18), Innsbruck 2009, 241-255, hier 243.

Leben (im Sinne eines immerwährenden Singlehaushalts) mehrere Gefahren, die an dieser Stelle auch genannt werden müssen: Das gemeinsame (Abend-)Essen aus frischen Lebensmitteln wird schnell ersetzt durch Tiefkühlware, die man, erschöpft durch die Arbeit des Tages, schnell aufwärmt und vor dem Fernseher isst. Zu dem Ergebnis, dass die Seelsorger in Deutschland zu Übergewicht und Adipositas neigen, kommt auch eine Forschergruppe, die eine Seelsorgerbefragung⁶⁰ durchgeführt hat.⁶¹ Auch der Griff zum Alkohol falle den Seelsorgenden Deutschlands leicht.⁶² In der Gruppe der Priester fällt das Urteil der Forschergruppe noch deutlicher aus, auch wenn weder die Wochenarbeitszeit noch das Fehlen einer sozialen Unterstützung als Ursache für den häufigen Alkoholkonsum ausgemacht werden kann.⁶³ Jedoch ist gerade der Genuss alkoholischer Getränke im Klerus stark verbreitet, wie die Studie zeigt: 15,7% aller Priester gaben an, solche täglich zu trinken, und 37,6% der untersuchten Priester konsumierten mehrfach pro Woche Alkohol. In den anderen Berufsgruppen liegt die Quote niedriger. Jedoch neigen vor allem Ruheständler mit eingeschränktem Aufgabengebiet zu häufigerem Alkoholgenuß, wohingegen jüngere Priester (gemessen am Weihejahr) seltener alkoholische Getränke zu sich nehmen. Die Forschergruppe gelangt schließlich zu der These, dass ein positiver Zusammenhang zwischen sozialer Unterstützung und der Konsumierung alkoholhaltiger Getränke („Geselligkeitstrinken“) bestehen könnte.

Zudem fehlt es, wenn jeder Priester alleine wohnt, an mitbrüderlichem Austausch – von theologischen Disputen ganz abgesehen –, bei dem man in geschütztem Raum von Problemen in der Seelsorge und persönlichen Schwierigkeiten erzählen kann. Auch wenn die groß angelegte Studie zeigt, dass alle Seelsorger eher wenig über Einsamkeitsgefühle (emotionale Einsamkeit, soziale Einsamkeit, Unfähigkeit zum Alleinsein) berichteten, „haben die Priester auf diesem Niveau jedoch signifikant höhere Werte als die anderen, (selbstverständlicherweise) am stärksten ausgeprägt in der emotionalen Einsamkeit, welche eine fehlende Paar-

⁶⁰ Klaus BAUMANN u. a., Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017.

⁶¹ Vgl. Philipp KERSIECK u. a., Prävalenz und Interaktion von Stresserleben und psychosomatisch relevanten Lebensstilvariablen bei Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, in: Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie 62 (2016) 353-365.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Eckhard FRICK u.a., Do Self-efficacy Expectation and Spirituality Provide a Buffer Against Stress-Associated Impairment of Health? A Comprehensive Analysis of the German Pastoral Ministry Study, in: Journal of Religion and Health 55 (2016) 448-468.

beziehung unterstreicht.⁶⁴ Eine weitere Gefahr besteht darin, dass die von Priestern gelegentlich verlangte Bereitschaft, sich theologisch fortzubilden, rapide absinkt, obwohl dies der Großteil der Priester nach wie vor tut. Darüber hinaus gehen Sozialkompetenzen (z. B. Kompromissfähigkeit) verloren, da ein alleinlebender Mensch über kein alltägliches Korrektiv zu eigenen Lebensgewohnheiten und Lebensansichten verfügt. Zugleich leben insbesondere die Priester nicht mehr in sicheren sozialen Netzen. Gerade sichere Bindungsrepräsentanzen sind, wie es die Seelsorger-Studie zeigt, sehr bedeutsam für ein gelingendes pastorales Wirken. Eine Zusatzstudie⁶⁵, in der 83 Seelsorger (darunter 47 Priester) befragt wurden, ergab, dass gerade einmal 23% der Befragten angaben, in sicheren Bindungen zu leben. 39% leben in unsicher-distanzierten Bindungen, 18% in unsicher-verstrickten und 21% in desorganisierten.⁶⁶ Seelsorger mit sicherer Bindungsrepräsentanz wiesen dabei geringere psychosomatische Belastungen auf, während der Anteil bei den unsicher-distanzierten und desorganisierten Bindungsrepräsentanzen deutlich höher lag.⁶⁷ Geordnete soziale Beziehungen, die durch eine Gemeinschaft möglich wären, sind, wie es die Studie zeigt, also für das gelingende zölibatäre Leben und die Arbeit in der Seelsorge der (territorial eingesetzten) Priester wichtig. Außerdem würde eine Gemeinschaft zölibatär lebender Priester, in der man sich gegenseitig stützen könnte, auch der „emotionalen Erschöpfung“ sowie der Distanzierung⁶⁸ entgegenwirken, die laut Seelsorger-Studie bei Priestern am höchsten ist.⁶⁹ Bedenkt man, dass in den kommenden Jahren die Zahl der aktiven Priester zurückgehen wird, werden auch in den Pfarreien immer weniger Priester leben. Es wäre aus diesen Gründen durchaus angebracht, der Vereinsamung und Privatisierungstendenz der zölibatären Geistli-

⁶⁴ BAUMANN u. a., *Zwischen Spirit und Stress* (s. Anm. 60), 154.

⁶⁵ Hierbei wurden strukturierte biographische Interviews geführt und die Ergebnisse mit den Daten der Seelsorger-Studie abgeglichen.

⁶⁶ Vgl. BAUMANN u. a., *Zwischen Spirit und Stress* (s. Anm. 60), 123-125.

⁶⁷ Vgl. Jakob Johann MÜLLER u. a., *Bindung und psychosomatische Gesundheit bei katholischen Seelsorgenden / Attachment and Psychosomatic Health among Catholic Pastoral Professionals*, in: *Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie* 61 (2015) 370-383.

⁶⁸ Bei der Dimension der Distanzierung liegen die Priester im Vergleich deutlich am oberen Ende der Gruppen. Die Unterschiede in der Höhe des Wertes für Distanzierung von den anvertrauten Menschen [...] sind signifikant und deutlich ausgeprägt. Dieser bei den Priestern im Vergleich erhöhte Wert an emotionaler Verhärtung, Desinteresse, unpersönlichem Umgang und verringertem Einfühlungsvermögen im Kontext von Überlastung ist Ausdruck einer Problematik, die nicht nur von den Priestern selbst, sondern auch von den Gläubigen wahrgenommen wird.“ (BAUMANN u. a., *Zwischen Spirit und Stress* [s. Anm. 60], 137).

⁶⁹ Vgl. ebd., 131-138.

chen entgegenzuwirken, zumal der Neuzuschnitt der Pfarreien eine sich dazu bietende Möglichkeit wäre, das Thema zu fokussieren.

Eine Chance bestünde somit darin, dass zwei oder drei Priester einer „Pfarrei der Zukunft“ gemeinsam in ein Pfarrhaus ziehen und gemeinsam eine (nach Möglichkeit im Haus lebende) Haushälterin (Vollzeit) anstellen, die sich um die Wohnungen und die Wäsche kümmern könnte und mit dem Kochen betraut wäre. Damit wäre die ökonomische Seite abgedeckt, und die Priester könnten die gewonnene Zeit zur theologischen Lektüre und zur Seelsorge nutzen. Das Zusammenwohnen soll allerdings nicht das oben erwähnte „Geselligkeitstrinken“ fördern. Desweiteren könnte man wenigstens eine Hore des Stundengebetes am Tag gemeinsam beten, um die Gemeinschaft nicht nur auf die profanen Dinge zu beschränken und sich dadurch auch gegenseitig im Gebet verbunden und gestärkt zu wissen (vgl. Apg 4, 32-35). Denn es zeigte sich, dass eine persönliche Gottesbeziehung, das Arbeitsengagement sowie die Feier der Liturgie (Messe und Stundengebet) mit dem positiven Erleben des Zölibats korrelieren, d. h. diese drei Faktoren sind Prädiktoren für die Treue zur versprochenen Lebensform.⁷⁰ Ferner wäre während und nach den Mahlzeiten die Gelegenheit zum mitbrüderlichen Austausch gegeben. Zudem wäre es leichter, Gäste einzuladen und zu bewirtschaften. Durch das Einrichten (bzw. Aufrechterhalten) eigener, abgeschlossener Wohnungen bliebe jedem zugleich aber auch der Rückzugsraum erhalten. Eine solche Gemeinschaft kann den Einzelnen auch in den schweren Zeiten mittragen, wie es Jesus auch Petrus aufträgt: „Stärke deine Brüder“ (Lk 22, 32). Dieses jesuanische Wort findet in der Seelsorger-Studie seine Bestätigung. Dort wird nachgewiesen, „dass Priester, die mit anderen Menschen zusammenleben, hinsichtlich der allgemeinen Lebenszufriedenheit und der Bewältigung des Zölibates besser abschneiden als solche, die alleine leben“.⁷¹

Natürlich bestünde auch die Möglichkeit, wie es in der Geschichte unseres Bistums mehrfach der Fall war (s. o.), dass neben einem Priester auch andere Personen und Familien das Pfarrhaus – *excluso scandalo* – bewohnen könnten. Auch hierbei könnte es feste gemeinsame Gebets- und Mahlzeiten geben, zu denen alle Bewohner des großen Hauses eingeladen wären. Sicherlich wäre dies auch eine Form des missionarischen Kirche-Seins, wie es die Synode fordert, und eine Form, „den Glauben an Jesus Christus im Leben authentisch zu bezeugen

⁷⁰ Vgl. Klaus BAUMANN u. a., Commitment to Celibacy in German Catholic Priests: It's Relation to Religious Practices, Psychosomatic Health and Psychosocial Resources, in: *Journal of Religion and Health* 56 (2107) 649-668.

⁷¹ Jantje KRAMER / Wolfgang WEIG, Intimität und Sexualität bei katholischen Priestern in Deutschland – Ergebnisse aus der Seelsorgestudie, in: *Sexuologie* 23 (2016) 5-16, hier 15.

und für ein Leben nach dem Evangelium zu werben. Dieses Zeugnis ist auch Kriterium für die Glaubwürdigkeit der Organisation.⁷² Diese Personen würden auch mit ihrem Leben bezeugen, wie ein Leben im Geist des Evangeliums verwirklicht werden kann. Zugleich könnten Priester am Leben einer Gemeinschaft teilnehmen, denn der Zölibat bedeutet nicht zwangsläufig, versteckt und am Rande alleine leben zu müssen, sondern mitten unter den Menschen, in der Gemeinschaft der Getauften. In diesem Sinne ruft Bischof Stephan Ackermann in einem Brief vom 18. September 2017 seinen Priestern in Erinnerung:

„Der priesterliche Dienst bleibt für die Kirche unverzichtbar, und er ist auch nicht durch andere pastorale Dienste und Aufträge ersetzbar. Das dispensiert uns nicht von der Verpflichtung, intensiv darüber nachzudenken und darüber zu sprechen, was an diesem Dienst wirklich unverzichtbar und unersetzbar ist und was nur so scheint. Der ‚harte Kern‘ des Priestertums kann sich – das zeigt sowohl die Kirchengeschichte als auch die aktuelle Vielfalt der Weltkirche – in unterschiedlichen Weisen konkretisieren und entfalten. Dabei spielen die unterschiedlichen pastoralen ‚Böden‘ und Einsatz-,Felder‘ sowie die jeweiligen gesellschaftlich-sozialen ‚Witterungsbedingungen‘ eine nicht unwesentliche Rolle: Mal mag der Schwerpunkt der priesterlichen Aufgaben mehr auf der (Erst-)Verkündigung liegen, mal mehr im Heiligungsdienst, mal mehr im diakonisch-sozialen Einsatz, mal mehr im Dienst der Sammlung und der Leitung zugunsten der Einheit der Gemeinden.“⁷³

Doch eines ist als Grundlage für einen solch „unverzichtbaren“ Dienst wichtig: eine angemessene Wohn- und Lebenssituation, in der sich die Priester beheimatet fühlen und Kraft schöpfen können für ihre Arbeit.

⁷² Vgl. SYNODE IM BISTUM TRIER, heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen (s. Anm. 2), 25.

⁷³ Stephan ACKERMANN, An alle Priester im Bistum Trier, Trier 2017, www.bistum-trier.de/fileadmin/user_upload/Brief_an_die_Priester_-_September_2017.pdf (Stand: 03.10.2017).

ANDREAS HEINZ

Gedächtnis des Heilswerks Christi

Ein frühes Zeugnis für den „Engel des Herrn“ im „kurtrierischen“
Katechismus 1589/90

Abstract: After the Council of Trent (1545-1563) the use of church bells as a call to prayer at morning, noon and sunset spread rapidly. The customary prayer to be said was three Hail Marys, each including a short verse reminiscent of the incarnation. The following article presents the practice as it can be found in the oldest catechism of the Diocese of Trier dating back to 1589, which recommends different prayers for each of the three calls: the „Angelus“ at sunset (reminiscent of the incarnation), the „Tenebrae“ at noon (reminiscent of the crucifixion) and the „Regina Coeli“ at morning (reminiscent of the resurrection). By this the Angelus more clearly becomes a full memory of all salvation.

Die (Erz-)Bischöfe Deutschlands und Österreichs sowie der Bischof von Bozen-Brixen haben 2013 für ihre Bistümer das gemeinsame Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ in einer völlig neuen Bearbeitung herausgegeben. Wie schon die Erstausgabe von 1975 beginnt auch das neue Buch nach kurzen Hinweisen zum Umgang mit der Heiligen Schrift mit den „Grundgebeten und Glaubenstexten“.¹ Unter den dort abgedruckten sieben Stücken, die offenbar als auswendig behaltener „eiserner Bestand“ eines jeden Katholiken betrachtet werden, ist auch der „Engel des Herrn“.² Das „Gotteslob“ bietet den „Angelus“, wie das Gebet nach dem Anfangswort seiner lateinischen Version auch genannt wird, mit vollem Wortlaut als Begleitgebet zum Glockenzeichen am Morgen, Mittag und Abend (Nr. 3,6). Ebenfalls ist dort das „Freu dich, du Himmelskönigin“ zu finden (Nr. 3,7), das in der Osterzeit an die Stelle des „Engel des Herrn“ tritt.

Es ist eine wohl doch zu optimistische Annahme, wenn man davon ausgeht, dieses „Grundgebet“ sei noch immer ein festes Stück im Gebetsschatz eines „Durchschnittskatholiken“. Zwar wurde der „Engel des Herrn“ 1947 noch zum „Bundesgebet“ der Deutschen Katholischen Jugend erklärt. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) haben die deutschen Bischöfe im Frühjahr

¹ Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Herausgegeben von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart 2013, hier 34-40.

² Vgl. ebd., 36f.; zur Erstinformation vgl. Andreas HEINZ, Art. Angelus, in: LThK Bd. 1, Freiburg u. a. ³1993, 653f. Die Begleitgebete abgedruckt und mit einem Teilablass versehen auch in: Handbuch der Ablässe. Normen und Gewährungen (Enchiridion indulgentiarum), Bonn 1989, 42f.

1979 einen gemeinsamen Hirtenbrief über die Marienverehrung verfasst. Darin wurde das Angelus-Gebet allen neuerlich empfohlen.³ Papst Paul VI. hat in seinem Rundschreiben „Marialis cultus“ (1974) zwei Gebetsübungen eigens herausgestellt: den Rosenkranz und den „Angelus“. Das deutschsprachige katholische Einheitsgesangbuch rechnet nach wie vor, wie erwähnt, den „Engel des Herrn“ – gleich dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Vaterunser und dem „Gegrüßet seist du, Maria“ – zum festen Bestand der auswendig gekonnten Texte. Stimmt diese Voraussetzung noch? Trotz aller amtlichen Empfehlungen ist der Brauch in den letzten Jahrzehnten stark zurückgegangen. Das Gebet überlebt fast nur noch in frommen Biotopen wie Ordenshäusern, Priesterseminaren oder bei außergewöhnlichen Anlässen (Einkehrtage, Exerzitien). Die älteren Gläubigen sterben allmählich aus, welche das Angelus-Beten noch aus ihren Kindertagen kannten und bewahrt hatten. Mancherorts mag es noch vorkommen, dass traditionsbewusste Gemeinden das gemeinsame Rosenkranzgebet oder eine Abendandacht mit dem „Engel des Herrn“ beschließen. Das sonntägliche Angelus-Gebet des Papstes sorgt freilich für eine gelegentliche Präsenz in den Medien.

Wenn eine Neubelebung dieses in der Tat höchst sinnvollen und auch heute erhaltenswerten Gebets⁴ gelingen soll, genügt es nicht, allein auf die lange Tradition hinzuweisen, auch wenn diese, wie in unserem Fall, mehrere Jahrhunderte alt ist.⁵ Es gilt, den tieferen Sinn und die Intention dieser Gebetspraxis neu zu erschließen und plausibel zu machen. Das kann am ehesten geschehen, indem man zu ihren Wurzeln zurückkehrt und nach den ursprünglichen Motiven ihrer Entstehung fragt. Insofern gewinnen historische Zeugnisse, auch wenn sie aus längst vergangenen Zeiten stammen, ein besonderes Gewicht und können zur Erhellung und Begründung heutiger Gebetsgewohnheiten einen willkommenen Beitrag leisten.

³ Vgl. Andreas HEINZ, „Der Engel des Herrn“. Erlösungsgedächtnis als Volksgebet, in: Heiliger Dienst 33 (1979) 51-58, hier 51.

⁴ Zur bleibenden Aktualität des „Angelus“ vgl. etwa meinen Beitrag: Der „Engel des Herrn“. Gedanken zu einem Volksgebet von bleibender Bedeutung, in: Meditation. Zeitschrift für christliche Spiritualität und Lebensgestaltung 39/4 (2013) 2-8, hier 7f.; ferner: Für Christi Kommen danken. Der „Engel des Herrn“ als Tagzeitengebet, in: Gottesdienst 23 (1999) 64.

⁵ Zur Geschichte noch immer gültig: Theo ESSER, Das Ave-Maria-Läuten und der „Engel des Herrn“ in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Historisches Jahrbuch 23 (1902) 22-51, 247-269, 775-825; Adrianus HOLLARD, Van „Ave“ tot „Angelus“, in: Tijdschrift voor liturgie 69 (1985) 234-236.

1. Der „kurtrierische“ Katechismus 1589 und sein „Kommentar“ 1590

1.1 Der zeitgeschichtliche Kontext

Unsere Aufmerksamkeit gilt im Folgenden einem Zeugnis aus dem späten 16. Jahrhundert. Es war die Zeit, in der das dreimalige Glockenzeichen an den Eckpunkten des Tages sich auszubilden und auszubreiten begann.⁶ Die damalige Förderung des „Angelus“ seitens der kirchlichen Obrigkeit und anderer an der Erneuerung des kirchlichen Lebens Mitwirkenden war im Reformationszeitalter ein wichtiges Element der katholischen Reform. Es galt, das vielerorts in Vergessenheit geratene katholische Brauchtum und katholische Gebetsformen neu zu beleben, ihre Sinnhaftigkeit zu erklären, sie gegebenenfalls zu korrigieren oder weiterzuentwickeln und ihre Verbreitung zu fördern. Dem damaligen erschreckenden Tiefstand des Glaubenswissens versuchte man mit einer katechetischen Offensive entgegenzuwirken und durch Regelungen zum Predigtteil der Pfarrmesse (Kanzelordnungen) abzuwehren.

Das alte Erzbistum Trier hatte das Glück, nach dem Reformkonzil von Trient (1545-1563) Oberhirten zu haben, die fest auf dem Boden des Tridentinums standen und sich kraftvoll für die katholische Reform einsetzten.⁷ Sie fanden darin die wichtigsten Helfer in den Jesuiten, die 1560 eine Niederlassung in Trier eröffnet hatten.⁸ Die Mitglieder der Gesellschaft Jesu übernahmen die

⁶ Bei dem letzten Besuch in seiner baskischen Heimat drang Ignatius von Loyola († 1556) darauf, dass man drei Mal am Tag zum Gebet des „Englischen Grußes“ läuten solle, wie es in Rom geschehe; vgl. Burkhard SCHNEIDER (Hg.), Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers, Freiburg / Basel / Wien ³1977, 117. Das katechetische Pastoral Schreiben des Trierer Erzbischofs Johann VII. von Schönenberg (1581-1599) aus dem Jahre 1588 setzt das Morgen- und Abendläuten als bekannt voraus, sagt aber, dass das Mittagläuten nur an einigen Orten (*in locis quibusdam*) üblich sei; vgl. Joannis archiepiscopi epistola pastoralis de utilitate ac necessitate catecheticae institutionis mit dem „Modus ruditer tradendi doctrinam christianam“; abgedruckt bei Johann Jakob BLATTAU, Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidieccesis Trevirensis, 9 Bde., Trier 1844-1859, hier Bd. 2, 327.

⁷ Vgl. Benedikt CASPAR, Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahr 1569 (RST 90), Münster 1969; Hansgeorg MOLITOR, Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 43), Wiesbaden 1967; Viktor CONZESMIUS, Jakob III. von Eltz, Erzbischof von Trier 1567-1581. Ein Kurfürst im Zeitalter der Gegenreformation (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 12), Wiesbaden 1956; vgl. ferner die biographischen Skizzen der Erzbischöfe Johann VI. von der Leyen (1567-1581) und Johann VII. von Schönenberg (1581-1599) von Wolfgang SCHMID, in: Bernhard SCHNEIDER (Hg.), Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500-1801 (Geschichte des Bistums Trier 3), Trier 2010, 66-76.

⁸ Vgl. Bertram RESMINI, Die Gründung von Niederlassungen der Jesuiten im Erzbistum Trier, in: Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum

Lehrstühle der Philosophie und Theologie an der zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkenen Trierer Universität, die sie binnen kürzester Zeit zu neuer Blüte führten.⁹ Jesuiten unterstützten Erzbischof Jakob III. von Eltz (1567-1581) bei der Vorbereitung und Durchführung der Generalvisitation der Erzdiözese (1569/70).¹⁰ Die dabei von der Visitationskommission vor Ort protokollierte Bestandsaufnahme zeigte, dass im Trierer Sprengel – wie damals in ganz Deutschland – vieles im Argen lag. Es ergingen daraufhin erste Maßnahmen zur Vermittlung eines religiösen Grundwissens und zur Verbesserung des religiös-sittlichen Lebens in den Pfarreien. Die Jesuiten waren daran maßgeblich beteiligt.

1.2 Die katechetischen Aktivitäten der Jesuiten

Erzbischof und Kurfürst Johann VII. von Schönenberg (1581-1599) schätzte vor allem die erfolgreiche Tätigkeit der Väter der Gesellschaft Jesu in der Jugendziehung an ihren Kollegien in Trier, Koblenz¹¹ und Luxemburg¹² und bei ihren volksmissionarischen Exkursionen in die Landpfarreien des Umlandes.¹³ Er war beeindruckt von ihren katechetischen Aktivitäten, ihrem unermüdlichen Einsatz als Prediger sowie als Glaubenslehrer der Kinder und des einfachen Volkes in ihren „Christenlehren“, auch als Förderer eines häufigeren Empfangs der Sakramente (Beichte und Kommunion). Die Dreifaltigkeitskirche in Trier, die

Trier. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier 11.09.1991-21.10.1991, hg. vom Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier und der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier, Mainz 1991, 189-199, hier 189-193; DERS., Historischer Überblick über die Niederlassungen der Jesuiten im Erzbistum Trier, in: Ebd., 205-214, hier 207f.

⁹ Vgl. Emil ZENZ, Die Trierer Universität 1473-1798, Trier 1949, 33-45.

¹⁰ Vgl. Andreas HEINZ, Die Mitwirkung der Jesuiten in der Seelsorge im Bereich des Erzbistums Trier, in: Für Gott und die Menschen (s. Anm. 8), 221-244, hier 221-232; Ferdinand HÜLLEN, Die erste tridentinische Visitation im Erzbistum Trier 1569, in: Trierisches Archiv 9 (1906) 35-86.

¹¹ Vgl. RESMINI, Niederlassungen (s. Anm. 8), 193-197.

¹² Vgl. ebd., 197; Bernhard SCHNEIDER, Katholische Reform, Konfessionalisierung und spanische Kirchenpolitik: Zur Entstehung des Luxemburger Jesuitenkollegs zwischen 1583 und 1603, in: Fir Glawen a Kultur. Les Jésuites à Luxembourg – Die Jesuiten in Luxemburg (1594-1994), in: Hémecht 46 (1994) 17-36; DERS., Die Geschichte des Luxemburger Jesuitenkollegs (1594-1773), in: Für Gott und die Menschen (s. Anm. 8), 313-332.

¹³ Vgl. Ernst SCHNECK, Die Bemühungen der Jesuiten um die Katechese im Erzbistum Trier, in: Für Gott und die Menschen (s. Anm. 8), 245-254; Andreas SCHÜLLER, Die Kirchen-Volkskatechese des Trierer Jesuitenkollegs (1560-1773), in: Trierer Zeitschrift 3 (1928) 111-119; DERS., Die Katechese der Koblenzer Jesuiten in den Sodalitäten, bei Exkursionen und Volksmissionen, in: Pastor bonus 38 (1927) 116-126.

später so genannte Jesuitenkirche,¹⁴ in welcher der Erzbischof die Priesterweihe empfangen hatte,¹⁵ wurde in seiner Amtszeit zu einem Ort mustergültiger Seelsorge im Geist des nachtridentinischen Reformkatholizismus.¹⁶ Es waren auch die Jesuiten, die den Erzbischof in seiner Absicht bestärkten, einen Diözesankatechismus herauszugeben.¹⁷

Die Einführung des „kurtrierischen“ Katechismus wurde vorbereitet durch einen erzbischöflichen „Sendbrief“ an die Pfarrer, der in einer deutschen und lateinischen Version verbreitet wurde.¹⁸ Darin unterstrich Erzbischof Johann unter Verweis auf die großen Kirchenväter und Theologen in Ost und West die Bedeutung der Glaubensunterweisung; er sprach eindringlich über „nottwendigkeit, nutzbarkeit, und manier, wie man die Christliche lehr den ungelärten und einfaltigen furtragen und angeben soll.“¹⁹ Das Pastoral Schreiben trägt das Datum vom 7. Juli 1588.²⁰ Ihm war eine detaillierte Anleitung beigegeben, die ganz praktisch und konkret aufzeigte, wie der Katechet in der „Christenlehre“ vorgehen sollte.²¹ Eine Kopie des Manuskripts der deutschen Fassung wurde von der kurfürstlichen Residenz in Koblenz dem Rektor des Trierer Jesuitenkollegs zugesandt, damit dieser den Druck besorgte.²² Dieser Umstand lässt vermuten, dass die Trierer Jesuiten an der Abfassung beider Dokumente (Pastoral Schreiben und Regelung der Katechese/Christenlehre) maßgeblich beteiligt waren.

¹⁴ Die frühere Ordenskirche der „Minoriten“ (Franziskaner) hatte Erzbischof Jakob III. von Eltz (1567-1581) nach 1570 den Jesuiten übergeben; vgl. Wilhelm DEUSER, Die Dreifaltigkeitskirche, in: Königliches Friedrich-Wilhelm-Gymnasium zu Trier 1563-1913. Festschrift zur Feier des 350jährigen Jubiläums am 6.-8. Oktober 1913, Trier 1913, 34-56.

¹⁵ Vgl. Handbuch des Bistums Trier 1952, hg. vom BISCHÖFlichen GENERALVIKARIAT, Trier²⁰ 1952, 43.

¹⁶ Zur Jesuitenkirche als Magnet der stadttrierischen Seelsorge vgl. HEINZ, Mitwirkung (s. Anm. 10), 233f.

¹⁷ Vgl. Winfried GLADE, Der Katechismuskommentar des Trierer Universitätsprofessors Macherentinus und seine Vorgeschichte, in: Georg DROEGE / Wolfgang FRÜHWALD / Ferdinand PAULY (Hg.), Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473-1973, Trier 1973, 187-197, hier 189; Bernhard DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Freiburg /München /Regensburg 1907/1928, hier Bd. 1, 457; SCHÜLLER, Volkskatechese (s. Anm. 13), 113.

¹⁸ Abgedruckt bei BLATTAU, Statuta (s. Anm. 6), Bd. 2, 317-320 (lateinisch), 320-324 (deutsch).

¹⁹ So die Überschrift der deutschen Fassung (*in lingua vernacula*) des erzbischöflichen „Sendbriefs“; BLATTAU, Statuta (s. Anm. 6), Bd. 2, 320.

²⁰ Vgl. ebd., *Ipsis nonis Julii, anno incarnationis Domini MDLXXXVIII.*

²¹ Abgedruckt ebd., Bd. 2, 324-327: *Modus ruditer tradendi doctrinam christianam.*

²² Vgl. ebd., Bd. 2, 320 Anm. 3.

Der angekündigte Katechismus erschien im folgenden Jahr. Sein voller Titel lautet: „Katechismus und Praxis: das ist die notwendigste stück catholischer Lehr samt einer Underweisung, wie der Lehrer sie einfeltig furhalten, die Anhörer aber nicht allein glauben, sondern auch in täglicher ubung brauchen sollen. Gedruckt zu Trier bei Heinrich Bock. 1589.“²³ Wie der Titel schon erkennen lässt, besteht das Buch aus zwei Teilen. Der Katechismus-Teil von geringerem Umfang lehnt sich an den „kleinsten“ Katechismus von Petrus Canisius an.²⁴ Dieser Leitfaden wurde aber von den Bearbeitern in einigen Punkten abgeändert oder ergänzt. Weit umfangreicher ist der zweite Teil, der Anweisungen und Gebete enthält, die helfen sollen, die Glaubenswahrheiten nicht nur zu erkennen, sondern den katholischen Glauben auch im alltäglichen Leben zu „praktizieren“, täglich zu „üben“. In diesem Zusammenhang kommt auch der „Angelus“ zur Sprache. Er wird erläutert und es wird genau gesagt, wie und was man beten soll, wenn abends, morgens und mittags vom Kirchturm ein Glockenzeichen ertönt.

1.3 Der „Kommentar“ zum „kurtrierischen“ Katechismus

Da der Katechismus in deutscher Sprache abgefasst war, konnte er naturgemäß nur in den deutschsprachigen Pfarreien des Erzbistums gebraucht werden. Dem Erzbischof war aber daran gelegen, die ganze Erzdiözese mit seinen katechetischen Bemühungen zu erreichen. Auch die „Terra gallica“ des Trierer Sprengels, die vier wallonischen Dekanate des Archidiaconats Longuyon im französischsprachigen Westen des Erzbistums, sollten einbezogen werden. Außerdem schien

²³ Das einzige in Trier erhalten gebliebene Exemplar befindet sich in der Trierer Stadtbibliothek (T 8^o/175). Zu diesem Katechismus vgl. die Studie von Franz OTTERBEIN, Verdienste des Trierer Erzbischofs Johann von Schönenberg (1581-1599) um den katechetischen Unterricht, in: *Pastor bonus* 6 (1894) 369-377 u. 423-426. Der „Kurtrierische Katechismus“ und der wichtige Aufsatz von Otterbein wurden in der einschlägigen Literatur lange übersehen. Wie GLADE, Macherentinus (s. Anm. 17), 190f., nachgewiesen hat, war die Ausgabe von 1589 die erste, auch wenn im Vorwort die Wendung „aufs New gedruckt“ vorkommt. Auflagen des Katechismus sind für die Jahre 1590, 1599 und 1606 bekannt; wahrscheinlich wurde er noch öfter nachgedruckt; vgl. ebd., 191f.

²⁴ Vgl. GLADE, Macherentinus (s. Anm. 17), 191. Zu Canisius als Catechismus-Autor vgl. Otto BRAUNSBERGER, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu. Geschichtlich dargelegt, Freiburg 1893; Franz WELLER, Der selige Petrus Canisius S. J., der große Christenlehrer des 16. Jahrhunderts, in: *Pastor bonus* 36 (1925) 161-180. Einen guten Überblick über die Katechismen des Canisius und ihre Rezeption im Erzbistum Trier bietet E. SCHNECK, Bemühungen (s. Anm. 13), hier 247-249. Ein Lebensbild zeichnet Paul BEGHEYN, Petrus Canisius (1521-1597), in: *Für Gott und die Menschen* (s. Anm. 8), 159-165 (Lit.).

es angebracht, in einem lateinisch abgefassten größeren Sammelband den Pfarren in der ganzen Erzdiözese ein Buch anzubieten, in dem sie alle Dokumente und Hilfen beisammen hatten, die ihnen bei der Durchführung der „Christenlehre“ und für die religiöse Unterweisung überhaupt nützlich sein konnten. Deshalb veranlasste Erzbischof Johann die Ausarbeitung eines katechetischen Handbuchs, eines umfangreichen „Kommentars“ in lateinischer Sprache. Das Werk erschien im Umfang von über 600 Seiten 1590 in Trier. Sein Titel lautet:

„Piae ac solidae ex Fransisco Costero, Petro de Soto et auctore Methodi Confessionis, Catecheses, rudiorum informationi accomodatae, una cum Trevirorum succincta ac facili praxi catechistica, auctoritate et iussu Reverendissimi in Christo Patris ac Illustrissimi S. R. I. principis electoris domini domini Joannis Archiepiscopi Trevirensis eiusdem item antistitis ad parochos de utilitate ac necessitate Cathedeticae institutionis Epistola, adjuncto modo eam ruditer tradendi, Parochis omnibus per universam Dioecesim suam praescripto. Gal. 6: Communicet autem is qui catechizatur verbo, ei qui se catechizat in omnibus bonis. Augustae Trevirorum. Excudebat Henricus Bock. Anno [15]90.“²⁵

Der Erzbischof hatte in der Anleitung zur Durchführung der „Christenlehre“ einige Bücher genannt, die den Pfarrern zur Hand sein sollten, wenn sie ihren Glaubensunterricht vorbereiteten. An erster Stelle waren das der von Papst Pius V. (1566-1572) im Auftrag des Konzils von Trient 1566 herausgegebene Catechismus Romanus sowie der große Katechismus von Petrus Canisius SJ. Empfohlen wurden ferner das Sodalitätsbüchlein des flämischen Jesuiten Franz Coster²⁶ und das „Beichtbuch“ des Dominikaners Petrus de Soto.²⁷ Für kontrovers-theologische Fragen sollten sie den Katechismus „Petri Michaelis“ konsultieren.²⁸ Mit Ausnahme des Letztgenannten tauchen die Namen der empfohlenen Autoren im Titel unseres 1590 erschienenen Kompendiums auf. Zusätzlich wird

²⁵ Das Schriftzitat im Titel ist Gal 6,6. Mir liegt das Exemplar aus der Bibliothek des Trierer Priesterseminars vor (DU 258). Es gehörte ursprünglich, wie ein handschriftlicher Vermerk am oberen Rand der ersten paginierten Seite zeigt (*Himmerodt meus est verus dominus*), der Zisterzienserabtei Himmerod in der Eifel. Auf dem Schlussblatt steht am unteren Rand der handschriftliche Eintrag: *Floreat aeternum Hemroth venerabile claustrum*. Zu dieser Ausgabe vgl. GLADE, Macherentinus (s. Anm. 17), passim; SCHNECK, Bemühungen (s. Anm. 13), 252; OTTERBEIN, Verdienste (s. Anm. 23), 424-426. Zwei Exemplare der Ausgabe 1590 befinden sich in der Stadtbibliothek Trier; vgl. GLADE, Macherentinus (s. Anm. 17), 194.

²⁶ Franz COSTER, *Libellus Sodalitatis, hoc est, Piarum et Christianarum Institutionum libri III*, Köln 1586.

²⁷ *Methodus confessionis*, Dillingen 1576.

²⁸ Gemeint ist der Katechismus des Jesuiten Petrus Michael BRILLMACHER, *Catechismus*. Das ist christlicher Bericht [...], Köln 1587. Brillmacher war nach der Gründung der Trierer Niederlassung (1560) einige Zeit in Trier gewesen; vgl. GLADE, Macherentinus (s. Anm. 17), 193 Anm. 47.

dort ein namenloser Autor erwähnt, der ebenfalls zum Inhalt des betreffenden Buches beigetragen hat. Erst in einer 1612 erschienenen Ausgabe wird sein Name genannt.²⁹ Der anonyme Autor war Johannes Macherentinus, der im Jahr zuvor, 1611, in Trier verstorben war, ein geschätzter Jesuitenprofessor der Trierer Universität, zudem ein erfahrener Katechet und ein vom Volk hochverehrter Seelsorger.³⁰ Aus Bescheidenheit hatte er seinen Namen verschwiegen.³¹ So war wohl nur wenigen seiner Mitbrüder bekannt, dass er es war, dem der Erzbischof die Redaktion anvertraut hatte. Ob und in welchem Ausmaß Macherentinus dabei von anderen Mitarbeitern, Jesuiten oder sonstigen Geistlichen unterstützt wurde, bleibt ungewiss. Man wird die Titelangabe so zu verstehen haben, dass P. Johannes Macherentinus aus den genannten Autoren, deren Bücher wohl kaum irgend ein Pfarrer besaß, Passendes entnommen und im Blick auf die Verwendung in der Katechese bearbeitet und neu zusammengestellt hat. In welchem Umfang die genannten Autoren ausgeschrieben wurden und wie stark der Bearbeiter ihre Ausführungen umgeformt, erweitert oder ergänzt hat, kann und braucht hier nicht untersucht zu werden. Das Ergebnis war ein gediegenes Compendium christlicher Lehre und Praxis, das den Katecheten das Hintergrundwissen lieferte, wenn sie den Kindern und „Einfältigen“ die Grundwahrheiten des Glaubens vermitteln und sie zu einer regelmäßigen Gebetspraxis anleiten wollten.³²

1.4 Der Inhalt

Im Einzelnen enthält der Band folgende Teile: Eine auf den 30. Mai 1590 datierte Vorrede des Erzbischofs (5 Seiten).³³ Darin lobt dieser mit beredten Worten die Seelsorger, die seiner Weisung entsprechend mit der Katechese begonnen haben und regelmäßig am frühen Nachmittag der Sonn- und Feiertage Christenlehre halten. Im kürzeren zweiten Teil stehen ernste Ermahnungen an diejenigen, die darin bisher säumig waren und die abermals nachdrücklich aufgefordert werden, nunmehr mit Eifer sich dieser Aufgabe zu widmen. Es folgt das erzbis-

²⁹ Vgl. GLADE, Macherentinus (s. Anm. 17), 195 Anm. 61.

³⁰ Vgl. ebd., 193-197.

³¹ Diesen Grund vermutet OTTERBEIN, Verdienste (s. Anm. 23), 425, wohl zu Recht, da die erste Namensnennung in der Ausgabe von 1612, ein Jahr nach seinem Tod erfolgte.

³² W. GLADE, Macherentinus (s. Anm. 17), der erstmals den anonymen Autor eindeutig identifiziert und gewürdigt hat, hat das Werk „Katechismuskommentar“ genannt. Zutreffender dürfte man es als Katechetisches Compendium oder Handbuch für die Katechisten (Pfarrer) charakterisieren; es ist eine Art „Summa“ des Katechismusstoffes.

³³ Abgedruckt bei BLATTAU, Statuta (s. Anm. 6), Bd. 2, 366-367; datiert: *Ex civitate nostra Trevirensi 3. Calendas Junii anno incarnationis Domini 1590.*

schöfliche Pastoral Schreiben vom 7. Juli 1588 (7 Seiten)³⁴ mit der beigegebenen Anleitung zur Durchführung der Katechese (9 Seiten).³⁵ Nach diesen unpaginiert abgedruckten Dokumenten folgen die Erläuterungen zu den Stücken des Katechismus. An erster Stelle eine Erklärung des Kreuzzeichens (1-12).³⁶ Dann als 1. Kapitel „De fide (Über den Glauben)“, eine eingehende Kommentierung der 12 Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (13-103). Das 2. Kapitel handelt von der Hoffnung und dem Gebet und bietet eine Erklärung der sieben Vaterunser-Bitten (104-152). Es schließt sich eine Auslegung des „Ave Maria“ an (153-161). Das 3. Kapitel über die Liebe und die Gebote enthält einen Kommentar zu den Zehn Geboten Gottes (162-235), zum Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, dem „höchsten Gebot des Gesetzes“ (235-251), und zu den Fünf Geboten der Kirche (252-256). Das 4. Kapitel handelt von den Sakramenten (257-342), das fünfte von den Pflichten der „christlichen Gerechtigkeit“ (343-347).³⁷ Das 6. Kapitel ist den „Letzten Dingen“ gewidmet. Es umfasst nach einer allgemeinen Einleitung „de novissimis generatim“ (347-360) eingehende Ausführungen über die Gewissheit des Todes und die ungewisse Todesstunde (*De certitudine mortis et hora incerta*) (360-378), das Gericht (*De iudicio*) (379-409), das Fegefeuer (*De purgatorio*) (410-430), die Hölle (*De inferno*) (431-459) und das Himmelreich (*De regno coelorum*) (460-495).

Durch ein neues Titelblatt³⁸ deutlich vom vorhergehenden Teil abgesetzt und durch ein eigenes Vorwort an die Dechanten und Pfarrer der „Terra gallica“

³⁴ Vgl. Anm. 18. Eine Anregung dieses Schreibens hat Balthasar FISCHER herausgegriffen und als Beleg für die Existenz von Kanzelfürbitten in der Sonntagsmesse und ihr Echo im Familiengebet gedeutet; vgl. DERS., Ein Trierer Zeugnis des ausgehenden 16. Jahrhunderts über das „Allgemeine Gebet“ als Familiengebet, in: Hubert RIES (Hg.), Festschrift für Alois Thomas, Trier 1967, 125-129.

³⁵ Vgl. Anm. 21; eine noch immer lesenswerte Beschreibung und Würdigung stammt von Professor Peter EINIG, Eine vorzügliche Methode des Religionsunterrichtes (aus dem Jahre 1588), in: Pastor bonus 1 (1889) 217-220. Zu ihrer Bedeutung bemerkt GLADE, Macherentinus (s. Anm. 17), 190: „Die Trierer Katechistenanweisung regelte wohl zum erstenmal in einem deutschen Bistum einheitlich den Religionsunterricht; durch ihren Abdruck im Katechismus (1589) und Kommentar (1590) hatte sie auch in anderen Gebieten Einfluß.“

³⁶ *De modo formandi signum sanctae crucis vexilli nimirum militiae christianae*. Bemerkenswert ist, dass eine Kombination aus dem „großen“ Kreuzzeichen und den drei „kleinen“ auf Stirn, Mund und Brust gebräuchlich war. Die äußerst gründliche und gediegene Deutung des „Banners des christlichen Kriegsdienstes“ schöpft aus den Schriften der Kirchenväter und großen Theologen und endet mit Versen aus dem Kreuzhymnus des Prudentius.

³⁷ *De officiis iustitiae christianae*. Nach einer kurzen Einleitung ist in dem betreffenden Teil nur von den „Haupttünden (*De capitalibus peccatis*)“ die Rede.

³⁸ Der Titel lautet: *Praxis. Hoc est eorum quae ex doctrina christiana tanquam fructus quidam saluberrimi oriuntur, pia et quotidiana ita exercitatio*. Darunter ist das Jesuitenwap-

(397f.) eingeleitet,³⁹ folgt der zweite Teil des Buches. Er enthält eine lateinische Fassung der „Praxis“ des Trierer Diözesankatechismus und hat vor allem, wie das Vorwort zu erkennen gibt, den frankophonen Westteil des Erzbistums Trier im Blick. Es wird gesagt, dass es dem Erzbischof ein echtes Anliegen sei, den von ihm herausgegebenen Katechismus mit Praxis auch in der „Terra gallica“ verbreitet zu sehen. Deshalb sollten die Dechanten der vier wallonischen Dekanate für eine Übersetzung der ihnen in lateinischer Fassung zugänglich gemachten „Praxis“ ins Französische sorgen. Anstelle des deutschsprachigen Katechismus sollten sie auf eine lateinische Ausgabe des „kleinen Canisius“ zurückgreifen.

Der Inhalt der „Praxis“ wird anschließend in freier lateinischer Übersetzung dargeboten. Nach einer kurzen Anweisung an den Katecheten (499) wird das wünschenswerte Verhalten beim Aufstehen (Morgengebet) beschrieben (500f.); es folgen Hinweise zum täglichen „Hören“ der Messe (502-505), eine Anleitung zum Rosenkranzgebet mit 15 Gesätzen (505-510), zum „guten“ Beten überhaupt und zum Anhören des Wortes Gottes (511-513). Sehr ausführlich wird über das Bußsakrament und die Beichte gesprochen. Dieser Teil beginnt mit Ausführungen über die Reue (*de contritione*) (513f.). Es folgt ein detaillierter Beichtspiegel. Das lange Sündenregister ist nach den 10 Geboten gegliedert und beginnt mit der „Apostasia“, dem Abfall vom katholischen Glauben, als der schwersten Verfehlung (514-549). Dann werden Sünden gegen die 5 Gebote der Kirche genannt und vor allem Fragen des Zehnten erörtert (549-554). Für die Beichte (*de confessione*) bietet unser Buch eine feste, wörtlich vorgegebene Form, die auf Deutsch und Französisch abgedruckt wird (556-560).⁴⁰ Die Bußthematik

pen IHS mit dem auf dem mittleren Buchstaben stehenden Kreuz und den drei Kreuzesnägeln darunter in einem dreifachen, ovalen Zierkranz abgebildet. Im unteren Blattteil das Schriftwort aus Psalm 110: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*. Psalm 110,10 der Vulgata-Zählung. Der intendierte Sinn ist nur der lateinischen Version zu entnehmen.

³⁹ Das Vorwort wurde im Auftrag des Erzbischofs wohl von P. Johannes Macherentinus SJ verfasst. Es ist auf das Jahr 1590 datiert, aber nicht vom Erzbischof selbst unterzeichnet. Es beginnt mit der Anrede an die Dechanten und Pfarrer der einzeln aufgezählten vier wallonischen Dekanate (Ivoix, Juvigny, Longuyon, Bazailles): *Honorabilibus Dominis Ivodiensis, Juvegniensis, Longionensis ac Bassellensis Christianitatis Gallicanae Trevirensis Dioecesis Decanis et Pastoribus S.P.D.*

⁴⁰ Die Beichte beginnt mit dem Kreuzzeichen und dem vom Pönitenten erbetenen Segen des Priesters. Dem Bekenntnis der persönlichen Sünden geht das *Confiteor* voraus, das folgenden Wortlaut hat: „Ich armer Sünder (Weibsbilde sprechen / Ich arme Sünderin) bekenne Gott, dem Allmächtigen [...] und Underlassung vieler guter Werck. (Hier sind die persönlichen Sünden zu nennen). Solche und alle meine Sünde seynde mir leydt von Hertenzen; bitte darumb die heilige Jungfraw Mariam / alle lieben Gottes Heiligen, so wollen Gott für mich bitten. Begere auch von euch Priester an Gotts statt / ir wöllet mich von allen meinen Sünden absolvieren und ledig sprechen und mir ein heilsame Buß auflegen.“

wird fortgesetzt mit Ausführungen über die Genugtuung (*de satisfactione*) (562-565), die Aufzählung von möglichen Bußwerken und Hinweisen zur Wiedergutmachung (565-568). Dann folgt eine Belehrung über die hl. Eucharistie, besonders über die Würdigkeit des Kommunionempfangs (569-579). Die weiteren Abschnitte enthalten Anweisungen, wie man sich in Versuchungen und Notlagen zu verhalten hat (579-583), wie man Sterbenden beistehen soll (583-586) und wie die Feiertage zu begehen sind (586f.).

Es folgen Hinweise, die sich auf die Kanzelordnung in der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse beziehen und von den Pfarrern an bestimmten Tagen oder bestimmten Anlässen von der Kanzel bekannt zu geben waren: die Einladung zum „Allgemeinen Gebet“, das hier – im Reformationszeitalter verständlich – konkretisiert wird in einem Gebet für „die Einheit der Kirche“ (588f.), die Vorschriften hinsichtlich des Fastens am Aschermittwoch und während der Fastenzeit, die Aufforderung zur Beobachtung der Abstinenz-, Fast- und Festtage, die Ermahnung, in der „Österlichen Zeit“ zur Beichte und zur Kommunion zu gehen, die Belehrung über „Ehehindernisse“ (595-599) und die Aufforderung zum Gebet für die Verstorbenen (599f.). Die letzten Seiten (601-608) enthalten Anregungen und Texte für kurze Gebete (Stoßgebete) im Laufe des Tages. Das Kurzgebet beim Gang über den Friedhof schließt mit dem bemerkenswerten Gedanken, dass die „gläubigen Seelen“ auch für den Beter/die Beterin eintreten mögen (*Orate et vos, fideles animae, pro me misero peccatore*). Als häufig zu wiederholender Gebetsruf wird empfohlen: „Herr, gib Ruhe den Verstorbenen, Friede den Lebenden, Vergebung den Sündern und das ewige Leben. Amen.“ Das Begleitwort zum Weihwassernehmen erinnert glücklich an die Taufe. Zum Stundenschlag wird eine Anrufung der Muttergottes empfohlen (601f.). Danach folgt die Anleitung zum „Angelus“-Gebet, die im Folgenden ausführlich dargestellt werden soll (602-605). Den Abschluss bilden Hinweise zur Gewissensforschung und zum Abendgebet (605-607). Am Ende steht ein Dankgebet „nach jedem vollbrachten Werk“ (607f.).

2. Der „Engel des Herrn“ (Angelus)

2.1 Das charakteristische Glockenzeichen

In der dem erzbischöflichen „Sendbrief“ von 1588 beigegebenen Anleitung zur Durchführung der „Christenlehre“ werden die täglichen frommen Übungen und Gebete, wie sie die „Praxis“ beschreibt, als Lehrstoff eigens genannt. Dort ist auch vom „Glockenklang (*campanae sonitus*)“ die Rede, der morgens und abends

„und an manchen Orten“ mittags einlädt, die „Mutter des Herrn zu grüßen.“⁴¹ Von Anfang an war also das Glockenzeichen ein charakteristischer Bestandteil des „Angelus“.

Für dieses Glockenzeichen ist im Volksmund des Trierer Landes allgemein der Ausdruck „Betglocke“ verbreitet. Als die Franziskaner 1263 zu ihrem Generalkapitel unter dem damaligen Ordensgeneral und späteren Kardinal Bonaventura († 1274) in Pisa versammelt waren und dort beschlossen, die Gläubigen anzuleiten, am Abend die Mutter Jesu zu grüßen, verbanden sie diesen Mariengruß mit dem Läuten zur Komplet.⁴² Wenn sich in den Niederlassungen der Minderbrüder die Ordensleute in ihrer Klosterkirche oder ihrem Oratorium zum Nachtgebet versammelten, sollten die Christen „in der Welt“ Maria mit den Worten des Erzengels Gabriel (vgl. Lk 1,28), also mit dem „Ave Maria“, grüßen. Das Glockenzeichen zur Komplet wurde zur akustischen Einladung zu einem allabendlichen Mariengruß.

Die spätere dreigliedrige Form des „Angelus“ hat dazu geführt, dass sich eine charakteristische Art des Betglock-Läutens herausgebildet hat. Grundsätzlich läutet nur eine Glocke, bevorzugt, falls vorhanden, die „Marienglocke“. Sie schlägt zunächst je drei Mal an mit einer jedes Mal dazwischentretenden Pause von der Dauer eines „Ave Maria“. Erst zum Abschlussgebet wird voll durchgeläutet. Dieses typische Betglock-Läuten ist heute auch auf dem Land weitgehend verschwunden, nachdem nahezu überall eine elektrische Läutevorrichtung installiert worden ist. Wo die Betglocke läutet, wird nunmehr von Anfang bis Ende voll durchgeläutet.

In der hier vorgestellten Anleitung zum Gebet des „Engel des Herrn“ aus dem späten 16. Jahrhundert heißt es: „Quando publicum Deiparam virginem salutandi signum auditur – Wenn das öffentliche (Glocken-)Zeichen, (das dazu aufruft), die Gottesgebälerin (und) Jungfrau zu grüßen, zu hören ist“, soll man das angegebene Gebet sprechen.“⁴³ Sodann wird an erster Stelle das Gebet zum

⁴¹ Vgl. BLATTAU, Statuta (s. Anm. 6), Bd. 2, 327.

⁴² Vgl. hierzu und den folgenden Ausführungen ESSER, Ave-Maria-Läuten (s. Anm. 5), bes. 30-35; Heinrich SCHAUERTE (Torsten GEBHARD), Art. Angelus-Läuten, in: Marienlexikon, hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. von Remigius BÄUMER u. Leo SCHEFFCZYK, Bd. 1, St. Ottilien 1988, 146f.; HEINZ, Erlösungsgedächtnis (s. Anm. 3), 51-53; DERS., Art. Angelus, in: LThK Bd. 1 (Freiburg u. a. ³1993), 563f.; DERS., Die Bedeutung der Glocke im Licht des mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe, in: Alfred HAVERKAMP (Hg.), Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 40), München 1998, 41-69, hier 67-69.

⁴³ Piae et solidae (vgl. den vollen Titel im Text zu Anm. 25), 602.

Abendläuten abgedruckt, dann die Gebetsempfehlung für das Glockenzeichen in der Morgenstunde und schließlich das Gebet beim Läuten am Mittag.⁴⁴ Die Reihenfolge wird damit begründet, dass nach dem Brauch der Kirche der neue Tag mit dem Vor-Abend beginnt. In der Tagzeitenliturgie ist auch heute noch an Sonn- und Feiertagen die Erste Vesper des Sonntags oder des am folgenden Tag zu begehenden Festes am Samstagabend („Sonntagabend“) beziehungsweise am Vorabend zu feiern.

2.2 Das Gebet zum Abendläuten

Es ist die Keimzelle des späteren dreimaligen Gebets an den Eckpunkten des Tages. Als im 13. Jahrhundert die Franziskaner den Brauch aufbrachten und verbreiteten, Maria beim Glockenzeichen zur Komplet beziehungsweise zum „Feierabend-Läuten“ (Ignitegium) mit dem „Ave Maria“ zu grüßen, empfand man diese Grußworte als besonders passend in der Abendstunde. Im Mittelalter war die Vorstellung nämlich weit verbreitet, dass es in der Abenddämmerung war, als der Erzengel Gabriel Maria die Botschaft brachte und die zukünftige Mutter Jesu mit den Worten grüßte: „Gegrüßet seist du, Begnadete, der Herr ist mit dir!“ (Lk 1,28). Deshalb schien es naheliegend und angemessen, in der Abendstunde mit den gleichen Worten Maria zu grüßen und sich daran zu erinnern, dass sie den Sohn des Höchsten (vgl. Lk 1,32) um diese Zeit empfangen hatte. Unsere Erklärung zum „Angelus“ teilt diese Anschauung. Der Abend, so heißt es dort, sei nach Art der Kirche der Anfang des neuen Tages. Es sei gleichsam am „Abend der Welt, in der Fülle der Zeit“, gewesen, als „der Sohn Gottes Mensch wurde, um den verlorenen Menschen wieder aufzurichten“.⁴⁵ So empfiehlt sich die Abendstunde, für die Wohltat der Menschwerdung Christi zu danken. Das entsprechende Gebet könne man, so unsere Anleitung, kniend oder mit entblößtem Haupt verrichten, jeweils nach der Gewohnheit der Leute, mit denen man gerade zusammen sei. Es ist also sowohl an ein privates Beten des „Angelus“ gedacht als auch an ein gemeinsames Gebet in der Familie oder bei einem zufälligen Zusammensein mit anderen Menschen. Da das Gebet in der Abendstunde verrichtet wird, erfüllt es auch die Funktion des Abendgebets. Unsere Anleitung sagt, man solle Gott bitten, er möge (wenn das Licht des Tages vergeht) unseren Verstand erleuchten und uns (in der kommenden Nacht) nicht

⁴⁴ Vgl. ebd., 602-605.

⁴⁵ Ebd., 602: „ad mundi vesperam [...]“. Zum abendlichen Ansatz vgl. auch Andreas HEINZ, Die marianischen Schlussantiphonen im Stundengebet, in: Martin KLÖCKENER / Heinrich RENNINGS (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, Freiburg / Basel / Wien 1989, 342-367, bes. 345-347.

„im Tod entschlafen lassen“. Man solle auch alles Gute des vergangenen Tages aufopfern. Dann folgt das Angelus-Gebet in lateinischer Sprache. Es ist identisch mit dem heutigen „Engel des Herrn“, wie er im Abschnitt „Grundgebete und Glaubenstexte“ des „Gotteslob“ 2013 (Nr. 3,6) zu finden ist.

Der Grundbestand des „Angelus“ ist das drei Mal wiederholte „Ave Maria“.⁴⁶ In seiner spätmittelalterlichen Form war das „Gegrüßet seist du, Maria“ ein rein biblisches Gebet, bestehend aus dem Gruß des Engels Gabriel an „die Jungfrau“ Maria (Lk 1,28) und dem Gruß der Elisabeth an die Mutter des Herrn (Lk 1,42). Diesem Doppelgruß hatte die kirchliche Überlieferung die freilich ebenfalls im gleichen Kapitel des Lukasevangeliums genannten Namen JESUS und MARIA hinzugefügt. Das drei Mal wiederholte Ave lautete bis ins ausgehende 16. Jahrhundert: „Ave Maria, gratia plena. Dominus tecum. Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Jesus Christus. Amen.“ Erst infolge der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus, der die Fürbitte Marias leugnete, wurde dem „Ave Maria“ der Bittteil angefügt: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder jetzt und in der Stunde unseres Todes. Amen.“ Hier und da und mit unterschiedlichem Wortlaut kam ein solcher Abschluss aber auch schon in vorreformatorischer Zeit vor. Dafür, dass sich der heutige Wortlaut durchgesetzt hat, war entscheidend, dass die aus dem biblischen Doppelgruß und der Bitte um die Fürsprache Marias zusammengesetzte Gestalt in das von Papst Pius V. herausgegebene römische Weltbrevier, das reformierte Breviarium Romanum von 1568, aufgenommen wurde. So verbreitete sich diese Fassung rasch in allen katholischen Gebieten. Daneben hat sich aber auch die ältere Kurzform noch einige Jahrzehnte gehalten, besonders im deutschen Sprachgebiet.

Das in dem drei Mal wiederholten „Ave Maria“ schon deutlich betonte Inkarnationsgedächtnis wird verstärkt durch die jeweils dem Ave vorangestellten, ebenfalls der Bibel wörtlich oder sinngemäß entnommenen Verse. Der erste „*Angelus domini nuntiavit Mariae* – Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft“ resümiert Lk 1,26-35. Der zweite „*Ecce ancilla domini; fiat mihi secundum verbum tuum* – Maria sprach: Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort“ zitiert Lk 1,38. Der dritte Vers „*Et verbum caro factum est et habitavit in nobis* – Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ ist dem Johannesprolog entnommen (Joh 1,14). Die Kombination beider Elemente ist erstmals in einem 1560 in Venedig gedruckten Katechismus nachzuweisen.⁴⁷ In dieser Form ging der „Angelus“ ein in das von

⁴⁶ Vgl. Andreas HEINZ, Art. Ave Maria, in: LThK Bd. 1 (Freiburg u. a. ³1993), 1306f.

⁴⁷ HEINZ, Erlösungsgedächtnis (s. Anm. 3), 52.

Papst Pius V. 1571 herausgegebene Kleine Offizium der Gottesmutter (*Officium parvum BMV*), was seine schnelle und allgemeine Verbreitung erklärt.

Nach heutigem Brauch bildet nach den Versikeln (*Ora pro nobis, sancta Dei genetrix – Ut digni efficiamur promissionibus Christi*) die Oration „Gratiam tuam“ den Abschluss des „Angelus“.⁴⁸ Es ist das Tagesgebet aus der Messe am Fest der „Verkündigung des Herrn“ (Mariä Verkündigung) am 25. März im „Tridentinischen Messbuch“. Im erneuerten Missale ist es das Tagesgebet in der Messe am Rosenkranzfest (7. Oktober).

Im 16. Jahrhundert gab es diesbezüglich noch keine feste Regel. Es waren unterschiedliche Abschlussgebete im Gebrauch. Die zum Inkarnationsgedächtnis besonders passende Oration war eines davon. Im Kontext des „Angelus“ ist sie erstmals nachweisbar in dem von dem hochgebildeten Jakob Schröpfer († 1554) für seine Schüler am Dortmunder Gymnasium herausgegebenen „Catechismus brevis et catholicus“.⁴⁹ Petrus Canisius SJ († 1597), der „Zweite Apostel Deutschlands“, kannte die Oration „Gratiam tuam“ zum „Angelus“,⁵⁰ gehört aber nicht zu ihren Propagatoren. Unsere Anleitung, hinter der die Jesuiten der Trierer Niederlassung stehen, beweist aber, dass auch in Jesuitenkreisen um 1590 der „Angelus“ mit diesem Abschlussgebet nicht nur bekannt war, sondern auch bewusst verbreitet wurde.

2.3 Das Gebet zum Morgenläuten

Der „Engel des Herrn“ zum abendlichen „Betglock-Läuten“ erinnert an die Menschwerdung des Sohnes Gottes und dankt für den Anfang des Heilswerks Christi. Das Inkarnationsgedächtnis wird deshalb, wie wir gesehen haben, der Abendstunde verbunden, weil nach jüdisch-christlicher Anschauung (Tagzeitenliturgie) der neue Tag beginnt, wenn der alte untergeht und der erste Stern sich zeigt. Zudem erinnert die Abendstunde an „den Abend der Welt“, als in der „Fülle der Zeit“ das Wort Gottes „Fleisch geworden ist“.⁵¹ Im Blick auf das Christus-Ereignis ist dagegen die Morgenstunde, wenn die Sonne aufgeht, in

⁴⁸ Vgl. Eduard WEIGL, Die Oration „Gratiam tuam, quaesumus domine“. Zur Geschichte des 25. März in der Liturgie, in: Passauer Studien, Passau 1953, 57-73; Anton BAUMSTARK, Die geschichtliche Stellung der Oration „Gratiam tuam qs domine“, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 108-110.

⁴⁹ Vgl. HEINZ, Erlösungsgedächtnis (s. Anm. 3), 53 Anm. 9; zu dem 1554 verstorbenen Autor vgl. F. GÜTTERS, Art. Jak. Schröpfer, in: LThK Bd. 9, Freiburg i. Br. 1964, 476f.

⁵⁰ Vgl. Petrus CANISIUS, De Maria Virgine incomparabili, Ingolstadt 1577, lib. 3, cap. 3, pag. 243.

⁵¹ Vgl. Anm. 45. Der Gedanke auch im Vesperhymnus des Advents „Conditor alme siderum“ mit der Wendung „vergente mundi vespere“; vgl. Liturgia horarum, Bd. 1, 113.

besonderer Weise geeignet, an den Ostermorgen zu erinnern: Wie die Sonne nach dem Dunkel der Nacht aufsteigt, ist Christus aus dem Dunkel des Grabes auferstanden. Unsere Gebetsanleitung erklärt: „Zu dieser Tageszeit hat unser Heiland, nachdem er durch Leiden und Schmerzen hindurchgegangen war und den Tod besiegt hatte, in seiner Auferstehung den Weg zum Leben und das Tor zur Unsterblichkeit erschlossen. Davon erkennen wir ein gewisses Abbild, wenn auch wir (am Morgen) aus dem Schlaf zu den Tätigkeiten des Lebens aufstehen.“⁵² An das morgendliche Auferstehungsgedächtnis schließt sich sodann die Bitte an, „wegen der glorreichen Auferstehung des Sohnes Gottes und der Freuden der Mutter“ möge es dem Beter/der Beterin vergönnt sein, bei Anbruch des Tages „solche Werke zu vollbringen, die sich für Kinder der Auferstehung schicken.“⁵³ In diesem Sinn solle man das folgende Gebet sprechen. Es folgt das „Regina coeli – Freu dich, du Himmelskönigin.“⁵⁴

Der österliche Mariengruß ist also nicht nur, wie es späterem und heutigem Brauch entspricht, Begleitgebet zum Angelus-Läuten in der Osterzeit (von Ostern bis Pfingsten einschließlic). Er wird vielmehr das ganze Jahr über regelmäßig zum morgendlichen Glockenzeichen gebetet. Entsprechend den drei Versen des „Engel des Herrn“ wird dabei das Grußwort in die drei ersten Teile gegliedert, auf die jeweils ein „Ave Maria“ folgt:

- *Regina coeli, laetare – Ave Maria [...]*
- *Quia quem meruisti portare – Ave Maria [...]*
- *Resurrexit, sicut dixit – Ave Maria [...]*

Ohne überleitende Versikel schließt sich sogleich die Oration an. Als solche diene und dient bis heute die marianische Osteroration, die im erneuerten Missale Romanum als Tagesgebet (Collecta) für die Votivmesse „de beata“ in der Osterzeit vorgesehen ist.⁵⁵ Auch dieses Abschlussgebet war nicht nur in der Osterzeit, sondern an jedem Morgen zu beten:

⁵² *Piae et solidae* (wie Anm. 43), 603: Hoc diei articulo Servator noster laboribus ac doloribus omnibus perfunctus, et morte devicta, resurgendo vitae viam atque immortalitatis aditum reservavit, cuius in nobis etiam a somno ad vitae opera consurgentes, imaginem quandam cernimus. Idcirco per hac gloriosam filii Dei resurrectionem ac Matris gaudia gloriam aeternam deosco; ac deinde ut mihi donetur talia instanti die opera perficere, que resurrectionis filios concedent.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Zur Geschichte dieses in der heutigen Liturgie als marianische Schlussantiphon der Tagzeitenliturgie in der Osterzeit dienenden Mariengrußes vgl. Andreas HEINZ, Die marianischen Schlussantiphonen (s. Anm. 45), hier 351-353.

⁵⁵ Vgl. Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Instauratum. Auctoritate Pauli PP. VI. Promulgatum, Joannis Pauli PP. II. Cura recognitum, Typis

Deus, qui per resurrectionem filii tui domini nostri Jesu Christi mundum laetificare dignatus es; praesta quaesumus, ut per eius genetricem virginem Mariam perpetuae capiamus gaudia vitae. Per Christum [...].

Allmächtiger Gott, durch die Auferstehung deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, hast du die Welt mit Jubel erfüllt. Lass uns durch seine jungfräuliche Mutter Maria zur unvergänglichen Osterfreude gelangen. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.

2.4 Das Gebet zum Mittagläuten

Von den drei Glockenzeichen im Laufe des Tages hat sich als letztes das Mittagläuten durchgesetzt, im deutschen Sprachgebiet erst im Laufe des 17. Jahrhunderts. Es war ursprünglich auf den Freitag beschränkt.⁵⁶ Am Tag der Kreuzigung und zu der Stunde, in der Christus am Kreuz „erhöht“ wurde (vgl. Mt 27,45; Joh 12,32), läutete man zur Erinnerung an den Kreuzestod des Erlösers. Dazu war als Gebetswort das Responsorium „Tenebrae“ aus dem Karfreitagsoffizium weit verbreitet.⁵⁷ Es hatte im Römischen Brevier bis zur Reform nach dem zweiten Vatikanischen Konzil folgenden Wortlaut:

Vaticanis A.D. MMII, 908. Die deutsche Fassung ist dem Deutschen Messbuch von 1975 entnommen.

⁵⁶ Vgl. Andreas HEINZ, Art. Angstläuten, in: LThK Bd. 1, Freiburg u.a. ³1993, 675. Am 24. November 1662 überwies der Trierer Erzbischof Karl Kaspar von der Leyen (1652-1676) der Pfarrkirche Wittlich, wo er seine Sommerresidenz hatte, 25 Reichtaler, damit auch dort um 12 Uhr geläutet werde, wie es in den Städten und Dörfern des Erzbistums schon „mehr“ löblicher Brauch sei. Es solle an die Menschwerdung Gottes und an „sein“ hochheiligstes, bitteres Leiden und Sterben erinnern; BLATTAU, Statuta (s. Anm. 6), Bd. 3, 124.

⁵⁷ Vgl. R. J. HESBERT, Corpus Antiphonarium Officii, Vol. IV: Responsorium, Versus, Hymni et Varia (Rerum ecclesiasticarum documenta. Ser. Mai. Fontes 10), Rom 1970, Nr. 7760. Zur Bedeutung des „Tenebrae“ im Volksgebet vgl. Georg SCHREIBER, Die Wochentage im Erlebnis der Ortskirche und des christlichen Abendlandes (Wiss. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen 13), Köln-Opladen 1959, 172f., 197; Leonard A. VEIT, Kirche und Volksfrömmigkeit im Barock, Freiburg i. Br. 1956, 136.

Im vorkonziliären Römischen Brevier Responsorium nach der 5. Lesung in der 2. Nokturn der Karfreitagsmatutin. Deutsche Fassung eigene Übersetzung. Für die Tilgung in der „Liturgia horarum“ nach dem Zweiten Vatikanum war wahrscheinlich die anti-jüdische Wendung verantwortlich, welche pauschal und unzutreffend die „Judaei (die Juden)“ als diejenigen beschuldigte, die Jesus gekreuzigt hatten. Zu dieser Problematik vgl. den Beitrag: Antijudaismus in der römischen Liturgie?, in: Andreas HEINZ, Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitgeschichte (Pietas liturgica. Studia), Tübingen 2010, 242-262.

Tenebrae factae sunt, dum crucifixissent Jesum Judaei: et circa horam nonam exclamavit Jesus voce magna: Deus meus, ut quid me dereliquisti? Et inclinato capite, emisit spiritum.

Finster wurde es, als die Juden Jesus gekreuzigt hatten. Um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Mein Gott, warum hast du mich verlassen? Und nachdem er das Haupt geneigt hatte, gab er den Geist auf. (Vgl. Joh 19,30)

Als Kronzeugen für die Deutung des Glockenzeichens am Mittag als akustisches Erinnerungszeichen an die „Scheidung“ Christi können wir Petrus Canisius SJ anführen.⁵⁸ In dem von ihm zusammengestellten Gebetbuch (Bettbuch – Liber precum) empfiehlt er zum Mittagläuten als Begleitgebet das „Tenebrae“. Die von ihm angebotene deutsche Fassung ist eine geringfügig erweiterte Übersetzung des liturgischen Textes. Als Versikel dienen die ebenfalls der Stundenliturgie entnommenen Verse:

*Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, und preisen dich.
Denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst.*

Auch sie hat Canisius in der deutschen Fassung in einer das Gemüt stärker ansprechenden Form leicht erweitert, indem er nach der Erwähnung des Kreuzes auch das „bittere Leiden“ und das „unschuldige Sterben“ Christi nennt, wodurch dieser „uns und die ganze Welt“ erlöst hat. Als Abschlussgebet bietet er eine deutsche Fassung der im Spätmittelalter weit verbreiteten, an Christus gerichteten Oration „*DNJC propter illam amaritudinem* [...] – Herr Jesus Christus, ich bitte dich flehentlich durch die Bitterkeit deines heiligen Leidens [...]“. Sie gehörte nach Ausweis des Diözesanmessbuchs von Trier (1608/1610) dort zum Ritus der Kreuzverehrung am Karfreitag.⁵⁹

Ein Blick in unsere Anleitung zum Angelus-Läuten zeigt, dass auch sie das Glockenzeichen am Mittag als Erinnerung an den Kreuzestod Christi deutet.⁶⁰ Aber wegen der dabei zu betenden drei „Ave Maria“ erhält das Erinnerungsbild eine marianische Färbung. So heißt es in der Einleitung zum Begleitgebet, wir grüßten Maria um 12.00 Uhr deshalb, weil sie zu dieser Zeit unter dem Kreuz ihres Sohnes gestanden habe (vgl. Joh 19,25-27). Die Erinnerung an das Heilsergebnis geschieht aber nicht bloß objektiv und gewissermaßen distanziert, sondern

⁵⁸ Vgl. die Belege bei HEINZ, Erlösungsgedächtnis (s. Anm. 3), 53f.

⁵⁹ Vgl. Missale Trevirense, Trier 1608 und 1610, 198; für den vollen Titel, Gestalt und Inhalt dieses Diözesanmessbuchs vgl. Andreas HEINZ, Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 32), Trier 1997, 89-97.

⁶⁰ Vgl. *Piae et solidae* (s. Anm. 43), 604.

in einer persönlichen, den Beter engagierenden Weise. Er wird eingeladen, „Christus dem Vater aufzuopfern“ und durch Christus den Vater zu bitten, die Beschwerden des restlichen Tages geduldig tragen zu können; auch solle er darum bitten, dass die Muttergottes ihm in der Todesstunde beistehen möge, (wie sie ihrem Sohn unter dem Kreuz beigestanden hat).

Das Begleitgebet ist wiederum dreigeteilt. Es besteht aus drei Versen, denen jeweils ein „Ave Maria“ folgt.

- *Christus dominus captus est in peccatis nostris – Christus, der Herr, wurde in unseren Sünden gefangen genommen.*
- *Vere languores nostros ipse tulit – Er hat wahrhaftig unsere Schmerzen getragen.*
- *Et cum sceleratis reputatus est – Und er wurde zu den Übeltätern gerechnet.*

Die Verse sind wörtlich oder sinngemäß der Heiligen Schrift entnommen. Der zweite und dritte Vers ist jeweils ein Zitat aus dem alttestamentlichen „Lied vom Gottesknecht“ (Jes 53,4 u. 12), hier in der Vulgata-Fassung. Die christliche Frömmigkeit hat diese Stellen auf den leidenden Erlöser bezogen. Der erste Vers, der an die Gefangennahme Jesu (Mt 26,50) erinnert, steht zwar nicht wörtlich im Neuen Testament, entspricht aber den Berichten der Evangelisten. Auch wenn die Mutter Jesu leiblich nicht in Getsemani anwesend war, hat sie doch im Geist „mitleidend“ am Schicksal ihres Sohnes teilgenommen. Die Volksfrömmigkeit sieht sie am Kreuzweg stehen (4. Station); ihre Anwesenheit unter dem Kreuz bezeugt der vierte Evangelist (Joh 19,25-27).

Ohne Versikel folgt sogleich die Oration. Es ist das „Gebet über das Volk“ (*Oratio super populum*), das im „Tridentinischen Messbuch“ am Mittwoch in der Karwoche vorkam: „*Respice, quaesumus domine, super hanc familiam tuam* [...] – Gott, unser Vater, schau gnädig herab auf deine Familie, für die unser Herr Jesus Christus sich freiwillig in die Hände der Sünder überliefert und die Marter des Kreuzes erduldet hat. Der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.“ Die Oration ist im erneuerten Römischen Messbuch erhalten geblieben und findet sich dort unter den „Segensgebeten über das Volk“ (Nr. 18); die vorangestellte Rubrik empfiehlt ihre Verwendung an den Freitagen und in der Passionszeit.⁶¹

Unsere Anleitung zum Gebet beim dreimaligen Gebetsläuten sieht in dieser Andacht die Erfüllung des biblischen Auftrags, am Abend, am Morgen und am

⁶¹ Vgl. Die Feier der heiligen Messe. Messbuch, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Einsiedeln u. a. (1975), 572.

Mittag von den Großtaten Gottes zu erzählen (*narrare*) und sie zu verkünden (*annuntiare*); sie versichert den Betenden, der Herr werde ihr Flehen erhören (*exaudiet vocem tuam*). In der Tat werden in dieser Form des „Angelus“ die Hauptereignisse des Heilswerks Christi Tag für Tag erinnert und proklamiert: die Menschwerdung, der Kreuzestod und die Auferstehung. Der Beter/die Beterin erbittet für sich die Frucht der Erlösung, Gottes Beistand zu einem christlichen Leben und schließlich die Teilhabe an der Herrlichkeit des erhöhten Herrn.

3. Schlussgedanken

Das differenzierte Erlösungsgedächtnis mit besonderen Gebeten beim Abend-, Morgen- und Mittagläuten⁶² setzt voraus, dass die unterschiedlichen Begleitgebete auswendig gekonnt oder einem Gebetbuch entnommen wurden. Diese Voraussetzungen waren bei den meisten Gläubigen nicht gegeben, da fast alle nicht lesen konnten. Der „Angelus“ wäre in dieser sehr sinnvollen, aber auch sehr anspruchsvollen Art eine Sache von Klerikern und Ordensleuten geblieben. Deshalb empfiehlt unsere Anleitung denen, die nicht lesen können, bei jedem der drei Glockenzeichen jeweils drei „Gegrüßet seist du, Maria“ zu beten.⁶³ So hatte es schon Papst Johannes XXII (1316-1334) zu Beginn des 13. Jahrhunderts für das Abendläuten vorgeschrieben und dafür einen Ablass verliehen.⁶⁴ In Parallele dazu setzte sich später das dreimalige „Ave Maria“ auch beim Morgen- und Mittagläuten durch.

In einer Zeit des Umbruchs, in der viele herkömmliche Frömmigkeitsformen aufgegeben oder unter der Hand in Vergessenheit geraten, wäre es pastoral unklug, noch vorhandene Gebetsgewohnheiten abändern beziehungsweise „verbessern“ zu wollen. Insofern war es richtig, in der Neuausgabe des „Gotteslob“ die gleichen Begleitgebete wie bisher zum „Betglock-Läuten“ festzuhalten. Der „Angelus“ ist in dieser Form eine täglich dreimalige Erinnerung an die Menschwerdung Christi und damit an den Anfang seines Heilswerks. Unser Rückblick in

⁶² Ein solches differenziertes Gedächtnis des Heilswerkes Christi und entsprechende wertvolle Begleitgebete finden sich beispielsweise ebenfalls in einem Trierer Kartäusergebetsbuch 1582/88; vgl. HEINZ, Erlösungsgedächtnis (s. Anm. 3), 55-58.

⁶³ Vgl. *Piae et solidae* (s. Anm. 43), 605.

⁶⁴ Vgl. Anm. 5. Auch für Pfarreien im Erzbistum Trier wurden derartige Ablassurkunden in Avignon ausgestellt (3 Ave Maria beim abendlichen Glockenzeichen), etwa 1328 für Welschbillig; vgl. Eduard LICHTER, *Welschbillig und Umgebung. Ein Beitrag zur Geschichte der Südwesteifel*, Trier 1977, 166f., 1342 für Bettingen an der Prüm und Falkenstein, 1346 für Lasel.

die frühe Zeit des „Engel des Herrn“ hat bewusst gemacht, dass in der Anfangsphase seiner Entstehung Begleitgebete empfohlen und praktiziert wurden, welche bei den drei Glockenzeichen die drei Hauptstücke des Heilswerks Christi in Erinnerung riefen: die Inkarnation, den Kreuzestod und die Auferstehung. Der leichteren Behaltsamkeit wegen hat sich die heutige, auf das Menschwerdungs-gedächtnis konzentrierte Form durchgesetzt. Immerhin nennt die abschließende Oration „Gratiam tuam“ außer der Menschwerdung auch Kreuz und Auferstehung. Nichts steht im Wege, dass anspruchsvollere Beter und Beterinnen im Rückgriff auf die historischen Vorbilder das differenzierte Heilsgedächtnis beim dreimaligen Glockenzeichen wiederentdecken und im persönlichen Gebet praktizieren.

WERNER SCHÜSSLER

Glaube und Zweifel*

Abstract: Faith and doubt often are contrasted in such a way that the quiet certainty of faith is praised as the complete removal of doubt. In contrary to this Christian philosopher of existence Peter Wust (1884-1940) tries to show in his main work "Insecurity and risk" of 1937 that doubt belongs essentially to faith if faith is understood as an existential act and is not identified with an act of knowledge that has a low degree of evidence. In this sense Wust's description of faith is very modern and an answer of religious fundamentalism and fanaticism of today.

Vor einigen Wochen titelte die Wochenzeitung „Die Zeit“¹ auf ihrer ersten Seite ganz groß: „Du sollst ruhig zweifeln! Wer an Gott glaubt, zweifelt. Das galt sogar für Jesus. Doch wer nicht glaubt, zweifelt auch. Zweifel ist der Antrieb des Geistes.“ Die entsprechenden Beiträge im Innenteil der Zeitung² waren zwar nicht so überzeugend, aber es ist schon erstaunlich, dass das Thema „Glaube und Zweifel“ sogar in einer Wochenzeitung thematisiert wird. Das wäre vor einigen Jahrzehnten wohl kaum denkbar gewesen.

Als vor einigen Jahren bekannt wurde, dass Mutter Teresa im hohen Alter von tiefen Glaubenszweifeln geplagt wurde, wollten das einige enggläubige Katholiken nicht wahr haben. Und als Papst Franziskus beim Besuch eines römischen Studienkollegs im Juni 2016 offen über seine Glaubenszweifeln gesprochen hat, die er immer wieder gehabt habe – als Jugendlicher, als Seminarist, als Priester, als Ordensmann, als Bischof und selbst als Papst, so muss das für so manche Gläubige wohl noch unerträglicher gewesen sein. Warum eigentlich? Schaut man sich nämlich das Neue Testament an, so ist der Zweifel hier auch immer wieder präsent, denken wir nur an Petrus oder an den notorischen Zweifler Thomas.³

Sicherlich, Papst Benedikt hätte sich wohl kaum in dieser persönlichen Offenheit geäußert, wie das Papst Franziskus getan hat; aber das ist mehr eine „Typenfrage“. Denn in seiner immer noch lesenswerten „Einführung in das Chris-

* Der Beitrag geht auf den Festvortrag zurück, den der Verfasser anlässlich der Verleihung des Peter-Wust-Preises 2018 an den Schriftsteller Hanns-Josef Ortheil am 16.06.2018 in der Promotionsaula des Bischöflichen Priesterseminars in Trier gehalten hat.

¹ Die Zeit, Nr. 21 vom 17.05.2018.

² Ebd., S. 54-56.

³ Vgl. dazu Hans-Georg GRADL, Glaubwürdiger Zweifel. Neutestamentliche Portraits, in: DERS. / Mirijam SCHAEIDT / Johannes SCHELHAS / Werner SCHÜSSLER, Glaube und Zweifel. Das Dilemma des Menschseins, Würzburg 2016, 55-93.

tentum“ schreibt auch Joseph Ratzinger ganz zu Anfang unter der Überschrift „Zweifel und Glaube – die Situation des Menschen vor der Gottesfrage“: „Der Glaubende wie der Ungläubige haben, jeder auf seine Weise, am Zweifel und am Glauben Anteil, wenn sie sich nicht vor sich selbst verbergen und vor der Wahrheit ihres Seins. Keiner kann dem Zweifel ganz, keiner dem Glauben ganz ent-rinnen“.⁴

Der bekannte tschechische Theologe und Buchautor Tomáš Halík hat sogar jüngst eine Anthologie seiner Texte unter dem Titel „Glaube und sein Bruder Zweifel“ zusammengestellt.

„Wenn der Glaube auf seinem Weg seinen Bruder, den Zweifel, verlieren würde,“ so heißt es hier in einem dieser Texte, „würde er aufhören, ein Suchender und ein Fragender zu sein; er könnte in eine geistlose religiöse Praxis absinken, in einen Ritualismus oder eine Ideologie. Wenn der Zweifel seinen Bruder, den Glauben, verlieren würde, könnte er der Verzweiflung verfallen oder in eine alles verätzende, zynische Skepsis abgleiten. [...] Glaube und Zweifel müssen gemeinsam ihren Weg gehen und sich gegenseitig stützen, wenn sie nicht von der schmalen wackelnden Brücke, die sie heutzutage nicht umgehen können, in den Sumpf des Fanatismus oder der Hoffnungslosigkeit abstürzen wollen.“⁵

„Glaubensmomente“, so der Titel einer jüngst veröffentlichten Anthologie des diesjährigen Peter-Wust-Preisträgers Hanns-Josef Ortheil mit Texten aus seinen Romanen zum Thema „Glaube“,⁶ kennen wir sicherlich alle; aber wenn es „Glaubensmomente“ gibt, dann muss es auch „Unglaubensmomente“ geben.

Glaube und Zweifel war auch das große Lebensthema von Peter Wust – sowohl biographisch als auch philosophisch.⁷ Als Wust im Jahr 1900 die Aufnahmeprüfung für die Quarta des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums in Trier bestand und in das Bischöfliche Konvikt zog, hatte er noch vor, später einmal Theologie zu studieren und katholischer Priester zu werden. Aber schon bald war er von Dante, Manzoni und dann besonders von Goethe so fasziniert,⁸ dass es nicht lange dauerte, bis der junge Mann in eine schwere Glaubenskrise geriet und das

⁴ Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay, München 11/2011, 40.

⁵ Tomáš HALÍK, Glaube und sein Bruder Zweifel, Freiburg i. Br. 2017, 48.

⁶ Hanns-Josef ORTHEIL, Glaubensmomente, München 2016.

⁷ Vgl. zum Folgenden auch Werner SCHÜSSLER, Glaube und existentieller Zweifel als Pole des Menschseins, in: Hans-Georg GRADL / Mirijam SCHAEIDT / Johannes SCHELHAS / Werner SCHÜSSLER, Glaube und Zweifel (s. Anm. 3), 11-54, hier 24-37; Werner SCHÜSSLER, Glaube und Zweifel – Pole des Menschseins, in: Stimmen der Zeit 235/5 (2017) 336-344, hier 338f.

⁸ Vgl. Peter WUST, Gesammelte Werke, hg. von Wilhelm VERNEKOHL, 10 Bde., Münster 1963ff., Bd. V, 232.

Ziel des Priesterberufs aufgab. 1905 verließ er schließlich als Unterprimaner das Konvikt und schlug sich in der Stadt mit Stundengeben durch; er galt nun bei seiner Familie als ein „Abtrünniger“, als ein „Verlorener Sohn“.⁹

In seiner autobiographischen Schrift „Gestalten und Gedanken“ bekennt er später: „Ich zerriß zwar nicht die Fäden, die mich äußerlich noch an die Kirche knüpften, aber ich hatte im Grunde den Glauben verloren.“¹⁰ Das änderte sich erst 13 Jahre später, als er 1918 die Bekanntschaft mit dem evangelischen Religionsphilosophen Ernst Troeltsch machte. In einem Brief an den priesterlichen Freund Karl Pflieger heißt es dazu: „Dieser 4. Oktober 1918 war das Damaskus meines bisherigen Liberalismus [...]. Ernst Troeltsch hat damals in mir die Breche in meine Skepsis geschlagen und mich wenigstens wieder zum Glauben an so etwas wie einen persönlichen Gott zurückgeführt.“¹¹

In seinem späten Hauptwerk „Ungewissheit und Wagnis“ von 1937¹² arbeitet Wust diese Erfahrungen philosophisch auf, wenn er hier – im Anschluss an ähnliche Gedanken bei Karl Jaspers – den Menschen als das Wesen einer prinzipiellen Ungesicherheit bestimmt. Bezeichnender Weise setzt „Ungewißheit und Wagnis“ mit der neutestamentlichen Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) ein. Hiernach verlässt ja bekanntlich der jüngere der beiden ungleichen Brüder, allen Warnungen des weise vorsorgenden Vaters zum Trotz, die Gesicherheit des väterlichen Hauses und stürzt sich in das Wagnis einer unbekannteren Welt. Wust deutet diese Parabel als ein Bild des Menschseins als solchen. Hiernach verlangt das Leben in seiner Sinn Ganzheit die unaufhebbare Dialektik von Geborgenheit und Ungeborgenheit. Es ist nicht so, als gäbe es nur die beiden Seiten der Geborgenheit oder der Ungeborgenheit, sondern diese beiden Seiten sind dialektisch ineinander verschlungen: Es gibt eine Ungeborgenheit in der Geborgenheit, und es gibt eine Geborgenheit in der Ungeborgenheit. Wust führt dazu aus:

„Wohl hat zunächst die Gesicherheit des Lebens ihr Recht und ihren ganz tiefen Sinn. Und man wird es selbstverständlich finden, daß der Mensch auf sie hinstrebt und sich gegen die Ungesicherheit des Lebens zu schützen sucht. Das Leben selbst

⁹ Ebd., Bd. V, 242.

¹⁰ Ebd., Bd. V, 252.

¹¹ Brief Wusts vom 18.11.1935, in: Karl PFLIEGER, Dialog mit Peter Wust. Briefe und Aufsätze, Heidelberg 1949, 82f.

¹² Der Bischof von Münster und spätere Kardinal Clemens August GRAF VON GALEN muss Wust nach Erscheinen von „Ungewißheit und Wagnis“ entgegengehalten haben, dass der Glaube für ihn „weder Ungewißheit noch Wagnis [sei] und solche Lektüre [...] sich auch nicht für seine Theologen [eigne]“ – eine Äußerung, die Wust „tief verstört und verletzt“ haben muss (vgl. Peter WUST, Gesammelte Werke [s. Anm. 8], VIII, 82).

aber, wenn man es auf sein Wesen hin näher untersucht, scheint viel eher mit der Ungesicherheit insgeheim im Bunde zu sein als mit der Gesicherheit, und zwar nicht etwa, wie der Mensch aus seiner Alltagsicht so leicht anzunehmen geneigt ist, weil es ihm aus einer ihm eingeborenen Feindseligkeit heraus sein Glück mißgönnen würde, sondern vielleicht gerade deshalb, weil erst die Ungesicherheit zu jener besonderen Art von Gesicherheit führt, die den Menschen als Menschen über sich selbst hinausdrängt und ihn damit erst ganz zu sich emporhebt.¹³

Die Ungesicherheit hat somit Wust zufolge immer auch einen positiven Sinn. Dabei geht es ihm aber in keiner Weise darum, jeglicher Tradition und allem Ordnungsstreben des Menschen den Kampf anzusagen, aber nach Wust steht „das Sekuritätsstreben der Menschen [...] so sehr im Vordergrund aller Lebenserfahrung, daß es geradezu einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf, um die positive Bedeutung der Ungesicherheit als ein ernstes metaphysisches Problem des Lebens in den Blickpunkt der Alltagsmenschen zu bringen“.¹⁴ Wust will die „Totalität des Lebens“ sichtbar machen. Das ist ihm zufolge aber nur möglich, wenn die ganze Dialektik des Lebens nach ihrem Wechselverhältnis von Gesicherheit und Ungesicherheit ins Auge gefasst wird.

Der Spielraum der *Insecuritas humana*, der menschlichen Ungesicherheit, ist nach Wust so weit und umfassend wie das menschliche Dasein selbst. So wechseln sich in der Geschichte Epochen der Sekurität mit solchen der Irrationalität und Unberechenbarkeit ab. Und das Einzelleben des Menschen steht nicht minder unter diesem Gesetz. In deutlicher Anlehnung an Max Schelers Unterscheidung zwischen Herrschaftswissen, Bildungswissen und Erlösungswissen sieht Wust beim Menschen näherhin drei Bereiche der *Insecuritas*: den Bereich der vitalen Existenz, den der geistigen Existenz und den der übernatürlichen Existenz. In keinem dieser Bereiche, das ist die Grundeinsicht Wusts, kommt der Mensch zu einer letzten Gesicherheit bzw. Gewissheit. Und doch führt ihn das übernatürliche Wagnis der Glaubensweisheit „in die übernatürliche Situation einer ‚*Securitas insecuritatis*‘“¹⁵, einer Geborgenheit in der Ungeborgenheit. Das kommt ja auch schon in der eingangs beleuchteten Parabel vom verlorenen Sohn zum Ausdruck. „Spontan stimmt man der Lebenshaltung des älteren Bruders bei,“ schreibt Albuinus Leenhouders zu Recht, „aber die Symbolik weist hin auf die Dialektik zwischen der Gesicherheit und der Unge-

¹³ Peter WUST, *Ungewißheit und Wagnis*, neu hg. von Werner SCHÜSSLER u. F. Werner VEAUTHIER. Einl. u. Anm. von Werner SCHÜSSLER (= Edition Peter Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, hg. von Herbert HOFFMANN u. Werner SCHÜSSLER, Bd. 1), Berlin 2014, 30f.

¹⁴ Ebd., 37f.

¹⁵ Ebd., 185.

sicherheit. Denn der Umweg des jüngeren Bruders über die Ungesicherheit der Fremde läßt ihn schließlich tiefer in der Geborgenheit des Vaterhauses ausruhen, als der ältere in seiner alltäglichen und oberflächlichen Lebensgesicherheit.¹⁶

Auf die Ungesicherheit des „homo religiosus“, des religiösen Menschen, kommt Wust in den Kapiteln neun bis dreizehn von „Ungewißheit und Wagnis“ näher zu sprechen. Hier scheint er seinen eigenen religiösen Weg denkerisch verarbeitet zu haben, der über „Trotz und Hingabe“ schließlich zu jener Gelassenheit im Geiste der Liebe führt, mit der allein die Dunkelheiten zu überwinden sind.

Letzten Endes, so wird hier deutlich, ist die Frage nach dem Wesen der menschlichen Ungesicherheit ein religiöses Problem; Wust führt dazu aus:

„In gewissem Sinne ist der Mensch in allen seinen Lebenslagen, mögen sie auch zunächst noch so alltäglich erscheinen, als ein Wesen zu erkennen, das im tiefsten Grunde seiner Natur immer von der einen Frage bestimmt und bedrängt wird, die seine existentielle Erdennot betrifft, nämlich von der Frage nach seinem religiösen Heil oder Unheil. In all seinem Streben nach Gesicherheit ist schließlich diese seine religiöse Kontingenznot wiederzuerkennen, sei es nun, daß er in diesem Streben sich selbst ausweichen will durch die Flucht in niedere Wertbereiche, die ihm für Augenblicke das Wesentliche seiner Existenz verhüllen, sei es, daß er mit offenem Auge diese metaphysische Not vor sich sieht und sich mit ihr auseinandersetzt. Selbst sein Streben nach der vitalen Existenzsicherung verrät noch überall etwas von dem letzten Ewigkeitsdurst seiner Seele. Und erst recht ist sein grenzenloses Wissensstreben, seine nie stillstehende Intellektunruhe, ein deutliches Zeichen dafür, daß der tiefste Grund seiner Seele über das Endliche hinausdrängt, um in der wahrhaften Unendlichkeit Ruhe und Frieden zu finden. Der ‚homo faber‘ mit seiner ins Grenzenlose zielenden Zivilisationsunruhe und der ‚homo philosophus‘ mit seiner leidenschaftlichen, in immer tiefere Regionen hinabdrängenden Frageunruhe, sie deuten beide über sich hinaus auf den ‚homo religiosus‘ mit seinem unstillbaren Heimweh nach einer letzten Region überzeitlicher Vollendung.“¹⁷

Wust verengt den Begriff des „homo religiosus“ aber nicht auf den „positiv-christlichen Menschen“, sondern er möchte darunter im weitesten Sinne „den Menschen als Menschen überhaupt“ verstanden wissen, denn er deutet die Religiosität als ein konsekutives Merkmal der menschlichen Rationalität: Der Mensch „mag noch so irreligiös leben, sei es nun im Sinne der Indifferenz gegenüber seiner religiösen Anlage, sei es im Sinne positiver Ablehnung dessen, was

¹⁶ Albuinus LEENHOUWERS, Ungesicherheit und Wagnis. Die christliche Weisheitslehre Peter Wusts in ihrer philosophischen und existentiellen Deutung, Essen 1964, 198.

¹⁷ Peter WUST, Ungewißheit und Wagnis (s. Anm. 13), 119.

diese Anlage von ihm fordert, seine Irreligiosität sogar gehört dann noch in den Bereich des Religiösen hinein.¹⁸

In seiner Schrift „Naivität und Pietät“ von 1925 drückt Wust das so aus:

„So will auch der Zweifler eigentlich nur die Wahrheit. [...] Und auch der Leugner des Weltgrundes leugnet ihn niemals im objektiven Sinne; er kann ihn nicht leugnen, weil die geistige Natur in ihm aus dem letzten objektiven Grunde heraus sich bejahend verhalten muß. Und deshalb bejaht der Leugner des Absoluten das Absolute nur um so lauter, je lauter und hartnäckiger er es zu verneinen glaubt. [...] Radikale Skepsis wie radikaler Unglaube sind, auf ihren letzten Sinn hin angesehen, gleicherweise unmöglich.“¹⁹

Psychologisch äußerst subtil und bilderreich beschreibt Wust in diesem Zusammenhang die Erfahrungen, die der religiöse Mensch macht:

„Gerade dann, wenn die Flitterwochen des jungen Eheglücks mit dem Übernatürlichen vorüber sind und die tiefe Trostlosigkeit der enttäuschten Seele sich einstellt, öffnet sich auch sehr leicht für sie der dunkle Abgrund der Menschennatur. Und dann kommen plötzlich alle jene dämonischen Plagegeister aus diesem Abgrund wieder hervor, die der Mensch bereits für immer bezwungen zu haben glaubte.“²⁰

Nur wenn der religiöse Mensch diese Dunkelheit mit Gelassenheit hinnimmt, einer Gelassenheit, die aus dem Geiste der Liebe stammt, nur dann wandelt sich die Situation der höchsten Gefährdetheit „in eine Situation der größten Fruchtbarkeit“.²¹ Die prinzipielle Ungesicherheit erlebt der religiöse Mensch nach Wust näherhin in Bezug auf drei Hauptfragen, nämlich in Bezug auf die Fragen der religiösen Gottesgewissheit, der Offenbarungsgewissheit und der persönlichen Heilsgewissheit. So erfährt der Mensch nicht nur die Gottesnähe, sondern immer auch die Gottesferne: „Gott ist im religiösen Gottesbewußtsein für die Seele zugleich da und nicht da. Dadurch entsteht für sie ein gewisser Schwebestand zwischen Gewißheit und Ungewißheit.“²² Damit bekommt der Unglaube für Wust eine „eminent positive Bedeutung“, trägt er doch dazu bei, „daß der Glaube sich niemals einer bequemen Sekurität überlassen kann“: „Der Unglaube ist das nie aufgehörende Stimulans des Glaubens, den er stets zu neuer Vergeistigung und zu lebendiger Verjüngung antreibt. [...] In dem Maße, wie der Gegenstand des Unglaubens nachläßt, pflegt sehr oft auch die jugendliche Beschwingtheit des Glaubens zu erlahmen.“²³

¹⁸ Ebd., 120.

¹⁹ Peter WUST, Gesammelte Werke (s. Anm. 8), Bd. II, 132f.

²⁰ Peter WUST, Ungewißheit und Wagnis (s. Anm. 13), 126.

²¹ Ebd., 127.

²² Ebd., 132.

²³ Ebd.

Auf der anderen Seite macht diese Einsicht aber ebenfalls deutlich, dass auch der Ungläubige niemals zu einer bequemen Gesichertheit des Zweifels gelangen kann: „Bei aller angemessenen Sicherheit in seinem positiven Gotteszweifel wird er das Unbehagen einer gewissen Unsicherheit, eines wenn auch noch so verborgenen Zweifels am Zweifel, nicht los.“²⁴ Von hier aus wird auch der Fanatismus des Glaubens wie des Unglaubens verständlich, nämlich als der nichtdurchschaute Kampf gegen den Gegner in der eigenen Brust:

„Während der Fanatismus des Unglaubens oft aus einem ihm selbst unbewußten Glauben stammt, der ihn beständig zum Kampf reizt, stammt der Fanatismus des Glaubens nicht selten aus einem ihm selbst verborgen bleibenden Unglauben, der die scheinbar oder manchmal auch wirklich überlegene Logik der ‚Welt‘ als eine tatsächliche Gefahr für seine Sache betrachtet, ohne sich selbst freilich dieses Minoritätsbewußtsein offen einzugestehen.“²⁵

Demgegenüber gründet der Glaube, der durch den Zweifel hindurchgeht, in der Liebe und in der Demut, die nach Wust an die unendliche Langmut und großzügige Geduld Gottes – selbst den Irrenden gegenüber – erinnern.

Das, was Wust über die Dialektik der religiösen Gottesgewissheit ausführt, bestätigt sich auch in Bezug auf die Offenbarungsgewissheit. Denn auch gegenüber dem Offenbarungswort haben „der Glaube wie der Unglaube in gleicher Weise Raum“.²⁶ Im Rahmen dieser Überlegungen spart Wust auch nicht mit Kritik an der Institution Kirche, die immer wieder „durch das tiefe Dunkel des Menschlichen, allzu Menschlichen“ überschattet wurde und wird.²⁷ Zusammenfassend resümiert er:

„Wie aber so die Gesamtoffenbarung, zugleich mit Christus und der Kirche, immer für die ‚Welt‘ in diesem sonderbaren Zwielficht dasteht, in dem sich die Scheidung der Geister vollzieht, die Scheidung zwischen den beiden Reichen des Glaubens und des Unglaubens, so verbleibt auch die einzelne gläubige Seele im sakralen Raum der Offenbarungsgewißheit immer ‚in statu inseguritatis‘ [im Zustand der Ungesichertheit]. Der lebendige Glaube an das Ewige Wort, an Christus und die Kirche mag noch so felsenfest sein, er wird trotzdem niemals die Seele auf ihrem inneren Wege zu Gott von den Anfechtungsmöglichkeiten befreien, die nun einmal zum Schicksal der irdischen Pilgerschaft gehören. Die irdische Hülle kann für niemand hinweggenommen werden.“²⁸

Auch die persönliche Heilsgewissheit kann nie absolut werden. Denn eine solche würde nach Wust geradezu „eine Verwegenheit, ja eine Vermessenheit“ bedeu-

²⁴ Ebd., 133.

²⁵ Ebd., 134.

²⁶ Ebd., 141.

²⁷ Ebd., 145.

²⁸ Ebd., 147.

ten.²⁹ So findet hier „das überall für die menschliche Daseinssituation geltende ‚Inscuritas‘-Gesetz seine markanteste Bestätigung“. Der Mensch „muß sich erfahren als ein Wesen, das ungesichert ist bei prinzipieller oder allgemeiner Gesichertheit, als ‚insecurus in securitate‘ und als ‚securus in insecurity‘“ – als „ungeborgen in der Geborgenheit“ und als „geborgen in der Ungeborgenheit“. ³⁰ Mit Josef Pieper kann Wust darum den „Habitus der hoffenden Gelassenheit“ als „den einzig angemessenen“ der menschlichen Daseinssituation bezeichnen.³¹

Glaube und Zweifel schließen sich aus, wenn Glaube im Sinne eines Fürwahr-Haltens verstanden wird; dann ist es auch kein großer Schritt mehr, ihn in der Nähe der Sünde zu verorten, wie das früher üblich war. Wird der Glaube aber als ein existentieller Akt, ja als der zutiefst existentielle Akt des Menschen überhaupt verstanden, an dem alle anderen Funktionen des Geistes – wie die theoretische, die praktische und auch die emotionale – beteiligt sind, dann ist der Zweifel ein notwendiges Element des Glaubens. Der Zweifel muss zwar keine permanente Erfahrung innerhalb des Glaubensaktes sein, aber als ein Element innerhalb seiner Struktur ist er stets gegenwärtig. Dies ist der Unterschied zwischen Glaube und unmittelbarer Evidenz, sei diese sinnlicher oder logischer Natur. Es gibt keinen Glauben ohne ein zugehöriges Moment des Zweifels, das sich unter bestimmten individuellen und sozialen Bedingungen Bahn bricht. Wenn Zweifel auftritt, sollte er darum nicht als Verneinung des Glaubens angesehen werden, sondern als ein Element, das stets im Akt des Glaubens gegenwärtig ist. Glaube und existentieller Zweifel sind die Pole ein und derselben Realität.³²

Der bekannte deutsch-amerikanische evangelische Theologe und Philosoph Paul Tillich drückt dies in seiner Schrift „Dynamik des Glaubens“ von 1957 so aus:

„Manchmal siegt die Gewissheit über den Zweifel, sie kann den Zweifel aber nicht beseitigen. Der Besiegte von heute kann zum Sieger von morgen werden. Manchmal siegt der Zweifel über den Glauben, aber er enthält immer noch Glaube. Anderenfalls läge Gleichgültigkeit vor. Weder der Glaube noch der Zweifel können beseitigt werden, obwohl jeder von ihnen im Leben des Glaubens auf ein Minimum reduziert werden kann.“³³

²⁹ Ebd., 152.

³⁰ Ebd., 154.

³¹ Ebd., 155; vgl. Josef PIEPER, *Über die Hoffnung*, Leipzig 1935.

³² Der existentielle Zweifel ist strikt zu unterscheiden vom methodischen (René Descartes), wissenschaftlichen und skeptischen Zweifel. Vgl. dazu Paul TILLICH, *Dynamics of Faith*, New York 1957, 19f.

³³ Ebd., 100. – Übers. von mir!

Ein völlig unerschütterter Glaube ist darum nicht selten Götzenglaube, und Götzenglaube führt letztlich zu Fundamentalismus und Fanatismus. Ganz in diesem Sinne schreibt die amerikanische Schriftstellerin Madeleine L'Engle: „Wer glaubt, dass er an Gott glaubt, dies aber nicht von Herzen und ohne innere Qualen, ohne Ungewissheit, ohne Zweifel und manchmal sogar ohne Verzweiflung tut, der glaubt nur an ein bestimmtes Bild von Gott, nicht aber an Gott selbst.“³⁴

Wie wir gesehen haben, kann es aber nur schwerlich einen völlig unerschütterten Glauben geben. Und wenn es ihn gibt, so ist dieser in der Regel das Resultat unterdrückter Zweifel und somit teuer erkauft. Von hier aus wird noch einmal die Fruchtbarkeit des existentiellen Zweifels deutlich, der den Menschen davor bewahrt, fundamentalistisch und fanatisch zu werden, und damit intolerant gegen Andersdenkende und Andersglaubende. In diesem Sinne kann John Ortberg zugestimmt werden, wenn er meint: „Um den Glauben mancher Leute wäre es besser bestellt, wenn sie ein wenig mehr Zweifel hätten.“³⁵ Das hatte wohl auch der schon genannte Paul Tillich im Sinn, als er sich einmal gegenüber seinem Freund Rollo May, einem führenden US-amerikanischen existentiellen Psychotherapeuten, wie folgt geäußert haben soll: „Sometimes I think it is my mission to bring faith to the faithless, and doubt to the faithful.“³⁶

Nicht selten wurden Glaube und Zweifel auf solche Weise gegenübergestellt, dass die ruhige Gewissheit des Glaubens als die vollständige Beseitigung des Zweifels gepriesen wurde. Es mag ja durchaus eine Gelassenheit des Lebens im Glauben jenseits der störenden Kämpfe zwischen Glaube und Zweifel geben. Und es ist ohne Frage ein natürlicher und berechtigter Wunsch des Menschen, einen solchen Zustand zu erreichen. Und doch fehlt selbst bei den Heiligen oder bei Menschen mit einem unerschütterlichen Glauben das Element des Zweifels nie völlig, wenn es auch überwunden ist. Bei den Heiligen nimmt ja bekanntlich mit der Zunahme der Heiligkeit auch die Versuchung an Stärke nicht ab, sondern zu. Wenn aber ein unerschütterlicher Glaube mit Pharisäismus oder Fanatismus einhergeht, dann ist das in der Regel ein unverkennbares Symptom dafür, dass der Zweifel unterdrückt wird.

„Zweifel“, so Paul Tillich, „wird nicht durch Unterdrückung überwunden, sondern durch Mut“³⁷ – nämlich durch den Mut, das Wagnis des Glaubens auf

³⁴ Zit. nach Lynn ANDERSON, *If I Really Believe, Why Do I Have All These Doubts?*, Minneapolis 1992, 61. – Übers. von mir!

³⁵ John ORTBERG, *Glaube & Zweifel*, Asslar 2010, 163.

³⁶ Rollo MAY, *Paulus. Tillich as Spiritual Teacher*, New York, 2. überarb. Aufl. 1988, 71.

³⁷ Paul TILLICH, *Dynamics of Faith* (s. Anm. 32), 101. – Übers. von mir!

sich zu nehmen. Der Mut verleugnet nicht, dass es Zweifel gibt, aber er nimmt den Zweifel als einen „Ausdruck der eigenen Endlichkeit“³⁸ in sich auf. Glaube verlangt in diesem Sinne geradezu Mut und Wagnis, im anderen Falle wäre er nämlich kein Akt der Freiheit.³⁹ Eine solche Form des Glaubens ist aber kein fester Besitz, sondern er ist immer wieder neu zu erringen und bedeutet darum eine lebenslange Aufgabe und Herausforderung.⁴⁰ Der Glaube ist eben, wie der Titel der genannten Schrift von Paul Tillich zum Ausdruck bringt, notwendig dynamischer und nicht statischer Natur. Damit wird aber auch gleichzeitig deutlich, dass in dem zu Anfang genannten imperativisch klingenden Titel der Wochenzeitung „Die Zeit“ („Du sollst ruhig zweifeln!“) eine völlig missverständliche Verkürzung und Verzerrung des komplexen Wechselspiels von Glaube und Zweifel zum Ausdruck kommt.

³⁸ Ebd.

³⁹ Gegen Karl Jaspers, der meint, dass der religiöse Glaube Freiheit vernichte (vgl. DERS., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* [1962], München³1984).

⁴⁰ Vgl. dazu, was Paul CLAUDEL in einem Brief an André Gide vom 08.07.1909 schreibt: „Der Christ lebt nicht wie der Weise des Altertums in einem Zustand des Gleichgewichts, sondern im Kampfzustand. [...] Er hat das Gefühl, ständig im Zustand des Werdens zu sein.“ (Paul CLAUDEL / André GIDE, *Zweifel und Glaube. Briefwechsel 1899-1926*, München 1965, 113)

THORSTEN HOFFMANN

Zeuge – Opfer – Kämpfer

Überlegungen zur Theologie des Martyriums in Christentum und Islam*

Abstract: The article compares several aspects of the islamic and christian theology of martyrdom considering that the term *Martyrdom* became a key word for christian-islamic dialogue during the last years. It starts with an etymological analysis that leads to an examination of the concepts of sacrifice and battle. In conclusion it is made clear, that, regardless all differences, there is a wide accordance between the islamic and the christian concept of Martyrdom.

1. Leidenschaft für das Leiden – Einige Anknüpfungspunkte

Vor einigen Monaten fand in Wittlich eine bemerkenswerte Ausstellung mit dem Titel „Leidenschaft für das Leiden“ statt. Mit den 80 dort gezeigten Graphiken wollten die Initiatoren einerseits dokumentieren, wie sehr das Leiden Christi, aber auch andere biblische Leidensdarstellungen, durch die Jahrhunderte Künstler faszinierten und zu äußerst detailreichen Darstellungen animierten. Zum anderen hatte die Ausstellung das Ziel, im Betrachter Assoziationen zu Terrorismus und religiös motivierter Gewalt in der heutigen Zeit zu wecken, was wiederum in einem engen Zusammenhang zum Begriff des Martyriums im Islam und seiner Verbindung zur christlichen Martyriumstheologie gesehen wurde.¹ Gerade solche Assoziationen sind bemerkenswert, denn offenbar kann heute nicht von einer „Leidenschaft für das Leiden“ gesprochen werden, ohne dass sich unmittelbar Gedanken an islamistische Selbstmordattentate und damit verbundene, problematische Verständnisse des Martyriums in den Religionen anschließen.²

Das Wortspiel „Leidenschaft für das Leiden“ suggeriert, dass es erstrebenswert ist zu leiden, dass es geradezu eine Sehnsucht nach dem Leiden gibt. Mit

* Die folgenden Ausführungen basieren auf der Lectio, die ich anlässlich meiner Promotion am 21.01.2017 in der Promotionsaula des Bischöflichen Priesterseminars in Trier gehalten habe.

¹ Vgl. STADTVERWALTUNG WITTLICH (Hg.), Leidenschaft für das Leiden. Christi Passion in der Kunst der Graphik von Dürer bis Jackson (Ausstellungskatalog), Wittlich 2017.

² Für eine ausführliche Darstellung der Grundlagen und der Entwicklung einer Theologie des Martyriums im Christentum und im Islam vgl. Thorsten HOFFMANN, Sterben für den Glauben. Ursprung, Genese und Aktualität der Theologie des Martyriums in Christentum und Islam (Beiträge zur Komparativen Theologie 30), Paderborn 2017.

Blick auf das Martyrium stellen sich hier grundsätzliche theologische und soteriologische Fragen: Will Gott, dass Menschen leiden? Kann der Mensch erst im Leiden seinen wahren Gottesglauben unter Beweis stellen? Und ist damit erst der leidende Mensch ein wahrhaft religiöser Mensch?

Solche Fragen machen nachdenklich, vor allem weil sie in unserer heutigen Welt nicht bloß abstrakte Überlegungen sind, sondern in der Verbindung von Martyrium und Gewalt, wie sie vor allem islamistische Gruppen propagieren, überaus real werden und Antworten verlangen. Die Begriffe Leiden, Leidenschaft und Martyrium sind dabei zu einem unübersichtlichen Amalgam verschmolzen. Und auch damit ist die Komplexität des Begriffs Martyrium nur teilweise beschrieben.

In den letzten Jahren hat der Begriff „Martyrium“ eine geradezu inflationäre Verwendung in unseren Medien und im allgemeinen Sprachgebrauch erfahren. Die Rede vom „Märtyrer“³ ist fester Bestandteil unserer westlichen Nachrichtenwelt geworden, insbesondere im Zusammenhang mit Terroranschlägen und Selbstmordattentaten islamistischer Organisationen oder Einzeltäter.

Darüber hinaus taucht im Fernsehen, in Printmedien und im Internet häufig der Begriff Martyrium auf, wenn es darum geht, die verschiedensten Personen und Anlässe zu charakterisieren. Persönlichkeiten wie Mahatma Gandhi, Oscar Arnulfo Romero oder Mutter Teresa werden ebenso als Märtyrer bezeichnet wie Lady Di⁴, der Rockmusiker Kurt Cobain⁵ oder der verunglückte ehemalige polnische Präsident Lech Kaczynski⁶. Der Märtyrertitel wird in der Presse sogar auf noch lebende Prominente übertragen, etwa wenn die Zeitung „Der Spiegel“ den Sänger Robbie Williams als „Popmartyrer“ bezeichnet⁷ oder der deutsche Rap-

³ Hier, wie auch im weiteren Verlauf des Textes, wird zur besseren Lesbarkeit stets die männliche Form verwendet. Sofern nicht eigens angegeben, ist die weibliche Form immer implizit mitgemeint.

⁴ Vgl. Dorothee JUNGBLUT, Lady Di – Heilige und Märtyrerin der postfeministischen Ära, in: Sabine GRITTNER u. a. (Hg.), Gottesnotierungen, St. Ingbert 1998, 231-242.

⁵ Die Internetseite der Zeitung „Die Welt“ widmet dem amerikanischen Sänger, der sich 1994 das Leben nahm, einen Artikel, der grundsätzliche Überlegungen zum „Popmartyrertum“ anstellt. Vgl. www.welt.de/kultur/pop/article126594757/Unsterblichkeit-ist-auch-keine-Loesung.html [28.11.2017].

⁶ Die Süddeutsche Zeitung berichtet am 10.04.2015 unter der Überschrift „Mein Bruder, der Märtyrer“ über den Jahrestag des Flugzeugabsturzes, bei dem Lech Kaczynski ums Leben kam. Vgl. www.sueddeutsche.de/politik/polen-mein-bruder-der-maertyrer-1.2429461 [28.11.2017].

⁷ Unter der Rubrik „Psychologie“ wurde am 05.11.2004 ein Beitrag veröffentlicht, in dem der Musiker Robbie Williams aufgrund seiner wechselhaften Karriere als „Pop-Märtyrer“ beschrieben wird. Vgl. www.spiegel.de/kultur/musik/psychologie-der-pop-maertyrer-a-326541.html [28.11.2017].

per Kool Savas sich und seine Kollegen aufgrund der alles übersteigenden Leidenschaft zur Musik „Märtyrer“ nennt.⁸

Durch die zahlreichen Meldungen über islamistische Terroranschläge in aller Welt ist in den vergangenen Jahren zudem eine bis dahin kaum bekannte Dimension des Martyriums in das Bewusstsein vieler Europäer getreten. Gruppen wie al-Qaida oder der so genannte „Islamische Staat“ (IS) bezeichnen Selbstmordattentäter und Terroristen als „Märtyrer“.⁹ Ihre Führer und geistigen Oberhäupter scheuen sich nicht, vor laufender Kamera zum Glaubenskampf mit dem Ziel des Martyriums aufzurufen und Menschen, die Leid und Tod über Unschuldige gebracht haben, als Märtyrer zu feiern.

Christliche Blutzeugen, politische Freiheitskämpfer, Ideologen, Revolutionäre, Philosophen, Popstars, Terroristen und Selbstmordattentäter – sie alle werden als „Märtyrer“ bezeichnet. Kein Zweifel: Das Martyrium ist zu einem Schlüsselbegriff unserer Zeit geworden und sicher auch zu einem zentralen Diskussionspunkt des christlich-islamischen Dialogs.

Vor dem Hintergrund dieser knapp skizzierten Gegenwartsanalyse soll im Folgenden versucht werden, einige grundsätzliche Überlegungen zur Theologie des Martyriums im Christentum und im Islam anzustellen. Ziel ist es, angesichts des heute politisch so aufgeladenen und vielfach einseitigen Verständnisses des Martyriums, Verständnishilfen zu bieten und so einen bescheidenen Beitrag zu einem gelingenden Dialog der Religionen zu leisten. Diesem Anliegen nähern sich die folgenden Ausführungen mit Hilfe dreier Schlagworte: Der Märtyrer als Zeuge, als Opfer und als Kämpfer.

⁸ Im Jahr 2014 erschien das Album „Märtyrer“ des deutschen Rappers Kool Savas. Auf die Frage eines Reporters der Zeitschrift „Stern“, ob das Album eine religiöse Dimension aufweise, antwortet der Sänger, es gebe keinerlei Bezug zur Religion: „Ein Märtyrer kann alles sein: die alleinerziehende Mutter von vier Kindern oder auch der Vater, der täglich buckeln geht. Aber genauso jemand, der bereit ist, für seine Musik, für seine Kunst alles zu geben und alles andere hintenan zu stellen.“ Vgl. www.stern.de/kultur/musik/kool-savas-ist-ein-anderer-maertyrer-2148347.html [28.11.2017].

⁹ Ein aktuelles und besonders drastisches Beispiel hierfür liefert die Organisation „Islamischer Staat“ auf ihrem Twitter-Kanal „Islamic State Times“. Dort ist das Foto eines 10-jährigen Jungen mit einem Maschinengewehr zu sehen. Der Junge wird als Abu Ubaidah vorgestellt mit der Bildunterschrift „Abu Ubaidah, der jüngste IS-Kämpfer und sein Vater sind zu Märtyrern geworden.“ Vgl. www.timesofisrael.com/islamic-state-praises-death-of-youngest-martyr/#! [28.11.2017].

2. Der Märtyrer als Zeuge

Rein etymologisch betrachtet ist der Märtyrer zunächst einfach ein „Zeuge“. Der deutsche Begriff zur Bezeichnung des christlichen Märtyrers stammt ursprünglich vom griechischen Wort *μάρτυς*, das am treffendsten mit „Zeuge“ zu übersetzen ist.¹⁰ Zunächst ist dieser Begriff rein juristisch zu verstehen: Mit *μάρτυς* war ursprünglich der Zeuge vor Gericht gemeint.¹¹ Dieser war entweder dadurch gekennzeichnet, dass er vor Gericht eine Zeugenaussage machte, oder er war Zeuge in einem Rechtsakt, über den er später Auskunft geben konnte.¹² In diesem Sinne wird *μάρτυς* auch im Neuen Testament gebraucht. Der Begriff steht dort nicht spezifisch für das Blutzeugnis, von dem heute beinahe selbstverständlich ausgegangen wird, wenn vom „Märtyrer“ die Rede ist.

Begriffsgeschichtlich gibt es hier eine interessante Parallele zum Islam: Der zentrale Terminus zur Bezeichnung des islamischen Märtyrers heißt *šahīd*, das Martyrium als Akt *šahāda*.¹³ Der Begriff *šahīd*, als spezifischer Ausdruck für den Märtyrer, hat sich mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem arabischen Begriff für „Zeuge“ (*šāhid*) entwickelt.¹⁴ Somit bezeichnet der Ausdruck *šahīd* im juristi-

¹⁰ Jacob und Wilhelm Grimm machen allerdings darauf aufmerksam, dass der deutsche Begriff „Märtyrer“ nicht unmittelbar aus dem Griechischen übernommen wurde: „Voraussetzung des wortes ist vielmehr das aus dem griech.-lat. martyr mit anlehnung an deutsche form gebildete martirāri, martrāri“. Vgl. Jacob und Wilhelm GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Sechster Band, Leipzig 1885, fotomechanischer Nachdruck als Band 12, München 1999, 1677f.

¹¹ Besonders ausführlich widmet sich Norbert Brox diesem Aspekt. Vgl. Norbert BROX, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (StANT 5), München 1961, 17: „*μάρτυς* ist ursprünglich ein juristischer Terminus, der den Zeugen vor Gericht meint [...] Aus dieser Situation der Verhandlung vor Gericht ergeben sich die verschiedenen Bedeutungsnuancen“.

¹² Vgl. Hermann STRATHMANN, Art. *μάρτυς μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον*, in: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart 1941, 477-520; außerdem: Theofried BAUMEISTER, Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum: Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes, in: WiWei 67 (2004), 179-190, bes. 180f.

¹³ Weitere Anmerkungen zum Begriff finden sich etwa bei Albrecht NOTH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (BHF 28), Bonn 1966, 27ff. Aufgrund der Transkription aus dem Arabischen finden sich in der Literatur voneinander abweichende Schreibweisen des Begriffs „šahīd“. Im Folgenden wird die Schreibweise übernommen, die bei NOTH, Heiliger Krieg, 27, eingeführt wird.

¹⁴ Vgl. etwa Peter GERLITZ, Art. Martyrium I. Religionsgeschichte, in: TRE, Bd. 22, Berlin-New York 1992, 197-202, 199; Etan KOHLBERG, Art. Shahīd, in: EI³, Bd. 9, Leiden 1997, 203-207; Arend Jan WENSINCK und Johannes H. KRAMERS (Hg.), Handwörterbuch des Islam, Leiden 1976.

schen Sinn den Zeugen, analog zum Begriff $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ in den christlichen Schriften.¹⁵

Auch die inhaltliche Entwicklung des Märtyrerbegriffs offenbart bemerkenswerte Parallelen zwischen der christlichen und der islamischen Tradition. Der Begriff $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ kommt im Neuen Testament zwar im Sinne eines Wort- und Tatzeugnisses vor, beschreibt aber nicht explizit das Blutzeugnis. Überhaupt erhält $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ nur dann eine spezifisch religiöse Bedeutung, wenn die Verkündigung Jesu sowie die Reden derjenigen, die an ihn glauben, „Zeugnis“ genannt werden. Dann aber wird deutlich betont, dass ein Zeuge nichts aus sich heraus sagt, sondern nur wiedergibt, was er gehört hat. Er tritt also hinter dem zurück, was er zu bezeugen weiß.¹⁶ Somit kommt ihm wesentlich eine gewisse Demut und Passivität zu.¹⁷ Diese semantische Beobachtung stellt eine wesentliche Prämisse dar, wenn im Folgenden vom Martyrium gesprochen wird.

Auch im Koran ist zwar häufig vom *šahīd* die Rede, aber auch hier steht der Begriff nicht für die Blutzeugenschaft, sondern für das Zeugnis allgemein.¹⁸ So wird mit *šahāda* meist das islamische Glaubensbekenntnis bezeichnet, also der Akt, in dem man erklärt: „Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist der Prophet Gottes.“¹⁹

Der islamische *šahīd* ist im Koran also zunächst ein Zeuge, und auch hier bezeugt er eine Wahrheit, die er nicht selbst schaffen kann und die unverfügbar ist. In seinem Koran-Kommentar definiert Makarem Širāzi den Begriff *šahīd* daher folgendermaßen: „*Šahīd* ist jemand, der durch Erkenntnis und Überzeugung für

¹⁵ Vgl. John J. DONOHUE, For Truth and Justice: Martyrdom in the Three Religious Traditions (OrChrA 258), Rom 1998, 91: „In the Quran: the term *šahīd* in its various forms tends to carry the juridical sense of witness in most occurrences quite like the Christian scriptures.“

¹⁶ Vgl. BROX, Zeuge und Märtyrer (s. Anm.11), 108.

¹⁷ Vgl. Theofried BAUMEISTER, Art. Märtyrer, Martyrium, in: LThK³, Bd. 6, Freiburg i. Br. u. a. 1997, 1436-1441, 1437.

¹⁸ Die Tatsache, dass *šahīd* im Koran noch nicht in der Bedeutung des Blutzeugen vorkommt, stellt für Ignác Goldziher kein Argument zur Widerlegung seiner These der Abhängigkeit des Begriffs vom christlichen $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ dar. Vielmehr stuft er diese Entwicklung als nachkoranisch ein und geht davon aus, dass die Bedeutung erst nach der Zeit des Propheten aus christlichen Kreisen übernommen wurde. Vgl. Ignác GOLDZIHNER, Muhammedanische Studien, 2 Teile, Halle 1889-90, zweiter, unveränderter Nachdruck, Bd. 2, Hildesheim / New York 1971.

¹⁹ Vgl. Daniel GIMARET, Art. *Šahāda*, in: EI², Bd. 9, Leiden 1997, 201. Diese Bedeutung wird vor allem in den Suren 6,73, sowie 9,94 und 13,9 deutlich.

eine Sache einsteht. *Šahīd* kennt die Wahrheit und ist bereit, wahrhaftig sich dafür einzusetzen und mit seinem gesamten Dasein dafür einzustehen.²⁰

Damit sind *μάρτυς* und *šahīd*, diese heute so zentralen und kontroversen Begriffe, in den Heiligen Schriften des Christentums und des Islam noch nicht inhaltlich in dem Sinne gefüllt, der ihnen heute unmittelbar zugeschrieben wird. Sie bezeichnen dort recht allgemein und in einem juristischen Sprachkontext einen Menschen, der Zeugnis für das ablegt, was er gesehen oder erlebt hat. Rein etymologisch betrachtet werden *μάρτυς* und *šahīd* damit erst nachbiblisch bzw. nachkoranisch im Sinne des Blutzeugnisses verstanden und sind somit wesentlich eine Interpretation dessen, was in den Heiligen Schriften zu lesen ist.

Diese gemeinsame Grundlage im Christentum und im Islam sollte nicht gering geschätzt werden, denn sie bewahrt davor, unser heutiges Verständnis des „Märtyrers“ absolut zu setzen und bietet Argumente gegenüber fundamentalistischen Ideologien, vor allem durch die Betonung der Demut und Passivität des Zeugen, die eine Verabsolutierung seiner eigenen Macht- und Deutungsansprüche von vornherein fragwürdig erscheinen lässt.

3. Der Märtyrer als Opfer

In den Ohren vieler Zeitgenossen dürfte die inhaltliche Verbindung von Martyrium und Opfer äußerst ambivalent klingen. Angesichts der medialen Berichterstattung über Selbstmordattentäter und deren Bezeichnung als Märtyrer liegt es näher, von den Opfern zu sprechen, die dieser so genannte Märtyrer schafft, als von dem Opfer, das er selbst ist. Der erstgenannte Aspekt wird im Folgenden noch zu betrachten sein. Zunächst soll es aber tatsächlich um den Märtyrer als Opfer gehen.

Die Rede vom Opfer stellt sowohl für die christliche wie für die islamische Theologie eine Herausforderung dar. Dennoch hat sie in der Theologiegeschichte beider Religionen große Bedeutung erlangt.²¹

²⁰ Makārim ŠIRĀZI, *tafsīre nemūne*, Bd. 23, Teheran 1994, 354f.; zit. nach Hamideh MOHAGHEGHI, Martyrium aus islamisch-šī'itischer Perspektive, in: Józef NIEWIADOMSKI / Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung* (Innsbrucker theologische Studien 83), Innsbruck 2011, 181-193, 181.

²¹ Vgl. hierzu etwa Jürgen WERBICK, *Der Gott des Erbarmens und das Opfer. Das Christentum: Eine Erlösungsreligion? Zur Selbstverständigung über das „Wesen des Christentums“ im Gespräch mit dem Islam*, in: DERS., (Hg.), *Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam* (Beiträge zur Komparativen Theologie 9), Paderborn 2013, 97-116.

Im Christentum ist der Opfergedanke wesentlich mit dem Kreuzestod Jesu verbunden. Zentral ist die Frage, wie Jesus selbst seinen Tod verstanden hat und welche Rolle seinem Leiden und Sterben im Erlösungshandeln Gottes zukommt. Ausgehend von diesen Fragen wurden die theologischen Reflexionen der Erbsündenlehre bei Augustinus²² und die daran anschließende Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury²³ maßgeblich für das Verständnis des Opfers bis in unsere Zeit. Dieses Verständnis fußt wesentlich auf dem römisch-germanischen Modell der Äquivalenzgerechtigkeit und versteht Jesu Tod als stellvertretenden Sühnetod und damit als von Gott geforderte Äquivalenz für die vom Menschen im Sündenfall begangene Schuld.²⁴

Von dieser Vorstellung ist der Weg nicht weit zum Glauben an einen streng rechnenden Gott sowie zur Überzeugung, dass dem Christsein grundsätzlich ein Opfercharakter innewohnt und menschliche Sühnopfer in Ergänzung zum einmaligen Opfer Christi nötig sind, um die jeweilige Schuld gegenüber Gott zu begleichen.

Aus diesem Gedanken heraus wurde auch das Blut des Märtyrers in der christlichen Tradition zunehmend als Opfer für seine eigenen Sünden und schließlich auch als Sühnegabe für die Sünden anderer Menschen qualifiziert. Auch wenn die Wassertaufe natürlich weiterhin als Anteilnahme am Erlösungswerk Christi und damit als Kompensation der Erbsünde angesehen wurde, setzte sich die Auffassung durch, dass postbaptismale Sünden das Heil des Menschen gefährden und mit Sicherheit nur durch das Martyrium getilgt werden können. In diesem Sinne heben schon die frühchristlichen Theologen Tertullian, Cyprian von Karthago und Origenes den Vorrang einer „Bluttaufe“ vor der Wassertaufe

²² Vgl. Logik des Schreckens: De diversis quaestionibus ad Simplicianum 12. Die Gnadenlehre von 397. Augustinus von Hippo. Dt. Erstübersetzung von Walter SCHÄFER, hg. und erklärt von Kurt FLASCH und Walter SCHÄFER, Mainz ²1995. Augustinus betont sehr deutlich die Rechtfertigungsbedürftigkeit des Menschen, wie etwa in seinen Äußerungen gegenüber Julian von Aeclanum. Vgl. AUGUSTINUS, Contra Julian, Opus Imperfectum, IV, 91 (CSEL 85,2), 96f.

²³ Vgl. Anselm von CANTERBURY, Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lat. u. dt., hg. und übers. von Franciscus Salesius SCHMITT, Darmstadt 1956. Ausführlich zur Satisfaktionstheorie: Gerhard GÄDE, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989; außerdem: Otto Hermann PESCH, Anselm von Canterbury und die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Eine kleine kritische Ehrenrettung, in: Béatrice ACKLIN-ZIMMERMANN / Franz ANNEN (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnetheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009, 57-73.

²⁴ Vgl. Hartmut GESE, Die Sühne, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (Beiträge zur evangelischen Theologie 78), München 1977, 85-106.

hervor.²⁵ Origenes betont Anfang des 3. Jahrhunderts, dass es immer wieder des Opfers der Märtyrer bedürfe, denn „solange es Sünden gibt, müssen auch Opfer für die Sünden gesucht werden“.²⁶

In frühmittelalterlichen Hagiographien etabliert sich die Darstellung des Martyriums als eine Art Rückerstattung der Erlösungstat Christi. So wie Christus für die Menschen gestorben ist, so will nun der Märtyrer für Christus sterben, um sich dessen Heilstat würdig zu erweisen. In einigen mittelalterlichen Berichten werden detailliert alle Wunden der Märtyrer gegen die von ihnen begangenen Sünden aufgerechnet, um damit den Opfercharakter und die sühnende Wirkung ihres Todes deutlich zu machen.

Besonders drastisch wird dies in einem Bericht des Caesarius von Heisterbach aus dem 13. Jahrhundert, in dem dieser über den ermordeten Erzbischof Engelbert von Köln schreibt:

„Er wurde nämlich an all den Gliedern gestraft, mit denen er gesündigt hatte [...] auf dass du, Leser, erkennest, mit was für einer Taufe Christus in seinem Märtyrer das alles tilgen ließ, was er verschuldet hatte durch Übermut, durch Sehen, durch Hören, Riechen, Schmecken, Denken, Ausschweifen, Wirken, Berühren, Schreiten und in all den anderen Leichtfertigkeiten, Unterlassungen und Nachlässigkeiten gegen die Zucht.“²⁷

Ein solches Opferverständnis impliziert aus heutiger Sicht nicht nur ein fragwürdiges Gottesbild, sondern es birgt stets die Gefahr, dass die Religiosität gerade nicht zur Gewaltlosigkeit, sondern zur Förderung von Gewalt beiträgt. Das Leiden rückt unverhältnismäßig stark in den Vordergrund, und es entsteht der Eindruck, „Gott wolle den Menschen leiden sehen, um ihn so für die Gottesherrschaft ‚reif‘ und seiner Gnade würdig zu machen“.²⁸

Auf der anderen Seite führt ein solches Opferverständnis leicht zur Annahme, der Mensch könne durch sein Leiden und eine möglichst umfassende Selbstaufgabe zum Subjekt des Heilshandelns werden und sein Heil damit absichern. Auf dieser Annahme basieren in der Regel auch archaische Mythen vom Sün-

²⁵ Vgl. TERTULLIAN, *De anima* 55 (CSEL 20), 389: „Tota paradisi clavis tuus sanguis est.“ Vgl. auch CYPRIAN, *Ad Fortunatum*, Praefatio 4 (CSEL 3,1), 319: „In aquae baptismo accipiuntur peccatorum remissa, in sanguis corona virtutum.“

²⁶ ORIGENES, *Hom. in Num.* 24,1 (GCS 30), 226: „Donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis.“

²⁷ Vgl. *Vita et miracula Engelberti II,8*, auctore Caesario Heisterbacense (ed. ZSCHAECK), 265; zit. n. Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Hamburg²2007, 64f.

²⁸ Jürgen WERBICK, *Erlösung durch Opfer? – Erlösung vom Opfer?*, in: Magnus STRIET / Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012, 59-81. 75.

denbock.²⁹ Demnach dient ein Opfer, das in einigen Kulturen auch ein Menschenopfer sein konnte, zur Besänftigung Gottes. Das Opfer wird also zum Manipulationsinstrument und stützt den Glauben, dass der Mensch Gott beeinflussen und sich seine Güte erkaufen kann. Ein solches Gottesbild birgt allerdings die Gefahr, dass Gott hier allzu sehr nach menschlichen Maßstäben beurteilt und instrumentalisiert wird.

Diese Gefahr besteht natürlich grundsätzlich auch im islamischen Glauben. Allerdings widerspricht der Gedanke, der Mensch könne sich sein Heil durch Opfer selbst verdienen, fundamental dem Koran. Dieser und mit ihm die islamische Orthodoxie kennt keine Verbindung zwischen dem Opfer und der Vergebung der Sünden.³⁰

Auch die Vorstellung einer Erbsünde, wie sie in der christlichen Theologiegeschichte prägend wurde, ist dem Islam fremd. Auf diese Weise entsteht eine deutliche Differenz zum christlichen Glauben an das Erlösungshandeln Christi,³¹ und konsequenterweise lehnt der Islam auch den Glauben an einen sühnenden Opfertod Jesu ab. Im traditionellen Islam führt dies zur Annahme, nicht Jesus sei am Kreuz gestorben, sondern ein ihm ähnlicher Mann. Dieser wird dann häufig mit Judas identifiziert.³²

²⁹ Besonders aufschlussreich sind die Überlegungen des französischen Literatur- und Kulturwissenschaftlers René Girard. Seine mimetische Theorie und seine Forschungen zum Sündenbockmechanismus können zu einem vertieften Verständnis der Entwicklung des Martyriums in Christentum und Islam beitragen. Vgl. René GIRARD, *Der Sündenbock*, Zürich 1998; DERS., *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006; DERS., *Das Ende der Gewalt*, Freiburg i. Br. 2009.

³⁰ Vgl. Angelika NEUWIRTH, *Opfer, Gewalt, Genealogie und Erinnerung. Biblische und koranische Erinnerungsfiguren im vorderorientalischen Märtyrerdiskurs*, in: Christoph WULF u. a. (Hg.), *Die Künste im Dialog der Kulturen. Europa und seine muslimischen Nachbarn*, Berlin 2007, 37-62, 44, die betont, im Koran fehle „die Idee des Opfers als solche: das Vergießen von Opferblut zur Entsühnung.“ Vgl. ebenso: Mahmoud Mustafa AYOUB, *Die Idee der Erlösung in Christentum und Islam*, in: Jürgen WERBICK (Hg.), *Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam (Beiträge zur Komparativen Theologie 9)*, Paderborn 2013, 13-22, 17: „Der Qur'an spricht nicht von Erlösung durch ein Opfer.“

³¹ Vgl. WERBICK, *Der Gott des Erbarmens und das Opfer* (s. Anm. 21), 97: „Der Begriff *Erlösungsreligion* markiert – so die weithin geteilte Überzeugung im christlich-muslimischen Gespräch, die hier auch nicht bestritten werden soll – eine, wenn nicht *die* entscheidende Differenz im Glaubensverständnis der Muslime und der Christen.“

³² Im Koran heißt es in Sure 4,157: „[...]sie sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet.‘ – Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt.“ Ein Beispiel für die Auslegung der Stelle findet sich bei Muḥammad ‘Alī aṣ-ṢĀBŪNĪ, *Ṣafwat at-tafāsīr*, Bd. 1, Beirut 1981, 317: „D. h. sie haben Jesus nicht getötet und sie haben ihn nicht gekreuzigt,

So könnten die Überlegungen zum islamischen Verständnis des Opfers rasch abgeschlossen sein. Jedoch zeigt sich in der islamischen Theologiegeschichte, dass im Kontext der Reflexion des Martyriums durchaus Konzepte einer Opfertheologie entstanden sind. Offenbar hat die islamische Martyriumstheologie eine solche Dynamik entfaltet, dass selbst Vorstellungen von Opfer und Erlösung eingetragen werden konnten, die eigentlich dem Koran fremd sind. Beispiele hierfür finden sich in zahlreichen Ḥadīthen der Prophetentradition.³³

Inbesondere entwickelt sich eine bedeutende Opfertheologie im schiitischen Islam. Dreh- und Angelpunkt dieser Entwicklung ist Husain, der Sohn des Kalifen ʿAlī und Enkel Muhammads. Er gilt den Schiiten als Vorbild durch alle Zeiten hindurch und als *šāh-i šuhadā*, als Siegel der Märtyrer.

Husain wurde im Jahre 680 n. Chr. im Kampf gegen den Umayyadenherrscher Yazīd getötet, dessen Herrschaft in den Augen der Schiiten unrechtmäßig war. Husains Tod ist daher Sinnbild für den Kampf des schwachen und unterdrückten, aber standhaften Gläubigen gegen eine ungerechte Macht und hat bleibende Auswirkungen auf die gesamte schiitische Gemeinschaft.³⁴ Den Schii-

sondern sie töteten und kreuzigten den, der ihm ähnlich gemacht wurde (wörtl. *man ulqiya ʿalaibi šababuhū* – dem seine Ähnlichkeit auferlegt wurde). Al-Baiḏāwī sagt: Es wurde überliefert, dass ein Mann sich Jesus gegenüber verstellte und auszog, um ihn zu verraten und so machte Gott ihm diesen ähnlich und er wurde erfasst und gekreuzigt und sie meinten, er wäre Jesus.“ Zit. nach Sven KALISCH, Erlösung und Opfer im Islam, in: Jürgen WERBICK (Hg.), *Sühne, Martyrium und Erlösung?* (s. Anm. 30), 73-96, 73.

³³ Zur grundsätzlichen Bewertung und historisch-kritischen Einordnung von Ḥadīthen vgl. Ebrahim MOOSA, Politische Implikationen islamischer Theologie. Über Blasphemie, den Abfall vom Islam und den Ausschluss aus der Gemeinde, in: Klaus VON STOSCH und Muna TATARI (Hg.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn 2014, 169-187.

³⁴ Vgl. Friederike PANNEWICK, *Opfer, Tod und Liebe. Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur*, München 2012, 96ff.; außerdem: AYOUB, *Idee der Erlösung* (s. Anm. 30), 20: „Wie wird die Menschheit erlöst? Durch das Leid von Husains Mutter, die auch im Paradies immer noch Tränen um seinen und seiner Kinder Tod vergießt. Wie kann die Welt erlöst werden? Durch die jährliche Teilnahme der Gemeinschaft an diesem Leiden erlöst sich die Gemeinschaft. So erfahren wir aus vielen Überlieferungen, dass wer auch immer einen Tränentropfen um des Leidens der Imame willen vergießt, zum Lohn ins Paradies eingeht.“ Vgl. auch einen Ḥadīth bei Muhammad BAQIR AL-MAJLISI, *Bihār al-anwār. Al-Jāmiʿa li-dūʿār al-ʿaimma al-āthar*, Beirut 1983, Bd. 44, 226, in dem die besondere Stellung Husains deutlich zum Ausdruck kommt: „Als Umm Salama eines Tages nach Hause kam, fand sie ihren Ehemann weinend und seinen Enkel Hussein an die Brust drückend. Verwundert fragte Umm Salama ihren Mann nach dem Grund für seine Not. Er antwortete ihr, dass der Engel Gabriel ihn aufgesucht habe, um ihm den Märtyrertod Hussein anzukündigen. Umm Salama sagte daraufhin: O Prophet Gottes, bitte ihn doch, von diesem Schicksal abzusehen. Mohammed antwortete ihr: Das habe ich bereits getan, aber Gott hat mir offenbart, dass Hussein durch sein Martyrium eine geistliche Würde erlangt, die niemand in der gesamten Schöpfung je

ten gilt Husains Tod als Erlösungstat, an der die Gläubigen Anteil erhalten, indem sie am jährlichen 'āšūrā', dem zehnten Tag des Monats *muharram*, das Leiden Husains nachahmen und teilen.³⁵

In der schiitischen Frömmigkeit ist die Vorstellung fest verankert, dass jeder Schiit eine Mitschuld am Tod Husains trägt. Diese Vorstellung wird auch auf die übrigen schiitischen Märtyrer übertragen und führt zu der Überzeugung, dass der schiitische Gläubige nur „durch die rechte Buße, vor allem durch die Fürsprache eines Imams [...] Erlösung finden könne – und natürlich durch die Nachfolge Husseins, durch das Martyrium selbst.“³⁶

Auf diese Weise hält mit dem Martyrium Husains ein der Erbschuld vergleichbares Motiv im schiitischen Islam Einzug, das zwar strikt nachkoranisch ist, aber dennoch bis heute eine enorme Kraft entfaltet hat und bei schiitischen Muslimen nicht selten eine starke Sehnsucht nach dem Opfer des eigenen Lebens im Martyrium begründet. Insofern besteht gerade im schiitischen Islam ein Verständnis des Märtyrers als Opfer, das potentiell zur Selbstaufgabe und leider auch zu gewaltsamem Handeln aus einem Gefühl der Unterdrückung heraus führen kann.

Das Opfer ist also für das Verständnis des Martyriums im Christentum und im Islam eine zentrale Kategorie. Gerade angesichts der heutigen Nähe des Märtyrerbegriffs zu Terror und Gewalt stellt sich der Theologie die Aufgabe, Gottes

erreichen wird. Er wird Fürsprecher seiner Anhänger, der Schiiten, sein und ihnen ermöglichen (am Tag des Gerichts) erhört zu werden. Der *mahdī* wird einer seiner Nachkommen sein. Glücklich die Freunde Husseins und seine Anhänger, denn sie werden die Sieger sein am Tag des Gerichts.“ Zit. nach Ameer JAJE, Leiden als Erlösung. Heilsvorstellungen in der schiitischen Theologie und Volksfrömmigkeit, in: Wort und Antwort 52 (2011) 107-112. 110.

³⁵ Vgl. Mahmoud Mustafa AYOUB, Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shi'ism (Religion and Society 10), Den Haag 1978, 91: „The *imāms*, like prophets and other great personalities in man's religious history, are seen by the *Shi'ī* community at one and the same time as humiliated and exalted, poor yet infinitely rich, persecuted and sorrowful, yet possessing both authority and bliss. Although they were finally martyred, for their sake the universe and all life was created. Through their suffering and martyrdom, the *imāms* will manifest their glory and authority on the last day. Their sufferings have confronted humanity with the choice of eternal bliss or damnation.“ Thomas SCHEFFLER, Kriegerische und zivile Märtyrerdiskurse im Islam, in: ThG 51 (2008) 184-195, 191, betont: „Solche Veranstaltungen hatten meist nicht den Zweck, die Teilnehmer dazu zu motivieren, selbst dem Beispiel Husseins zu folgen [...]. Es handelte sich vielmehr um Trauer-, Buß- und Entsühnungsrituale, in denen die absolute Schlechtigkeit der Welt einschließlich der Sünden der Gläubigen dramatisiert und durch Selbstgeißelungen und andere Formen der Selbstverletzung gebüßt wurden.“

³⁶ Navid KERMANI, Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus, Göttingen 2002, 17.

Unverfügbarkeit zu betonen und das Martyrium gegen die Auffassung zu schützen, Menschen könnten durch ihr Opfer ihr Heil selbst in die Hand nehmen.³⁷ Eine solche Vorstellung ist ursprünglich nicht nur dem Christentum, sondern auch dem Islam fremd.

Gerade aus christlicher Sicht legt sich zudem eine Interpretation des Opferbegriffs nahe, die das universale Heil unterstreicht, das vom Kreuzesopfer Christi ausgeht und die auch für das Verständnis des Opfers im Islam inspirierend sein könnte: Nach allem, was Jesus bezeugt hat, will Gott nicht, dass Menschen leiden.³⁸ Aber wenn dies die letzte Konsequenz der Nachfolge ist, dann umfängt Gottes Liebe auch diese Abgründigkeit. Der Märtyrer kann hoffen, „noch im Äußersten, das ihm widerfährt, ins Innerste Gottes zu gelangen: nicht weil Gott Leiden und Tod will, sondern weil Leiden und Tod nicht mehr Gottferne bedeuten, nicht ein Gott-leerer Abgrund sind.“³⁹

Der christliche Märtyrer bezeugt diesen Glauben in radikaler Weise und nimmt in diesem Sinne wahrhaft Teil am Opfer und an der Erlösungstat Christi, die ihm, wie jedem Menschen, unverdient geschenkt sind.

4. Der Märtyrer als Kämpfer

Die Überschrift darf nicht zu der Annahme verleiten, es gäbe einen rein passiven Märtyrer, dessen Schicksal nichts mit einem Kampf zu tun hätte. Das Opfer des Lebens und die Erfahrung von Leid, insbesondere wenn es freiwillig erduldet wird, beinhaltet immer eine Aktivität und kann damit sicher auch als Kampf beschrieben werden. An dieser Stelle soll dagegen die Frage behandelt werden, ob der Märtyrer seinen Tod aktiv anstreben und ob er dabei willentlich andere Menschen mit in den Tod reißen darf.

³⁷ Vgl. Roman A. SIEBENROCK, Zeichen der Erlösung in einer Welt der Gewalt. Eine systematisch-theologische Kriteriologie des christlichen Martyriums, in: DERS. / Józef NIEWIADOMSKI (Hg.), Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung (Innsbrucker theologische Studien 83), Innsbruck 2011, 153-172, 161: „Die [...] Rede von der Gnade des Martyriums entzieht allem menschlichen Handeln in diesem Kontext die Möglichkeit der Instrumentalisierung und Funktionalisierung. Daher kann das Martyrium nicht gefordert oder gar ‚trainiert‘ werden.“

³⁸ Dies belegen die Dämonenaustreibungen und Heilungsgeschichten des Neuen Testaments, in denen das Reich Gottes bereits in dieser Welt sichtbar wird. Vgl. Eduard LOHSE, Die Wundertaten Jesu: Die Bedeutung der neutestamentlichen Wunderüberlieferung für Theologie und Kirche, Stuttgart 2015. Vgl. außerdem die Verheißung Jesu in Joh 10,10, die im Sinne einer präsentischen Eschatologie auch schon innerweltlich zur Geltung kommt: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.“

³⁹ WERBICK, Erlösung durch Opfer (s. Anm. 28), 67f.

Diese Frage wird aktuell vor allem mit dem Islam in Verbindung gebracht, jedoch scheint es sinnvoll, zunächst einige Hinweis aus christlicher Perspektive zu geben, um darauf aufbauend eine Annäherung an das Thema aus Sicht des Islam vorzulegen.

In seiner Anfangszeit ist das Christentum wesentlich von der pazifistischen Haltung Jesu geprägt, was zahlreiche frühchristliche Autoren bestätigen.⁴⁰ Diese Haltung, radikal komprimiert im Gebot der Feindesliebe, kann als grundlegend und konstitutiv für den christlichen Glauben gelten. Allerdings setzen schon bald nach dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion im Römischen Reich erste theologische Reflexionen über einen „gerechten Krieg“ ein.⁴¹ Diese beziehen sich zunächst nur auf den Verteidigungsfall, führen aber Ende des 6. Jahrhunderts unter Papst Gregor dem Großen auch zur Befürwortung von Offensivkriegen gegen Nichtchristen mit der Intention, diese zunächst zu unterwerfen und dann zu taufen.⁴² Die Äußerungen Gregors gelangten rasch in mittelalterliche Dekretaliensammlungen und dienten in der Folge häufig zur völker-

⁴⁰ TERTULLIAN, *De idolatria* 19 (CSEL 20), 53: „Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit? Nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam observationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus.“ Vgl. außerdem: ORIGENES, *Exhort. mart.* 43; zit. nach BKV, 1. Reihe, Bd. 48, 203f.: „Als Söhne des langmütigen Gottes und Brüder des langmütigen Christus wollen wir Langmut zeigen bei allen Ereignissen.“ Ähnlich: *Contra Celsum* VII, 73; HIPPOLYT, *Traditio Apostolica* 16; LAKTANZ, *Divinae Institutiones* VI 20,16. Eine theologische Darstellung des Themas findet sich bei: Hans VON CAMPENHAUSEN, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*, in: Klaus PIPER (Hg.), *Offener Horizont* (FS Karl Jaspers), München 1953, 255-264.

⁴¹ Die einflussreichste Argumentation lieferte Augustinus, der vor dem Hintergrund mehrerer Einfälle der Germanen in das Römische Reich und der Einnahme Roms durch die Westgoten Überlegungen zur Möglichkeit eines gerechten Krieges aus christlicher Sicht anstellte. Dabei lehnte er sich explizit an CICEROS Schrift „*De re publica*“ an. Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXII 6. Zum Text Ciceros vgl. Harald MERKLIN, *Cicero. Über das Gemeinwesen*, in: Manfred BROCKER (Hg.), *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, Frankfurt a. M. 2007, 47-62.

⁴² Vgl. GREGOR I., *Registrum Epistularum* 1,73 (CChr.SL 140, 81f.): „Ubi enim meritum vestrorum loquax non discurrit opinio, quae et bella vos frequenter appetere non desiderio fundendi sanguinis sed dilatandae causae rei publicae, in qua Deum coli conspicimus, loqueretur, quatenus Christi nomen per subditas gentes fidei praedicatione circumquaeretur.“

rechtlichen Legitimation des Kampfes gegen Heiden, also einer Art *Heiligem Krieg* im Dienst des Evangeliums.⁴³

In den Kreuzzügen des 11. bis 13. Jahrhunderts wurden die bis dahin weitgehend theoretischen Überlegungen überaus real. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts konnten so Christen, die im Kampf starben, erstmals auch explizit als Märtyrer bezeichnet werden.⁴⁴ Damit gewann die Martyriumstheologie im Christentum ein entscheidend neues Element hinzu: Die aktive Tätigkeit im Kampf konnte nun, unter bestimmten Umständen, Grundlage für das Erlangen des Martyriums sein.

In juristischer Form kommt diese neue Entwicklung im *Decretum Gratiani* zum Ausdruck, einer Sammlung von Rechtsvorschriften, die ein aus Bologna stammender Mönch namens Gratian um 1140 verfasste.⁴⁵ Unter anderem geht es darin um die Frage, wie der Tod eines Christen im Kampf und sein Töten anderer Menschen im Rahmen dieses Kampfes zu beurteilen sind. Gratian kommt zu dem Ergebnis, dass Autoritäten den Kampf und das Töten befehlen können, wodurch sie für den Christen zu erlaubten Handlungen werden. Als Beleg für diese Schlussfolgerung führt er neben anderen ein Zitat von Papst Leo IV.

⁴³ Vgl. Herbert FRONHOFEN, Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg. Zur Annäherung der Kirche an die militärische Gewalt bis zum Beginn der Kreuzzüge, in: StZ 209 (1991) 831-843.

⁴⁴ Vgl. Colin MORRIS, Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade, in: Diana WOOD (Hg.), Martyrs and Martyrologies (SCH(L) 30), Oxford 1993, 93-104, 97: „We begin to find in the course of the eleventh century the use of martyr-language for those who die in warfare in the service of Christ.“ Wie Colin Morris weiter ausführt, beschreibt der Biograph Leos IX. bereits 1053 die gefallenen Soldaten der Schlacht von Civitate als Märtyrer. Zahlreiche weitere Belege zitiert Alfons BECKER, Papst Urban II. (1088-1099), Bd. II: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug, Stuttgart 1988, 406, Anm. 316. Exemplarisch sei Guibert von Nogent genannt, der mit Blick auf die Teilnahme am Kreuzzug von einem „gloriosum martyrii munus“ spricht. Das Chronicon Casauriense erklärt: „Si quisquam in via, sive in pugna, pro Christo moreretur, in numero Martyrum absolutis ab omnibus peccatis suis computantur.“ Vgl. außerdem Jonathan RILEY-SMITH, Art. Kreuzzüge, in: LMA, Bd. 5, München u. a. 1991, 1508-1518, 1510, der für die Zeit des 11. Jahrhunderts feststellt: „Gefallene waren als Märtyrer gefeiert worden.“

⁴⁵ Die Rechtssammlung war für die Päpste der damaligen Zeit eine wichtige Referenz für juristische Entscheidungen der päpstlichen Kurie. Zudem wurde sie zum wichtigsten Text für die Lehre des Kirchenrechts. Allerdings sind bis heute viele Fragen mit dem Werk verbunden, so etwa, wer der Verfasser wirklich war und in welcher Weise es päpstlich autorisiert wurde. Vgl. dazu etwa Andreas WINROTH, The Making of Gratian's Decretum, in: Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Ser. 4, 49, Cambridge 2000; John T. NOONAN, Gratian slept here: The Changing Identity of the Father of the Systematic Study of Canon Law, in: Traditio 35 (1979) 145-172; Peter CLASSEN, Das Decretum Gratiani wurde nicht in Ferentino approbiert, in: Bulletin of Medieval Canon Law 8 (1978) 38-40.

an. Dieser wird zitiert mit dem Satz: „Wir wollen, dass Ihr alle wisst, dass jedem, der in diesem Krieg gläubig kämpft und stirbt, der Eintritt in das himmlische Königreich nicht verwehrt werden wird.“⁴⁶

Bernhard von Clairvaux greift in seinen Kreuzzugspredigten solche Gedanken auf und argumentiert, dass, sofern die Kirche einen Krieg als gerecht billige, derjenige, der darin einen Menschen töte, kein *homicidium* begehe, sondern ein *malicidium*, also ein Abtöten des Bösen. Auf diese Weise wurde versucht, das Töten von Menschen im Rahmen einer kriegerischen Auseinandersetzung theologisch zu rechtfertigen.⁴⁷ Der Begriff des *malicidium* steht dabei in auffälliger Entsprechung zu den viel älteren Aussagen Tertullians, wonach das Martyrium dem Christen ermögliche, das Böse, den Satan, endgültig zu töten.⁴⁸ Im Unterschied dazu spricht Bernhard jedoch nicht von einem inneren, geistigen Abtöten des Bösen, sondern meint das reale Töten von Gegnern, also das Blutvergießen während der Kreuzzüge. Der Tod im Kampf kann damit, selbst wenn ihm im Extremfall das Töten anderer Menschen vorausgeht, ein ehrenwerter Tod sein, und man betrachtet die „gefallenen Soldaten [...] als Mitstreiter im Kampf für Christus“.⁴⁹

Offiziell hat die Katholische Kirche bis heute niemanden, der während der Zeit der Kreuzzüge im Kampf gegen Ungläubige sein Leben ließ, heilig gesprochen oder zum Märtyrer erklärt.⁵⁰ Dennoch gab es in der Theologie dieser Zeit

⁴⁶ „Omnia vestrum nosse volumus caritatem, quoniam quisquis in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi celestia minime negabuntur.“ Vgl. Ivo VON CHARTRES, Decretum X, 87; vgl. außerdem: Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, Leipzig 1879, c. 23, q. 5. Mit „hoc belli“ ist hier der Krieg gegen die Muslime gemeint, die zur Zeit des Pontifikats Leos IV. (847-855) mehrfach versuchten, Rom zu erobern.

⁴⁷ Vgl. Victor CONZEMIUS, Die Kreuzzüge. Entwicklung und Überwindung einer Idee, in: IKaZ 31 (2002) 133-142, 139.

⁴⁸ Vgl. Wiebke BÄHNK, Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian (FKDG 78), Göttingen 2001, 72.

⁴⁹ FRONHOFEN, Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg (s. Anm. 43), 839. Es darf nicht verschwiegen werden, dass es in Teilen der mittelalterlichen Kirche auch durchaus Zurückhaltung in der Frage gab, ob kämpfende Soldaten tatsächlich Märtyrer sein konnten. Das Ideal des passiv-duldenden Gläubigen war noch immer stark präsent, und diesem Ideal standen die Kreuzfahrer in der Regel entgegen. Thomas von Aquin bezeichnete das Martyrium als Akt höchster Vollkommenheit und stellte damit implizit einen Gegenentwurf zu den Kreuzzugspredigten und der weit verbreiteten Annahme, die Kreuzfahrer seien Märtyrer, auf. Vgl. S.th. II-II q. 124a. 3c: „Martyrium autem inter omnes actus virtuosus maxime demonstrat perfectionem charitatis.“

⁵⁰ Erst im 13. Jahrhundert etabliert sich ein normiertes römisches Kanonisierungsverfahren, so dass für die Zeit der Kreuzzüge kaum Kanonisationen von Märtyrern nachweisbar

und im Volksglauben weit verbreitet die Ansicht, dass diejenigen, die im so genannten „Heiligen Krieg“ starben, den Märtyrern der ersten christlichen Jahrhunderte gleich zu stellen seien. Mit der Zeit der Kreuzzüge hielt so etwas wie das Motiv des „Schlachtfeld-Märtyrers“ ins Christentum Einzug und erlangte in der allgemeinen Glaubenspraxis dieser Zeit eine wichtige Bedeutung. Bis in die Neuzeit blieben diese Gedanken im Bewusstsein vieler christlicher Kämpfer erhalten, was vor allem in der Zeit der Kolonialisierung erneut einen leidvollen Ausdruck fand.

Anders als im Christentum war im Islam das wahre Martyrium schon früh das des aktiv kämpfenden Gläubigen, der auf dem Schlachtfeld sein Leben ließ.⁵¹ Schon im Koran ist von demjenigen die Rede, der „auf dem Weg Gottes kämpft und daraufhin getötet wird“, ihm wird Gott „einen großartigen Lohn zukommen lassen“ (Sure 4,74). Aufgrund solcher Aussagen entwickelte sich im Islam bald eine enge Verbindung zwischen den theologischen Konzepten des *šahīd* und des *ǧihād*.⁵² Hier stellt sich also nicht, wie im Christentum, die Frage, ob ein aktiv kämpfender Gläubiger durch seinen Tod auf dem Schlachtfeld zum Märtyrer werden kann. Dies ist in der Geschichte des Islam schon früh positiv beantwortet worden. Allerdings ist hierdurch weder eine Pflicht zum bewaffneten Kampf ausgesagt, noch bedeutet die Anerkennung des kämpfenden Märtyrers im Islam, dass dieser wahllos töten darf.

Im Gegenteil: Grundsätzlich verbietet der Koran das Töten von Menschen, unabhängig davon, ob es sich dabei um Muslime oder Nichtmuslime handelt.⁵³ „Eine solche Tat wird aus der Sicht aller Gelehrten aller Schulen als Eingriff in

sind. Im 13. Jahrhundert sind dies nur drei Männer, die alle eng mit dem Papsttum verbunden waren. Vermutlich wurde die Kanonisation in dieser Zeit wesentlich als Machtfrage des Papsttums gesehen, weshalb die Entscheidung über den Märtyrertitel in Rom getroffen wurde. Vgl. James D. RYAN, *Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization*, in: *The Catholic Historical Review* 90 (2004) 1-28, bes. 3f.

⁵¹ Besonders in vielen Ḥadithen wird dies deutlich. Eine detaillierte Darstellung bietet etwa Friederike PANNEWICK, *Passion and Rebellion. Shi'ite Visions of Redemptive Martyrdom*, in: Dies. (Hg.), *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, 47-62; vgl. außerdem WENSINCK / KRAMERS, *Handwörterbuch* (s. Anm. 14), 663.

⁵² Vgl. A. EZZATI, *Der Begriff des Märtyrertums im Islam*, in: *Al-Fadschr. Die Morgen-dämmerung* 20 (2003), Nr. 111, 44-46. 44.

⁵³ Im Koran wird häufig Sure 5,32 als Beleg für das Tötungsverbot angeführt: „Wenn einer jemanden tötet, jedoch nicht wegen eines Mordes oder weil er auf der Erde Unheil stiftet, so ist es, als hätte er die Menschen alle getötet.“ Vgl. auch Sure 4,92: „Es steht einem Gläubigen nicht zu, einen Gläubigen zu töten, es sei denn, (es geschieht) aus Versehen.“ In beiden Fällen werden allerdings unmittelbar Einschränkungen des Tötungsverbots genannt.

die Domäne Gottes angesehen.⁵⁴ Gleichzeitig gibt es allerdings eine Reihe von Ausnahmen, insbesondere für die Kämpfer im *ġihād*. Dieser Begriff wird heute oft fälschlicherweise als „Heiliger Krieg“ übersetzt. Tatsächlich bedeutet er aber „Anstrengung“ oder „Einsatz“ und muss damit nicht zwingend in einem kriegerischen Kontext verstanden werden.⁵⁵ In der islamischen Geschichte wurde der *ġihād* nicht selten als Kampf gegen die eigenen inneren Triebe betrachtet, und es gibt bedeutende islamische Theologen, die diesen inneren Kampf als den großen *ġihād* im Unterschied zum kleinen *ġihād* des kriegerischen Handelns verstehen.

Dennoch ist es insgesamt wenig überzeugend, den Begriff rein spiritualisierend zu betrachten. In der islamischen Theologiegeschichte wurde das Konzept des *ġihād* ganz selbstverständlich im Kontext von Krieg und Kampf entwickelt.⁵⁶ Dabei meint *ġihād* den Verteidigungskrieg, nicht selten aber auch den Angriffskrieg mit dem Ziel, die ganze Welt zum Islam zu bekehren.

Heutzutage beschränkt allerdings eine Mehrheit muslimischer Gelehrter den *ġihād* auf die Defensivsituation⁵⁷, in der nach klassischer islamischer Auffassung jedoch auch das Töten von Feinden gestattet sein kann.⁵⁸ Ähnlich gibt es auch

⁵⁴ Peter HEINE, Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 43.

⁵⁵ Zur Übersetzung des arabischen Ausdrucks *ġihād* und zur Entstehung des Begriffs vgl. Smail BALIĆ, Dschihad als Einsatz für Frieden und Fortschritt, in: Islam und der Westen. Unabhängige Zeitschrift europäischer Muslime 8 (1988), Nr. 4, 1-5, bes. 1f. Eine umfassende Untersuchung zum Begriff und seiner theologiegeschichtlichen Entwicklung findet sich bei Farid ESACK und Muna TATARI, Untersuchungen zum Gihād-Begriff. Theologische und gesellschaftspolitische Einordnungen, in: Hamideh MOHAGHEGHI / Klaus VON STOSCH (Hg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 10), Paderborn 2014, 93-116, bes. 94ff., die dafür plädieren, den *ġihād* als Kampf für eine bessere Welt im Sinne eines humanen und zukunfts zugewandten Islam zu verstehen.

⁵⁶ Vgl. Rotraud WIELAND, Dschihad: Krieg um des Glaubens willen? Grundlagen und neuere Entwicklung der Anschauungen zum Dschihad im Islam, in: Una Sancta 57 (2002) 114-121.

⁵⁷ Vgl. Silvia HORSCH-AL SAAD, Tod im Kampf. Figurationen des Märtyrers in frühen sunnitischen Schriften (Ex Oriente Lux 11), Würzburg 2011, bes. 53-70 u. 240f.

⁵⁸ Vgl. Thomas SCHEFFLER, Ein Tod, der zum Leben führt. Selbstmordattentate im Spiegel islamischer Rechtfertigungstexte, in: Ines KAPPERT u. a. (Hg.), Ein Denken, das zum Sterben führt. Selbsttötung – das Tabu und seine Brüche (Hamburger Beiträge zur Psychotherapie der Suizidalität 5), Göttingen 2004, 137-157. Scheffler belegt dies, indem er eine Stellungnahme des Scheichs der Kairoer al-Azhar-Universität, Muhammad Sa‘id al-Tantāwī, anfügt, welcher erklärt, der Islam erlaube den bewaffneten Kampf, „um die Heimat gegen territoriale Okkupation, Ausplünderung der Ressourcen, gegen Vertragsbruch und Siedlungskolonialismus [...] zu verteidigen. Oder wenn Muslime unter Druck gesetzt werden, ihren Glauben zu wechseln.“

im Christentum bis heute die Vorstellung einer *legitima defensio*, in der unter bestimmten Bedingungen das Töten des Gegners erlaubt sein kann.⁵⁹

Der Islam kennt zudem klare Regeln für das Verhalten im Kampf, die sich bereits in den frühesten Glaubensartikeln finden. So fordert der Koran ausdrücklich, der Kämpfer solle „nicht maßlos im Töten sein“ (Sure 17,33). „Die Kampfhandlungen dürfen sich vor allem nicht gegen Frauen und Kinder oder gegen Wehrlose wie Blinde, Lahme oder Geisteskranke richten. Auch Menschen, deren Friedfertigkeit vorausgesetzt wurde, müssen verschont werden. [...] Während des Kampfes sind die muslimischen Krieger nach den Vorschriften des islamischen Rechts gehalten, keine unnötigen Grausamkeiten zu begehen. [...] Auch die unnötige Zerstörung oder Vernichtung von Besitz sollte unterbleiben.“⁶⁰ Insbesondere muss alles getan werden, um den Tod Unschuldiger im Kampf zu vermeiden. In der islamischen Rechtswissenschaft, dem *fiqh*, gehört das Verbot der Tötung von Nichtkombattanten zu den grundlegenden Regeln der Kriegsführung.⁶¹ Gerade wenn Islamisten durch Anschläge oder Selbstmordattentate unbeteiligte Zivilisten töten, ist das Legitimationsdefizit also besonders groß.

Nicht weniger ablehnend beurteilt das islamische Recht das Töten im Hinblick auf die Religionszugehörigkeit. Das Töten von Muslimen ist mit Verweis auf Sure 4,92 prinzipiell untersagt. Den „Leuten des Buches“ (*ahl-al-kitāb*), vor allem Juden und Christen, kommt ein besonderer Schutz zu, da sie nach islamischer Auffassung als Schriftbesitzer ebenfalls Anteil an der göttlichen Offenbarung erlangten, die der Koran in Fülle darstellt. Juden und Christen gelten daher als Schutzbefohlene (*dhimmi*) im islamischen Staat.⁶²

⁵⁹ Vgl. GS 79: „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen.“ Einschränkend heißt es im Folgenden: „Der Einsatz militärischer Mittel, um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen, hat jedoch nichts zu tun mit dem Bestreben, andere Nationen zu unterjochen. Das Kriegspotential legitimiert auch nicht jeden militärischen oder politischen Gebrauch.“

⁶⁰ HEINE, Terror in Allahs Namen (s. Anm. 54), 29.

⁶¹ Vgl. HORSCH-AL SAAD, Tod im Kampf (s. Anm. 57), 255f. Im Internet findet sich die viel beachtete Stellungnahme von 120 Islam-Gelehrten an den Führer des so genannten Islamischen Staats (IS), al-Baghdadi, die eine klare Absage an die Gewalttheologie des IS beinhaltet. Dort heißt es unter Punkt 6 unmissverständlich: „It is forbidden in Islam to kill the innocent.“ Wenig später wird erläuternd ergänzt: „The slaying of a soul – any soul – is *haram* (forbidden and inviolable under Islamic Law), it is also one of the most abominable sins (*mubiqat*).“ Vgl. www.lettertobaghdadi.com [28.11.2017].

⁶² Ausführlich dargestellt wird diese Sonderstellung der Juden und Christen bei Bat YE'OR, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, New Jersey 1985; vgl. den Text der

Angesichts der menschenverachtenden Attentate von New York, Madrid oder Paris sowie der Bilder aus Israel, Palästina, Syrien, Afghanistan oder dem Irak scheint kein Zweifel daran zu bestehen, dass das Handeln islamischer Terroristen den soeben genannten Bedingungen für den Kampf im *ġihād* deutlich widerspricht. Nicht nur zahlreiche Unschuldige verlieren bei Selbstmordanschlägen ihr Leben, auch richten sich viele der Attentate bewusst gegen Muslime oder gegen die „Leute des Buches“. Demnach können die getöteten Attentäter nicht als Kämpfer auf dem Wege Gottes (*fi sabil allāh*) und damit letztlich auch nicht als Märtyrer angesehen werden, da sie die grundlegenden humanitären Regeln des *ġihād* konsequent missachten.

Allerdings zeigt sich bei genauerem Hinsehen eine Uneindeutigkeit in der islamischen Tradition und Rechtswissenschaft, die darin zum Ausdruck kommt, „dass das islamische Kriegsrecht durchaus begründete Ausnahmen von diesen humanitären Regeln zulässt [...], nämlich zum einen, wenn es um *Vergeltung* für ähnliche Akte des Feindes geht; und zum anderen, wenn ein übergeordnetes militärisches Ziel ohne Schädigung von Nicht-Kombattanten nicht erreicht werden kann.“⁶³ Beide Fälle sind sehr vage formuliert und lassen dadurch reichlich Spielraum für Interpretationen, etwa darüber, wann es sich um „ähnliche Akte des Feindes“ handelt oder welches militärische Ziel als so „übergeordnet“ gelten kann, dass es ohne die Tötung von Zivilisten nicht zu erreichen wäre.

Heutige islamistische Terroristen nutzen gerade diese Uneindeutigkeit, um ihre Aktionen religiös zu rechtfertigen und als Teil des *ġihād* zu legitimieren. Besonders im Kampf gegen Israel wird häufig die Tötung von Zivilisten in Kauf genommen. „Israel, so lautet das gängigste Argument in diesem Zusammenhang, sei eine durch und durch militarisierte Gesellschaft, in der es Zivilisten im strengen Sinn gar nicht gebe und deshalb seien die palästinensischen Selbstmordattentate legitim.“⁶⁴

Islamgelehrten unter www.lettertobaghdadi.com [28.11.2017], Punkt 10: „It is forbidden in Islam to harm or mistreat – in any way – Christians or any ‚People of the Scripture‘.“ Im Folgenden wird ergänzt: „They are not strangers to these lands, but rather, of the native peoples of these lands from pre-islamic times; they are not enemies but friends.“

⁶³ SCHEFFLER, Islamische Rechtfertigungstexte (s. Anm. 58), 150. Die Rede vom „islamischen Kriegsrecht“ darf nicht dazu verleiten, hier ein homogenes juristisches Werk anzunehmen. Vielmehr muss die innere Heterogenität des Islam als bedeutsames Element mit gedacht werden.

⁶⁴ Susanne ENDERWITZ, Palästina und die ‚Politik‘ der Selbstmordattentate, in: KAPPERT u. a. (Hg.), Ein Denken, das zum Sterben führt. (s. Anm. 58), 185-198, 191. Ein Beispiel, das Enderwitz in diesem Zusammenhang präsentiert, ist Scheich Qaradawi. „Er wies darauf hin, dass in Israel auch die Frauen im Militär dienen und Kinder unweigerlich zu Soldaten heranreifen, was die These von der militarisierten Gesellschaft erneut unterstreicht.“

Auch die Rechtfertigung der Anschläge des 11. September 2001 durch Osama bin Laden stützte sich auf eine ähnliche Argumentation. „Am weitesten geht sein Argument, die amerikanischen Zivilisten zahlten schließlich Steuern und wählten ihr Parlament – und deshalb seien sie auch verantwortlich für die Taten ihrer Regierung.“⁶⁵ Im *fiqh* gibt es allerdings keinerlei Grundlage, um mit einer solchen Begründung, die sich zudem in einem demokratischen System nicht für jeden einzelnen Wähler eindeutig verifizieren lässt, Angriffe auf Unschuldige zu rechtfertigen.

„Die Argumentation, mit der die Tötung von Nichtkombattanten gerechtfertigt wird, ist somit denkbar schwach und daher – wohl auch in der Wahrnehmung ihrer Vertreter – nicht ausreichend, um Bedenken bezüglich der islamischen Rechtmäßigkeit der Aktionen auszuräumen.“⁶⁶

Die zweite Bedingung, unter welcher der Islam die Tötung von Zivilisten im *ḡibād* erlaubt, bezieht sich darauf, dass solche Tötungen in einigen islamischen Rechtstexten als Vergeltung für vergleichbare Angriffe des Gegners gestattet werden. In Botschaften der Terrororganisation al-Qaida, aber neuerdings auch des IS, wird dieses Motiv ausgiebig entfaltet: Insbesondere „die Vereinigten Staaten und Israel seien für den Tod vieler tausender muslimischer Zivilisten verantwortlich, unter anderem im Irak oder in Palästina.“⁶⁷ Die arabische Welt wird dabei als Opfer dargestellt und zur Leidensgemeinschaft stilisiert, die sich nun gegen die umfassende Aggression westlicher Staaten zur Wehr setzen muss. Auf diese Weise wird der Kampf der Dihadisten zu einem Verteidigungskrieg erklärt und erhält so für manche Muslime eine überzeugende Rechtfertigung.

Ohne Zweifel wird hier das grundsätzlich geltende islamische Tötungsverbot umgangen, indem sämtliche Ausnahmen für den Fall der Kriegsführung von den Islamisten in Anspruch genommen werden. Auch das überaus strenge Selbstmordverbot im Islam wird mit einem militärtaktischen Argument relativiert, denn es füge dem Gegner erheblichen Schaden zu. Nach Ansicht islamischer Terroristen „geht es bei ‚Selbstmordaktionen‘ nicht in erster Linie um die freiwillige Tötung des Täters. Diese ist vielmehr nur Mittel zum Zweck, nämlich in der Regel, möglichst viele Feinde zu töten, den Rest einzuschüchtern und die Kampfmoral der Muslime zu heben.“⁶⁸

Allerdings offenbaren all diese Legitimationsversuche terroristischer Anschläge und Selbstmordattentate doch, wie schwer ein solches Handeln mit der

⁶⁵ SCHEFFLER, *Islamische Rechtfertigungstexte* (s. Anm. 58), 151.

⁶⁶ HORSCH AL-SAAD, *Tod im Kampf* (s. Anm. 57), 256f.

⁶⁷ SCHEFFLER, *Islamische Rechtfertigungstexte* (s. Anm. 58), 151.

⁶⁸ Ebd., 149.

islamischen Tradition in Einklang zu bringen ist. Mit Fouad Allam ist wohl von einer „Dekontextualisierung“ auszugehen, in der moderne Djihadisten Traditionsstränge des Islam aufgreifen und diese mit politischen und militärischen Motiven verknüpfen.⁶⁹ Der Glaubenskampf, die Tötung Unschuldiger und der Selbstmord werden damit zum Grundstock einer Ideologie gemacht, die mit grundlegenden islamischen Glaubenswahrheiten kaum noch etwas gemein hat und auch den Regeln des *fiqh* deutlich widerspricht. Sämtliche Ausnahmen, die der Islam kennt, werden zur Regel erklärt und nicht mehr als Extrem-, sondern als Normalfall angesehen.

Letztlich werden die schwache Position und die defizitäre Argumentation in Bezug auf die Rechtfertigung von Selbstmordattentaten und Terroranschlägen auch dadurch deutlich, dass diese Handlungen in weiten Teilen des Islam unmissverständlich abgelehnt werden. Zahlreiche Autoritäten des Islam äußerten sich daher ablehnend zu den Terrorakten von al-Qaida und betonten heute gegenüber dem IS, dass dessen Taten keinesfalls im Einklang mit islamischen Lehren stünden.⁷⁰

Der Islam betont dabei stets die Demut des Menschen vor dem göttlichen Gericht. Nur Gott allein kennt die wahre Intention (*niyya*) eines Menschen und kann seine Taten beurteilen. Dieser Gott, von dem es in Sure 85,14 heißt: „Er ist der, der viel vergibt und liebevoll ist“ und in Sure 3,18: „Er steht für die Gerechtigkeit ein“, dieser Gott wird auch über die richten, die Unschuldige getötet haben und sich selbst zum Richter über Leben und Tod erhoben. Es fällt schwer zu glauben, dass ihnen die Würde des Märtyrers im Paradies zuteil werden soll.

⁶⁹ Vgl. Fouad ALLAM, *Der Islam in einer globalen Welt*, Berlin 2004, 142; Allam bezieht diesen Begriff zunächst auf den „freiwilligen Selbstmord des *Kamikaze* im Kontext eines politischen Konflikts“.

⁷⁰ Einen aktuellen Überblick über Zitate internationaler islamischer Persönlichkeiten und Gruppen findet sich auf der Website www.mediamatters.org/research/2014/08/21/muslim-leaders-have-roundly-denounced-islamic-s/200498 [28.11.2017]. Vgl. auch die Stellungnahme der Vertreterinnen und Vertreter der Standorte für Islamisch-Theologische Studien in Deutschland vom 01.09.2014: „Die ungeheuerliche Gewalt, die von den Anhängern des IS ausgeht, negiert alle Regeln der Menschlichkeit und zivilisatorischen Normen, für deren Herausbildung auch der Islam eine wichtige Rolle gespielt hat und an denen er teilhat. Solche Deutungen des Islam, die ihn zu einer archaischen Ideologie des Hasses und der Gewalt pervertieren, lehnen wir strikt ab und verurteilen diese aufs Schärfste. [...] Wir setzen uns [...] für einen Islam ein, aus dem sich Humanität, Gewaltfreiheit, Wertschätzung der Pluralität und Respekt für Menschen ungeachtet ihrer Zugehörigkeiten schöpfen lassen.“ Vgl. www.uni-frankfurt.de/51847589/Stellungnahme [28.11.2017].

5. Schlussbemerkung: Das Martyrium als Herausforderung und Chance

Die Martyriumstheologie des Christentums und des Islam, so lässt sich am Ende dieser Überlegungen festhalten, ist nicht so gegensätzlich, wie es zunächst scheint. In vielen Punkten gibt es historische Parallelen, ähnliche theologische Konzeptionen und verbindende emotional-anthropologische Deutungsmuster. Die Geschichte kennt zahlreiche Beispiele einer engen Verbindung beider Märtyrertraditionen und lange Zeiten der friedlichen Koexistenz, in denen das Martyrium eine Realität blieb, aber nicht zur gegenseitigen Provokation oder gar Vernichtung missbraucht wurde. Es bleibt zu hoffen, dass diese gemeinsame Grundlage, die in der heutigen Zeit oft nur mit leiser Stimme vertreten wird, im Lärm der häufig postulierten Unvereinbarkeit christlicher und islamischer Glaubensstraditionen Gehör findet.

Aus christlicher Perspektive ist diese Hoffnung zugleich Auftrag und Herausforderung für jeden einzelnen Christen, die Botschaft Jesu von Gottes- und Nächstenliebe immer wieder neu aufzunehmen und gerade im Kontakt mit dem Fremden zu verwirklichen. Nicht nur die Geschichte, sondern auch die Gegenwart lehren, dass dies fürwahr eine bleibende Herausforderung darstellt und dass Demut gegenüber menschlichen Unzulänglichkeiten angebracht ist.

Eines steht jedenfalls fest: „Zu Hochmut, christlichem bzw. allgemein westlichem Überlegenheitsgefühl gegenüber der islamischen Welt haben wir keine Veranlassung und auch kein Recht.“⁷¹ Erst wenn dies verstanden wird, ist eine echte Annäherung zwischen Christentum und Islam möglich, oder, um es mit Papst Franziskus zu sagen: ein gemeinsamer Weg in die Zukunft zum Wohle der „einen Menschheitsfamilie“.⁷²

⁷¹ Walter Andreas EULER, „Streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art [...]“ (Sure 29,46). Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Christentum und Islam, in: TThZ 111 (2002) 176-193, 193.

⁷² Papst Franziskus spricht schon im Titel seiner Enzyklika „Laudato si“ (LS) von der „Sorge für das gemeinsame Haus“ und fordert: „Wir müssen uns stärker bewusst machen, dass wir eine einzige Menschheitsfamilie sind.“ (LS 52)

BESPRECHUNG

EIRICH, Margarete: Johann Adam Möhlers ‚Beleuchtung der Denkschrift‘. Auseinandersetzung mit der kirchlichen Situation seiner Zeit (= Forum Fundamentalthologie, Bd. 7), Frankfurt u. a.: Peter Lang 2016, 490 S., geb., € 59,95, ISBN 978-3-631-67850-3.

In ihrer im Jahr 2015 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Dissertation angenommenen Studie untersucht die Vf. eine „bisher wenig erschlossene Schrift“ (Vorwort) Johann Adam Möhlers, mit der dieser im Jahr 1828 in die Auseinandersetzung um den priesterlichen Zölibat eingegriffen hat. Im gleichen Jahr waren 23 katholische Laien, hauptsächlich Professoren aus Freiburg i. Br., mit einer Petition an die zweite Kammer der Großherzoglich badischen Ständerversammlung herangetreten, mit der die Abgeordneten aufgefordert wurden, für eine Aufhebung des Zölibats Sorge zu tragen. Bittgesuche mit dem gleichen Anliegen hatten die Unterzeichner an den Großherzog und den Erzbischof gerichtet. Den Petitionen war unter dem Titel „Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates“ eine ausführliche Begründung beigelegt, die von den Freiburger Professoren Heinrich Amann und Karl Zell verfasst worden war (147).

Der Untertitel deutet an, wie die Arbeit angelegt ist. Das Forschungsinteresse richtet sich so auf seinen unmittelbaren Gegenstand, die im Titel angegebene Schrift, dass mit ihrer Analyse zugleich herausgearbeitet wird, wie Möhler in Konfrontation mit dem durch einen aufklärerischen Rationalismus geprägten Zeitgeist, inspiriert durch ein intensives Studium patristischer Quellen, das sich auf sein Schriftverständnis auswirkt, zu einer ganz eigenen Gestalt der Theologie hinführt. Vf. selbst gibt als Ziel ihrer Studie an, „vor allem Möhlers ‚Beleuchtung der Denkschrift‘ erstmals und umfassend dem deutschen Sprachraum zu erschließen. An ihm soll beispielhaft die Methode und die theologische Vorgehensweise des Tübingers erarbeitet werden“ (18). Damit sind schon Fragestellung und Themenabgrenzung formuliert, die das Einleitungskapitel (15-37) zusammen mit dem Aufbau der Arbeit erläutert. Ergänzend tritt ein Überblick über den Stand der Forschung hinzu.

Das zweite Kapitel (39-89) ist der Biographie Möhlers gewidmet, die – dem anvisierten Ziel entsprechend – in den durch die beiden Begriffe „Säkularisation“ und „kirchliche Restauration“ zusammenfassend beschriebenen historisch-ideengeschichtlichen Kontext eingefügt wird. Ein besonderer Akzent liegt hier auf der Darstellung der „inneren Wandlung“ (63), die Möhler aus einem durch die Aufklärung geprägten theologischen Liberalismus herausführte und ihn – nicht zuletzt unter dem Einfluss seiner Lektüre der Kirchenväter – die „Kirche als lebendige Gemeinschaft“ (62) neu entdecken ließ.

Mit dem dritten Kapitel unter der Überschrift „Möhlers ‚Beleuchtung der Denkschrift‘“ legt Vf. den Hauptteil ihrer Arbeit vor (91-352). Er wird eingeleitet durch eine Darstellung zunächst des geschichtlichen (91-113), dann des literarischen Hintergrunds (113-160) der zu untersuchenden Möhlerschen Schrift. Im zweiten Abschnitt (113-160) werden die bis 1828 publizierten Einlassungen von Möhlers Tübinger Fakultätskollegen

Johann Baptist Hirscher vorgestellt, die eindeutig gegen den Zölibat Stellung beziehen, sodann zwei 1828 und 1826 anonym veröffentlichte Schriften, die sich beide ganz im Sinne Möhlers zustimmend äußern. Von diesen beiden konnte die erstere dem nordbairischen Pfarrer Wilhelm Frank zugeordnet werden, während im zweiten Fall Vf. Görres oder Lieber als mögliche Verfasser nennt.

Zur unmittelbaren Vorbereitung auf das Kernstück, die Analyse der ‚Beleuchtung‘, unterrichtet Vf. über die Position der zusammen mit der Petition dem Landtag vorgelegten ‚Denkschrift‘ (148-160). Diese umfasst neben einer historischen Darlegung auch eine Diskussion über das Pro und Kontra mit eindeutig ablehnender Tendenz sowie eine Zusammenstellung der kanonistischen Aspekte der geforderten Aufhebung. Mit dieser zielstrebig durchgeführten Vorarbeit ist das Fundament gelegt für die nun erfolgende Erarbeitung der „Grundlinien der ‚Beleuchtung““ (160-268).

Vf. unterscheidet fünf Themenfelder oder Argumentationsschritte. Biblische, religionsgeschichtliche, historische und theologisch-anthropologische Erwägungen, die in Möhlers Darlegung ineinander übergehen, lassen sich so voneinander abgrenzen. Weil sich gerade auf dem Feld der Hermeneutik Möhlers konträre Einstellung gegenüber seinen Gegnern bemerkbar macht, denen er vorhält, dem Zeitgeist verfallen zu sein, geht Vf. in ihrer abschließenden Reflexion von Kap. 4 noch einmal ausführlich darauf ein. Demnach lässt sich Möhlers Standpunkt folgendermaßen formulieren: „Ausleger der Hl. Schrift“ könne „nur der Hl. Geist sein, und Gottes Wort könne nur verstehen, wer von dessen Geist erfüllt sei. Wer sich hingegen vom Zeitgeist leiten lasse, könne das vom ‚Gottesgeist‘ verfasste Schriftwort nicht verstehen“ (387f.). In den Überlegungen zur Theologie und Anthropologie schließt sich sozusagen der Kreis. Hier bringt Vf. Möhlers Prinzip zur Sprache, die Natur mache keine Sprünge (247.395.401). Gemeint ist damit, dass ein dem Evangelium gemäßes Leben nur gelingen kann, wenn zur Natur die Gnade hinzutritt. Bezogen auf die hier verhandelte Thematik heißt das: Der Zölibat ist „für Möhler eine durch die geistige Kraft des Heiligen Geistes mögliche Gnadengabe Gottes“ (397).

Der Hauptteil wird abgeschlossen durch einen Blick auf die „Rezeptionsgeschichte der ‚Beleuchtung““ (269-352). Hier führt die Durchsicht der zu Möhlers Leben und Werk erschienenen Literatur zu einem differenzierenden Urteil. Während, im Allgemeinen betrachtet, der Einfluss von Möhlers Denken auf die Theologie über die Grenzen Deutschlands hinaus außer Frage stehe, gelangt Vf., was die zum Gegenstand ihrer Forschung gewählte ‚Beleuchtung‘ angeht, zu dem Ergebnis, dass sie „wirkungsgeschichtlich eher wenig rezipiert wurde“ (290). Gleichzeitig kann sie aber vier ins 20. Jahrhundert zu datierende spezielle Schriften präsentieren, die sie unter dem Stichwort „kommentierte Ausgaben“ (ebd.) vorstellt und ausführlich bespricht. An erster Stelle steht eine anonym veröffentlichte Schrift, die 1938 unter dem Titel „Der ungeteilte Dienst. Von Größe und Fährnis jungfräulichen Priestertums“ in Salzburg erschienen ist. Diese gibt Möhlers Werk jedoch nur unvollständig wieder, weist zudem Mängel in der wissenschaftlichen Vorgehensweise auf (299) und kann daher wohl nur bedingt als Edition angesprochen werden. Dennoch spricht Vf. ihr das Verdienst zu, in einer durch die Ideologie des Nationalsozialismus angefochtenen geschichtlichen Stunde Möhler vor dem Vergessen bewahrt zu haben (ebd.). An zweiter Stelle widmet Vf. ihre Aufmerksamkeit

einer nur als Manuskript vorliegenden Studie aus dem Nachlass des um die Geschichte der Universität Tübingen und speziell die Möhler-Forschung verdienten Historikers S. Lösch. Gegen die hier vertretene These, Möhler stehe in seiner Streitschrift unter dem Einfluss von De Maistres Werk „Du Pape“ wird anhand eines mehrfach durchgeführten synoptischen Vergleichs der Nachweis geführt, dass von einer Abhängigkeit Möhlers nicht gesprochen werden kann.

Die im deutschen Sprachraum aktuellste Neuauflage besorgte 1992 D. Hatstrup. In dem inzwischen in zweiter Auflage (1993) sowie online vorliegenden Werk „Vom Geist des Zölibates“ findet sich Möhlers Schrift ungekürzt, versehen mit Erläuterungen und einem umfassenden Nachwort des Paderborner Dogmatikers. Da Hatstrup sich weitestgehend mit Möhlers Anliegen und Darstellung identifiziert, weitet sich nach dem Eindruck von Vf. seine Kommentierung tendenziell zu einer „eigene[n] Zölibatsapologie“ aus (346). Gleichwohl sei anzuerkennen, dass Hatstrup „Möhlers ‚Beleuchtung‘ aus der Vergessenheit gehoben und der heutigen Leserschaft zugänglich gemacht“ habe (ebd.). Eine 2007 erschienene englische Übersetzung der Hatstrup-Ausgabe von C. Blamires, die E. de Gaál um ein Vorwort, eine Einführung, eine Jesus-Litanei sowie ein Verzeichnis ausgewählter Literatur ergänzt hat, wird kurz erwähnt und mit wenigen Worten beschrieben. Den Abschluss bietet der Hinweis auf die bisher neueste Edition, die, besorgt von P. Rodríguez und J. R. Villar, 2012 in spanischer Sprache erschienen ist. Der hier beigefügte Kommentar wird kurz skizziert und erhält ein besonderes Lob dafür, dass er eine „prägnante biographische, geschichtliche und analytische Einführung“ bietet (352).

Das Schlusskapitel (Kap. 4) unterbreitet den Ertrag der Arbeit. Was in den vorbereitenden Darlegungen und im Durchgang durch Möhlers Schrift an Erkenntnissen gewonnen werden konnte, wird noch einmal reflektiert und systematisiert. In einem ersten Abschnitt (353-364) bemüht sich Vf. darum, auf dem Hintergrund einer „Analyse der Vergleichsschriften“ (es geht um die Publikationen von Hirscher, Frank, des Anonymus sowie der Petitionen und der Denkschrift) aufzuzeigen, „wie Möhlers Schrift, wie seine Methode und seine theologische Vorgehensweise in die theologische Landschaft einzuordnen sind“ (353). Dabei wird auch die Frage erkennbarer Abhängigkeiten diskutiert. Der zweite Abschnitt (364-380) schaut zurück auf Möhlers Methodik. Die Streitschrift wird hier „aufgrund ihrer Verbindung von exegetischen, kultur- und kirchengeschichtlichen, rationalen und geistlichen Zugängen als eine Gesamtschau“ gewürdigt (368). Abschließend werden sodann die Argumentationstechnik beschrieben (369-373), der Plagiatvorwurf behandelt (373-378) und die „Noblesse der Sprache“ gelobt (378-380). Im dritten und letzten Abschnitt (380-434) wirft Vf. noch einmal einen Blick auf die Kernaussagen, die hier systematisch geordnet werden. Die zentralen Inhalte und Anliegen werden noch einmal gebündelt und herausgestellt. In jeweils eingeschalteten Zwischenreflexionen schlägt Vf. den Bogen nach rückwärts zur Tradition und nach vorwärts zur aktuellen theologischen Diskussion. Dabei klingt hier und da auch eine verhaltene Kritik an einzelnen Positionen Möhlers an (402.405.416f.420.425).

In ihrem Resümee am Ende der Arbeit ordnet Vf. mit Blick auf 1 Petr 3,15 und die dort angegebenen Kriterien die ‚Beleuchtung‘ „der literarischen Gattung der Apologia“ zu (440), unterstreicht jedoch gleichzeitig, dass Möhlers Anspruch sich nicht auf ein rein

apologetisches Interesse reduzieren lässt, da er in stetem Blick auf die Notwendigkeit der Gnade über „einen rein rational begründeten Rechtfertigungsansatz“ hinausweise (441). Möhlers Denkansatz erscheint treffend beschrieben durch die gegenseitige Zuordnung von Glauben und Wissen: „Wie das Wissen das Verstehen fundiert und damit den Glauben stärkt, so erleuchtet umgekehrt der Glaube die Vernunft in dem Maße als er mit dem Leben bestätigt wird“ (442).

Vf. hat in ihrem Vorwort gestanden, dass „die Faszination für Möhlers Schrift“ sie beflügelt hat. Ohne Zweifel kann gesagt werden, dass es ihr aufgrund des ansehnlichen Forschungsaufwands, der Sorgfalt und Gründlichkeit der Recherche und ihrer übersichtlichen Systematik gelungen ist, ein herausragendes Werk vorzulegen.

Albert Dahm, Merzig

HOCHSCHILD, Michael (Hg.): Die Zukunft geistlicher Bewegungen. Wie bleiben Bewegungen beweglich? Mit Beiträgen von Jens Bargmann, André Beckers und Michael Hochschild (Time-lab-Studies, Bd. 2), Zürich: LIT Verlag 2016, 233 S., brosch., € 19,90, ISBN 978-3-643-90672-4.

Die Frage, wie Bewegungen heute beweglich bleiben können, ist der Ausgangspunkt für die von Michael Hochschild herausgegebene Studie zur Zukunft der so genannten neuen geistlichen Bewegungen. Die Zukunftsfähigkeit dieser Bewegungen hängt vor allem davon ab, ob sie sich von „Institutionalisierungszwängen“ und „Routinebildung“ abgrenzen können und damit zum kirchlichen „Prozess des Organisierens“ auf Distanz gehen (6f, 35).

In der Postmoderne verlieren Mechanismen und Regeln von Organisationen zunehmend ihre Gültigkeit. Mit ihrer Formalisierung und Hierarchisierung von Beziehungen und Arbeitsverhältnissen können sich Organisationen in einer individualisierten Gesellschaft nicht mehr behaupten. Geistliche Bewegungen, die sich dem herkömmlichen Selbstverständnis der Kirche als Organisation anpassen, laufen daher Gefahr, dass der von ihnen angestrebte Aufbruch zum Stillstand kommt. Dort aber, wo geistliche Bewegungen „Traditionslasten“ der Kirche abwerfen, bleiben sie beweglich und können, so die Annahme der Autoren, als Teil der Kirche auch dazu beitragen, dass diese selbst in Bewegung bleibt (6). Geistliche Bewegungen können zudem einen Beitrag dazu leisten, dass Kirche die Auswüchse einer „Heilsbürokratie“ hinter sich lässt (14).

Kirche gehört heute zu den Modernisierungsverlierern. Sie verliert als Organisation an Zuständigkeit und wird oft nur noch als Servicekirche nachgefragt. An dieser Stelle verweisen die Autoren darauf, dass neue geistliche Bewegungen Merkmale sozialer Bewegungen aufweisen – und gut daran tun. Geistliche Bewegungen, die soziale Bewegungen sind, können den Glauben als kulturelle Gestaltungskraft nutzen. So erweisen sie sich als anschlussfähig an eine Postmoderne, die das Individuum nicht mehr primär religiös, sondern vielmehr sozial verortet.

Soziale Bewegungen agieren als Netzwerke, die oft ungleich erfolgreicher sind als überkommene Institutionen, weil es ihnen gelingt, gesellschaftliche Kräfte zu mobilisieren. Die Zukunftsfähigkeit von geistlichen Bewegungen ist vor diesem Hintergrund auch

davon abhängig, ob sie eine Sozialform als Netzwerk annehmen und leben. Die Autoren verweisen hier beispielhaft auf die Bewegung Sant'Egidio, die auch als soziale Bewegung auftritt und so die Gesellschaft kulturell zu prägen vermag. In der Schönstattbewegung dagegen steht eine solche Neuausrichtung noch aus. Die Schönstattbewegung, so die Prognose der Autoren, wird sich nur dann behaupten können, wenn sie sich auf ihr ursprüngliches Selbstverständnis als pädagogische Bewegung besinnt und von hier aus auch als soziale Bewegung handelt, die sich im Zeichen der Globalisierung dem interkulturellen sowie dem interreligiösen Dialog stellt.

Als soziale Bewegungen können die neuen geistlichen Bewegungen der Kirche eine neue Gestalt als soziales Netzwerk geben. In einer Zeit, die geprägt ist von der Entkirchlichung des Christentums und der Entchristlichung der Gesellschaft, leben die geistlichen Gemeinschaften der Kirche vor, wie Religion neu organisiert werden kann. Jenseits der „Institutionalisierungslogik“ der Kirche wird hier über die personale und erfahrungsmäßige Dimension von Religion der „menschliche Nahsinn“ stärker berücksichtigt (17,45). Dazu fügt sich der holistische Ansatz der neuen geistlichen Bewegungen, die Gott „in allen Dingen“ suchen (63). Mit ihrer lebensweltlichen und werktagsheiligen Ausrichtung beschränken sich geistliche Bewegungen bei der Gottessuche und Gotteserfahrung nicht auf konventionelle Orte, Formen und Zeiten der Kirche. Sie heben vielmehr die „kirchliche Selbstbegrenzung der Gotteserfahrung“ auf (64). Die Lebenswelt an sich ist „Programm der Gottessuche“ (60). Im ganzen Leben gilt es, die Spur Gottes zu entdecken.

Kennzeichnend für die sozial- und kulturwissenschaftlich angelegte Studie ist eine Institutionskritik, die die Organisierbarkeit von Religion als Kirche skeptisch sieht. Kirche, die „Kirche Gottes“ ist (Apg 20,28), trägt jedoch zwei Merkmale in sich, die nicht voneinander zu trennen sind – ein sichtbares als Institution und ein unsichtbares als Heilsgeheimnis. Letzteres kommt in der vorliegenden Studie nicht in den Blick, wohl auch deshalb, weil der sakramententheologische Kirchenbegriff außen vor bleibt.

Wer dafür eintritt, dass die Kirche nach dem Vorbild der geistlichen Bewegung eine neue Sozialform als Netzwerk annimmt, sollte auch die digitale Bedeutung des Netzwerkbegriffs berücksichtigen. Dabei wäre vor allem zu untersuchen, welche Rolle die Kirche und die geistlichen Bewegungen im digitalen Dorf spielen und wie sie sich zu einer Medienreligion verhalten, die zu ganz neuen Formen religiöser Sozialisation und Praxis führt.

Die geistlichen Bewegungen leiden heute unter einer „Marginalisierung“, die nach Ansicht der Autoren auf fehlende Öffentlichkeitsstrategien zurückzuführen ist (206). Öffentlichkeit ist heute digitale Öffentlichkeit. In dieser Öffentlichkeit gelten besondere Regeln, die man (notgedrungen) befolgen muss, um Aufmerksamkeit und Beachtung zu erlangen. Die Zukunftsfähigkeit der neuen geistlichen Bewegungen steht und fällt daher auch mit ihrer Bereitschaft, sich auf den Kampf um die knappe Ressource Aufmerksamkeit einzulassen.

Elisabeth Hurth, Wiesbaden

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

Heft 3/2018

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

BAMBERGER Eckehard: Gott und Ich – Eine Partnerschaft für immer und ewig. Wien: Olona Edition 2017, geb., 174 S., € 14,90, ISBN 978-3-950-34992-4.

DEMEL Sabine / PFLEGER Michael (Hg.): Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?, Freiburg: Herder 2017, geb., 635 S., € 39,99, ISBN 978-3-451-34961-4.

DEMEL Sabine: Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? Regensburg: Friedrich Pustet 2017, kart., 174 S., € 19,95, ISBN 978-3-7917-2871-1.

GRAULICH Markus (Hg.): Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, kart., 192 S., € 22,00, ISBN 978-3-7917-2872-8.

KEPPELER Cornelius / PECH Justinus C. (Hg.): Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts. (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI., Bd. 5). Heiligenkreuz b. Wien: Be&Be 2016, kart., 216 S., € 19,90, ISBN 978-3-902694-94-2.

KNOBLOCH Stefan: Überschreitungen. Biblische Glaubenserfahrungen als Schlüssel heutiger Sinnsuche. Ostfildern: Grünewald 2016, kart., 159 S., € 14,99, ISBN 978-3-7867-3076-7.

LIEVENBRÜCK Ursula: Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, Bd. 1). Münster: Aschendorff 2014, 1088 S., kart., € 84,00, ISBN 978-3-402-11890-0.

LUMMA Liborius Olaf: Die Komplet. Eine Auslegung des römisch-katholischen Nachtgebets. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, kart., 240 S., € 29,95, ISBN 978-3-7917-2878-0.

- MÖHLE Hannes: Albertus Magnus (Zugänge zum Denken des Mittelalters, Bd. 7). Münster: Aschendorff 2015, 248 S., kart., € 16,90, ISBN 978-3-402-15675-9.
- PRÖPPER Thomas: Gottes Freundschaft suchen. Predigten, geistliche Gedanken und Gebete. Regensburg: Friedrich Pustet 2016, geb., 400 S., € 29,95, ISBN 978-3-7917-2733-2.
- RUBEL Georg: Paulus und Rom. Historische, rezeptionsgeschichtliche und archäologische Aspekte zum letzten Lebensabschnitt des Völkerapostels (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Bd. 57). Münster: Aschendorff 2014, 253 S., geb., € 45,00, ISBN 978-3-402-11440-7.
- SCHAIK Carel van / MICHEL Kai: Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 2016, geb., 569 S., € 24,95, ISBN 978-3-498 06216-3.
- SEIDL Klaus: „Gesetzliche Revolution“ im Schatten der Gewalt. Die politische Kultur der Reichsverfassungskampagne in Bayern 1849. Paderborn: Schöningh 2014, 288 S., geb., € 44,90, ISBN 978-3-506-76645-8.
- STRÖBELE Christian / MIDDELBECK-VARWICK Anja / DZIRI Amir / TATARI Muna (Hg.): Armut und Gerechtigkeit. christliche und islamische Perspektiven (Theologisches Forum Christentum – Islam). Regensburg: Friedrich Pustet 2016, kart., 328 S., € 26,95, ISBN 978-3-7917-2775-2.
- VERWEYEN Hansjürgen: Mensch sein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben. Regensburg: Friedrich Pustet 2016, kart., 176 S., € 24,95, ISBN 978-3-7917-2772-1.
- VÖLKL Stefanie: Gotteswahrnehmung in Schönheit und Leid. Theologische Ästhetik als Lesart der Logik der Liebe bei Simone Weil und Hans Urs von Balthasar (Freiburger theologische Studien, Bd. 181). Freiburg: Herder 2016, geb., 555 S., € 65,00, ISBN 978-3-451-37608-5.
- WOLLBOLD Andreas: Therese von Lisieux. Geschichte einer Seele. Herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Freiburg: Herder 2016, Ln., 495 S., € 58,00, ISBN 978-3-451-31337-0.

