

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

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

Bernhard Schneider
Schuld und Verantwortung.
Rückblicke deutscher Bischöfe auf die
NS-Zeit im Jahr 1945 und das Problem
einer historischen Urteilsbildung

Andreas Heinz
Die Taufe tot geborener Kinder
im alten Erzbistum Trier

Frederik Simon
Priesterbild und Seelsorgeverständnis
in Zeiten des Umbruchs. Zur Pastoral
im Raum Saarbrücken 1913–1935

Andreas Rössler
Albert Schweitzers Auffassung
vom Leben nach dem Tod.
Der „Gottes-Vorbehalt“ eines unerbittlich
kritischen christlichen Denkers

Besprechungen

128. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945
Paulinus Verlag, Trier

3 2019

INHALT

AUFSÄTZE

Bernhard Schneider: Schuld und Verantwortung. Rückblicke deutscher Bischöfe auf die NS-Zeit im Jahr 1945 und das Problem einer historischen Urteilsbildung	181
Andreas Heinz: Die Taufe tot geborener Kinder im alten Erzbistum Trier	204
Frederik Simon: Priesterbild und Seelsorgeverständnis in Zeiten des Umbruchs. Zur Pastoral im Raum Saarbrücken 1913-1935	222
Andreas Rössler: Albert Schweitzers Auffassung vom Leben nach dem Tod. Der „Gottes-Vorbehalt“ eines unerbittlich kritischen christlichen Denkers	234
BESPRECHUNGEN	255

Anschriften der Mitarbeiter:

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

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

Dr. Frederik Simon, Waldstraße 8, 56281 Emmelshausen

Dr. Andreas Rössler, Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart

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.

BERNHARD SCHNEIDER

Schuld und Verantwortung

Rückblicke deutscher Bischöfe auf die NS-Zeit im Jahr 1945 und das Problem einer historischen Urteilsbildung

Abstract: This article examines the reactions of German bishops in 1945 looking back at the Nazi era. Special attention is paid to Franz Rudolf Bornewasser, the bishop of Trier. The central question is how the episcopal statements describe and judge the behaviour of the church and their own work. It can be seen that the victim's perspective dominates in the public statements and that own mistakes, errors and possible culpable behaviour are not addressed. Internally, however, at least some bishops admit disagreement and show elements of self-criticism. Finally, the article discusses, whether a historical-moral formation of judgement is possible and asks whether and to what extent research can speak of guilt regarding the attitude of the German bishops in 1945.

Der bekannte Galen-Forscher und emeritierte Historiker Joachim Kuropka stellte kürzlich zur Forschungsentwicklung fest: „Die Auseinandersetzung mit dem Handeln der Bischöfe unter dem NS-Regime wird in der neueren Literatur und insbesondere in der Publizistik eher auf einer moralischen Ebene denn einer historischen geführt.“ Weiter führt er aus: „In der historischen Betrachtung kann es nicht um Urteile gehen, sondern um den Versuch zu verstehen, warum die Bischöfe so und nicht anders gehandelt haben [...]“. ¹ Stimmt das, und was bedeutet das konkret? Kuropkas apodiktische Behauptung wirft auch für den Kirchenhistoriker viele Fragen auf. Lassen sich Persönlichkeiten der Vergangenheit tatsächlich nur historisch behandeln und nicht (auch) moralisch? Trifft es zu, dass ein Historiker keine Urteile fällen darf, sondern nur verstehen soll? Und was heißt in diesem Zusammenhang überhaupt verstehen? Verständnis haben oder lediglich Erkenntnisse sammeln? Am Ende wird darauf zurückzukommen sein.

¹ Joachim KUROPKA, Zwischen Seelsorge und Politik. Die katholischen Bischöfe Deutschlands unter dem NS-Regime. Zeitgenössische und aktuelle Kritik an den Bischöfen, in: Maria Anna ZUMHOLZ / Michael HIRSCHFELD (Hg.), Zwischen Seelsorge und Politik. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit, Münster 2018, 15-33, 16. Mein Artikel geht auf einen Vortrag bei der Herbsttagung des interdisziplinären Arbeitskreises zur Erforschung der nationalsozialistischen ‚Euthanasie‘ und Zwangssterilisationen zurück, die im November 2018 in Trier stattfand.

1. Der deutsche Episkopat in der NS-Zeit

Im Blick auf sein Verhalten in der NS-Zeit ergibt sich für den deutschen Episkopat kein einheitliches Bild. Der erst kürzlich erschienene Band von Zumholz / Hirschfeld mit Beiträgen zu 23 Bischöfen zeigt dies anschaulich.² Es gab keinen einheitlichen Episkopat, und in Persönlichkeit wie konkreter Praxis lassen sich „gravierende Unterschiede“ beobachten. „Wir erleben kämpferische Naturen [...]; eher ängstliche [...], alte und kranke“, junge und dynamische, diplomatische (Adolf Bertram) und einzelne eigenwillige und sprunghafte Figuren (Conrad Gröber, Joannes Baptista Sproll).³ „Irritierende Ambivalenzen“⁴ lassen sich bei ein und derselben Person finden, so Kardinal Faulhabers Vertrauen auf Hitler und seine Zusagen neben seinem öffentlichen Eintreten gegen ein arisiertes Christentum, oder Erzbischof Gröbers judenfeindliche Entgleisungen und dann sein Hilfswerk für Nicht-Arier.

„Unterschiedlich war demgemäß auch die Einschätzung des NS-Regimes durch die Bischöfe am Beginn der NS-Herrschaft. Hier standen Brückenbauer wie Wilhelm Berning, Maximilian Kaller (Ermland), Michael von Faulhaber und Conrad Gröber klarsichtigen Bischöfen wie Konrad von Preysing oder Clemens August von Galen gegenüber.“⁵

Der Trierer Bischof Franz Rudolf Bornewasser war weder ein „Fels im Sturm“ noch ein „Fähnchen im Wind“. Er hing zunächst Illusionen an, die wohl schon 1934 verfliegen, ihn aber aufgrund seiner eigenen Agenda nicht davon abhielten,

² Vgl. ZUMHOLZ / HIRSCHFELD (Hg.), Zwischen Seelsorge und Politik (s. Anm. 1). An früheren Überblicken seien genannt: Karl-Joseph HUMMEL, Die deutschen Bischöfe. Seelsorge und Politik, in: DERS. u. a. (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, Paderborn 2010, 101-124; Christoph KÖSTERS, Die deutschen katholischen Bischöfe 1933-1945, in: DERS., u. a. (Hg.), Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung, Freiburg 2011, 79-94; Antonia LEUGERS, Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus, in: Lucia SCHERZBERG (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich, Paderborn u. a. 2005, 32-55; Ludwig VOLK, Nationalsozialistischer Kirchenkampf und deutscher Episkopat, in: Klaus GOTTO u. a. (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich, Mainz 1990, 49-91; Ludwig VOLK, Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ bis zum Ende der NS-Herrschaft, in: Dieter ALBRECHT (Hg.), Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung, Mainz 1976, 66-102; Walter ZIEGLER, Die deutschen katholischen Bischöfe unter der NS-Herrschaft. Religiöses Amt und politische Verantwortung, in: Historisches Jahrbuch 126 (2006) 305-437.

³ Michael HIRSCHFELD, Katholische Bischöfe in der NS-Zeit. Persönlichkeiten – Selbstverständnis – Handlungsspielräume, in: ZUMHOLZ / HIRSCHFELD (Hg.), Zwischen Seelsorge und Politik (s. Anm. 1), 1-14, 3f.

⁴ Ebd., 4.

⁵ Ebd.

massiv für die Rückkehr des Saargebiets in das von den Nationalsozialisten beherrschte Deutsche Reich zu agitieren.⁶ Als beharrlicher Streiter für die kirchlichen Interessen und Institutionen trat er gleichzeitig auch öffentlich vernehmbar als wortgewaltiger Prediger und Redner auf, z. B. vor Zehntausenden 1937 bei der Aachener Heiltumsfahrt.⁷

Divergierend waren die Aktionsformen, wobei für das Gros der Bischöfe gilt, dass sie Proteste gegen einzelne Maßnahmen des NS-Regimes häufig in Form von Eingaben vorbrachten. Das war ein Instrumentarium, dessen sich katholische Amtsträger und Politiker in der Kabinettspolitik des 19. Jahrhunderts mit einigem Erfolg bedient hatten. Angesichts des totalitären Staates erwies es sich dagegen als gänzlich unzureichend. Es erweckte den Eindruck von Passivität, der noch dadurch verstärkt wurde, dass die zunehmenden Repressalien gegen das katholische Pressewesen oder die katholischen Verbände öffentlich sichtbar waren. Die Bischöfe wurden angesichts der schwindenden gesellschaftlichen Präsenz anderer katholischer Akteure und Organisationen also noch wichtiger.⁸ Es ist durch die Forschung lange erwiesen, dass die Bischöfe seit 1936/37 angesichts der ausbleibenden positiven Resultate aus dem Reichskonkordat sowie den Verhandlungen und Eingaben zunehmend uneins in der Frage waren, wie weiter vorzugehen sei. Sie standen sichtlich auch unter dem Eindruck der innen- (Abbau der Arbeitslosigkeit) wie außenpolitischen Erfolge des Regimes und der kaum zu übersehenden Zustimmung, die dem NS-Staat daraus auch in katholischen Bevölkerungskreisen erwuchs.⁹ Sie konnten sich keineswegs sicher sein, wie die breite Masse der katholischen Bevölkerung auf einen offenen Protest gegen den NS-Staat reagieren würde, der nicht unmittelbar einen als kirchlich identifizierbaren Bereich betreffen würde. Beim Einsatz gegen die Entkonfessionalisierung der Schulen lässt sich etwa kein generelles Aufbegehren der Bevölkerung gegen die verordneten Deutschen Gemeinschaftsschulen registrieren.¹⁰ Bezeichnend ist in dieser Hinsicht, dass der Trierer Bischof im Streit um die Konfessionsschule vor einer letzten Zuspitzung zurückscheute. Er protestierte schriftlich und mündlich wiederholt in der Öffentlichkeit und ließ sogar in den Kirchen Listen auslegen, in die man sich eintragen konnte, um für den Erhalt

⁶ Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Kein unbewegter Fels im Sturm, kein Fähnchen im Wind. Franz Rudolf Bornewasser 1866-1951, Bischof von Trier 1922-1951, in: ZUMHOLZ / HIRSCHFELD (Hg.), Zwischen Seelsorge und Politik (s. Anm. 1), 245-316, hier bes. 268-276.

⁷ Vgl. ebd., 276-288.

⁸ Darauf macht zu Recht Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918 bis 1945, Paderborn / München 1992, 325f. aufmerksam.

⁹ Auf den letztgenannten Aspekt weist KÖSTERS, Bischöfe (s. Anm. 2), 86 ausdrücklich hin.

¹⁰ Vgl. HIRSCHFELD / ZUMHOLZ, Bischöfe (s. Anm. 3), 9.

dieser Schulen zu plädieren. Als die Gegenreaktionen und Drohungen nicht ausblieben, zog er zurück und ließ die bereits ausgefüllten Listen vernichten, um den angedrohten Schaden von den Unterzeichnern abzuwenden. Sein Generalvikar hatte sich dagegen für eine Eskalation ausgesprochen und bemängelte intern, man habe den Widerspruchswillen der Gläubigen nicht energisch und gezielt genug mobilisiert.¹¹

Einzelne wie der Berliner Bischof von Preysing forderten, öffentlich Protest gegen das Regime zu erheben, da dieses die möglicherweise daraus resultierende Massenempörung fürchte. Kardinal Karl Joseph Schulte (Köln) hatte in einem internen Bericht für die Kurie Anfang Januar 1937 die Zerstörungsabsichten des Regimes hervorgehoben und sah die einzige Chance, diese noch abzuwenden, darin, dass „möglichst breite Schichten glaubensfreudiger und opferwilliger Katholiken einheitlich“ gegen die „glaubensfeindlichen Maßnahmen“ Stellung bezögen und die „Rechte ihres katholischen Gewissens mutig“ reklamierten. Er selbst tat es nicht und war wohl auch krankheitsbedingt dazu gar nicht in der Lage.¹² Vorsichtiger Kreise um den Vorsitzenden der Bischofskonferenz Kardinal Adolf Bertram (Breslau) warnten vor einem offensiven öffentlichen Vorgehen, da es den Konflikt polarisiere und radikalisiere, jede Chance zu einer Beeinflussung gemäßigter nationalsozialistischer Kreise vertue und damit die Gläubigen noch mehr gefährden werde.¹³ Wegen dieses Grundsatzkonflikts wurde spätestens im II. Weltkrieg die Bischofskonferenz nahezu handlungsunfähig.¹⁴

Dass der öffentliche Protest wirken konnte, zeigt das Beispiel des Münsteraner Bischofs von Galen, der im Sommer 1941 offensiv in Predigten die Tötungsaktionen geistig Behinderter angriff und Hitler damit zum vordergründigen

¹¹ Vgl. SCHNEIDER, Fels (s. Anm. 6), 284f.

¹² Bernhard STASIEWSKI / Ludwig VOLK, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Mainz 1968-1985, Bd. IV, 151. Zit. auch bei HIRSCHFELD, Bischöfe (s. Anm. 3), 2. Zu Schulte vgl. Ulrich HELBACH, Dienst im tiefen Ernst der Gegenwart. Karl Joseph Kardinal Schulte 1871-1941 – Erzbischof von Köln 1920-1941, in: ZUMHOLZ / HIRSCHFELD (Hg.), Zwischen Seelsorge und Politik (s. Anm. 1), 133-171.

¹³ Zu Bertram nun bilanzierend Sascha HINKEL, Gefangen zwischen bischöflichem Amtsverständnis und staatskirchenrechtlichen Überzeugungen. Adolf Kardinal Bertram 1859-1945 – Fürstbischof/Fürsterzbischof von Breslau 1914-1945, in: ZUMHOLZ / HIRSCHFELD (Hg.), Zwischen Seelsorge und Politik (s. Anm. 1), 52-75.

¹⁴ Kurz HUMMEL, Bischöfe (s. Anm. 2), 113f.; Maria Anna ZUMHOLZ, Die Fuldaer Plenarkonferenzen 1933-1945 im Spannungsfeld von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, von Seelsorge und Politik, in: ZUMHOLZ / HIRSCHFELD (Hg.), Zwischen Seelsorge und Politik (s. Anm. 1), 725-764; Antonia LEUGERS, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Die Fuldaer Plenarkonferenzen 1933-1940 und die kirchenpolitische Konzeption des Ausschusses für Ordensangelegenheiten 1941-1945. Mit bislang unveröffentlichten Dokumenten, Frankfurt / Main 1996.

Stopp seines sog. Euthanasieprogramms veranlasste. Das war ein Erfolg, selbst wenn das Tötungsprogramm unter der Hand weiterlief.¹⁵ Berühmt und im Gedächtnis vieler Zeitzeugen lebendig ist auch Bornewassers Predigt vom September 1941, in der er im Gefolge seines Münsteraner Amtskollegen klar und deutlich gegen dieses Programm Stellung bezog. Galen, mit dem er im sogenannten Kevelaerer Bischofskonveniat der westdeutschen Diözesanbischöfe auch regelmäßig zusammentraf, zitiert er in seiner Predigt, blieb hinter diesem aber nicht nur zeitlich zurück, sondern auch in Schärfe der Aktion. Er verzichtete sowohl auf konkrete Beispiele für die Mordaktionen in seiner Predigt als auch auf die Anzeige bei der Staatsanwaltschaft.¹⁶

2. Die Positionierung der deutschen Bischöfe gegenüber der NS-Zeit im Jahr 1945

Vor allem das nach dem Krieg weithin als Widerstand verstandene Verhalten der Kirchen gegenüber dem Nationalsozialismus, aber auch die Leistungen der kirchlichen Caritas in der Notsituation der unmittelbaren Nachkriegszeit ließen sie zu einer moralischen Instanz, zu einem Ordnungsfaktor und zur bevorzugten Mitträgerin der von den Alliierten angestrebten geistigen Re-Orientierung der deutschen Gesellschaft werden.¹⁷ Dass sie dabei nicht zu willigen Vollstreckern der Besatzungsmächte wurden, sondern durchaus aus ihrem Selbstverständnis als Sprachrohr des deutschen Volkes heraus Kritik an deren Vorgehen übten und die Zustände in Deutschland bei ihnen beklagten, zeigte sich vielfach, teils zum berechtigten Befremden auch der westlichen Besatzungsbehörden.¹⁸

¹⁵ Zu Galen und dem Thema Euthanasieprogramm vgl. speziell Joachim KUROPKA u. a. (Hg.), Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn, Münster 1998.

¹⁶ Vgl. SCHNEIDER, Fels (s. Anm. 6), 295-298.

¹⁷ Allgemein zur alliierten Besetzung Wolfgang BENZ u. a., Deutschland unter alliierter Besetzung 1945-1949, Stuttgart 2009, 1-221. Zur Rolle der Kirchen allgemein ebd., 80-84, und speziell Thomas GROSSBÖLTING, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, 21-71 (Nachkriegszeit bis Beginn 1960er Jahre); Erwin GATZ, Alte Bundesrepublik, in: DERS. (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa, Paderborn 1998, 53-131, hier bes. 60f.; Jochen-Christoph KAISER u. a. (Hg.), Christentum und politische Verantwortung, Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart 1990; Joachim KÖHLER (Hg.), Siegerin in Trümmern: die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, Stuttgart 1998.

¹⁸ Vgl. einige Beispiele bes. im Blick auf Graf Galen bei Lothar KETTENACKER, Die Rolle der Kirchen beim Neuaufbau in der britischen Besatzungszone, in: KUROPKA u. a. (Hg.), Clemens August Graf von Galen (s. Anm. 15), 251-268, 257-260. Für den Trierer Bischof Bornewasser vgl. Monique MOMBERT, L'Eglise en Allemagne après 1945: L'exemple de la

Aus der Perspektive besonders der britischen Besatzungsmacht schien es bei der angestrebten geistigen Umorientierung der Deutschen wichtig, dass dazu Impulse aus den deutschen Reihen ausgingen. Als wichtig galt dabei auch, dass die Einsicht in und das Bekenntnis zur Kriegsschuld Deutschlands und zu den Verbrechen Nazi-Deutschlands öffentlich von respektierten Autoritäten geäußert wurde.¹⁹ Der deutsche Episkopat als Ganzer wie auch verschiedene einzelne Bischöfe haben sich in den Nachkriegsjahren auch zur sogenannten Schuldfrage positioniert, wobei die Aussagen weitaus klarer ausfielen, wenn sie intern getroffen wurden oder im nichtöffentlichen Gespräch mit alliierten Amtsträgern.²⁰ Was „Schuld“ bedeutet, ist dabei eine äußerst komplexe Kategorie, und der Philosoph Karl Jaspers hat daher schon 1946 verschiedene Formen unterschieden: moralische Schuld, juristische Schuld, politische Schuld, historische Schuld, philosophische Schuld, metaphysische Schuld.²¹

Ein wichtiges Moment der Orientierung war die Ansprache Papst Pius XII. vom 2. Juni 1945, in der dieser positive Worte für das deutsche Volk fand und die Standhaftigkeit der katholischen Kirche in Deutschland würdigte, allen voran die der Bischöfe, „die es nie unterlassen“ hätten, „auch in den letzten Kriegsjahren nicht, mutig und ernst ihre Stimme zu erheben“. Vom Nationalsozialismus sprach er als „einem satanischen Gespenst“.²² Er erkannte an, dass noch nach der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ „selbst in den Reihen der Gläubi-

zone française d'occupation (ZFO), in: *Revue d'Allemagne* 25 (1993) 21-34; Christophe BAGINSKI, *Frankreichs Kirchenpolitik im besetzten Deutschland 1945-1949*, Mainz 2001.

¹⁹ Zu Leitlinien der westalliierten Kirchenpolitik vgl. KETTENACKER, *Rolle* (s. Anm. 18), hier bes. 251-255.

²⁰ Vgl. ebd., 255f. Für die Frühphase 1945 bes. Ulrich HELBACH, „Schuld“ als Kategorie der Vergangenheitsbewältigung der katholischen Kirche nach 1945, in: Thomas BRECHENMACHER u. a. (Hg.), *Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat*, Göttingen 2011, 245-273. Ausführliche vergleichende Präsentation der Zeugnisse zur katholischen Schulddiskussion bei Vera BÜCKER, *Die Schulddiskussion im deutschen Katholizismus nach 1945*, Bochum 1989, 42-69; Karl-Joseph HUMMEL, *Umgang mit der Vergangenheit: Die Schulddiskussion*, in: HUMMEL u. a. (Hg.), *Katholiken* (s. Anm. 2), 217-235; Rainer BENDEL / Lydia BENDEL-MAIDL, *Schlaglichter auf den Umgang der deutschen Bischöfe mit der nationalsozialistischen Vergangenheit*, in: DERS. (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im 3. Reich zwischen Arrangement und Widerstand*, Münster 2002, 221-247.

²¹ Vgl. einführend BÜCKER, *Schulddiskussion* (s. Anm. 20), 8-10. Zu den Kategorien der Schuld bei Jaspers vgl. Richard HÖRNER, *Karl Jaspers und die Schuldfrage. Schuldfragen und fragwürdige Schuld*, Bellheim 2014.

²² Druck STASIEWSKI / VOLK, *Akten* (s. Anm. 12), Bd. VI, 884-893 (Zitate ebd., 884f.). HUMMEL, *Umgang* (s. Anm. 20), 220f.; Karl-Joseph HUMMEL, *Gedeutete Fakten: Geschichtsbilder im deutschen Katholizismus 1945-2000*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Kirchen im Krieg 1939-1945*, Paderborn 2006, 507-567, 510; BÜCKER, *Schulddiskussion* (s. Anm. 20), 12-28, hier bes. 14-18.

gen“ Menschen weiterhin durch Vorurteile verblendet blieben oder durch die „Hoffnung auf politische Vorteile“ verführt wurden.²³ Im Vordergrund stehen in der Papstansprache jedoch der Kampf des Systems gegen die katholische Kirche, dessen Opfer und die Erinnerung an den „von der Kirche getragenen Widerstand gegen solch zerstörerische Lehren und Methoden“. Ausdrücklich erwähnt der Papst die „Scharen von Priestern und Laien“, die in den KZs inhaftiert waren und „deren einziges Vergehen in der Treue zu Christus und zum Glauben der Väter oder in der mutigen Erfüllung der priesterlichen Pflichten“ bestanden habe.²⁴ In der Summe reihte der Papst damit zum einen die Kirche in die Riege der Opfer des Nationalsozialismus und in die des Widerstandes ein und errichtete indirekt auch einen Damm gegen den Vorwurf, das deutsche Volk sei insgesamt schuldig geworden (sogenannte Kollektivschuldthese).

Damit hatte der Papst bereits einem Wunsch entsprochen, den die westdeutschen Bischöfe der Kölner und Paderborner Kirchenprovinz gerade in diesen Tagen an ihn herantragen wollten. Ein Entwurf aus der Feder Erzbischof Jaegers (Paderborn) für eine Eingabe an den Papst ist um den 5. Juni zu datieren und war noch in Unkenntnis der Papstansprache verfasst worden.²⁵ Sie sollte den Papst um Hilfe bitten, damit das deutsche Volk nach der Niederlage und der Aufdeckung der Gräueltaten gerecht behandelt und nicht in seiner Gesamtheit für schuldig gehalten werde. Jaeger erwähnt diesen Vorwurf als das, was „tagtäglich in der Presse und im Rundfunk der Siegerstaaten und der befreiten Staaten gegen das deutsche Volk“ zum Ausdruck gebracht werde.²⁶ Es kommt für Erzbischof Jaeger einem neuen Unrecht gleich, alle Deutschen schuldig zu sprechen, wo doch „ein Großteil unser[e]s Volkes [...] zum größten Teil an den fraglichen Greueln ganz unschuldig“ gewesen sei.²⁷ Er räumte jedoch viel klarer als spätere Erklärungen von einzelnen Bischöfen oder der Bischofskonferenz in der Nachkriegszeit ein, dass man von den Konzentrationslagern und den Verbrechen darin gewusst habe. Hinsichtlich der Verbrechen an „dem Juden“ [!] habe das

²³ STASIEWSKI / VOLK, Akten (s. Anm. 12), Bd. VI, 887.

²⁴ Ebd., 889f.

²⁵ Text Ulrich HELBACH, Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945-1947, Paderborn 2012, 115-120. Dazu HELBACH, Schuld (s. Anm. 20), 248-251; DERS., „Es hätte unserer Kirche und unserem Volk mehr gedient, wenn wir weniger geschwiegen hätten ...“. Die „Schuldfrage“ im Frühjahr 1945 im Lichte eines neuen Quellenfundes: Eingabe der westdeutschen Bischöfe an Papst Pius XII., in: Siegfried SCHMIDT (Hg.), Rheinisch – Kölnisch – Katholisch. Beiträge zur Kirchen- und Landesgeschichte sowie zur Geschichte des Buch- und Bibliothekswesens der Rheinlande. Festschrift für Heinz Finger zum 60. Geburtstag, Köln 2008, 341-372; ZUMHOLZ, Plenarkonferenzen (s. Anm. 14), hier 725f.

²⁶ HELBACH, Akten (s. Anm. 25), 116.

²⁷ Ebd., 120.

Wissen gar an Gewissheit begrenzt.²⁸ Mit seinen Ausführungen will der Paderborner Erzbischof erläutern, warum darüber geschwiegen wurde, betont aber ausdrücklich, die Absicht sei keineswegs, „alle Schuld vom deutschen Volk abzuleugnen oder zu entschuldigen“²⁹. Gleichwohl durchzieht doch eine Tendenz den Text, diese wenigstens etwas zu relativieren, z. B. indem Jaeger zwischen schlimmen und weniger schlimmen KZs differenzieren möchte und hervorhebt, dass dort auch echte Verbrecher inhaftiert waren.

Ein zu weitgehendes Schweigen der Bischöfe räumt Jaeger als Tatsache ein, doch entschuldigt der Entwurf durch den Hinweis auf fehlende Sicherheit im Wissen um Einzelheiten der Verbrechen und deren echten Umfang diese sogleich wieder. Im Blick auf „die Judenfrage“ sei die Sorge hinzugekommen, das Los der Verfolgten eventuell sogar noch durch öffentliche Einwände zu erschweren und doch nichts bewirken zu können. „Das war unser Eindruck von der Judenfrage“, womit das „uns“ wohl die Bischöfe meint.³⁰

Im Rückblick sind bei Jaeger durchaus gewisse Zweifel gegenüber der öffentlichen Zurückhaltung der Bischöfe in der NS-Zeit zu spüren:

„Wenn wir uns auch rückschauend fragen, ob unser Schweigen in dieser Frage zu rechtfertigen war – ganz haben wir dazu nie geschwiegen – und heute den Eindruck haben, es hätte unserer Kirche und unserem Volk mehr gedient, wenn wir weniger geschwiegen hätten [...]“³¹

Hier klingt also durchaus Selbstkritik an, und auch die Erkenntnis fehlt nicht, dass ein entschiedeneres öffentliches Auftreten für das Ansehen der Bischöfe und der Kirche in der Nachkriegszeit sicher förderlich gewesen wäre. Wenn die Bischöfe das nicht getan hätten, so nicht aus persönlicher Furcht, sondern aus Angst, das Leben der Gläubigen und des Klerus zu verschlimmern, weil die Machthaber – wie die Erfahrung gezeigt habe – auf öffentliche Aktionen nur umso härter mit ihrer Verfolgung geantwortet hätten. Zudem sei nur durch dieses wohlüberlegte Schweigen die Seelsorge überhaupt noch erhalten und so der christliche Glaube in der Bevölkerung lebendig geblieben – eine wichtige Basis für den Neuanfang. Schließlich habe man auch darum gewusst, das öffentliche Auftreten wäre von der ausländischen „Propaganda“ „zum Schaden unseres Volkes“ „politisch mißdeutet und mißbraucht“ worden.³² Zu guter Letzt führt Jaeger auch „die innere Geschlossenheit des deutschen Kampfes gegen den Bol-

²⁸ Vgl. ebd., 117.

²⁹ Ebd., 116.

³⁰ Ebd., 117.

³¹ Ebd., 117f.

³² Ebd., 118.

schewismus“ als Grund an, die man nicht gut habe aufbrechen können.³³ Freimütig gesteht der Paderborner Erzbischof dem Papst, die Bischöfe seien sich „in der Beantwortung der Fragen nach den möglichen segensreichen oder verhängnisvollen Folgen unseres Redens oder Schweigens nicht immer einig“ gewesen und hätten dann nichts unternommen, um unter den Gläubigen keine Irritation über diese sonst wahrnehmbare Uneinigkeit aufkommen zu lassen. „Wir wollen nicht jede Schuld unser[er]seits bei dieser Uneinigkeit leugnen. – Wir bitten aber um das Verständnis dafür, daß nicht jede objektive Schuld auch subjektiv war [...]“.³⁴ Damit möchte Jaeger wohl jene Bischöfe von persönlicher, subjektiver Schuld freisprechen, die gerne entschiedener gehandelt und nur um der Einigkeit willen darauf verzichtet hätten.³⁵ Die Uneinigkeit selbst erscheint Jaeger unter den in der NS-Zeit gegebenen Umständen als nahezu unvermeidbar.

Dieser nie veröffentlichte Text sowie einige wenige nichtöffentliche Äußerungen einzelner Bischöfe belegen, dass es durchaus im Kreis der Bischöfe eine gewisse selbstkritische Einsicht kurz nach dem Ende der NS-Herrschaft gab. So gut wie nie drang davon etwas nach außen. Bei aller Einsicht fallen allerdings auch die Reflexionslücken in Jaegers Entwurf auf: der Antibolschewismus mit seiner auch unter Bischöfen anzutreffenden mindestens indirekten Legitimation des Vernichtungskriegs in Osteuropa; die nicht reflektierte Problematik des eigenen patriotischen Nationalismus und der damit verbundenen staatsbürgerlichen Loyalitätsappelle auch gegenüber dem verbrecherischen NS-System. Auch die volle Dimension der Judenvernichtung scheint (noch) nicht ganz erfasst.³⁶

Die offizielle Position findet sich im ersten gemeinsamen Nachkriegshirtenbrief, den die deutschen Bischöfe im Anschluss an die erste Bischofskonferenz nach dem Krieg (21.-23.8.45) veröffentlichten und verlautbaren ließen. Auf Wunsch der Westalliierten³⁷ äußerten sie sich darin auch zum Thema der deutschen Schuld. Es blieb die einzige gemeinsame Stellungnahme in der Nachkriegszeit zu diesem Thema.³⁸ Den während der Sitzung beratenen und mit Änderungen namentlich Bischof Preysings und Kardinal Faulhabers versehenen

³³ Ebd., 119.

³⁴ Ebd., 119f.

³⁵ Anders interpretiert HELBACH, Kirche (s. Anm. 25), 371 diese Stelle und meint, Jaeger räume damit subjektive Schuld ein, nicht aber objektive.

³⁶ So bilanzierend HELBACH, Schuld (s. Anm. 20), 252; HELBACH, Kirche (s. Anm. 25), 372.

³⁷ Zum Einfluss des britischen Direktors der Kirchenabteilung, Colonel Sedwick, der in Fulda anwesend war, vgl. KETTENACKER, Rolle (s. Anm. 18), 258f.

³⁸ Text bei STASIEWSKI / VOLK, Akten (s. Anm. 12), Bd. VI, 688-694 und Wolfgang LÖHR (Hg.), Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945-1949, Würzburg 1985, 40-45. Vgl. dazu u. a. BÜCKER, Schulddiskussion (s. Anm. 20), 38-45.

Entwurf hatte der Kölner Erzbischof Frings erstellt.³⁹ Frings hatte in seinem Entwurf nach einem Memento für den verstorbenen langjährigen Vorsitzenden der Bischofskonferenz Kardinal Bertram gleich mit dem gegen das deutsche Volk erhobenen Vorwurf begonnen, „in seiner Gesamtheit“ schuldig zu sein. Beinahe provokativ stellte er die Frage: „Woran sollen wir schuldig sein?“⁴⁰ Machtergreifung, Krieg und die Gräueltaten von Geheimer Staatspolizei und SS werden als mögliche Schuldkomplexe benannt, und jeweils weist der Kölner Erzbischof eine Gesamtschuld zurück und nennt Entschuldigungsgründe, u. a. fehlende Kenntnis über die Gräueltaten. Dieser stark apologetische erste Teil fand in der Konferenz keine Zustimmung und entfiel.⁴¹

Die Bischöfe behandelten im endgültigen Text das Thema Schuld nicht isoliert, sondern betteten es in einen Gesamtrückblick auf die NS-Zeit und einen Ausblick auf die künftigen Aufgaben ein. Noch vor allem Eingeständnis wird herausgestellt, wie intensiv die Bischöfe mit ihren öffentlichen Erklärungen den „Zeitirrtümern und Zeitverbrechen“ entgegengetreten seien, die „Übergriffe des Staates in das kirchliche Leben zurückgewiesen“ und „gegen Rassendünkel und Völkerhaß“ die Stimme erhoben hätten.⁴² Dafür hätten sie viel Gehör unter den Gläubigen gefunden, weshalb der Text mit langen Dankesworten fortfährt und dabei die verschiedenen Formen würdigt, mit denen Eltern, Jugend oder Priester an den kirchlichen Prinzipien festgehalten und Pressionen des NS-Regimes ausgehalten hätten. Eigens wird die Erinnerung heraufbeschworen an die Katholiken „jeden Standes und Alters“, die „immer und immer wieder Volksgenossen fremden Stammes“ beschützt, verteidigt und ihnen christliche Liebe erwiesen hätten, was manche sogar in ein KZ gebracht habe.⁴³ Für uns befremdlich fehlt

³⁹ Vgl. STASIEWSKI / VOLK, Akten (s. Anm. 12), Bd. VI, 654-664 mit Anm. 1. Dazu u. a. BÜCKER, Schuld Diskussion (s. Anm. 20), 45-52. Ein offensives, wenngleich sehr allgemein gehaltenes Schuldbekenntnis zum Versagen der evangelischen Kirche brachte die berühmte Stuttgarter Erklärung vom Oktober 1945: Text und Kommentar Gerhard BESIER / Gerhard SAUTER, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985. Die zentrale Passage lautet: „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“

⁴⁰ STASIEWSKI / VOLK, Akten (s. Anm. 12), Bd. VI, 655.

⁴¹ Vgl. Preysings interne Bemerkung: Entwurf von Köln, „der im ersten Teil nicht entsprach“ (ebd., 655 in Anm. 1).

⁴² Ebd., 688f.

⁴³ Ebd., 689.

das Wort „Jude“ oder auch „Sinti und Roma“, und es bleibt bei ihrer sprachlichen Exklusion als Fremde, die nicht zum deutschen Volk gehören.

Erst danach wird die negative Seite berührt, und es wird eingestanden: „Furchtbares ist schon vor dem Kriege in Deutschland und während des Krieges durch Deutsche in den besetzten Ländern geschehen.“ Zuerst werden die vielen Deutschen benannt, die sich betören ließen oder gleichgültig blieben. Davon abgehoben sind diejenigen – ebenfalls viele –, die Verbrechen Vorschub leisteten und jene, die selbst Verbrecher wurden. „Schwere Verantwortung“ – nicht Schuld – trifft nach Meinung der Bischöfe alle, die Verbrechen hätten verhindern können und es nicht taten. Es folgen Entschuldigungsgründe für den Parteieintritt (Druck von oben; Versuch Schlimmeres abzuwenden). Eine pointierte These beschließt den zentralen Passus: „Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, daß immer und überall die Schuld von Fall zu Fall geprüft wird, damit nicht Unschuldige mit den Schuldigen leiden müssen.“⁴⁴ Dafür wollten die Bischöfe sich einsetzen und machten sich so zu Anwälten des ganzen deutschen Volkes und nicht nur der Katholiken.⁴⁵ Hier wurden sie ganz klar politische Akteure. Genau dieser Passus wurde von der Zensur in der amerikanischen Besatzungszone gestrichen.⁴⁶

Bilanziert man den Text, so lässt sich feststellen, dass vor allem auf die konkrete Schuld einzelner Deutscher abgestellt und einer Kollektivschuldbehauptung entgegengetreten werden sollte. Es werden die unterschiedlichen Abstufungen im Schuldigwerden stark betont, und gleichzeitig werden Entschuldigungsgründe angeführt. Anklänge an ein öffentliches Schuldbekanntnis der Kirche werden im gemeinsamen Hirtenbrief weitestgehend vermieden. Immerhin gelangte ganz spät und auf noch nicht restlos geklärtem Weg ein kleiner Einschub in den Text: „auch aus unseren Reihen“. Damit öffnet der Text die Aussagen zum Schuldigwerden auch in Richtung auf die Katholiken und eventuell sogar die Bischöfe selbst.⁴⁷ In der Forschung wird der Text erwartungsgemäß kontrovers diskutiert,⁴⁸ während er in der Nachkriegsgeschichte rasch in Vergessenheit geriet. Ulrich Helbach hält fest:

⁴⁴ Ebd., 690.

⁴⁵ So auch HUMMEL, Umgang (s. Anm. 20), 221.

⁴⁶ Vgl. ebd., 220.

⁴⁷ Vgl. STASIEWSKI / VOLK, Akten (s. Anm. 12), Bd. VI, 689. Dazu HELBACH, Schuld (s. Anm. 20), 246.

⁴⁸ Kurz dazu: Olaf BLASCHKE, Die Kirchen und der Nationalsozialismus, Stuttgart 2014, 233f.; BENDEL / BENDEL-MAIDL, Schlaglichter (s. Anm. 20), 227; HUMMEL, Umgang (s. Anm. 20), 219f. Positive Würdigung bei Kurt NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des

„Mit dem kurzen, aber prägnanten Schuldbekenntnis von Fulda war alles gesagt, was die katholischen Bischöfe öffentlich zu sagen hatten in puncto Schuld der einzelnen Christen. Weitergehende Aufrufe zur Gewissenserforschung und tiefergehende Differenzierung von Schuld findet man in den Texten – auch einzelner Bischöfe – nur selten.“⁴⁹

Die Entnazifizierung begrüßte man katholischerseits grundsätzlich, wobei die offizielle kirchliche Position den Ruf nach Bestrafung der wirklich Schuldigen wie die Kritik am pauschalen Vorgehen bei diesem die gesamte Masse der Parteigenossen und Mitglieder von NS-Organisationen betreffenden Verfahren (ca. 12 Mio. Menschen) beinhaltete. Die Bischöfe dachten dabei ganz offenkundig an Einzelpersonen, die sich strafrechtlich schuldig gemacht hatten, nicht aber an den Austausch ganzer Funktionseliten (in Verwaltung und Justiz), von dem ja auch viele Katholiken betroffen gewesen wären. Sie verlangten auch hier die Geltung des rechtsstaatlichen Prinzips der Unschuldsvermutung. Das weit verbreitete Eintreten für die sogenannten „Mitläufer“ schienen sich die katholischen Bischöfe besonders leisten zu können, weil der katholische Klerus nicht oder nur marginal betroffen war und sie somit nicht dem Verdacht des Eigennutzes ausgesetzt waren. Die neuesten Forschungen ergeben, dass durchschnittlich nur 0,5% des katholischen Klerus im Sinn der Entnazifizierungskategorien als belastet galt. Die evangelischen Kirchen waren hingegen vor allem dort, wo die „Deutschen Christen“ den Kurs der Landeskirchen bestimmt hatten, massiv betroffen. Selbst in Bayern, wo die Landeskirche intakt geblieben war, lag der Anteil der belasteten evangelischen Pfarrer bei etwa 25%.⁵⁰ Die Sicht der Bischöfe erweist sich gleichwohl als defizitär, weil sie die Verantwortlichkeiten zu sehr minimierte, auf einzelne Exponenten konzentrierte und zu leicht exkulperte, wenn die Betroffenen treue Katholiken waren oder wieder zu werden schienen.⁵¹

Nach der Erklärung des Papstes und dem Hirtenwort vom August 1945 setzte sich eine weitgehend einheitliche öffentliche Linie der deutschen katholischen

20. Jahrhunderts (mit 11 Tabellen), München 1995, 292. Neutral dazu Kurt Meier, Deutschland und Österreich, in: Jean-Marie MAYEUR / Kurt MEIER (Hg.), Geschichte des Christentums, Bd. 12: Erster und Zweiter Weltkrieg, Demokratien und totalitäre Systeme (1914-1958), 681-772, hier 726f. Sehr kritisch Karen RIECHERT, Der Umgang der katholischen Kirche mit historischer und juristischer Schuld anlässlich der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse, in: KÖHLER (Hg.), Siegerin (s. Anm. 17), 18-41, 27f. BÜCKER, Schulddiskussion (s. Anm. 20), 133-149 bietet einen ausführlichen Vergleich und erläutert auch die genannten Hintergründe.

⁴⁹ HELBACH, Schuld (s. Anm. 20), 246.

⁵⁰ Damian VAN MELIS, Der katholische Episkopat und die Entnazifizierung, in: KÖHLER (Hg.), Siegerin (s. Anm. 17), 42-69, 49f.

⁵¹ Siehe ebd., 66-69. Ferner RIECHERT, Umgang (s. Anm. 48), 18-41.

Bischöfe durch, bei welcher der Blick weniger in die Vergangenheit gerichtet war, sondern auf den Auftrag, sich als durch die Standhaftigkeit während der NS-Zeit bewährte Kraft führend an der Gestaltung der Nachkriegsgesellschaft zu beteiligen. Der Auftrag war zugleich ein Anspruch. Dominant war der Gedanke, in gewisser Weise „Siegerin“ zu sein, wenn auch „Siegerin in Trümmern“. Zahlreiche Predigten, Hirtenbriefe und Verlautbarungen gaben diesem Gefühl beredten Ausdruck und sahen im NS und seinen schrecklichen Folgen den Beleg dafür, wohin eine Gesellschaft ohne prägenden Einfluss von Christentum und Kirche gelange.⁵² Ein neuer kirchlicher Triumphalismus brach sich nicht selten Bahn. Wie der Dominikaner Heinrich Maria Christmann dachten viele: „Deutschland wird mit Europa entweder wieder christlich, oder es wird überhaupt nicht sein.“⁵³

3. „Mit einem Fuß im KZ“? Bischof Bornewassers Rückblicke 1945-1947

Der Trierer Bischof kehrte am 5. April 1945 aus seinem Zufluchtsort, der Abtei Maria Laach, nach Trier zurück.⁵⁴ Ein ausführlicher an den Papst adressierter Bericht vom 29. Juni 1945 beschreibt die Situation seines Bistums unmittelbar nach Kriegsende. Darin bezeichnet er die allgemeine „religiöse und moralische Lage des Bistums“ trotz aller Schäden des Krieges „als im Ganzen gut“.⁵⁵

Im Rückblick auf das eigene Leben und Wirken in der NS-Zeit prägt bei Bornewasser die Formel „... daß ich immer mit einem Fuße im KZ stand“ das Selbstbild. Diese Worte gebrauchte Erzbischof Bornewasser in einem Brief an Papst Pius XII. vom Februar 1946, um dem Papst zu vermitteln, wie deutlich er

⁵² Vgl. zusammenfassend HELBACH, Schuld (s. Anm. 20), 247. Vgl. als Quellenmaterial LÖHR, Hirtenbriefe (s. Anm. 38) sowie HELBACH, Akten (s. Anm. 25). Die Ursachenanalyse der deutschen Bischöfe im Hinblick auf den NS beschreibt ausführlich BÜCKER, Schuld Diskussion (s. Anm. 20), 105-120. Knapp BENZ, Deutschland (s. Anm. 17), 80f.; GROSSBÖLTING, Himmel (s. Anm. 17), 23.

⁵³ Zitat nach Wolfgang LÖHR, Rechristianisierungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945-1948, in: KAISER u. a. (Hg.), Christentum (s. Anm. 17), 25-41, 30. Siehe GROSSBÖLTING, Himmel (s. Anm. 17), 25-27; LÖHR, Rechristianisierungsvorstellungen, hier 33f. Siehe auch die Momentaufnahme von P. Ivo Zeiger vom Herbst 1945: Ivo ZEIGER, Kirchliche Zwischenbilanz 1945. Bericht über die Informationsreise durch Deutschland und Österreich im Herbst 1945, eingel. u. komm. von Ludwig VOLK, in: Stimmen der Zeit 193 (1975) 293-312.

⁵⁴ Vgl. BÄTr Abt. 105, Nr. 26, 68-81. Druck: STASIEWSKI /VOLK, Akten (s. Anm. 12), Bd. VI, 547-557, hier 547f. Dieses Kapitel folgt SCHNEIDER, Fels (s. Anm. 6), 306-310.

⁵⁵ STASIEWSKI / VOLK, Akten (s. Anm. 12), Bd. VI, 553.

als Bischof von Trier in der NS-Zeit aufgetreten sei.⁵⁶ Bornewasser zeigte sich unter Berufung auf eine „ganz bestimmte Quelle“ fest davon überzeugt, dass er im Fall eines Sieges der Nationalsozialisten bald von der Bildfläche verschwunden wäre. Zweifellos sah sich Bornewasser nach dem Ende der NS-Herrschaft als aufrichtiger Kämpfer gegen den Nationalsozialismus, und zwar von Anfang an, wie aus einer Ansprache Ende Juni 1945 hervorgeht.⁵⁷ Im Rückblick auf 25 Jahre als Bischof von Trier ließ Bornewasser 1947 auch die Jahre der NS-Herrschaft Revue passieren.⁵⁸ Von eigenen Fehlern, Fehleinschätzungen oder gar eigener Schuld ist hier wie in den anderen zugänglichen Nachkriegstexten nicht die Rede. Ob die Erklärung vom 28. März 1933, ob Reichskonkordat, ob die Haltung in der Saarabstimmung: Alles erscheint als berechtigt und legitim. Selbst gegenüber Papst Pius XII. vertrat er seine Haltung in der Saarabstimmung ohne jede Einschränkung.⁵⁹ Das eigene Eintreten für die Bekenntnisschulen, gegen die Sittlichkeitsprozesse, gegen die Auflösung des Jungmännerverbandes, gegen den Klostersturm und die Enteignung einer zum Priesterseminar gehörenden Ausbildungsstätte rief er den Gläubigen in Erinnerung. Sein Verhalten charakterisiert Bornewasser im Rückblick als eindringlichen oder flammenden Protest.

Bornewasser sah sich als Opfer umso mehr, als es sich bei den Angreifern um „Volksgenossen“ handelte, die doch eigentlich Freunde sein sollten. Er grenzte damit in der genannten Rede in Radevormwald die Nationalsozialisten von jenen Menschen ab, die ihm schon vor der NS-Zeit Schwierigkeiten bereitet hatten, nämlich den im Auftrag des Völkerbundes im Saargebiet Regierenden.⁶⁰ Diese waren „Feinde“.

In der allgemeinen Schulddiskussion⁶¹ bezog er entschiedene Position, und zwar noch vor dem Fuldaer Hirtenbrief vom 23. August 1945.⁶² Der Trierer

⁵⁶ BATr 105 Nr. 2622, 33-43 (Schreiben Bornewassers an Papst Pius XII, 02.02.1946), hier 42. So auch bei der Verleihung der Ehrenbürgerwürde in seiner Geburtsstadt Radevormwald: Norbert WOLFF, In fide fortis – Im Glauben stark. Erzbischof Dr. Franz-Rudolf Bornewasser Ehrenbürger der Stadt Radevormwald. Zum Gedenken seines 50. Todestages am 20. Dezember 2001, Radevormwald 2001, 34.

⁵⁷ Albert HEINTZ, Fels im Sturm. Predigten und Hirtenworte des Erzbischofs Franz Rudolf Bornewasser, Trier 1969, 508f., hier 508.

⁵⁸ Vgl. ebd., 548-556 (Hirtenwort zum 25jährigen Bischofsjubiläum; 01.05.1947).

⁵⁹ Vgl. BATr Abt. 105, Nr. 2622, 33-43, hier 42 (Schreiben vom 02.02.1946).

⁶⁰ Vgl. WOLFF, In fide (s. Anm. 56), 34. Bornewasser zitiert hier ein Schreiben an Reichsinnenminister Frick.

⁶¹ Vgl. BLASCHKE, Kirchen (s. Anm. 48), 231-235; BÜCKER, Schulddiskussion (s. Anm. 20); HUMMEL, Umgang (s. Anm. 20); HUMMEL, Fakten (s. Anm. 22); RIECHERT, Umgang (s. Anm. 48).

Bischof anerkannte in einem Brief vom 30. Juni an Pius XII. deutsche Verbrechen: „Wir wissen, welch furchtbares Unheil Deutsche über die ganze Welt gebracht haben und wieviel satanisches Verbrechen von Deutschen begangen wurde.“⁶³ Umso inniger fiel sein Dank dafür aus, dass der Papst als einziger noch gütige Worte für die „armen, auf dem ganzen Erdkreis gehaßten Deutschen“ zeige, die „von der übrigen Welt wie ein Volk von Aussätzigen behandelt“ würden.⁶⁴ Bornewasser wehrte sich gegen eine pauschale Schuldzuweisung: „Aber man geht zu weit, wenn man uns alle ohne Ausnahme, als Mitschuldige ansieht und behandelt.“⁶⁵ Diesen Duktus hielt er im Herbst 1945 bei und berief sich nun auf den erwähnten gemeinsamen Hirtenbrief, wenn er für eine individuelle Klärung der Schuld eintrat und die bloße Parteimitgliedschaft nicht als disqualifizierend ansah.⁶⁶ Seinen Priestern schärfte er noch vor der Kapitulation ein, „auf vergangene, untergehende Dinge“ nicht hämisch oder beleidigend einzugehen, auf „nutzlose Kritik“ zu verzichten und „jedes harte, bittere, wehtuende Wort gegenüber den Pfarrkindern zu vermeiden“.⁶⁷ Entschuldigend fügte er hinzu: „Wir wissen, doch, wie manche, sonst gute Menschen und treue Katholiken, sei es durch Mangel an Erkenntnis, sei es unter dem Einfluß der satanischen Lügenpropaganda oder durch zermürbenden Terror in der Sorge um ihre Familie Schritte getan haben, denen sie innerlich nie zustimmten und die sie heute bitter bereuen.“⁶⁸ Das Tor zu einer (selbst-)kritischen Erörterung der NS-Zeit war damit frühzeitig von Bornewasser verschlossen worden, das zur Exkulpation dagegen weit geöffnet.

Es ging bei Bornewassers früher Reaktion jedoch nicht einfach nur um die Schuld oder Unschuld der Deutschen im Sinne der genannten Kollektivschuldfrage, sondern ganz konkret auch um die von Kirche und Christen. Ganz im Sinne des von Olaf Blaschke angeführten dualistischen Denkens sah Bornewasser die Schuld bei den Anderen. „Nicht wir sind an ihnen [sc. den furchtbaren Verbrechen] schuld, nicht wir, die sich hier [gemeint ist das Trierer Marktkreuz]

⁶² Vgl. dazu BLASCHKE, Kirchen (s. Anm. 48), 233f.; HUMMEL, Umgang (s. Anm. 20), 221. Text: STASIEWSKI / VOLK, Akten (s. Anm. 12), Bd. VI, 688-694. Zum Einfluss der Briten auf die Diskussion vgl. KETTENACKER, Rolle (s. Anm. 18), hier 258f.

⁶³ BATr Abt. 105, Nr. 2622, 23-25, hier 23 (Brief vom 30.06.1945). Druck HELBACH, Akten (s. Anm. 25), 145-147.

⁶⁴ Ebd., 146 (BATr Abt. 105, Nr. 2622, 23).

⁶⁵ Ebd. (BATr Abt. 105, Nr. 2622, 24). Vgl. auch HEINTZ, Fels (s. Anm. 57), 529 (Hirtenwort 15.05.1946).

⁶⁶ Vgl. ebd., 519.

⁶⁷ Albert HEINTZ, Erzbischof Bornewasser – Worte an seine Priester, Trier 1961, 74-76, hier 75 (Weisungen an die Geistlichkeit; 25.04.1945).

⁶⁸ Ebd., 75.

um das Kreuz Christi scharen und viele andere christusgläubige Katholiken und Protestanten.⁶⁹ Wer aber war dann schuld?

Zum einen waren es die konkreten NS-Führer, die vor Gericht standen oder sich diesem Gericht durch Selbstmord entzogen hatten, die dem Gericht Gottes aber nicht entgingen.⁷⁰ Nicht nur sie traf allerdings die Schuld an dem „furchtbaren Weltgericht, diesem Stück Weltgericht, das über uns hereingebrochen ist“. Allein mit diesem Gerichtsgedanken rückte der Trierer Bischof das konkrete historische Geschehen der NS-Herrschaft in eine allgemeine Geschichte des Heils und Unheils ein. Das wird noch deutlicher, wenn er „die Millionen und Abermillionen“ als Mitschuldige identifiziert,

„die Gott nicht mehr kennen wollten, die den Glauben an Gott beigesetzt haben, die die zehn Gebote Gottes, das einzige haltbare Fundament für das Leben eines Volkes, mit den Füßen getreten haben. Millionen und Abermillionen, die Christi Gesetz und heiliges Evangelium verachtet, verleugnet, verhöhnt und verspottet haben. Millionen von Menschen, die den Strom von Sünde und Laster über die Erde ergossen haben. Sie alle tragen innerlich mit Schuld an dem grausigen Geschehen, – eigentlich alle, die im vergangenen Jahrhundert so gewesen sind, wie ich eben sagte, haben die Wurzeln gelegt zu dem heutigen Geschehen.“⁷¹

Auf diese Weise relativiert sich die Schuldfrage im Blick auf die NS-Zeit, und sie wird auch räumlich entgrenzt, denn an diesem Weltgeschehen der Säkularisierung, nichts anderes meint Bornewasser, waren auch nicht nur Deutsche beteiligt. Vor allem aber liegt die Schuld damit eindeutig jenseits der Kirche und der mit ihr verbundenen Menschen. Als ohne christliches Fundament aufgebautes Reich musste dann auch das Dritte Reich untergehen wie das auf Sand gebaute Haus im biblischen Gleichnis (Mt 7). Diese Argumentation war im katholischen Nachkriegsdiskurs als Teil der Schulddebatte geläufig.⁷²

Die eigenen Erfahrungen von Not aber werden in dieser Sicht zu einem Opfer, das alle, auch die an sich Unschuldigen, für die „furchtbaren Verbrechen“, bringen müssen. In einem Hirtenwort nennt er 1946 ausdrücklich die „rund sechs Millionen Menschen“, die in Deutschland während des Krieges „hingerichtet oder sonstwie gewaltsam in den Tod befördert“ wurden.⁷³ Dafür kann man das eigene Leiden als Sühne anbieten, was der Trierer Bischof mit dem vor-

⁶⁹ HEINTZ, Fels (s. Anm. 57), 508f. (Ansprache bei der Wiederaufrichtung des Marktkreuzes in Trier; 29.06.1945), hier 509.

⁷⁰ Vgl. ebd., 514-520, hier 514 (Predigt am 02.10.1945 in Saarbrücken).

⁷¹ Ebd., 515.

⁷² Vgl. RIECHERT, Umgang (s. Anm. 48), 31. Beispiele aus Ansprachen Papst Pius XII. bei BÜCKER, Schulddebatte (s. Anm. 20), 24-27. Mit Blick auf die beiden Schuldbekennnisse ebd., 145f.

⁷³ HEINTZ, Fels (s. Anm. 57), 528.

bildlichen Opfer Christi am Kreuz vergleicht. Die eigene Not, das eigene Leiden in diese Perspektive einzurücken, heißt für Bornewasser, Jesu Christi am Jerusalemer Ölberg vollzogene Einwilligung in Gottes Willen zu übernehmen. Gerade diese Parallelisierung macht deutlich: Sühne leisten ist nicht das Eingeständnis von eigener Schuld, im Gegenteil, es bezieht sich auf fremde Schuld. So sind die Leiden, „die uns jetzt treffen“, als Sühneleistung gleichzeitig ein indirekter Freispruch.⁷⁴

4. Bilanzierende Bemerkungen: Geschichte und Moral oder die Moral von der Geschichte

Greifen wir die am Anfang gestellte Frage nochmals auf. Muss die (Kirchen-)Geschichtswissenschaft das Geschäft betreiben, die Historie zu entmoralisieren und einer instrumentalisierenden Ethisierung der Geschichte zu entgegnen, wie es mein Tübinger Kollege Andreas Holzem gelegentlich ausgedrückt hat?⁷⁵ Man darf und muss zunächst einmal festhalten, dass es ein elementarer Ausweis von Geschichtsbewusstsein ist, wenn man dazu in der Lage ist, zwischen Sachurteil und Werturteil zu unterscheiden.⁷⁶ Es ist geradezu die zentrale Aufgabe von Menschen, die sich in Forschung und Lehre oder auch in der Schule mit Geschichte oder auch Kirchengeschichte beschäftigen, diese Differenz zu vermitteln. Dem historischen Sachurteil geht es darum, Ereignisse und Personen in ihrem zeitlichen Kontext zu betrachten und das Handeln aus diesem heraus nachzuvollziehen. Das schließt ein, die jeweils gängigen Wert- und Moralvorstellungen sowie Handlungsmaximen zu identifizieren und in ihrer Relevanz anzuerkennen. Insofern kann man auch mit Holzem von einem historisch-moralischen Urteil als Spezialfall des historischen Sachurteils sprechen. Demgegenüber operiert der ein heutiges Werturteil Fällende – gleichgültig ob Journalist oder Fachwissenschaftler – von einem gegenwärtigen Standpunkt und Maßstab

⁷⁴ Ebd., 508f. (29.06.1945). Vgl. ferner ebd., 528 (15.05.1946) oder ebd., 542-546 (Fastenhirtenbrief 21.01.1947).

⁷⁵ Vgl. Ottmar FUCHS, Schuldbewusstsein als praktisch-hermeneutische Kategorie zwischen Geschichte und Verantwortung, in: BENDEL (Hg.), Schuld (s. Anm. 20), 274-307, 279 sowie Andreas HOLZEM, Praktische Theologie in der Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des ‚gegläubten Gottes‘, in: Doris NAUER u. a. (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 388-397, hier 389.

⁷⁶ Vgl. Jörg VAN NORDEN, Geschichte ist Bewusstsein. Historie einer geschichtsdidaktischen Fundamentalkategorie, Frankfurt/M. 2018; Paolo TREVISAN, Das Geschichtsbewusstsein als zentrale Kategorie historischen Denkens, in: Gottfried ADAM u. a. (Hg.), Didaktik der Kirchengeschichte. Ein Lesebuch und Studienbuch, Münster 2008, 90-107.

aus und liest an ihm ab, ob und inwiefern die Akteure der Vergangenheit ihm entsprochen haben und wo sich Differenzen ergeben. Geschichtsbewusst fällt ein solches Werturteil aus, wenn es sowohl das voraufgehende Sachurteil als auch die jeweils nur relative Geltung des eigenen gegenwärtigen Standpunkts im Auge behält. Gegen Kuropkas apodiktische Äußerung halte ich dafür, dass auch der Historiker zu einem solchen Werturteil berechtigt ist, er darf allerdings dieses Werturteil nicht mit dem Sachurteil verwechseln und vermischen – noch weniger als jeder andere. Dabei ist völlig klar, dass diese Unterscheidung in Reinform nur ein Postulat bleiben kann, weil auch in das Sachurteil zumindest unbewusst von der Gegenwart beeinflusste Vorannahmen einfließen werden.

Was Kuropka in seinem eingangs angeführten Plädoyer letztlich kritisiert, ist ein seiner Meinung nach falscher Zugang und in Verbindung damit ein falscher Maßstab. Die Bischöfe sind für ihn zu messen an dem, was in ihrer Zeit das Amtsverständnis war und was ihnen unter den gegebenen Zeitumständen möglich war oder möglich schien. Vor allem geht es Kuropka darum, die Beschäftigung mit dem Handeln der Bischöfe nicht auf wenige Segmente wie z. B. die Stellung zur Judenverfolgung oder dem II. Weltkrieg zu beschränken. Er möchte den Fokus über die Kirchenpolitik hinaus weiten. Er möchte das nach seiner Einschätzung primäre Handlungsfeld und -ziel der Bischöfe, die Seelsorge, nicht ignoriert oder zu gering gewichtet sehen. Darin kann man ihm zweifellos zustimmen. Und Kuropka räumt schließlich auch selbst ein, ein „historisches Urteil wäre dann in dem Sinne möglich, dass die Frage beantwortet wird, ob der jeweilige Bischof unter diesen gegebenen Umständen verantwortlich entschieden hat. – Dann kann man immer noch sagen, ob einem das heute gefällt.“⁷⁷

Haben die Bischöfe in der NS-Zeit demnach verantwortlich entschieden? „Die Größe ebenso wie die Grenzen der deutschen katholischen Bischöfe lagen in der Verteidigung der Volkskirche als sozialer Realität in Deutschland – nicht in der Präsentation der Kirche als moralischer oder politischer Institution.“⁷⁸ So schreibt Karl-Joseph Hummel, der langjährige Leiter der Kommission für Zeitgeschichte der Deutschen Bischofskonferenz. Sie konzentrierten sich, so fährt er fort, dementsprechend auf die Seelsorge und deren Sicherung. Sein Fazit lautet: „Dieser Schwerpunktsetzung war es teilweise auch geschuldet, dass bischöfliche Proteste gegen die Verbrechen der Nationalsozialisten nicht so massiv ausgefallen sind, wie es im Rückblick wünschenswert wäre.“⁷⁹ Maria Anna Zumholz

⁷⁷ KUROPKA, Seelsorge (s. Anm. 1), 18.

⁷⁸ Karl-Joseph HUMMEL, Die deutschen Bischöfe. Seelsorge und Politik, in: DERS. u. a. (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich (s. Anm. 20), 101-124, hier 123.

⁷⁹ Ebd.

räumt ein, dass die Bischofskonferenz „nicht immer mit der heute wünschenswerten Deutlichkeit“ und auch nicht häufig genug Recht und Gerechtigkeit für alle Menschen eingefordert habe. Dafür und für den ausgesprochenen Kompromisscharakter vieler Aussagen der gemeinsamen Bischofskonferenz in der NS-Zeit sei das Dilemma der Bischöfe verantwortlich gewesen, zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik vermitteln zu müssen.⁸⁰

Im Blick auf Hummels sicher nicht unberechtigte Argumentation ist kritisch anzufragen, ob die Abgrenzung zwischen Seelsorge und Politik nicht zu starr gedacht ist. Wenn Bischöfe auf nahezu allen Feldern des gesellschaftlichen Lebens ihre Stimme mit autoritativer Vollmacht erhoben und auf die Respektierung ihrer Lehren und Prinzipien drangen, dann handelten sie dezidiert politisch, und wenigstens einige verstanden das auch selbst so.⁸¹ Der Trierer Bischof Bornewasser formulierte in seiner bekannten Predigt bei der Aachener Heiliumsfahrt 1937 ein politisches Mandat der Bischöfe. Sorgen politischer, wirtschaftlicher und sozialer Art drückten nämlich nicht nur Staatsmänner. „An sich haben wir auch ein Recht, über diese Sorgen zu sprechen, weil jede Frage des menschlichen Lebens, auch die politischen Fragen, in irgendeiner Beziehung zur Religions- und Sittenlehre stehen.“⁸²

Bilanziert man die Äußerungen der katholischen Bischöfe in den ersten Nachkriegsjahren, so war eine bewusste oder unbewusste Taktik zu erkennen.⁸³ Nach Innen und im nichtöffentlichen Austausch mit den Amtsträgern der Besatzungsmächte zeigten sich manche von ihnen bereit, die von Deutschen verübten Verbrechen anzuerkennen sowie vereinzelt auch selbstkritisch Schwachpunkte im eigenen Verhalten zu benennen. Vereinzelt erklären katholische Amtsträger sogar ausdrücklich, sie sähen die Notwendigkeit, auch die Schuld mit zu übernehmen und zu sühnen für Verbrechen, die nicht von Katholiken begangen wurden.⁸⁴ Dagegen war eine geringe Bereitschaft zu erkennen, sich öffentlich

⁸⁰ ZUMHOLZ, Plenarkonferenzen (s. Anm. 14), 763.

⁸¹ Zumholz und Hirschfeld räumen ein, dass zumindest einige Bischöfe für sich auch schon in der NS-Zeit ein politisches Mandat in Anspruch genommen hätten. Vgl. HIRSCHFELD / ZUMHOLZ, Bischöfe (s. Anm. 3), 6. Vgl. auch HUMMEL, Bischöfe (s. Anm. 2), 107f. zu Faulhaber und Bertram (wobei Letzterer ein enges Amtsverständnis vertrat).

⁸² HEINTZ, Fels (s. Anm. 57), 310.

⁸³ Vgl. zum Folgenden auch die wertvollen Anregungen bei HELBACH, Schuld (s. Anm. 20), 254f.

⁸⁴ Vgl. Andreas HOLZEM, Transnationaler Katholizismus als Modus des Verstehens? Die Bischöfe Joannes Baptista Sproll und Clemens August von Galen im Erstkontakt mit der französischen und britischen Militärregierung (April bis Oktober 1945), in: Andreas HENKELMANN u. a. (Hg.), Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten, Münster 2019, 185-210 (am Beispiel des

intensiver und differenziert mit der NS-Zeit und dem eigenen Verhalten in dieser Zeit auseinanderzusetzen. Der Blick richtete sich auf die konkreten Nachkriegsnöte, den Neuaufbau und die sich daraus ergebenden Chancen für die Kirche in der sich neu formierenden deutschen Gesellschaft. Zumindest einzelne Bischöfe wurden in diesem Kontext politisch, was von den geänderten Handlungsspielräumen begünstigt wurde. Vielleicht zogen die Bischöfe aber auch eine nicht öffentlich reflektierte Lehre aus dem, was manche von ihnen wohl selbst im Rückblick nicht als optimale Strategie empfanden. Als selbsternanntes Sprachrohr des deutschen Volkes präsentierten sich die Bischöfe als dessen Verteidiger, nicht zuletzt in Sachen Kollektivschuld und Entnazifizierung. Sie artikulierten auch Forderungen gegenüber den Besatzungsbehörden, z. B. eine bessere Versorgung und ein Einschreiten gegen Übergriffe. Eine gewisse Larmoyanz, ein Hang zu Selbstmitleid und zur Überakzentuierung von Opfer und Protest waren unübersehbar. Teils subtil, teils unangemessen stellte man sogar Vergleiche zwischen den Besatzungsmächten und dem NS-Regime an und nivellierte so zumindest indirekt das Ausmaß von dessen Verbrechen. Auch die argumentative und semantische Einordnung der Verbrechen in den allgemeinen theologischen Horizont des Kampfes von Gut und Böse, Gott und Satan, oder in die Heils- bzw. Unheilsgeschichte der Menschheit öffnete die Tür zur Selbstexkulpation in der deutschen Bevölkerung, während sie eine differenzierte Auseinandersetzung abbrach.

Kirchengeschichtsschreibung sollte ganz sicher nicht die moralische Keule benutzen, und doch darf der Kirchenhistoriker die Moral der von ihm rekonstruierten Geschichte erzählen: Im Sinn des heutigen Werturteils wird man es bedauern dürfen, dass die Bischöfe in der NS-Zeit nicht früher, entschiedener und mehr über die Grenzen des meist eng verstandenen Zuständigkeitsbereichs hinaus für die unveräußerliche Würde und die Rechte aller Menschen, d. h. auch aller Nichtkatholiken und Nichtchristen, eintraten. Das zu wünschen, ist kein naiver unhistorischer Anachronismus, so sehr die Argumente von Karl-Joseph Hummel gegen ein Überstülpen heutiger Kategorien und Bischofsideale auf die Protagonisten der NS-Zeit zu beachten sind.⁸⁵

Mit guten sachlichen Gründen wird man als Kirchenhistoriker auch anmerken dürfen und müssen, dass die Bischöfe den Weg des selbstkritischen Erin-

Rottenburger Domkapitulars Wilhelm Sedlmeier und seiner Gespräche mit französischen Amtsträgern). Ich danke meinem geschätzten Kollegen dafür, dass ich bereits vor Erscheinen Einblick in das Manuskript nehmen durfte.

⁸⁵ Vgl. die kontroversen Positionen von LEUGERS, Bischöfe (s. Anm. 2) und HUMMEL, Bischöfe (s. Anm. 78), hier bes. 105f.

nerns, des Hinterfragens (Gewissensforschung), der Reue und der Versöhnung nach dem II. Weltkrieg nur zögerlich beschritten. Im Sinne des historischen Sachurteils lässt sich dieses Verhalten aus dem Kontext der Zeit und den von den Bischöfen angelegten Denkkategorien sowie ihrem taktischen Kalkül heraus verstehen und erklären. Zugleich zeigt die historische Betrachtung aber auch, dass die Bischöfe durchaus in ihrer Zeit und in ihren Handlungs- und Denkräumen Möglichkeiten hatten und teils auch selbst sahen, sich weniger defensiv zu verhalten und eigene frühere Denkkategorien und Handlungen in Frage zu stellen. Sie haben jeweils individuell und als Kollektiv (Bischofskonferenz) Entscheidungen dahingehend getroffen, diese Optionen nicht oder nur eng begrenzt zu ergreifen. In der Perspektive eines historischen Folgeurteils sind sie als Einzelne wie als Kollektiv in jeweils näher zu bestimmender Art und Weise mit dafür verantwortlich, dass sich über Jahre eine Kultur des Verdrängens und Verschweigens in Deutschland etablieren konnte. Da wenigstens Einzelne dies bewusst taten und wider besseres Wissen eigene Schwächen und Fehlverhalten verschwiegen oder negierten sowie Verbrechen auch von Katholiken mindestens relativierten, wenn auch aus ernster Überzeugung und ihnen plausibel erscheinenden Gründen, kann man wohl auch von Schuld sprechen. Das ist mit den Worten von Holzem gesprochen ein historisch-moralisches Urteil.⁸⁶ Schärfere, aber auch pauschalere formuliert Thomas Forstner:

„Die Kirchen leisteten mit ihrer idealisierenden Interpretation des Handelns der Mehrheit der Deutschen im ‚Dritten Reich‘, die im Wesentlichen dem Handeln ihrer eigenen Protagonisten entsprach, nach 1945 einen entscheidenden Beitrag für die Herausbildung einer kollektiven, schuldentlastenden Opferidentität der Deutschen [...]“⁸⁷

Solche Urteile sind allerdings nicht zu verabsolutieren, vor allem dann nicht, wenn man mit Hermann Lübke die Notwendigkeit anerkennen sollte, dass in der Nachkriegszeit die Notwendigkeit bestanden habe, die Vergangenheit einige Zeit zu „beschweigen“, „um die gesamte Bevölkerung auf die Demokratie der Bundesrepublik Deutschland hin zu orientieren statt sie mit Streitigkeiten über die Vergangenheit zu entzweien“.⁸⁸

⁸⁶ Vgl. HOLZEM, *Praktische Theologie* (s. Anm. 75), 390.

⁸⁷ Thomas FORSTNER, *Zweiter Kirchenkampf oder Stellvertreterdiskurs? Katholischer Konservatismus und die Interpretation des Katholizismus im Nationalsozialismus nach 1945*, in: Antonia LEUGERS (Hg.), *Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert*, Saarbrücken 2013, 243-282, 246.

⁸⁸ Karl-Joseph HUMMEL, *Die Schuldfrage*, in: KÖSTERS u. a. (Hg.), *Die katholische Kirche* (s. Anm. 2), 154-170, 161.

Lernen zu müssen und Fehler dabei zu machen, wer wollte das Recht darauf auch einem Bischof absprechen, ja es ist Teil einer solchen historisch-moralischen Urteilsbildung, in der Annäherung an Personen der Vergangenheit über die dichotome Kategorisierung in Opfer und Täter hinauszugelangen und ihnen Ambivalenzen zuzugestehen. Dass das Eingeständnis von Fehlern nicht leicht ist, auch das ist uns allen vertraut. Es zählt allerdings zu den historischen Tatsachen, dass sich die Kirche und ihre zentralen amtlichen Repräsentanten damit besonders schwer taten und tun. Wenn z. B. ein Bischof Bornewasser für sich und die Kirche allgemein in Anspruch nahm, überhaupt keine Fehler gemacht zu haben, war er daher auch nicht in der Lage, z. B. seine Saarpolitik als politischen Fehler zu erklären. Das wäre nicht dem Eingeständnis von juristischer oder moralischer Schuld gleichgekommen, sondern hätte lediglich bedeutet, nachträglich einzusehen, irrtümlich gehandelt zu haben – guten Gewissens.⁸⁹ Noch das Dokument „Unsere Hoffnung“ der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer 1975 mit seinem von Johann Baptist Metz verfassten „Schuldbekennnis“ und das Schuldbekennnis Papst Johannes Pauls II. im Jahr 1999 waren heftig umstritten.⁹⁰

Dass die Kirche nicht nur eine Kirche auch von Sündern, sondern auch eine sündige Kirche ist, ihr also auch auf allen Ebenen strukturelle Elemente von Sünde eigen sein können, scheint noch immer kaum akzeptabel zu sein, obwohl es für diese Redeweise gute theologische Gründe und eine bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreichende Bezeugung gibt.⁹¹ Das hängt m. E. nicht zuletzt mit einem enthistorisierten theologischen Kirchenverständnis und bestimmten Kirchenbildern zusammen (hl. Kirche / Heiligkeit der Kirche; Leib Christi), die zwar ihre theologische Relevanz hatten und behalten, die aber des ständigen Gegengewichts durch ein historisch konkretes Kirchenverständnis bedürfen. Ein solches sieht die Kirche immer als Heilsgabe Gottes in einem lebendigen Austausch mit der jeweiligen Lebenswelt verbunden, und sie teilt mit dieser Errungenschaft wie Sünden. Hilfreich in diesem Sinn ist die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte Rede vom pilgernden Volk Gottes und auch dessen Bekenntnis dazu, dass die Kirche immer den Weg der Buße und Erneuerung gehen müsse (LG 8,3). Einzuräumen ist allerdings auf der anderen Seite, dass

⁸⁹ Die Weigerung, selbst (kirchen-)politische Fehler einzugestehen, war im Episkopat verbreitet. Vgl. BÜCKER, Schulddiskussion (s. Anm. 20), 57f.

⁹⁰ Vgl. ebd., 59f.; HUMMEL, Die Schuldfrage (s. Anm. 88), 164, 168; Rainer BENDEL (Hg.), Kirche der Sünder – sündige Kirche? Beispiele für den Umgang mit Schuld nach 1945, Münster 2002; Gerhard Ludwig MÜLLER, Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit, Einsiedeln 2000.

⁹¹ Vgl. Thomas FREYER, Sündige Kirche?, in: Theologische Quartalschrift 190 (2010) 347-349.

auch die Rede von struktureller Sünde durchaus im Sinne einer Exkulpationsstrategie nutzbar ist, so aktuell im Verweis auf „den Klerikalismus“ als Ursache des von Priestern verübten sexuellen Missbrauchs. Das System Kirche mit seinen klerikalischen Strukturen kann dann als billiger Sündenbock dienen, um den einzelnen Täter zu entlasten.⁹²

Es bleibt ein Dilemma. Andreas Holzems oder Raoul Löbberts Hinweise auf die notwendige Entkollektivierung von Schuld- und Verantwortungszuschreibung (gegen gängige Formulierungen nach dem Motto „die Kirche“ hat ...) sind sehr wichtig und auch gegen die oben zitierte sehr allgemeine Aussage von Forstner in Anschlag zu bringen.⁹³ Ergänzend ist allerdings als Lehre aus der Nachkriegsdebatte um die sog. Kollektivschuld auch die Erkenntnis zu gewinnen, dass das Insistieren u. a. der katholischen Bischöfe auf jeweils nur exakt zuzumessender juristischer Schuld genauso unterkomplex ist wie eine egalisierende Zuschreibung von Schuld ohne Differenzierung nach Graden und Verantwortlichkeiten. Auch viele einzelne kleine Vergehen (z. B. vergleichsweise harmlose Denunziationen) bis hin zum prominenten Mitläufertum haben im Gesamtergebnis ein verbrecherisches System wie das NS-Regime mit ermöglicht. So ist ein überindividueller Schuldzusammenhang gegeben und anzuerkennen, der sich nicht in die allgemeine Behauptung erbsündlicher Zusammenhänge verflüchtigt. Sich dieser Einsicht nicht folgenlos verweigern zu können, ist Teil der Moral von der Geschicht(e).

⁹² Vgl. Raoul LÖBBERT, Sündenbock gesucht, in: Christ & Welt. Wochenzeitung für Glaube, Geist, Gesellschaft (Beilage zu Die Zeit), 27.09.2018, 40.

⁹³ Vgl. HOLZEM, Praktische Theologie (s. Anm. 75), 393. bzw. LÖBBERT, Sündenbock (s. Anm. 92).

Die Taufe tot geborener Kinder im alten Erzbistum Trier

Abstract: For parents of stillborn children it was particularly painful that they were denied baptism and burial in consecrated ground. In the Baroque period the popular belief spread that stillborn children for a short time showed "signs of life" (*signa vitae*), if they were put in front of a picture of the Virgin Mary in certain places of pilgrimage, which meant they could be baptised "sub conditione". In the Archdiocese of Trier this illegal practice was carried out especially in the church of Notre-Dame d'Avioth in Lorraine. It was banned, though, in the 18th century and completely stopped around 1785. Since Vatican II stillborn children, whose parents wanted to have them baptised, are buried in the cemetery like baptised children.

Das Sakrament der Taufe kann nur Lebenden gespendet werden. Wenn Zweifel bestehen, ob ein ungetaufter Mensch noch lebt, bevor sein Wunsch, getauft zu werden, erfüllt wurde, wird er bedingungsweise getauft. Das Problem der Taufe von Toten¹ begegnete in den vergangenen Generationen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) vor allem, wenn eine Mutter ihr Kind tot zur Welt gebracht hatte. Die Eltern hatten in diesem Fall den Wunsch und festen Willen, das Kind taufen zu lassen, nicht nur aus Sorge um sein Seelenheil, sondern auch, weil einem nicht-getauften Kind ein kirchliches Begräbnis versagt blieb. Es durfte nicht in „geweihter Erde“ beigesetzt werden. Das Kind christlicher Eltern wurde vielmehr wie ein „Heidenkind“ behandelt. In einer nicht gesegneten Ecke des Kirchhofs oder gar an einem Platz außerhalb der Friedhofsmauern wurde es ohne Priester heimlich begraben.² Für die Eltern war das doppelt schmerzlich: Es schmerzte sie nicht nur die Totgeburt ihres Kindes, sondern auch die Verweigerung eines kirchlichen Begräbnisses. Der Trierer Erzbischof und Kurfürst Lothar

¹ Die von Paulus in 1 Kor 15,29 erwähnte Praxis einer Taufe von Lebenden für Tote (Vikariatstaufe) spielt bei dem im folgenden Beitrag behandelten Phänomen der Taufe toter Kinder keine Rolle. Zu dieser Schriftstelle vgl. Rudolf HOPPE, Art. Totentaufe, in: LThK 10 (32001), 132 (Lit.).

² Auch im Trierer Raum war es noch im 17. Jahrhundert verbreiteter Brauch, tot geborene oder bei der Geburt verstorbene, ungetaufte Kinder im Garten oder Haus zu begraben. Seit dem Spätmittelalter versuchte die Kirche, diese Praxis in der Weise unter Kontrolle zu bekommen, dass zunehmend an der Innenseite der Kirchhofmauer ein besonderer, ungeweihter Platz für derartige Kindergräber abgegrenzt wurde. Dies wurde im alten Erzbistum Trier erstmals 1673 in den Bestimmungen der Visitation des Archidiakonats Karden/Mosel für ein größeres Gebiet kirchenrechtlich angeordnet. Vgl. Nikolaus KYLL, Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Land und in Luxemburg [...] (Rheinisches Archiv 81), Bonn 1972, 122-125.

von Metternich (1599-1623) hatte in der von ihm 1599 erlassenen Sendstrafordnung erneut betont, dass jeder, der „ein ungetauftes Kind auf dem Kirchhof wird begraben“, von der geistlichen Obrigkeit eine Strafe zu erwarten hatte.³

Angesichts dieses Verbots ist es verständlich, dass die leidtragenden Eltern im Fall einer Totgeburt alles daransetzten, ihr Kind doch noch taufen zu lassen, damit es in „geweihter Erde“ kirchlich begraben werden konnte. Diesen Dienst der Taufe einer Totgeburt konnte man in erster Linie von der Hebamme erwarten, die in der häuslichen Wohnung bei der Entbindung zur Stelle war und half. Ihr kam es zu, im Fall einer schweren Geburt, wenn das Leben des Kindes in Gefahr war, die Nottaufe zu spenden.

Die Kirche hatte deshalb ein waches Auge auf die Wahl und den Dienst der Hebammen.⁴ Der Pfarrer hatte „die weisen Frauen (*les femmes sages*)“ über die Modalitäten der Nottaufe zu unterrichten. Bei Übernahme ihres Amtes schwor die „Kindbettfrau“ einen Berufseid. Insbesondere musste sie wissen, wie sie im Notfall zu taufen hatte. Es wurde ihr auch eingeschärft, dass sie niemals ein Kind taufen dürfe, bei dem keine „wahrscheinlichen Lebenszeichen (*probabilia signa vitae*)“ wahrzunehmen waren.⁵

Das ausdrückliche Verbot, ein totes Kind zu taufen, war nicht unbegründet. Im Volk waren nämlich um diese Zeit Ansichten verbreitet, die behaupteten, dass man tot geborene Kinder – vornehmlich an einem Wallfahrtsort – auf den Altar legen sollte. Nach inständigem Gebet würden dann oft „Lebenszeichen“ wahrgenommen, worauf das Kind getauft werden und ein kirchliches Begräbnis bekommen könne. Solche Wundergeschichten wurden nicht nur mündlich propagiert, sondern waren auch in Büchern zu lesen. In Köln war beispielsweise 1619 ein Buch mit dem Titel „Paradisus puerorum [...]“ erschienen, das von Gebetserhörungen dieser Art berichtete. Das Werk empfahl sich in seiner Titulatur selbst als „sehr nützlich“ für Predigten und Katechesen, so dass die Erzäh-

³ Vgl. Johann Jakob BLATTAU, *Statuta synodalia, ordinationes et mandata Archidieocesis Trevirensis*, 9 Bde., Treviris 1844-1859, hier Bd. 3, 3.

⁴ Vgl. F. MICHEL, Zur Geschichte des Hebammenwesens im alten Erzbistum Trier, in: *Trierer Archiv* 21 (1913), 98-109. Das *Trierer Bistumsrituale* von 1688 enthält detaillierte Anweisungen über die Auswahl und Instruktion einer Hebamme durch den Pfarrer. Vgl. *Liber Officialis seu Agendorum Pastoralium Trevirensis Ecclesiae [...] autoritate [...] Joannis Hugonis Dei gratia Archiepiscopi Trevirensis [...], Moguntiae 1688*, 431-435. Zu dieser *Rituale*-Ausgabe vgl. Andreas HEINZ, Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche [...] (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 32), Trier 1997, 30f., 180-191.

⁵ Ebd., 432: „Ut ab illarum prolium baptismo semper absteineat, quos [!] mortuos vident, nec ullum vitae signum edere.“

lungen auch auf diesem Weg ein breites Publikum erreichten. Im Einzelnen wurden folgende Fälle berichtet.⁶

1. Beispiele aus Katalonien und Flandern

Es geschah im Jahr 1334.⁷ Eine Frau, die schon drei Fehlgeburten hatte, war wieder schwanger. Sie pilgerte zur Muttergottes von Montserrat (Katalonien) und erbat eine glückliche Geburt. Sie ließ ihr Anliegen von der Kanzel verkündigen, um viele zum Mitbeten zu bewegen. Doch sie gebar ein totes Kind. Die Hebamme begrub es. Die Mutter aber verlangte es zurück. Sie nahm es in die Arme, betete, klagte und weinte, bis das Kind nach ihrer Brust griff und Lebenszeichen erkennen ließ. Es wurde getauft und christlich begraben.

Mehr als das zeitlich und räumlich weit entfernte Beispiel vom Montserrat in Katalonien dürften die Ereignisse aus Flandern den Lesern und Zuhörern zu Herzen gegangen sein. Als erstes wird „ein Wunder“ der Muttergottes von Hall erzählt.⁸ Eine Frau hat ein totes Kind geboren. Es wird ohne Taufe beerdigt. Drei Tage lang weigert sich die Mutter, etwas zu essen oder zu trinken. Sie besteht darauf, dass man ihr Kind ausgräbt. Man legt es in ihr Bett. Was geschieht? Die Hautfarbe des Kindes rötet sich, es bewegt beide Arme und stöhnt zwei oder drei Mal. Aufgrund dieser „Lebenszeichen“ trägt man es zur Kirche, um es taufen zu lassen. Der Priester, der gerade die Messe liest, weigert sich zunächst, da nach seinem Eindruck das Kind tot ist. Doch wenig später haucht das Kind und lässt Wasser vor aller Augen. Darauf tauft es der Priester. Mittags stirbt es und wird auf dem Kirchhof begraben.

Eine andere Frau gebiert ebenfalls ein totes Kind.⁹ Sie ist untröstlich und nimmt ihre Zuflucht zur Muttergottes von Hall, zu der sie Jahr für Jahr eine Wallfahrt gemacht hat. Am 15. Tag nach dem Begräbnis erfährt sie in einem Traum, dass ihr Kind lebt. Sie verlangt, dass es ausgegraben wird. Sie graben die Lade aus und finden das Kind mit rosiger Farbe im Gesicht. Der herbeigerufene Priester erkennt erstaunt „Lebenszeichen“ (*signa vitae*) und tauft das Kind.

⁶ Paradisus puerorum, in quo primaevae honestatis, totiusque pueritiae recte informatae reperiuntur exempla. Senibus iuxta et pueris ad speculum, admirationem, imitationem. Opus novum et concionibus non minus quam catechismus utile. Philippus de Berlaymont, Coloniae Agrippinae apud Joannem Kinchium 1619. Uns liegt die in der Bibliothek des Trierer Priesterseminars vorhandene (Sigle M 497) Ausgabe Antwerpen 1618 vor, nach der wir zitieren.

⁷ Vgl. ebd., 248.

⁸ Vgl. ebd., 257f.

⁹ Vgl. ebd., 258-261.

An einem anderen Wallfahrtsort soll sich im Jahre 1582 folgendes „Wunder“ ereignet haben.¹⁰ Nach 17 Tagen steht eine Frau nach einer Totgeburt aus dem Wochenbett auf. Sie verlangt, dass ihr Mann das ungetaufte Kind, das er im Garten begraben hat, ausgräbt. Wenn es verwest ist, soll er das Grab wieder zuschütten. Ist es aber unverseht, soll er es ihr geben. Der Mann bringt das tote Kind seiner Frau. Die Mutter nimmt es und macht auf der Stelle eine Wallfahrt zur Muttergottes im nahen Wallfahrtsort (*ad Divam Serviensem*). Sie legt das Kind vor dem Marienbild nieder. Sogleich zeigen die Wangen eine leichte Röte; das Kind bekommt Körpertemperatur, atmet und zeigt „Lebenszeichen“. Alle Anwesenden freuen sich, als es getauft wird. Sobald man das Kind aus der Kirche getragen hat, stirbt es.

Ein ähnliches „Wunder“ berichtet das Buch sodann aus einem anderen Marienwallfahrtsort.¹¹ Im Anschluss daran wird erzählt, wie die Muttergottes „von Liesse“ wunderbarerweise einem tot geborenen Kind zur Taufe verholfen hat.¹² Es war im Jahre 1554. Eine Frau, die sich sehnlichst ein Kind wünschte, gelobte eine Wallfahrt zu diesem Gnadenort. Sie bekam daraufhin ein Kind. Es kam aber tot zur Welt. Vier Stunden lang war kein Lebenszeichen an ihm zu bemerken. Doch die Mutter betete inständig, dass ihr Kind die Gnade der Taufe erhalten möge. Sie gelobte, ein Hochamt vor der Muttergottesstatue von Liesse singen zu lassen und eine dreipfündige Kerze zu Ehren der Heiligsten Dreifaltigkeit dort zu opfern. Da wurden Lebenszeichen an dem Kind bemerkt und es wurde getauft.

Der letzte im „*Paradisus puerorum*“ mitgeteilte Fall hatte sich in Mecheln ereignet.¹³ Dort hatte eine Frau eine Totgeburt. Nachdem das Kind schon in einer Ecke ihres Gartens begraben worden war, steht die Mutter um Mitternacht auf, gräbt das Kind aus und trägt es um vier Uhr morgens zur Muttergottes von „Hauswyk (*diva virgo Hauswykensis*)“, einem Kloster in der Nähe von Mecheln. Hoffnungsvoll legt sie ihr Kind auf den Altar vor das Bild der Jungfrau Maria und betet unter Tränen inständig um ein Lebenszeichen, damit das Kind getauft werden kann. Nach vier Stunden wird sie erhört. Ihr Kind wird getauft und geht, wie es am Ende des Berichts heißt, hinüber in ein besseres Leben.

¹⁰ Vgl. ebd., 264f.

¹¹ Vgl. ebd., 266.

¹² Vgl. ebd., 268f.

¹³ Vgl. ebd., 280f.

2. Die Taufe tot geborener Kinder dank der „Muttergottes von Klausen“

Die aus einem Erbauungsbuch des frühen 17. Jahrhunderts angeführten Beispiele der Taufe von tot geborenen Kindern waren keine Einzelfälle in einer bestimmten Region (Flandern).¹⁴ Im alten Erzbistum Trier lassen sich ähnliche Fälle nachweisen. Die gelehrten Jesuitenhistoriker Christoph Brouwer (1559-1617)¹⁵ und Jakob Masen (1606-1681)¹⁶ haben in ihrer Abhandlung über das ehemalige Augustinerkloster Eberhardsklausen bei Trier einige Vorkommnisse dieser Art angeführt.¹⁷ So berichten sie, dass eine Frau namens Barbara, die aus Wehlen an der Mosel stammte, jedoch in Oppenheim in der Pfalz wohnte, im Jahre 1621 ein totes Kind gebar. Die Mutter war untröstlich, dass es ohne Taufe begraben werden sollte. Sie gelobte deshalb eine Wallfahrt zur Muttergottes von Klausen und ein Kerzenopfer, falls ihr Kind nur einige Augenblicke leben würde, damit es getauft werden könnte. Doch es tat sich nichts. Die Mutter ließ sich jedoch nicht entmutigen und betete noch inständiger. Sie erneuerte ihr Gelübde, sobald es ihre Kräfte erlaubten, werde sie nach Klausen pilgern. Endlich wurde sie erhört. Das Kind wurde getauft und erhielt den Namen seiner Mutter Barbara. Die Frau kam am 3. Juli des gleichen Jahres nach Klausen und opferte der Muttergottes zum Dank die versprochene Kerze.

Im Jahre 1641 hatte sich nach Brouwer und Masen Folgendes zugetragen. In Cochem wohnte eine Frau namens Margaretha, die mit Johann Schilling aus Bruttig/Mosel verheiratet war. Am Vortag von Jakobus (25. Juli) hatte sie ein totes Kind zur Welt gebracht. Man hatte das Kind mit warmem Wasser und mit Wein gewaschen. Doch kein Lebenszeichen war zu erkennen, so dass man es begraben wollte. Eine Frau aus der Nachbarschaft, die Mitleid empfand, dass das Kind ohne Taufe begraben werden sollte, riet den Eltern, eine Wallfahrt nach Klausen zu geloben. Sobald diese die Wallfahrt gelobt hatten, kam Leben in das

¹⁴ Der Brauch war im Spätmittelalter vor allem in den Alpenländern, in Süd- und Westdeutschland und in Frankreich verbreitet und erlebte in der Barockzeit einen starken Aufschwung. Vgl. Klaus BEITL, Art. Taufe VII. Volkskundlich, in: LThK 9 (21964), 1322f. Im Wallfahrtsort Ursberg wurden zwischen 1686 und 1720 rund 24.000 solcher Taufen vollzogen. Vgl. ebd., 1323.

¹⁵ Vgl. Michael EMBACH, Christoph Brouwer (1559-1617), in: Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Katalog zur Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier 11. Sept. 1991 – 21. Okt. 1991, hg. vom Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier und der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier, Mainz 1991, 303-307.

¹⁶ Vgl. Markus GROSS, Jakob Masen (1606-1681), in: Ebd., 309-312.

¹⁷ Vgl. Christianus DE STAMBERG (ed.), *Metropolis Ecclesiae Trevericae [...]. Browerii et Mensenii opus*, 2 Bde., Koblenz 1855, hier Bd. 2, 220 u. 228.

Kind. Es begann zu atmen, wurde getauft, überlebte und gedieh. Zusammen mit den Eltern unternahm es später die Wallfahrt, um der Gottesmutter in Klausen Dank zu sagen.

Im gleichen Jahr, am 5. September 1641, hatte die adelige Frau Anna Elisabetha, Gattin des Herrn Antonius von Eltz, nach sechs Monaten Schwangerschaft eine Frühgeburt. Das Kind war tot. Sie gelobte daraufhin eine Wallfahrt zur Muttergottes von Klausen, wenn sie ein Kind gebären würde, das getauft werden könnte. In der Tat gebar sie bald ohne schwere Geburtswehen ein lebendes Kind. Am Altar der Gottesmutter in Klausen dankte sie ihrer himmlischen Helferin.

Von vergleichbaren Ereignissen in den Jahren davor führen Brouwer und Masen den Fall des Arztes (*chirurgus*) Stephan Knauf (Stephanus Knauffius) aus Vianden an. Seine Frau war im siebten Monat schwanger. Er war beunruhigt, als er feststellte, dass das Kind im Mutterleib mehrere Tage lang kein Lebenszeichen von sich gab. Er gelobte eine Wallfahrt nach Klausen. Sogleich konnte er an der Leibesfrucht Lebenszeichen feststellen, so dass zu hoffen war, dass sie ein lebendes Kind gebären würde, das getauft werden konnte.

Streng genommen handelt es sich nur im Fall der Wöchnerin aus Wehlen um die Taufe eines tot geborenen Kindes. Die angeblich an ihm für kurze Zeit wahrgenommenen „*signa vitae*“ rechtfertigten nach der Auffassung der Beteiligten eine bedingungsweise Taufe. Das Kind wurde anschließend in „geweihter Erde“ begraben. Dagegen wurde in dem aus Cochem erzählten Fall ein lebendiges Kind getauft. Es überlebte nach der Taufe. Das gilt auch für die von dem Ehepaar von Eltz und den Eheleuten aus Vianden berichteten Vorkommnisse, bei denen das wunderbare Eingreifen der Gottesmutter dazu geführt hatte, dass in beiden Fällen das Kind lebend zur Welt kam und dann anstandslos getauft werden konnte.

3. Die Taufe toter Kinder in der Marienkirche von Avioth (Lothringen)

Die geschilderte Praxis war nicht nur in Klausen bekannt. Das „Mirakelbuch“ der Kapelle der „Trösterin der Betrübten“ vor den Mauern der Festung Luxemburg erwähnt für die Jahre 1645/1646 fünf solcher Fälle.¹⁸ Die Marienkirche von Ayvaille im Norden des früheren Herzogtums Luxemburg wurde um diese Zeit ebenfalls von Beterinnen und Beterern aufgesucht, welche die Muttergottes anflehten, tot geborenen Kindern die Gnade der Taufe zu erwirken.¹⁹ Der Ort

¹⁸ Vgl. Wunderwerk / Vnd gnadenreiche Heylungen / So Vnsere Liebe Fraw / die Trösterin / In ihre nechst bey Lutzenburg [...], Trier 1648, 144-146.

¹⁹ Vgl. STAMBERG, Metropolis (s. Anm. 17), Bd. 1, 57.

lag allerdings schon jenseits der Trierer Bistumsgrenze in der Diözese Lüttich. Im Osten Frankreichs gab es weitere Wallfahrtsorte, die von Pilgern mit dem gleichen Anliegen frequentiert wurden.²⁰

Ganz im Westen des alten Erzbistums Trier lag der mit Abstand bedeutendste Ort, an dem die Taufe tot geborener Kinder praktiziert wurde. Es war die imposante, spätgotische Kirche Notre-Dame d'Avioth. In ihren riesigen Ausmaßen überragt sie die niedrigen Bauernhäuser der kleinen lothringischen Ortschaft. Man spricht von der einsam aus der Landschaft aufragenden Kirche als von „der Kathedrale, die vom Himmel gefallen ist (*La cathédrale tombée du ciel*)“.

Avioth gehörte bis 1659 politisch zum Herzogtum Luxemburg, danach zum französischen Königreich. Kirchlich war der Ort eine Pfarrei im Landkapitel (Dekanat) Juvigny. Juvigny war eines der vier wallonischen Landkapitel im Archidiakonats Longuyon der Erzdiözese Trier. Die ehemalige Zisterzienserabtei Orval, wo heute Trappisten leben, liegt in der Nähe. Im Zuge der archidiakonalen Visitation von 1628/29 wurde Avioth am 19. September 1628 besucht.²¹ Den Akten ist zu entnehmen, dass die kleine Pfarrei sehr vermögend war. In der großartigen Kirche gab es zwölf Altäre. Außer dem Pfarrer waren an ihr nicht weniger als vier Kapläne oder Altaristen angestellt. Die Einkünfte reichten aus, um die Personalkosten zu decken, das Gotteshaus in einem guten Zustand zu erhalten, alle Paramente und liturgischen Gefäße aus der Kirchenkasse zu bezahlen und die laufenden Ausgaben für den Gottesdienst zu begleichen. In der Kirche stand und steht als hoch verehrtes Gnadenbild eine Marienstatue, die wohl aus dem frühen 13. Jahrhundert stammt. Sie trägt den Ehrentitel „Souveraine du Luxembourg – Herrscherin (des Herzogtums) Luxemburg“.²²

Zur Zeit der erwähnten Visitation war Avioth ein viel besuchter Wallfahrtsort. Das blieb jedoch im Visitationsprotokoll unerwähnt.²³ Ebenso wenig findet

²⁰ Pfarrer C. VIGNERON nennt in seiner Broschüre über den Brauch in Avioth beispielhaft Lépine (Marne), wo es auf dem Friedhof (wie in Avioth) einen besonderen Platz gab für die Beisetzung von tot geborenen Kindern, die dort getauft worden waren. Vgl. DERS., *Deux Suppléments au „Bref recueil“ de Jean Delhotel*, éd. par Pèlerinage N.-D. d'Avioth, 55600 Montmédy, Bar le Duc o. J., 11; in der 2. Ausgabe (Ingersheim 1992), 9.

²¹ Vgl. Joh. Bapt. KAISER (Hg.), *Das Archidiakonats Longuyon am Anfang des 17. Jahrhunderts. Visitationsbericht von 1628-1629. Erster Teil: Die vier wallonischen Dekanate, Heidelberg 1928; Zweiter Teil: Die drei deutschen Dekanate, Heidelberg 1929, hier 1. Teil, 178-181.*

²² Eine Abbildung auf der Innenseite des Umschlags der 2. Ausgabe der in Anm. 20 angeführten Broschüre.

²³ Der Echternacher Abt Johannes Bertels (1544-1607) erwähnt Avioth zwar in seiner „*Historia Luxemburgensis*“ (Ausgabe Luxemburg 1856, 371) und verweist auf die dortige

man dort einen Vermerk über die gewiss um diese Zeit schon in Avioth praktizierte Taufe von tot geborenen Kindern. Auch dem Taufregister der Pfarrei ist diesbezüglich nichts zu entnehmen. Welchen Sinn hätte es auch gehabt, ein tot geborenes Kind, das nach seiner bedingungsweisen Taufe begraben wurde, in den Pfarrakten zu erfassen? Es kam zukünftig im Leben der Pfarrei nicht mehr vor.

Wir wüssten über die in Avioth geübte Praxis so gut wie nichts, wenn nicht der Ortspfarrer Jean Delhotel (1636-1682) eine Liste der zu seiner Zeit dort vorgenommenen Taufen toter Kinder verfasst hätte.²⁴ Er war mit dem Brauch von Kindheit an vertraut, da er aus Avioth stammte und bis zu seinem Tod als Pfarrer dort amtierte.²⁵

Delhotels Aufzeichnungen beginnen mit einem Fall, der zwar von ihm erst 1636 aufgezeichnet wurde, aber nach Aussage der Zeugin, der Mutter des getauften Kindes, bereits 17 Jahre zuvor, also wohl 1625, sich ereignet hatte.²⁶ Das Kind war in Gerouville, einem Ort der Umgebung, tot zur Welt gekommen. Die aus Avioth stammende Mutter hatte ihr Kind sogleich dorthin bringen lassen, wo man es zu Füßen des Bildes Unserer Lieben Frau von Avioth niedergelegt hatte in Erwartung eines „Lebenszeichens“, damit es getauft werden konnte. Als ein solches bemerkten die Anwesenden nach einiger Zeit des Wachens und Betens spürbare Körperwärme in der Magengegend des Kindes. Es wurde daraufhin getauft. Man begrub es anschließend im Familiengrab der Vorfahren seiner Mutter auf dem Kirchhof von Avioth. Das war in der Amtszeit des Aviother Pfarrers Jean Pierre (1606-1636) geschehen. Den Vorgang bezeugten 1636 vor Pfarrer Jean Delhotel die Mutter des Kindes, Jeanne Touron, geborene Jacob, und eine Frau namens Barbara (Barbe), Gattin von Jean Didier aus Avioth, die bei jener Taufe anwesend war.

Die Tatsache, dass die aus Avioth stammende Mutter darauf hielt, ihr tot geborenes Kind zur Muttergottes von Avioth bringen zu lassen, zeigt, dass ihr der dortige Brauch der Taufe von tot geborenen Kindern bekannt war. Sie tat das, was viele Mütter vor ihr getan hatten. Insofern müssen wir davon ausgehen, dass 1625 bereits eine entsprechende Tradition bestand. Pfarrer Jean Delhotel glaub-

„äußerst hervorragende“ Marienkirche, sagt aber nichts über die dortige Wallfahrt und den Brauch, tot geborene Kinder zu taufen. Lediglich die alljährlich in Avioth stattfindenden, stark frequentierten Märkte erscheinen ihm erwähnenswert: am 1. Mai, am 1. August, am 29. August und am 28. Oktober.

²⁴ Erstmals veröffentlicht in der in Anm. 20 angeführten Broschüre: *Bref recueil*, 12-36 (1. Auflage); 10-33 (2. Auflage).

²⁵ Vgl. ebd., 52-55 (1. Auflage); 37 (2. Auflage).

²⁶ Vgl. ebd., 12 (1. Auflage); 10 (2. Auflage).

te sogar, dass sie bis in die Anfänge der Wallfahrt nach Avioth zurückreichte. Nach ihm waren dank dieses besonderen Fürbittdienstes Unserer Lieben Frau von Avioth (*Notre-Dame d'Avioth*) überhaupt erst so viele Pilger nach Avioth gekommen, so dass dort die großartige Kirche erbaut werden konnte.²⁷

Wenn also vermutlich der in Rede stehende Brauch in Avioth schon lange vor der Amtszeit von Pfarrer Jean Delhotel bestanden hat, erhalten wir doch erst durch seine Aufzeichnungen Gewissheit über das Ausmaß und die näheren Umstände der dort geübten Praxis. Außer dem vorgestellten Nachtrag aus der Amtszeit seines Vorgängers registrierte J. Delhotel für die Zeit seiner Wirksamkeit als Pfarrer von Avioth (1636-1682) insgesamt 135 Fälle von tot geborenen Kindern, die in Avioth getauft wurden.²⁸ Auf den ersten Blick eine hohe Zahl. Tatsächlich war die Anzahl aber noch bedeutend höher. Die Notizen von Pfarrer J. Delhotel sind nämlich nicht vollständig oder nicht vollständig auf uns gekommen. Während in den Jahren 1638, 1648, 1651, 1652 und 1655 jeweils nur ein Fall registriert wurde, weist die Liste für die Jahre 1665 und 1671 ein Maximum von zwölf solcher Taufen auf. Für die meisten Jahre fehlen die Angaben völlig. Neun Jahre vor dem Ende der Amtszeit und dem Tod von Pfarrer Delhotel endet die Liste am 31. Juli 1673. Gewiss hat es auch in seinen letzten Dienstjahren und in den Jahren danach in Avioth Taufen von tot geborenen Kindern gegeben. Doch wurden sie nicht registriert. Nur drei Fälle sind für die Zeit von 1673 bis zum kirchenamtlichen Verbot des Brauchs im Jahre 1786 aktenkundig geworden.

Der erste Fall ereignete sich noch in der Amtszeit von Pfarrer Delhotel und wurde auf einem losen Blatt aufgezeichnet.²⁹ Das Dokument wird heute im Departementsarchiv von Bar-Le Duc (16 G 23-1) aufbewahrt. Demnach war am 9. März 1679 in Olizy ein Knabe tot zur Welt gekommen. Sein Vater, der merkwürdigerweise denselben Namen Jean Delhotel hatte wie der Pfarrer von Avioth, sorgte dafür, dass das Kind sofort nach Avioth getragen und dort vor der Statue der Gottesmutter niedergelegt wurde. Als man an ihm „Lebenszeichen“ erkannte (Körperwärme in der Magengegend, eine Bewegung des Köpfchens, Rötung der Haut im Gesicht und zeitweilig an den Schultern), taufte die Hebamme Isabeau Gérard bedingungsweise den Knaben. Noch am gleichen Tag wurde das Kind auf dem Kirchhof von Avioth begraben.

²⁷ Vgl. ebd., 6 (1. und 2. Auflage).

²⁸ Vgl. ebd., 12-36 (1. Auflage); 10-33 (2. Auflage).

²⁹ Vgl. ebd., 7f. (1. Auflage); 7 (2. Auflage).

Ein weiterer Fall lässt sich aus einem Eintrag im Begräbnisregister der Pfarrei Breux nachweisen.³⁰ Auf dem dortigen Kirchhof begrub der Ortspfarrer Jean Rossignon am 12. März 1740 einen Knaben, der am 28. Februar in Breux tot geboren worden war. Es war der Sohn der Eheleute Jean Belin und Katharina, geborene Forget. Der Vater hatte das tote Kind noch am Tag seiner Geburt nach Avioth getragen. Drei Tage lag das Kind dort vor der Marienstatue, wo der Vater zusammen mit seiner Tochter und der Hebamme von Avioth ununterbrochen wachte, betete und auf ein „Lebenszeichen“ wartete. Am dritten Tag änderte sich die Hautfarbe des Kindes. Es wurde auf der Stelle (wahrscheinlich von der Hebamme) getauft und konnte dann kirchlich in seinem Heimatort begraben werden.

Der letzte zweifelsfrei nachweisbare Fall ereignete sich am 28. Juni 1773.³¹ Er ist im Begräbnisregister der Pfarrei Avioth registriert. Der damals in Avioth amtierende Pfarrer Claude Cardonne (1747-1784)³² hat die näheren Umstände notiert. Es handelte sich demnach um ein Mädchen, das Töchterchen des Bauunternehmers (*entrepreneur de bâtiments*) von Montmédy. Das Kind war am 27. Juni 1773 in Montmédy zur Welt gekommen und von den anwesenden Personen für tot gehalten worden (*déclarée morte*). Man bringt das Kind sofort nach Avioth. Die dortige Hebamme, begleitet von einer großen Schar Pfarrangehöriger, legt das Kind vor die Statue der Muttergottes. Als man „Lebenszeichen“ bei ihm erkennt, zeigt man es dem Pfarrer, der es taufen soll. Dieser betastet das Kind an der Stirn, an den Schläfen, am Nabel und an den Händchen. Er spürt „einen ziemlich regelmäßigen Pulsschlag“ und ordnet an, das Kind in einem nahen Haus „aufzuwärmen“. Als man es zum Pfarrer zurückbringt, lebt es und wird sogleich ohne feierliche Zeremonien getauft. Man gibt ihm den Namen Elisabeth nach dem Vornamen seiner Mutter. Am nächsten Morgen, am 28. Juni, stirbt das Kind. Es wird auf dem Kirchhof von Avioth begraben; in der Kirche singt man ihm die „Engelsmesse“.

Der Pfarrer hatte in diesem Fall keine Bedenken, selbst das Kind zu taufen, da es nach seinem Eindruck im Augenblick der Taufe lebte. Dass es getauft werden konnte, schrieb Pfarrer Cardonne aber – wie auch die Zeugen des Vorfalls – der Fürsprache der Gottesmutter zu. Er notierte im Begräbnisregister:³³ *„Hier elle (la fille) a reçu miraculeusement le baptême par l’intercession de la Très Sainte Mère de Dieu, après été criée morte à sa naissance* (Gestern empfang es – das Mäd-

³⁰ Vgl. ebd., 8 (1. Auflage); 7 (2. Auflage).

³¹ Vgl. ebd., 8f. (1. Auflage); 7 (2. Auflage).

³² Vgl. ebd., 81f. (1. Auflage).

³³ Ebd., 9.

chen – wunderbarer Weise die Taufe dank der Fürsprache der allheiligen Mutter Gottes, nachdem es bei seiner Geburt tot gesagt worden war)“.

Halten wir fest, dass in allen Fällen als Voraussetzung für die Taufe „*signa vitae* – Lebenszeichen“ erwartet wurden. Auch hier galt der Grundsatz, dass Sakramente nur Lebenden gespendet werden können. Als „Lebenszeichen“ bei tot geborenen Kindern galten eine Veränderung der Hautfarbe, vor allem eine leichte Rötung der Wangen oder anderer Körperstellen, Körperwärme an bestimmten Stellen oder – eher selten – die Bewegung eines Körperteils (etwa der Zunge oder der Arme). Es ist anzunehmen, dass bei den Betroffenen die Bereitschaft, solche „Lebenszeichen“ zu erkennen, übergroß war. Auch die in der Regel anwesende und meistens als Taufspenderin agierende Hebamme war geneigt, solche angeblichen „Lebenszeichen“ an den nackt vor dem Marienbild liegenden Kindern zu entdecken. Wenn dann die Taufe gespendet wurde, geschah das immer „sub conditione“ (bedingungsweise). Der Taufformel wurde jedes Mal die Wendung vorausgeschickt: „Falls du lebst, taufe ich dich im Namen [...] – *Si vivis ego te baptizo in nomine* [...]“.

Festzuhalten ist ferner, dass nicht alle nach Avioth gebrachten toten Kinder dort getauft wurden. Pfarrer Jean Delhotel bemerkt, dass die Gnade der Taufe auf die Fürsprache der Gottesmutter dort zwar „oft (*souvent*)“ gewährt wurde, also nicht immer, nicht automatisch.³⁴ Es geschah nach ihm zwar häufig, dass die Muttergottes von Avioth, wenn sie in diesem Anliegen gebeten und bedrängt wurde, half. Doch muss es auch Fälle von unerhörten Bitten und von Taufverweigerung gegeben haben. Sie wurden nicht registriert und sind uns infolgedessen unbekannt geblieben. Nach dem am 25. Mai 1786 ergangenen strengen Verbot der Praxis in Avioth war die Taufverweigerung dann aber die Regel. Nach diesem Datum ist keine Taufe eines tot geborenen Kindes in Avioth mehr nachzuweisen.

Es dürfte der Pfarrer von Avioth selbst gewesen sein, der das Verbot betrieben hat. Der um diese Zeit amtierende junge Geistliche, der bei seiner Ernennung zum Pfarrer von Avioth erst 28 Jahre alt war, hieß Claude Benoit Dupré (1784-1791).³⁵ Er war ein Kind seiner Zeit. Im Geist der damals tonangebenden Aufklärung, die bestrebt war, „abergläubische“ Volksbräuche ein für alle Mal aus der Welt zu schaffen, muss ihm die in Avioth vorgefundene Praxis höchst suspekt vorgekommen sein. Nach seiner Ankunft in der Pfarrei, ab Mai 1785, notierte er, wer wann ein solches Kind in diesem Anliegen nach Avioth brachte.³⁶

³⁴ Vgl. ebd., 5.

³⁵ Vgl. ebd., 62.

³⁶ Vgl. ebd., 9.

Erstmals geschah das am 23. Juni 1785. Es war das Töchterchen der Eheleute Froment aus Sommethonne, das man vor der Marienstatue in der Wallfahrtskirche von Avioth niedergelegt hatte in Erwartung von „Lebenszeichen“. Am 7. September 1785 hatte man den Sohn eines gewissen Lambotin aus Olizy dorthin gebracht. Am 12. September 1785 betete man um die Gnade der Taufe für den Sohn des Verwalters von Villers bei Orval und am 23. Februar 1786 für das Kind eines gewissen Nikolaus aus Herbeuval. Der Brauch war im Volk also noch sehr lebendig. Doch wurde diesen Kindern höchstwahrscheinlich die Taufe nicht mehr gespendet. Keinesfalls wird Pfarrer Dupré solche Kinder getauft haben.

Alles spricht dafür, dass er selbst es war, der den zuständigen Trierer Generalvikar für die lothringischen und französischen Gebiete des Erzbistums auf den Brauch hingewiesen und auf ein Verbot von höherer Warte gedrängt hatte. Die Gelegenheit dazu ergab sich, als Weihbischof Jean Marie Cuchot d’Herbain (1778-1794)³⁷ die Pfarrei Avioth 1785 visitierte.³⁸ Der Trierer Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768-1801) hatte Weihbischof d’Herbain, der aus Straßburg stammte, die französische Staatsbürgerschaft besaß und Französisch als Muttersprache hatte, am 18. April 1782 zu seinem Generalvikar für die vier wallonischen Dekanate der Erzdiözese ernannt. Auf Drängen Frankreichs war nämlich ein eigenes Generalvikariat für die trierische „Terra gallica“ in Longwy eingerichtet worden.³⁹ Als Generalvikar des frankophonen Gebiets kümmerte sich der Weihbischof intensiv um die Belange der ihm unterstellten Pfarreien, wozu auch Avioth im Dekanat Juvigny gehörte.

Bei seinem Besuch verbot Weihbischof d’Herbain mündlich den Pfarrangehörigen von Avioth die Beibehaltung des Brauchs. In den nach der Visitation ergangenen Anweisungen (*Ordinata*) geschah das abermals am 25. Mai 1786, und zwar nunmehr schriftlich.⁴⁰ Wenig später ließ Weihbischof und Generalvikar Jean Marie Cuchot d’Herbain im Auftrag des Erzbischofs eine umfangreiche gedruckte, 46 Punkte umfassende Pastoralinstruktion allen Seelsorgern in den trierischen Pfarreien des Herzogtums Lothringen und des Königreichs Frankreich zustellen.⁴¹ Darin werden sämtliche Bereiche der Pfarrseelsorge behandelt

³⁷ Vgl. Wolfgang SEIBRICH, Die Weihbischöfe des Bistums Trier (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 31), Trier 1998, 150-157.

³⁸ Vgl. Deux Suppléments (s. Anm. 20), 9f. (1. Auflage); 8 (2. Auflage).

³⁹ Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Trier und Frankreich, in: DERS., Kirchenreform und Konfessionsstaat (1500-1801). Geschichte des Bistums Trier 5 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 37), Trier 2010, 188-193.

⁴⁰ Vgl. Deux Suppléments (s. Anm. 20), 9f. (1. Auflage); 8 (2. Auflage).

⁴¹ Abgedruckt bei BLATTAU, Statuta (s. Anm. 3), Bd. 6, 87-94. Unterzeichnet wurde die Instruktion von J. M. Cuchot d’Herbain am 8. Februar 1788.

und die vielfach früher schon ergangenen oberhirtlichen Weisungen erneuert und nachdrücklich urgiert. Die in Rede stehende, von d'Herbain untersagte Praxis in Avioth dürfte mit im Blick gewesen sein, wenn der Weihbischof in der erwähnten Pastoralinstruktion den Brauch, tote Kinder zu taufen, streng untersagte und notfalls sogar die Entfernung und Zerstörung der vom Volk in diesem Anliegen aufgesuchten Bilder befahl. Der entsprechende Passus lautet:⁴²

„28. Unter Missachtung der Verbote unserer Vorgänger⁴³ geschieht es auch heute noch, dass das ungebildete Volk in manchen Orten Kinder, die ohne die Taufe gestorben sind, vor Bildern des gekreuzigten Christus oder der seligen Jungfrau Maria niederlegt, und dass die trügerische Einbildung der Leute sich einredet, sie hätten getaucht, um die Taufe zu empfangen. Damit die lobenswerte Verehrung der Bilder durch die Vermischung mit solchem abwegigen Aberglauben nicht verdorben wird, befehlen wir den verantwortlichen Kirchenvorstehern, dass sie, falls das Volk nach ernster Ermahnung von dem unerträglichen Brauch nicht ablässt, die oben erwähnten Statuen oder Bilder entfernen oder auch zerstören.“

In Avioth geschah weder das eine noch das andere. Das Gnadenbild blieb in der Kirche. Doch tot geborene Kinder wurden dort nicht mehr getauft, auch wenn der alte Brauch, sie dorthin zu bringen, nicht über Nacht verschwand.

4. Ein letzter Fall: Großlittgen 1785

Die am 8. Februar 1788 an den Klerus der wallonischen Dekanate ergangene Aufforderung, den Brauch, aufgrund angeblich wahrgenommener „Lebenszeichen“ tot geborene Kinder zu taufen, ein für alle Mal zu unterbinden, könnte den Eindruck erwecken, dies sei um diese Zeit nur mehr ein Problem im frankophonen Westen des Erzbistums Trier gewesen. Doch ähnliche Praktiken gab es bis weit ins 18. Jahrhundert auch in den deutschsprachigen Gebieten der Diözese. Als der letzte Trierer Erzbischof und Kurfürst Clemens Wenzeslaus (1768-1801) 1784 an der Theologischen Fakultät der Trierer Universität einen Lehr-

⁴² Ebd., 92.

⁴³ Ein entschiedenes Verbot des Brauchs war bereits durch die unter dem Trierer Erzbischof Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1716-1729) 1719 ergangenen „*Ordinationes archiepiscopales*“ erfolgt. Darin heißt es (BLATTAU, *Statuta*, [s. Anm. 3], Bd. 4, 41-61, hier 48): „*Inhibemus horrendum et superstitione plenum abusum unius seu alterius parochiae in reponendis ad altare sanctae crucis seu B. Mariae Virginis prolibus in utero materno sine baptisate mortuis, iisque, ubi colorem in facie ex causa pure naturali mutare visae fuerint, cum profanatione sacrilega sacramenti vel a sacerdote vel etiam eremita vicino vel a muliere quadam impie baptizari solitis, eo dumtaxat fine, ut proles mortuae in loco coemiterii benedicto sepeliri valeant, quae superstitio, ne alios parochianos attrahat, inhibitam eandem esse volumus sub poena suspensionis contra ecclesiasticos, excommunicationis contra laicos et interdicti in ipsas ecclesias ferendi.*“

stuhl für Pastoraltheologie errichtete, hielt es der erste Professor des neuen Faches, der damalige Regens des Trierer Priesterseminars Peter Conrad (1745-1816),⁴⁴ noch für notwendig, in seinen Vorlesungen die angehenden Seelsorger zur Abstellung solcher Bräuche anzuhalten.⁴⁵ Dem Trierer Generalvikariat waren 1781 je ein Fall aus St. Wendel und aus Morscheid (Hunsrück) gemeldet worden.⁴⁶

Ein weithin bekannter Ort, wo dieser in den Augen der Bistumsleitung völlig abwegige und abergläubische Brauch noch gepflegt wurde, war der Marienwallfahrtsort Barweiler.⁴⁷ Bis zur vorübergehenden Aufhebung des alten Erzbistums Köln am Ende des 18. Jahrhunderts war Barweiler eine Pfarrei im kölnischen Eifeldekanat. Infolge der Neuumschreibung der Bistümer in der preußischen Rheinprovinz kam Barweiler 1821 zur Diözese Trier. Die Marienwallfahrt im kölnisch-trierischen Grenzgebiet der Nordeifel wurde von jeher auch von Pilgern aus den trierischen Eifelpfarreien besucht. Das war der Grund, weshalb das Kölner Generalvikariat die Trierer Behörde in der Angelegenheit „der Taufe toter Kinder (*puncto baptismationis infantium mortuorum*)“ in Barweiler im August 1756 über Gegenmaßnahmen unterrichtet hatte.⁴⁸ Die Praxis dauerte aber fort. Denn der Pfarrer von Großlittgen bei Himmerod meldete dem Trierer Generalvikariat einen Fall, der in der Sitzung vom 1. März 1785 dort zur Sprache kam.⁴⁹

⁴⁴ Vgl. Ernst SCHNECK, Die echte Praxis beibringen. Peter Conrad (1745-1816) und die Entstehung der Pastoraltheologie an der alten Trierer Universität (Trierer Theologische Studien 50), Trier 1991; Andreas HEINZ, Die Anfänge der „Pastoralliturgik“ im Kontext der dortigen Seminar- und Studienreform, in: Franz KOHLSCHNEIDER, Peter WÜNSCHE (Hg.), Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte (Liturgische Quellen und Forschungen 78), Münster 1996, 81-96.

⁴⁵ Vgl. Peter CONRAD, Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier, 2 Teile, Trier 1789, hier Teil 2, 6: „Es ist unerlaubt, ohne Taufe verstorbene Kinder auf den Altar zu legen, und ihnen bei wahrgenommener Änderung der Gesichtsfarbe, die eine bloß natürliche Ursache zu Grunde hat, die hl. Taufe zu erteilen.“

⁴⁶ Sitzungsprotokoll des Trierer Generalvikariats 1781 (GVP 1781): Stadtbibliothek Trier 1605/766, fol. 193; vgl. Nikolaus KYLL, Die „Christliche Zuchtschul“ des Nikolaus Cusanus S. J. als volkscundliche Quelle des westtrierischen Raumes, in: Rhein. Vierteljahrsblätter 29 (1964) 223-274, hier 233 Anm. 64.

⁴⁷ Zur Pfarrgeschichte vgl. Philipp DE LORENZI, Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier, 2 Bde., Trier 1887, hier Bd. 2, 125f. Zur Wallfahrt vgl. Hans CASEL, Franz STEIL (Redaktion), Im Namen Gottes unterwegs. Wallfahrten im Bistum Trier, Trier 1987, 147f.

⁴⁸ GVP 1756: Stadtbibliothek Trier 1613/420, fol. 42; vgl. KYLL, „Zuchtschul“ (s. Anm. 46), 233 Anm. 64.

⁴⁹ GVP 1785: Bistumsarchiv Trier Abt. 46, Nr. 22, 174f.

Bei dem besagten Pfarrer handelte es sich um den aus der Stadt Trier (Pfarrei St. Antonius) stammenden Johann Peter Föhr.⁵⁰ Er amtierte von 1774-1795 als Pfarrer in Großlittgen und war zeitweise Definitor des Dekanates Piesport. Mit seiner Anfrage bei der Trierer Behörde erbat er von dieser Auskunft, was er gegen einen Pfarrangehörigen unternehmen sollte, der sein tot geborenes Kind nach Barweiler gebracht hatte, wo es getauft und auf dem Kirchhof beerdigt worden war. Daraufhin wurde der Beschuldigte – er hieß Johannes Großmann⁵¹ – nach Trier zitiert. Gleichzeitig ging ein Brief an den Generalvikar von Köln, der für Barweiler zuständig war. Darin wurde dieser über den Vorgang informiert und dringend ersucht, etwas zu unternehmen, damit „der in Barweiler alt-bräuchig seyn sollende Aberglaub endlich einmal aufhöre.“⁵²

Wahrscheinlich blieb der Gang zum Generalvikariat nach Trier dem Vater des getauften toten Kindes erspart. Pfarrer Föhr schrieb nämlich der Behörde, der Mann sei durch das Zureden anderer Personen verführt worden, das Kind nach Barweiler zu tragen. Das Generalvikariat verurteilte ihn daraufhin zu einer Buße von zwei Pfund Bienenwachs zugunsten der Pfarrkirche Großlittgen und zur „Abbitte vor dem Send“.⁵³ Der „Send“ oder das Sendschöffenkollegium bestand in der Regel aus sieben angesehenen Männern der Pfarrei und dem Pfarrer. Ihnen oblag nicht nur die Vermögensverwaltung der Pfarrei; sie wachten auch über die Moral der Pfarrangehörigen. Im Fall von ärgerniserregenden, öffentlich bekannt gewordenen Vergehen gegen die Gebote Gottes oder der Kirche wurden die Beschuldigten vor den „Send“ zitiert, sie mussten dort ihre Schuld bekennen und eine Strafe annehmen. Das auferlegte „Bußwerk“ bestand meistens in der Lieferung einer bestimmten Menge Wachs zur Herstellung der Altarkerzen.

Eine eigenhändige Randnotiz von Clemens Wenzeslaus zum Protokollvermerk über diese Entscheidung seines Trierer Generalvikariats zeigt, dass der Kurfürst mit dessen Vorgehen in der Sache sehr zufrieden war. Er wünschte über die Antwort aus Köln informiert zu werden.⁵⁴

Aus Köln erhielt Trier in der Tat bald nähere Auskunft über den Vorfall.⁵⁵ Dem Trierer Generalvikariat wurde mitgeteilt, dass nicht der Pfarrer von Barweiler die Taufe des toten Kindes vorgenommen hatte, sondern die Hebamme. Diese hatte nach vorangegangenem Gebet geglaubt, „Lebenszeichen“ an dem

⁵⁰ Vgl. Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, hg. vom Diözesanarchiv, Trier 1941, 120.

⁵¹ GVP 1785: Bistumsarchiv Trier Abt. 46, Nr. 22, 217.

⁵² Vgl. Anm. 49.

⁵³ Vgl. Anm. 51.

⁵⁴ GVP 1785: Bistumsarchiv Trier Abt. 46, Nr. 22, 271f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 301f.

Kind wahrgenommen zu haben (Rötung der Haut, Schweiß). Daraufhin hatte sie das Kind getauft. Dem Pfarrer sei erneut die Suspension angedroht worden (*sub poena suspensionis*), falls er den Missbrauch selbst fortsetzen sollte oder dessen Fortsetzung auch nur zulasse. Diese Antwort aus Köln wurde dem Trierer Erzbischof und Kurfürsten Clemens Wenzeslaus umgehend zugestellt. Die Antwort gereichte diesem „zu höchster Zufriedenheit“.⁵⁶

Nach diesem Vorfall im Frühjahr 1785 ist im Erzbistum Trier kein weiterer Fall der Taufe eines toten Kindes aktenkundig geworden. Das 1767 vorgeschriebene Bistumsrituale,⁵⁷ das während des ganzen 19. Jahrhunderts gültig blieb, erwähnt die missbräuchliche Praxis nicht mehr. Doch fordert es die Pfarrer auf, die Beerdigung von nicht-getauften Neugeborenen zu registrieren, was bis dahin nicht geschehen war.⁵⁸ Solche Kinder durften auch in Zukunft nicht in der „geweihten Erde“ des Kirchhofs beziehungsweise eines Friedhofs am Ortsrand beerdigt werden. Für ihre formlose Beisetzung war eine Ecke des Kirchhofs vorgesehen, immerhin nunmehr in der Regel innerhalb der Friedhofsmauer.⁵⁹

Der Codex des Kirchenrechts von 1917 bestätigte die traditionelle Praxis. Ausdrücklich wird dort an den Grundsatz erinnert, dass „Subjekt“ der Taufe nur der noch nicht getaufte „*homo viator*“ sein kann, also der auf dem Weg (in die Ewigkeit) pilgernde Mensch, wozu tot geborene Kinder keinesfalls gerechnet werden können. Allen Nicht-Getauften, also auch den ungetauften Kindern, wird das kirchliche Begräbnis und die Bestattung in „geweihter Erde“ versagt.⁶⁰

5. Die Regelung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Liturgiekonstitution, welche das Konzil als sein erstes Dokument am 4. Dezember 1963 nahezu einstimmig verabschiedet hat, ordnete nur vage eine Überarbeitung des Erwachsenen- und Kinderbegräbnisritus an, so dass die Feier „den österlichen Sinn des christlichen Todes“ deutlicher hervortreten lassen sollte (SC 81 u. 82). Die daraufhin am 15. August 1969 in Rom veröffentlichte *Editio typica* der erneuerten Feier des Begräbnisses enthält dann aber im Kapitel V „*De exequiis parvulorum*“ erstmals in der Geschichte des Rituale eine Bestimmung, die von der bis dahin geltenden Praxis Abschied nimmt. In Nr. 82 der lateinischen Ausgabe heißt es: „Wenn ein Kind, das die Eltern taufen lassen

⁵⁶ Ebd., 326.

⁵⁷ Rituale Trevirense Autoritate [...] D. Joannis Philippi Dei gratia Archiepiscopi Trevirensis [...], Luxemburgi 1767; zu dieser Ritualeausgabe vgl. HEINZ, Bücher (s. Anm. 4), 196-202.

⁵⁸ Vgl. Rituale Trevirense 1767 (s. Anm. 57), 2. Teil, 196.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ CIC 1917 can. 745 § 1; can. 1239 § 1.

wollten, vor der Taufe gestorben ist, kann der Ortsbischof unter Beachtung der pastoralen Umstände gestatten, dass die Feier des Begräbnisses im Haus des verstorbenen Kindes stattfindet oder auch nach der Art der Begräbnisliturgie, die üblicherweise in der betreffenden Gegend gefeiert wird. In beiden Fällen sollen die besonderen Texte verwandt werden, die später (Nr. 231-237) vorgeschlagen werden. Wenn die Feier des Begräbnisses solcherart stattfindet, ist in der Katechese darauf zu achten, dass im Bewusstsein der Gläubigen die Lehre von der Notwendigkeit der Taufe nicht verdunkelt wird.⁶¹

In der nach der römischen Musterausgabe von der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ erarbeiteten, von Rom konfirmierten und 1972 erschienenen deutschen Ausgabe „Die Feier des Begräbnisses“ ist die vom Ortsbischof zu gewährende Erlaubnis (CIC 1983, can. 1183 § 2) von den zuständigen Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie dem Bischof von Luxemburg generell erteilt worden. Dort heißt es, dass im Fall eines ohne Taufe gestorbenen Kindes das Begräbnis „in der gleichen Ordnung gehalten werden“ kann (wie das Begräbnis eines getauften Kindes), „jedoch mit den dafür vorgesehenen Texten“.⁶² Als solche gibt die deutsche Ausgabe nur biblische Lesungen an, und zwar wahlweise aus dem Alten Testament Jes 35,8-9 und Klagelieder 3,21-25 sowie als Evangelium Lk 23,44-46; 24,1-5 (Tod und Auferstehung Jesu). Die Lesungen sind die gleichen wie beim Begräbnis eines getauften Kindes.⁶³ Sie weichen aber von der Vorgabe der römischen *Editio typica* ab, wo als Lesungen Jes 25,6a.7-8a und Klagelieder 3,17-26 angegeben werden und als Evangelium Mk 15,33-46 (Tod und Begräbnis Jesu).⁶⁴ Von den beiden speziellen römischen Orationen beim Begräbnis eines ungetauften Kindes hat die deutsche Ausgabe die zweite übernommen. Sie lautet:⁶⁵

„Z. Gott, du durchschaust die Herzen und tröstest die Trauernden. Du weißt um den Glauben dieser Eltern, die den Tod ihres Kindes beweinen. Gewähre ihnen Trost in der Zuversicht, dass es bei dir geborgen ist. So bitten wir durch Christus, unsern Herrn. A. Amen.“

⁶¹ *Rituale Romanum* [...] auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. *Ordo Exequiarum. Editio typica*, Vatikan 1969, Nr. 82. Der lateinische Text wurde vom Autor dieses Beitrags ins Deutsche übersetzt.

⁶² Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. [1972], 109.

⁶³ Vgl. ebd., 144.

⁶⁴ Vgl. *Ordo* (s. Anm. 61), Nr. 231-234.

⁶⁵ Begräbnisfeier (s. Anm. 62), 111.

Die zweite authentische Ausgabe der „Kirchlichen Begräbnisfeier“ erschien 2009. Sie wurde kaum rezipiert und einige Jahre später, 2012, praktisch ersetzt durch das handlichere „Manuale“, das im Auftrag der Deutschen, Österreichischen und Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen und Lüttich für den liturgischen Gebrauch herausgegeben wurde.⁶⁶ Außer den genannten Schriftlesungen findet sich darin auch die oben angeführte Oratio sowie eine deutsche Fassung des im römischen *Ordo Exequiarum* an erster Stelle angebotenen Gebets beim Begräbnis eines ungetauften Kindes.⁶⁷

Bemerkenswerter aber ist, dass das „Manuale“ ein voll ausgestattetes Formular „für die Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten“ (Anhang 3) bereithält.⁶⁸ Alle früheren Vorbehalte sind gefallen. In der Vorbemerkung heißt es:

„Es ist angemessen, dass die tot geborenen Kinder und Fehlgeburten einer bestimmten Zeit auch dann mit einer Feier beigesetzt werden, wenn für die einzelnen Kinder keine Begräbnisfeier gewünscht wird. Eine solche Feier kann in der Kirche, in der Friedhofskapelle, der Aufbahrungshalle, in einem Verabschiedungsraum oder gegebenenfalls auf einem Gräberfeld stattfinden.“⁶⁹

Die Beisetzung erfolgt wie im Fall getaufter Kinder auf dem geweihten Friedhof. Die theologische Begründung liefert der „Katechismus der Katholischen Kirche“ (Nr. 1261). Bestimmend ist das Vertrauen auf die Größe der Barmherzigkeit Gottes, der will, dass alle gerettet werden (1 Tim 2,4), und auf „die zärtliche Liebe Jesu zu den Kindern“ (Mk 10,14). Auch wenn die tot geborenen Kinder das Sakrament der Taufe nicht empfangen konnten, vertraut die Kirche sie der Barmherzigkeit Gottes an im Glauben, dass es auch für sie einen Heilsweg gibt.

⁶⁶ Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012.

⁶⁷ Ebd., 68.

⁶⁸ Vgl. ebd., 211-221.

⁶⁹ Ebd., 212.

FREDERIK SIMON

Priesterbild und Seelsorgeverständnis in Zeiten des Umbruchs

Zur Pastoral im Raum Saarbrücken 1913-1935*

Abstract: The following essay examines the image of the priest during the interwar period between World Wars One and Two. In this context the everyday (German) reality of the “milieu manager” – as Olaf Blaschke dubbed priests working in (urban) milieu Catholicism – is compared with the ideal propagated by the church’s governing body. In addition, the example of the city of Saarbrücken shows the innovative forms of pastoral care developed at that time with special focus on the then pastor and dean of Saarbrücken, Johann Ludger Schlich.

Euer Bischöfliche Gnaden, hochwürdigste Exzellenzen Weihbischöfe, hochwürdigste Prälaten des Domkapitels, hochverehrte und hochwürdige Herren des Professorenkollegiums, Monsignore Regens, hochwürdige Confrates im geistlichen Amt, verehrte in Christo Gläubige.

Mit diesen Worten hätte wahrscheinlich die Lectio vor rund 100 Jahren begonnen, als Johannes Schlich¹ zum Doktor der Theologie promoviert wurde.²

* Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um die Lectio, die der Autor anlässlich seiner Promotion an der Theologischen Fakultät Trier am 9. Februar 2019 gehalten hat. Der Titel der Dissertationsschrift lautet: „Seelsorge als Milieumanagement. Dechant Dr. Johann Ludger Schlich und der Katholizismus an der Saar zwischen 1913 und 1935“.

¹ Schlich wurde am 25.03.1876 in Bell (Mayen) geboren und studierte nach der Erlangung des Reifezeugnisses von 1897 bis 1901 Theologie und Philosophie am Trierer Priesterseminar. Nach der Priesterweihe wirkte er zunächst als Kaplan in Kreuznach (Heilig Kreuz) und wurde 1904/05 zum Studium der Fächer Deutsch, Geschichte und Französisch für das höhere Lehramt freigestellt. Danach fungierte er als Bistumssekretär und Domvikar in Trier, bis er 1906 von der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. zum „Dr. theol.“ promoviert wurde. Im gleichen Jahr ernannte ihn Bischof Korum zum Religionslehrer am Saarlouiser Gymnasium, wo er bis 1913 blieb, ehe er die Pfarrstelle in Saarbrücken (St. Jakob) übernahm. Von dort aus gründete er die Pfarrei Saarbrücken (Christkönig) und wurde deren erster Gemeindeführer. Während seiner Zeit in der Saarlouiser Hauptstadt engagierte sich der Bistumspriester in der Politik und gründete gemeinsam mit seinem Malstatter Kollegen, Pfarrer Franz Joseph Bungarten, die „Saarbrücker Druckerei und Verlag A.G.“. 1935 war er gezwungen, vor den Nationalsozialisten zu fliehen und übernahm später die Pfarrei Koblenz-Neuendorf (St. Peter). Schlich verstarb am 3. Januar 1950 in Koblenz. Zur Person vgl. Alois THOMAS, Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, hg. vom Diözesanarchiv, Trier 1941, 298. Zu seiner Tätigkeit rund um die katholische Presse vgl. Frederik SIMON, Pfarrer Dr. Johann Ludger Schlich und die katholische Pressearbeit an der Saar 1920-1935, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 2016, 337-362.

Heute würde man das vielmehr folgendermaßen einleiten: Verehrter Herr Bischof, sehr geehrte Professoren, liebe Schwestern und Brüder, sehr verehrte Damen und Herren, liebe Kinder.

Allein schon durch diese ungewohnte Anrede ist man schon mitten ins Thema vorgedrungen, denn wenn man die Begriffe „Priesterbild“ und „Seelsorgeverständnis“ zwischen den Weltkriegen hört, so hat jeder seine eigenen Bilder vor Augen, die ihm in den Sinn kommen: Priester in Soutane, vielleicht noch mit einem Birett auf dem Kopf, volle Kirchen, lateinischer Gesang und fremdartig klingende Gebete, kleine Pfarreien oder Dörfer, in denen man einander kennt. Vielleicht taucht in manchen Köpfen die bekannte Titelmelodie des Schwarz-Weiß-Klassikers „Don Camillo und Peppone“ auf, dieser Filmreihe, die an die „guten alten Zeiten“ erinnert – damals als die Welt und die Kirche noch in Ordnung waren, als man sich und den Pastor im Dorf noch kannte. Aber bildet das kleine Dörfchen Brescello in Italien die historische Wirklichkeit der Seelsorge im industrialisierten Deutschland ab?

Zumindest aus der heutigen Sicht ist klar, dass Seelsorge in der Gegenwart bzw. der Zukunft nicht mehr so aussehen wird. Vor einigen Wochen gab der Trierer Bischof Dr. Stephan Ackermann bekannt, dass das Bistum Trier fortan in 35 Pfarreien untergliedert werden wird. 15 dieser 35 Pfarreien werden am 1. Januar 2020 errichtet, sodass dann die bisherigen Dekanate zu einer „Pfarrei der Zukunft“ fusioniert werden.³ Dabei wird natürlich aktuell auch die Frage nach der Rolle der Priester in einer solchen Einheit gestellt. Welche Aufgaben werden einem Priester zufallen und wie wird in der „Pfarrei der Zukunft“ gearbeitet? Wie wird Seelsorge künftig aussehen?

Aber nicht nur heute stehen Kirche und Gesellschaft mitten in Zeiten eines Umbruchs, sondern solche Paradigmenwechsel gab es in der gesamten Kirchengeschichte immer wieder. So stand auch Pfarrer Schlich in einer solchen historischen Stunde, als er 1913 in Saarbrücken ankam und wenige Monate später der Erste Weltkrieg ausbrach. In diesem Beitrag soll daher näher untersucht werden,

² Die Promotion an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg erfolgte am 09.03.1906. Vgl. THEOLOGISCHE FAKULTÄT FREIBURG, Promotionsbuch der Theologischen Fakultät Freiburg, Archiv der Theologischen Fakultät Freiburg, Sig D 29/13/3666.

³ Vgl. Statement Bischof ACKERMANNs anlässlich der Pressekonferenz am 10. Januar 2019 zur Vorstellung der weiteren Schritte auf dem Weg zu den Pfarreien der Zukunft. Trier, https://www.bistum-trier.de/fileadmin/user_upload/PdZ_Bistum_Trier_Statement_Bischof_PK_Januar_2019.pdf (Stand: 03.03.2019) sowie Franz Rudolf BORNEWASSER, Schreiben an Nuntius Pacelli vom 19.05.1923, Trier, <http://194.242.233.158/denqPacelli/index.htm> (Stand: 05.08.2017).

welchem „Priestertypus“ Johann Ludger Schlich zuzuordnen ist und ob es vor 100 Jahren nur den einen uniformen Priester gab, oder ob nicht vielleicht auch zu dieser Zeit schon ein plurales Priesterbild und Amtsverständnis vorhanden war – ganz so wie heute. Ebenso ist zu fragen, wie man Seelsorge zu dieser Zeit definierte und was man daraus für eine mögliche Vielfalt innerhalb der 35 zukünftigen Pfarreien des Bistums Trier lernen kann.

1. Priester als „Milieumanager“

Johannes Schlich, und damit steht er stellvertretend für viele seiner priesterlichen Zeitgenossen, lässt sich wohl am ehesten mit dem von Olaf Blaschke geprägten Begriff „Milieumanager“ charakterisieren.⁴ Blaschke hatte anhand vieler Priesterbiographien herausgearbeitet, dass es vier klassische Felder von priesterlichem Wirken gab, in denen Priester dieses Typs meist tätig waren, wobei nicht jeder in allen Feldern gleichzeitig aktiv sein musste. So nennt er vier Arbeitsbereiche, nämlich 1) Pfarrei, 2) katholische Vereine, 3) Politik und 4) Lektüre.

Die Diözese Trier verfügte 1912 über 980 Priester im aktiven Dienst sowie 757 Pfarreien, von denen 45 vakant waren.⁵ Entsprechend waren 712 der 980 Priester (73%) Pfarrer einer Pfarrei. Zu deren Hauptaufgabenbereich zählte die Verwaltung der Kirchenfabrik sowie des Pfarrpfündevermögens. Zudem hatten sie für die sakramentale Versorgung des Pfarrvolks Sorge zu tragen. Dies geschah durch die tägliche Feier der Messe sowie das (mancherorts tägliche) Beicht hören. Der Pfarrer stand an der Spitze des Kirchenvorstands, der für die wirtschaftlichen Belange der Pfarrei mitverantwortlich war.⁶

Im Falle von Pfarrer Schlich bedeutete die Arbeit als Pfarrer jedoch noch mehr: Er hatte drei Kapläne, die ihn in der Seelsorge unterstützten. Dies hieß aber auch, ihnen als Vorgesetzter mit Rat und Tat zur Seite zu stehen und über

⁴ Vgl. Olaf BLASCHKE, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: DERS. u. a. (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Bd. 2, Gütersloh 1996, 93-135, hier 106.

⁵ Vgl. BISCHÖFliches GENERALVIKARIAT TRIER, Handbuch des Bistums Trier, Trier 171912, III-V. Eine Statistik über die Priesterzahlen liefert Martin PERSCH, Der Diözesanklerus und die neuen pastoralen Laienberufe, in: Bernhard SCHNEIDER u. a. (Hg.), Beharrung und Erneuerung. 1881-1981, Trier 2004, 174-215, hier 175.

⁶ Vgl. Heribert HALLERMANN, Die rechtliche Vertretung der Pfarrei durch den Pfarrer. Kanonistische Erwägungen aufgrund gewandelter Verhältnisse, in: Stephan HAERING u. a. (Hg.), In mandatis meditari. FS für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag, Berlin 2012, 521-536, hier 526f.

ihren Lebenswandel zu wachen.⁷ Dazu kam der wöchentliche Religionsunterricht an den Schulen von etwa 10-14 Stunden.

Aufgrund der Größe der Pfarrei (Alt-Saarbrücken bis St. Annual) wurden in St. Jakob werktags drei Messen gelesen und täglich das Sakrament der Versöhnung angeboten. An den Sonntagen wurden in der Pfarrkirche sogar sechs Messen gefeiert. Zudem wurden einmal wöchentlich alle Kranken mit der Kommunion besucht, damit auch diese ihre Sonntagspflicht erfüllen konnten.⁸ An Kommunionhelfer, wie man sie heute kennt und schätzt, war zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu denken.⁹

Ein geschickter Schachzug des Milieumanagers Schlich in einer Großstadt wie Saarbrücken war das Anwerben katholischer Ordensgemeinschaften.¹⁰ Diese sollten in seiner Pfarrei caritativ und seelsorgerisch tätig sein, um das katholische Milieu zu stabilisieren, denn es zeigten sich in Saarbrücken, der einzigen Großstadt des Bistums Trier, Säkularisierungstendenzen. Hierbei dient der Begriff „Säkularisierung“ allerdings als Chiffre für eine sich wandelnde Gesellschaft, deren Pluralisierung und Individualisierung sich in Großstädten am frühesten herauskristallisierte.¹¹

Schlich stand im Kontakt zu mehreren Ordensgemeinschaften, die in seinem Pfarrbezirk wirkten: die Franziskanerinnen von Waldbreitbach und die Barm-

⁷ Dementsprechend bekam jeder Kaplan jährlich ein Zeugnis in Form eines Bewertungskatalogs ausgestellt, das von der Bischöflichen Behörde in Trier herausgegeben wurde. Ein Zweitexemplar musste nach Trier gesandt werden. Eine ähnliche Beurteilung über den Lebenswandel und den Fortbildungseifer der Pfarrer musste der Dechant bei der (jährlichen) Visitation der Pfarrei abliefern.

⁸ Vgl. Visitationsprotokoll der Pfarrei St. Jakob von 1919 (Visitationsprotokolle, Bistumsarchiv Trier, Abt. 40 Nr. 351).

⁹ Vgl. LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH (Hg.), Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe, Einsiedeln 1976, Nr. 54.

¹⁰ Allgemein zur Entwicklung der Orden in Deutschland, Österreich und der Schweiz in den Jahren 1918 bis 1945 vgl. Erwin GATZ, Vom Ende des Ersten Weltkrieges bis zum Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft, in: DERS. (Hg.), Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg i.Br. 2006, 291-310 sowie DERS., Die sozial-caritativ tätigen Orden in der Zwischenkriegszeit, in: DERS. (Hg.), Caritas und soziale Dienste, Freiburg i.Br. 1997, 234-239. Die von Gatz gelieferten überdiözesanen Ergebnisse, die ein Anwachsen katholischer Männer- und Frauenorden bzw. -kongregationen belegen, bestätigt Maximilian HOMMENS für das Bistum Trier. Vgl. DERS., Die Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften, in: Bernhard SCHNEIDER u. a. (Hg.), Beharrung und Erneuerung (s. Anm. 5), 216-236, hier bes. 217.

¹¹ Vgl. zeitgenössisch zur „Säkularisierung“ und Großstadtpastoral: Heinrich SWOBODA, Großstadtseelsorge. Eine pastoralthologische Studie, Regensburg u. a. 1909. Allgemein: Marc BREUER, Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden 2012.

herzigen Brüder von Maria Hilf aus Trier. Letztere übernahmen den Küsterdienst und unterhielten ein Altersheim für alleinstehende Männer. Die Schwestern leiteten einen Kinderhort, eine Nähsschule und gründeten, auf Veranlassung Schlichs, ein Säuglingsheim.

Solche caritativen Projekte waren typische Erscheinungsformen eines (städtischen) Milieukatholizismus. Mit viel Engagement und mit Hilfe der Schwestern gelang es Schlich, das Säuglingsheim zu errichten, um dort kranke Kinder oder Waisenkinder aufzuziehen bzw. ihnen eine Anlaufstelle für tägliche Mahlzeiten zu bieten.

Schlich führte mehrere solcher Projekte während seiner Zeit als Pfarrer an St. Jakob oder Christkönig bzw. als Dechant des Dekanats Saarbrücken durch, wobei sein „Meisterwerk“ die Eröffnung des katholischen Heilig-Geist-Krankenhauses auf dem Saarbrücker Schenkelberg war. Das Krankenhaus war ein Ort von Kirche mit einem Seelsorgeangebot und Ordensschwestern, die sich um das Wohl der Patienten kümmerten.

Neben diesen Verpflichtungen und kreativen Aufgaben als Pfarrer wirkte Schlich noch als Präses vieler katholischer Vereine in Saarbrücken. Auch wenn die Pfarreien nach dem Territorialprinzip gegliedert waren, kannte man die „Pfarrfamilie“ oder die „Pfarrgemeinde“ im heutigen Sinne noch nicht. Die Gläubigen wurden während des Untersuchungszeitraums typischerweise in Vereinen organisiert.¹² Getrennt nach Alter und Geschlecht gab es die sog. Standesvereine bzw. -kongregationen (Männer, Frauen, Jünglinge und Jungfrauen). Darüber hinaus seien an dieser Stelle nur einige Beispiele aus dem bunten Blumenstrauß an Pfarrvereinigungen genannt, die die Fülle verdeutlichen sollen: der Mütterverein, der Arbeiterverein, der Verein für die kaufmännischen Angestellten, die Kindervereine (Kindheit-Jesu- und Schutzengel-Verein¹³), der Kirchenchor, der Paramentenverein, der Borromäusverein, die Missionsvereine sowie verschiedene Gebetsvereine, Bruderschaften und Apostolate.

Manche Vereine wurden auf Dekanats- oder Diözesanebene unter einem Dachverband zusammengeführt und von Diözesanpräses geleitet. Alle diese Vereine wurden in der Regel von einem Geistlichen als Präses geleitet oder wenigstens begleitet. Für Schlich bedeutete dies konkret die Leitung von zehn Ver-

¹² Vgl. Josef MOOSER, Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen im späten Deutschen Kaiserreich, in: Olaf BLASCHKE u. a. (Hg.), Religion im Kaiserreich (s. Anm. 4), 59-92, hier 62.

¹³ Der Kindheit-Jesu-Verein war mit zwei Millionen Mitgliedern einer der größten Kindervereine Deutschlands gewesen, dem fast alle katholischen Volksschüler/innen angehörten. Vgl. ebd., 75.

einen.¹⁴ Diese Zusammenschlüsse dienten einerseits dazu, Gemeinschaft zwischen den Mitgliedern zu stiften und andererseits dazu, die Gläubigen (klerikal) zu steuern. Die Vereine hatten regelmäßige Treffen und oftmals auch eigene Statuten. Vorträge zu verschiedenen Themen, in der Regel von Geistlichen gehalten, und der regelmäßige Sakramentenempfang waren das Ziel des Vereinslebens. Damit war klar, dass die Organisation der Katholiken in Vereinen auch dazu diente, diese an das (liturgische) Leben der Pfarrei stärker zu binden und das binnenkirchliche Milieu zu stabilisieren.

Die dritte Säule eines „Milieumanagers“ war im Modell von Olaf Blaschke die Politik. In diesem Feld ragte Schlich unter allen Geistlichen des Saargebiets besonders heraus. Er war zum einen Mitglied im Vorstand der Zentrumspartei des Saargebiets. Das Zentrum wurde 1870 gegründet und war die katholische Partei bis zur Selbstauflösung 1933 bzw. im Saargebiet bis zum Wiederanschluss an das Deutsche Reich 1935.¹⁵ Diese Partei war die politische Vereinigung, in der sich die katholische Wählerschaft vereinigte. Sie war für Protestanten oder Nichtchristen quasi unwählbar, hatte aber aufgrund des hohen Katholikenteils im Vergleich zur Gesamtbevölkerung des Saarlands beträchtliche Wahlerfolge vorzuweisen. In manchen Fällen, denkt man beispielsweise an den Trierer Priesterprofessor und zeitweiligen Vorsitzenden der Zentrumspartei Ludwig Kaas,¹⁶ widmeten manche Priester zeitweilig ihre ganze Schaffenskraft der Politik, z. B. als Abgeordnete.

Schlichs politisches Interesse und Engagement kannte kaum Grenzen, denn er gehörte zugleich der Armendeputation, der Schuldeputation der Stadt und als einziger Geistlicher dem Saarbrücker Stadtrat an. Hier konnte er viele Kontakte zu hochrangigen Persönlichkeiten der Stadt aufbauen und Einfluss auf die Ent-

¹⁴ Vgl. Visitationsprotokoll der Pfarrei St. Jakob von 1919 (BISTUMSARCHIV TRIER, Visitationsprotokolle) (s. Anm. 8).

¹⁵ Zur Zentrumspartei und deren Gründungsjahr vgl. Andreas LINSERMANN u. a. (Hg.), Die Zentrumspartei im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven, Münster 2015. Das Zentrum während der Jahre der Weimarer Republik bis zur Auflösung fokussiert Christoph HÜBNER, Die Rechtskatholiken, die Zentrumspartei und die katholische Kirche in Deutschland bis zum Reichskonkordat von 1933. Ein Beitrag zur Geschichte des Scheiterns der Weimarer Republik (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, 24), Münster 2014.

¹⁶ Zur Biografie Ludwig Kaas vgl. Rudolf MORSEY, Ludwig Kaas (1881-1952), in: DERS., u. a. (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Mainz 1973, 263-273; Arthur WYNEN, Ludwig Kaas. Aus seinem Leben und Wirken, Trier 1953, 9-14 sowie Michael FELDKAMP, Pius XII. und Deutschland (Kleine Reihe V&R, 4026), Göttingen 2000, 48. 58f.

wicklung in Saarbrücken nehmen. Der „Zentrumsprälat“ nutzte seine Kontakte sogar bis in die höchsten kirchlichen und politischen Ebenen.¹⁷

Durch seine herausragende Stellung begünstigt, gelang es Schlich auch, sich in der vierten Säule des Milieumanager-Modells zu engagieren, der literarischen Verwirklichung. Er schrieb nicht nur eine Reihe von theologischen Fachaufsätzen und einige Andachtsbücher für Gläubige,¹⁸ sondern er baute zusammen mit dem Pfarrer von Malstatt, Franz Joseph Bungarten,¹⁹ ein katholisches Verlagswerk in Saarbrücken auf.²⁰ Unter den verschiedenen Druckerzeugnissen ragte vor allem die „Saarbrücker Landeszeitung“ heraus, die sozusagen als Parteiorgan der Zentrumspartei fungierende katholische Tageszeitung der Stadt Saarbrückens und des Saargebiets. Mittels dieses modernen Mediums konnten täglich bis zu 70.000 Leser über die Geschehnisse in Politik und Gesellschaft aus katholischer Sicht informiert werden. Zugleich wurden in dieser Zeitung an den Sonn- und Feiertagen Katechesen veröffentlicht, die der religiösen Bildung dienten.

2. Priesterlicher Milieumanager vs. kirchliches Idealbild?

Schlich erfüllte also alle Kriterien eines „Milieumanagers“. Aber war dieses Lebensmodell das Ideal für einen priesterlichen Lebenswandel? Schlich, der in der Politik und dem Dekanatsklerus herausgehobene Positionen einnahm und somit als Kontaktmann zwischen Staat und Kirche agierte, wurde 1929 mit dem höchsten kirchlichen Ehrentitel, dem des „Päpstlichen Geheimkämmerers“,

¹⁷ Einen solchen Höhepunkt bildete sicherlich sein Besuch beim Apostolischen Nuntius für Deutschland. Nach dem Tod des Trierer Bischofs Michael Felix Korum am 04.12.1921 fuhren Schlich und sein enger Verbündeter Franz Joseph Bungarten am 06.12.1921 nach München zu Nuntius Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII., um ihm eine von ihnen und dem Saarbrücker Dechanten Alois Echelmeyer unterzeichnete Denkschrift vorzulegen, worin sie sich gegen eine Abtrennung der katholischen Pfarreien des Saargebiets von den Mutterdiözesen Trier und Speyer aussprachen. Vgl. hierzu und zum Folgenden: Bericht Schlichs vom 02.08.1942, 9 (Johann Ludger SCHLICH, Unterlagen zur Geschichte des Saargebiets, Bistumsarchiv Trier, Abt. 59 Nr. 58). Zur Nuntiaturtätigkeit Pacellis vgl. bes. Hubert WOLF (Hg.), Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe B, Forschungen, 121), Paderborn / Wien u. a. 2012.

¹⁸ Stellvertretend sollen hier nur zwei Titel genannt werden.: Johann Ludger SCHLICH, Der gläubige Mann in der modernen Welt. Belehrungs- und Gebetbuch für katholische Männer und Jünglinge, Saarlouis 1911; DERS., Die gläubige Frau in der modernen Welt. Gebetbuch, Saarlouis 1913.

¹⁹ Zur Vita Bungartens vgl. THOMAS, Weltklerus (s. Anm. 1), 72.

²⁰ Zur Geschichte der „Saarbrücker Druckerei und Verlag A.G.“ vgl. SIMON, Pressearbeit an der Saar (s. Anm. 1).

geehrt.²¹ Interessanterweise war sein Lebensmodell nicht das absolute Ideal, wenn man die weltgeschichtliche Entwicklung dieses Jahres betrachtet. 1929 ernannte Papst Pius XI. den vier Jahre zuvor heiliggesprochenen Pfarrer von Ars zum „Patron aller Pfarrer“.²² Jean-Marie Viannay, der in allerärmlichsten Verhältnissen lebende französische Priester, der nur für seine Gemeinde lebte, täglich bis zu 17 Stunden Beichte hörte und Prunk und Ehrentitel verachtete, wurde im gleichen Jahr, in dem Schlich kirchlich „geadelt“ wurde, zum leuchtenden Vorbild für alle Pfarrer erhoben.

Ein weiteres Paradoxon hinsichtlich des Priesterbilds und des Lebensentwurfs Schlichs wird deutlich, wenn man das damalige von der Kirche gelehrt Priesterideal mit der Lebensrealität Schlichs vergleicht. Das Konzil von Trient (1545-1563), so der ausgewiesene Experte Hubert Jedin, präsentierte kein explizites Priesterideal, betonte aber die Hauptaufgabe des Weihepriestertums durch eine dogmatische Erklärung, laut derer die Eucharistiefeier, also die Darbringung des Messopfers, der wichtigste Dienst des „guten Hirten“ in seiner Pfarrei sei.²³ Besonders bemerkenswert wirkt das Faktum, dass das katholische Milieu, welches durch ein solches Verständnis von Amt und Gemeinde geprägt war, ohne Kleriker nicht existieren konnte, sondern alles auf den Priester hin geordnet war. „In gewisser Weise kann man sagen, er [sc. der Priester] verkörpere, was Heil sei, und dies erfahre seine durchaus punktuelle Zuspitzung im Altarsakrament.“²⁴

Diese ausschließlich dem Priester gegebene und nach damals gängiger Lehre und Verkündigung mit nichts vergleichbare Vollmacht („potestas“) wurde in den Jahrzehnten vor und nach dem Ersten Weltkrieg besonders betont. Der geweihte Priester wurde im binnenkatholischen Milieu dadurch zum „Heilmittler“.²⁵ Wer eine dermaßen exponierte Stellung in der Öffentlichkeit hatte, an den wurden hinsichtlich seines Lebenswandels auch besonders hohe Ansprüche gestellt. So sollten Priester ein vorbildliches geistliches Leben ohne Fehl und Tadel führen und durch ihren Gehorsam gegenüber dem Bischof bzw. Oberen

²¹ Vgl. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 73 (1929), 147 Nr. 191.

²² Vgl. ebd., 130f. Nr. 163.

²³ Vgl. Josef WOHLMUTH u. a. (Hg.), Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545-1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil (1962-1965), Indices (Dekrete der ökumenischen Konzilien, 3), Paderborn 2002, 744f. (= Can. 1) sowie Hubert JEDIN, Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II, in: Theologie und Glaube 60 (1970) 102-124, hier 110-116.

²⁴ Thomas SCHULTE-UMBERG, Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776-1940 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, Forschungen, 85), Paderborn 1999, 325.

²⁵ Vgl. ebd., 299-326.

sowie ihren Weiterbildungseifer glänzen.²⁶ Ein solcher Musterpriester, und das hob Pius XI. in seiner Enzyklika „Ad catholici sacerdotii“ von 1935 hervor, müsse, um dem kirchlichen Ideal zu entsprechen, distanziert von den Laien leben, wie auch ein gewisser Abstand zwischen Kirche und Welt notwendig sei.²⁷ Man sieht: Es gab eine große Kluft zwischen dem Ideal der Ausbildung und der Kirchenleitung einerseits und der priesterlichen (deutschen) Lebensrealität andererseits.

3. (Großstadt-)Seelsorge um die Jahrhundertwende

Erwähnenswert erscheint ebenso die Tatsache, dass Pastoraltheologen und Praktiker schon nach der Jahrhundertwende und noch mehr in der Nachkriegszeit darum rangen, wie eine zeitgemäße Seelsorge in Großstädten aussehen könnte, die nicht wenigen als Horrorgebilde und anderen als Sinnbild von Modernität und Fortschritt galten. Heinrich Swoboda in Wien²⁸ oder Carl Sonnenschein in Berlin²⁹ ließen sich hier nennen. Nicht nur in solchen Metropolen war das ein Anliegen und ein tastendes Suchen. Auch in einer Großstadt wie Saarbrücken lässt sich das Streben nach einer Seelsorge auf der Höhe der Zeit beobachten. Einige Aspekte einer Großstadtseelsorge wurden bereits erläutert, die nun noch exemplarisch ergänzt werden. Saarbrücken bestand bis 1925 aus vier Pfarreien mit jeweils 11-19.000 Gläubigen, Tendenz steigend. Es war nach dem damaligen Empfinden der Priester unumgänglich, dass diese riesigen Pfarreien geteilt und verkleinert werden sollen, damit die Seelsorger, so das damalige Empfinden, engeren Kontakt zu den einzelnen Gläubigen halten könnten. Diesen Vorschlag, den Schlich schon 1919 dem Bischöflichen Generalvikariat in Trier unterbreitete,³⁰ machte auch das Dekanat Saarbrücken der 1920 in Trier stattfindenden

²⁶ Vgl. Erwin GATZ, Vom Ende des Ersten Weltkrieges bis zum nationalsozialistischen Kirchenkampf, in: DERS. (Hg.), *Der Diözesanklerus*, Freiburg i. Br. 1995, 147-167, hier 147-149 sowie SCHULTE-UMBERG, *Profession und Charisma* (s. Anm. 24), 318-325.

²⁷ Der Text der Enzyklika ist abgedruckt in: *Acta Apostolicae Sedis* 28 (1936) 6-53. Eine deutsche Übersetzung liegt ebenfalls vor. Vgl. PIUS XI., *Rundschreiben über das katholische Priestertum*, München 1936.

²⁸ Vgl. SWOBODA, *Großstadtseelsorge* (s. Anm. 11).

²⁹ Sonnenscheins *Charisma lag „in einem religiös-sozialpolitischen Pragmatismus“* begründet. Vgl. Hansjörg GÜNTHER, *Umwege in eine achtsame Moderne. Die Großstadt im Fokus von Soziologie, Stadtkritik und deutschem Katholizismus*, Paderborn 2015, 223 sowie Bertram OTTO, *100 Jahre Nacht und Tag. Geschichte des deutschen Katholizismus zwischen 1868 und 1968*, Freiburg i. Br. 1968, 202f.

³⁰ Vgl. Johann Ludger SCHLICH, *Schreiben über die pastorale Situation Saarbrückens* (28.12.1919), *Bistumsarchiv Trier*, Abt. 70 Nr. 5441.

Diözesansynode.³¹ Diese legte ihren Beschluss dem Bischof vor, der ihn umsetzte.³² 1923 begann man schließlich, die Dekanate (und Pfarreien) zu verkleinern.³³ Als Konsequenz veränderte sich die pastorale Landschaft der Saarländischen Hauptstadt: Aus den vier Großpfarreien wurden zehn kleinere.³⁴ Auch Schlich ergriff die Chance der Stunde und ließ auf seinem Pfarrgebiet eine weitere Kirche errichten, wofür er natürlich von der theologischen Planung bis zur Vollendung federführend die Verantwortung trug. 1929 wurde er schließlich Pfarrer der neuen Christkönigs-Gemeinde.³⁵

Neben der Verkleinerung der Pfarreien setzte der Pfarrklerus, wie bereits skizziert, auf die Unterstützung der Ordensgemeinschaften, die in der Seelsorge mithelfen sollten, um das katholische Milieu vor fremden Einflüssen zu schützen. Damit war in einem gemischt-konfessionellen Gebiet wie Saarbrücken auch die protestantische Konkurrenz gemeint, denn zu dieser Zeit wurde Ökumene noch sehr klein geschrieben.

Um die Menschen in einer pluralen Umgebung wie Saarbrücken zu erreichen bzw. in ihrem Alltag einen Platz zu haben, plante man auf Veranlassung Schlichs den Bau einer Kirche am Hauptverkehrsort Saarbrückens, dem Hauptbahnhof. Leider ließ sich dieses Vorhaben, im Gegensatz zum Heilig-Geist-Krankenhaus auf dem Schenkelberg, nicht realisieren.

³¹ Vgl. Eingabe des Dekanats Saarbrücken vom 26.04.1920 (Unterlagen zur Diözesansynode von 1920, Bistumsarchiv Trier, B III 2, 38 Bd. 2).

³² „Die Synode empfiehlt die Bildung von einer besonderen Kommission, welche die Wünsche und Vorschläge zu einer besseren, namentlich den heutigen Verhältnissen mehr angepassten Umschreibung der Dekanate sammeln, danach einen Plan ausarbeiten und diesen dem Hochwürdigsten Herrn vorlegen soll.“ (BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT TRIER [Hg.], Diözesansynode des Bistums Trier. 28.-30. September 1920, Trier o. J., 95)

³³ Eine entsprechende Kommission unter der Leitung Weihbischof Antonius Mönchs wurde eingerichtet, die die Neustrukturierung der Dekanate planen sollte. Vgl. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 67 (1923) 6 Nr. 10. Am 01.02.1924 veröffentlichte Bischof Franz Rudolf Bornewasser (1922-1951) die Neuordnung der Dekanats- und Definitionsgrenzen. Vgl. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 68 (1924) 19-23 Nr. 24f.

³⁴ Die pastorale Situation war in Saarbrücken besonders gravierend, weshalb dort schon 1922 mit der Verkleinerung der Pfarreien begonnen wurde. Von den vier Innenstadtpfarreien (St. Johann, St. Eligius, St. Jakob und St. Joseph) wurden jeweils Teile abgetrennt, aus denen dann die Pfarreien Herz Jesu (1922), Rußhütte/St. Marien (1922), Rentrisch/Heilige Familie (1923), St. Michael (1926), Jägersfreude/St. Hubertus (1927) und Christkönig (1929) entstanden.

³⁵ Vgl. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 73 (1929) 126 Nr. 161.

Ferner – und hier war man in Saarbrücken Vorreiter – setzte man auf das Laienapostolat.³⁶ Die Laien in den Gemeinden sollten geschult werden und den Klerus bei seinen Aufgaben unterstützen. Das 2. Vatikanische Konzil griff diesen auf Pius XI. zurückgehenden Gedanken auf und wertete die Mitbestimmung und Stellung der Laien in der Kirche noch weiter auf, indem das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen hervorgehoben wurde.³⁷ Auch die 2016 in Trier zu Ende gegangene Synode baut auf die Taufwürde und das gemeinsame Priestertum, wenn es um die zukünftige Pastoral im Bistum geht. Vielleicht ist die heutige Stunde der Kirchengeschichte, mitten in der Zeit des Umbruchs im 21. Jahrhundert, die Stunde für ein „Laienapostolat 2.0“!? Dieses würde sich allerdings nicht mehr durch klerikale Bevormundung auszeichnen, sondern durch eigenverantwortliches und gleichberechtigtes Handeln aller Glieder am Leib Christi.

4. Zusammenfassung

Was bleibt jetzt abschließend von der idyllischen Titelmusik des „Don Camillo“ übrig, nachdem wir das Priesterbild und die Großstadtseelsorge Saarbrückens untersucht haben? Man kann zweierlei lernen:

1) Es gab zwar bereits zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts ein Priesterideal, aber die Realität vor Ort hat sich immer den Bedürfnissen der Zeit angepasst. So gab es nicht den einen Priester(typ), sondern priesterliche Existenz und Lebensweise wurden immer unterschiedlich realisiert im Sinne einer Individualisierung und Spezialisierung. So gibt es auch in der Gegenwart nicht das eine uniforme Priesterbild, das wohl auch in Zukunft nicht einheitlich sein wird, gemäß dem Wort: „Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn“ (1 Kor 12,5).

2) Das bis 2020 vertraute Bild einer kleinteiligen Pfarrenlandschaft im Bistum Trier, wie man es derzeit kennt, war nicht schon immer so, sondern ist vielmehr das Produkt des vergangenen Jahrhunderts. Man wollte seitens der Priester einen möglichst engen Kontakt zu den Menschen. Dazu musste man

³⁶ Das Laienapostolat war Teil der „Katholischen Aktion“, die massiv von Papst Pius XI. vorangetrieben wurde und die Rechristianisierung der entchristlichten Gesellschaft zum Ziel hatte. Vgl. Bernhard SCHNEIDER, *Gesucht: Der katholische Mann. Die katholische Kirche in Deutschland und die Männerwelt im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 123/2 (2014) 85-109, hier 92f. Zur Katholischen Aktion und deren Umsetzung in Deutschland vgl. Angelika STEINMAUS-POLLAK, *Das als katholische Aktion organisierte Laienapostolat. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 4), Würzburg 1988.

³⁷ Vgl. *Lumen Gentium* 10.

aber auch in ihrer Nähe leben, da die Mobilität, wie man sie heute durch unsere Verkehrs- und Kommunikationsmöglichkeiten kennt, noch nicht in vollem Umfang gegeben war. Um allerdings eine lebendige Gemeinde zu haben, begann man mit der Partizipation der Laien an den bis dahin ausschließlich dem Klerus vorbehaltenen Seelsorgeaufgaben. Dies ist der Anfang eines Ehrenamtsmodells, das sich bewährt hat und in den kommenden Jahrzehnten immer wichtiger für das kirchliche Leben in den Pfarreien werden wird.

Man kann also mit Mut in die Zukunft schauen, solange man, wie es auch in den Zwischenkriegsjahren in Saarbrücken getan wurde, nach dem Motto Kirche ist: Mit einem Ohr am Puls der Zeit und mit dem anderen bei Gott.

Albert Schweitzers Auffassung vom Leben nach dem Tod

Der „Gottes-Vorbehalt“ eines unerbittlich kritischen
christlichen Denkers

Abstract: Being a „metaphysical agnostic“ Albert Schweitzer has said almost nothing about life after death in the works published during his lifetime. But there is something to be found on this topic in his posthumous texts. What is paramount to him is that this critical question of life remains insoluble and that there is a partial realization of the kingdom of God on earth by following Jesus. Both in his “reservations about God” – according to which everything belonging to the next world is to be left to God – and in his „eschatological pan-en-theism“ along the lines of 1 Corinthians 15:28 Schweitzer finds solace and manages to console.

1. Ein „metaphysischer Agnostiker“ vor der Frage nach der Ewigkeit

Ist ein Leben nach dem Tod zu erwarten? Wie darf man sich dieses eventuell vorstellen? Wie lässt sich eine solche Erwartung begründen? Auf den ersten Blick erscheint es abwegig, sich zur größeren Klarheit über ein postmortales Dasein ausgerechnet an den Theologen, Philosophen, Urwaldarzt und Organisten Albert Schweitzer (1875-1965) zu wenden. Denn in dem umfangreichen Schrifttum, das der liberale protestantische Theologe und spätere Friedensnobelpreisträger, der Begründer des Urwaldhospitals in Lambarene, dessen Denken stark um den Gedanken der „Ehrfurcht vor dem Leben“ kreist, veröffentlicht hat, scheint man kaum fündig zu werden.

So findet es der Prager Philosoph Oskar Kraus (1872-1942) in seinem Buch über Schweitzer¹ seltsam, dass dieser „die Frage der Unsterblichkeit nirgends auch nur mit einem Wort berührt“.² Schweitzer widerspricht ihm nicht. In seinem Brief an Kraus vom 2. Mai 1926 schreibt er: „Wenn wir einmal in Ruhe

¹ O. KRAUS, Albert Schweitzer. Sein Werk und seine Weltanschauung, Berlin ²1929 [1926].

² Ebd., 38. – Ähnlich Helmut GROOS in seinem voluminösen Werk über Schweitzer: Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers, München und Basel 1974, 758: „Ein starker weltanschaulicher Gegensatz besteht auch zwischen Goethes oftmals betonter fester Überzeugung von der Unsterblichkeit [...] und Schweitzers so beredtem völligen Schweigen über diesen Punkt.“

zusammen sind, reden wir davon, warum ich die Frage der Unsterblichkeit nirgends auch nur mit einem Worte berühre.“³

Dann folgen noch einige Sätze, in denen Schweitzer doch einige Gedanken zur „Unsterblichkeit“ andeutet:

„Hier bleibe ich demütig und gefasst am Wege sitzen, diejenigen beneidend, die weiter gehen – nein, nicht beneidend, sondern mich mit ihnen in wunderbarer Weise freudend, weil wir uns doch nicht aus den Augen verlieren sondern uns zuwinken, miteinander der Sonne entgegenschauend, miteinander Sonne im Herzen tragend, bis wir wieder miteinander sein werden, wenn ‚das Andere‘ kommen wird – ‚das Andere‘, das unser in gleicher Weise wartet und mit dem wir in gleicher Weise [...] beglückt werden und über alle Fragen hinausgehoben sind. – Bis dahin aber wollen wir wirken, so lange es Tag ist.“⁴

Diese sprachlich wundervollen, wenn auch inhaltlich nicht ganz klaren Sätze sind in mehrerer Hinsicht bemerkenswert: Analog seiner „Brüderschaft der vom Schmerz Gezeichneten“ skizziert Schweitzer hier eine „Brüderschaft“, eine Genossenschaft derer, die auf die unbekannte Zukunft, auf „das Andere“ zugehen. Dabei ist er nicht resignativ, sondern zuversichtlich gestimmt. Dieses „Andere“, das jetzt rätselhaft bleibt, wird alle Rätsel lösen und uns beglücken. Inzwischen aber gilt es das Christus-Wort Joh 9,4 zu beherzigen: „Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.“⁵

Es stimmt nicht, dass Äußerungen zur Frage des Lebens nach dem Tod bei Schweitzer gänzlich ausfallen. Sie sind allerdings spärlich gesät und finden sich vor allem in seinen freilich erst nach seinem Tod veröffentlichten Predigten zu Ostern und zum Totengedenken, in seinen Briefen, in unveröffentlichten und erst posthum publizierten Skizzen, Entwürfen und Schriften. In seinen zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Schriften fehlen sie aber auch nicht völlig, sind aber an den Fingern einer einzigen Hand aufzuzählen. Schweitzers exegetische Abhandlungen sind außer Betracht zu lassen, da er hier nur beschreibt, was etwa Jesus, die Urgemeinde oder Paulus zur Frage der postmortalen Existenz geäußert haben, ohne dass er dabei die Wahrheitsfrage anlegen würde.

³ A. SCHWEITZER, Theologischer und philosophischer Briefwechsel 1900-1965 (Werke aus dem Nachlass), hg. von W. ZAGER in Verb. mit E. GRÄSSER, München 2006, 437-442, 442.

⁴ Ebd.

⁵ Merkwürdigerweise scheint Schweitzer dieses Bibelwort im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Leben nach dem Tod sonst nicht zu erwähnen, obwohl das doch nahe liegt, wenn man, wie er, allen Nachdruck auf das irdische Tun im Geist Jesu legt.

Der Theologe Rudolf Grabs (1900-1993), Schweitzer-Forscher und Herausgeber der fünfbandigen Albert-Schweitzer-Werkausgabe⁶, bedauert in seiner 1958 veröffentlichten Dissertation das Schweigen Schweitzers zur Frage des Todes und einer Ewigkeitserwartung:

„Vielleicht wäre es angebracht, die Frage des Todes bei Schweitzer unberührt zu lassen. Noch besteht ja Hoffnung, dass sich der Weise von Lambarene in dem fortführenden und umfangreichen Teile seiner ‚Kulturphilosophie‘ konkreter äußert. Allein eine umfassende religiöse Charakteristik kann nicht am Tod-Denken vorbeigehen.“⁷

Jedenfalls scheint es Grabs in seiner Korrespondenz mit Schweitzer nicht gewagt zu haben, hier beim „Weisen von Lambarene“ nachzuhaken.⁸

Bei Schweitzers eigenen Aussagen dazu, was nach dem Tod zu erwarten ist, ist das Datum seiner Äußerungen zu berücksichtigen. Allerdings trägt das nicht allzu viel aus. Schweitzer gehört nämlich zu jenen Theologen und Philosophen, die sich – bei allen Weiterentwicklungen und Differenzierungen – in ihren Grundauffassungen von Anfang an treu geblieben sind.⁹ Eine erhebliche Änderung seiner Position ist eigentlich nur in einer bestimmten exegetischen Frage festzustellen: War er zunächst der Meinung, Jesu habe seinen eigenen Tod provoziert, um für die Sünden der Seinen Sühne zu leisten und damit das übernatürliche Reich Gottes herbeizuzwingen, so ging er in seinem letzten Werk „Reich Gottes und Christentum“ (erschieden posthum 1967) davon aus, dass nach Jesu (und Schweitzers eigener) Überzeugung Gott allein aus seiner Güte Schuld vergibt, ohne dass dazu eine Sühneleistung die Voraussetzung wäre.¹⁰

Nachdenkenswert ist Schweitzers Auffassung vom Leben nach dem Tod nicht zuletzt deshalb, weil wir es bei ihm mit einem christlichen Denker zu tun haben, der sich die „Ehrfurcht vor der Wahrheit“, also die Wahrhaftigkeit, auf die Fahnen geschrieben hat. Schweitzer ist sein Leben lang in der christlichen Überlieferung und Kirche verwurzelt, vertritt aber eben aus Gründen der Wahrhaftigkeit eine unerbittliche historisch-kritische Theologie. Er will den Mund nicht zu voll nehmen, sondern wirklich nur das sagen, wovon er selbst

⁶ A. SCHWEITZER, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, München (auch Berlin-Ost und Zürich) 1974.

⁷ R. GRABS, *Albert Schweitzer. Denker aus Christentum*, Halle (Saale) 1958, 172-177, 175.

⁸ Vgl. die Korrespondenz Schweitzer – Grabs, in: A. SCHWEITZER, *Theologischer und philosophischer Briefwechsel* (s. Anm. 3), 228-272.

⁹ So H. GROOS, *Albert Schweitzer* (s. Anm. 2), 252; E. GRÄSSER, *Albert Schweitzer als Theologe* (Beiträge zur historischen Theologie 60), Tübingen 1979, 87f.

¹⁰ Vgl. E. GRÄSSER, *Albert Schweitzer* (s. Anm. 9), 87f.; W. ZAGER, *Albert Schweitzer als liberaler Theologe. Studien zu einem theologischen und philosophischen Denker* (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung 11), Münster / Berlin 2009, 36.

gewiss ist. Er ist kein „biblischer“ Theologe in der Weise, dass er etwas vertritt, weil es eben in der Bibel steht, und schon gar kein Vertreter einer „kirchlichen Dogmatik“, für die neben der Bibel die (konfessionelle) kirchliche Glaubenslehren nicht zu hinterfragenden Maßstab bildet. Schweitzers Theologie ist immer zugleich Philosophie bzw. Religionsphilosophie. Beides geht bei ihm ineinander über, wie für ihn das biblische Liebesgebot und der philosophische Grundsatz der „Ehrfurcht vor dem Leben“ im Grund dasselbe meinen. So kann er nur glauben, (1) was ihm in der Bibel einleuchtet, und das ist ganz besonders Jesus von Nazareth mit seiner Verkündigung und seinem Ruf in seine Nachfolge; (2) was sich in der eigenen Erfahrung als wahr erweist; (3) was auch dem möglichst voraussetzungslosen Denken nicht widerspricht. Was aber kann man mit dieser Auffassung ehrlicherweise zum Leben nach dem Tod sagen?

Schweitzers Auffassungen zum Leben nach dem Tod dürften für Rationalisten, Agnostiker und Skeptiker besonders aufschlussreich sein. Dabei versteht Schweitzer sich selbst durchaus als Rationalisten, ist doch für ihn das Zeitalter der Aufklärung einer der Höhepunkte der Christentumsgeschichte. Denken und Religion bzw. Vernunft und Glaube gehören zusammen, und eine „doppelte Wahrheit“, bei der etwas theologisch stimmt, was philosophisch abzulehnen ist, und umgekehrt, wird von Schweitzer strikt abgelehnt. Als Skeptiker versteht er sich allerdings nicht. Er bezweifelt keine christlichen Glaubenslehren, sondern lehnt manche von ihnen schlicht ab, sofern sie wörtlich genommen und angenommen werden sollen. Aber in dem, was er als die Grundsubstanz des Christentums versteht, was für ihn das Entscheidende ist, da ist er sich durchaus gewiss.

In einer Predigt vom 24. April 1904 bekennt Schweitzer von sich:

„Man hört und liest, dass diejenigen, welche Theologie studieren, durch schwere Kämpfe hindurch müssen wegen der Zweifel, die ihnen aufsteigen bei der genauen Prüfung und Erforschung der christlichen Lehre und ihrer Geschichte und wo sie sich fragen: Ja, was kann ich denn einmal Gewisses und Sichereres predigen?

Ich kann nicht aus Erfahrung sprechen, denn ich habe nicht eine Sekunde diesen Gemütszustand gekannt, da ich mir immer sagte: Und sollte alles fallen, das eine bleibt, dass wir armen, schwachen Menschen sein [sc. Jesu] Werk fortsetzen dürfen und dadurch unser Leben, Sinnen und Trachten und all unser Tun geheilt wird. Ist das nicht genug und übergenug zur wahren Freude, zur Seligkeit und zum Frieden? Und weil ich so seiner geistigen Nähe gewiss war, habe ich nie Zweifel und Glaubensanfechtung gekannt.“¹¹

¹¹ A. SCHWEITZER, Predigten 1898-1948 (Werke aus dem Nachlass), hg. von R. BRÜLLMANN u. E. GRÄSSER, München 2001, 542-546, 545.

Schweitzer will kein „Skeptiker“ sein, und schon gar kein „Skeptizist“, der alles und jedes bezweifelt und damit entweder in den Nihilismus abgeleitet oder, wenn er diesen nicht aushalten kann, sich in den Autoritarismus flüchtet, unter den Schutzmantel eines Glaubenssystems, das angeblich unfehlbar ist und immer weiß, wo es lang geht.

Ganz deutlich ist Schweitzer aber „metaphysischer Agnostiker“,¹² „der das Unerforschliche ruhig auf sich beruhen lässt. Nicht aus Gleichgültigkeit, sondern aus Demut und Ehrfurcht!“¹³ Schweitzer schreibt an den Reformpädagogen und Christentumskritiker Gustav Wyneken (1875-1964): „Alles Metaphysische der Religion kann ich als unerforschlich dahingestellt sein lassen.“¹⁴

„Agnostizismus“ ist hier nicht die Auffassung, alles Wichtige und unbedingt Wichtige, alles Gültige und Endgültige, alles Bleibende und das Ganze sei und bleibe von vornherein und in jeder Hinsicht unerkennbar. Gegenüber einem solchen rigorosen, starken vertritt er eher einen vorsichtigen, weichen Agnostizismus, der bei jedem Thema gesondert nach den Erkenntnismöglichkeiten fragt, aber faktisch immer wieder auf die Grenzen menschlichen Erkennens stößt. Von einem starken Agnostizismus trennt Schweitzer zum einen die Denknotwendigkeit des göttlichen Urgrundes als solchen¹⁵ und zum anderen die innere Erfahrung des Willens Gottes als des „Willens der Liebe“.¹⁶ Der weiche

¹² So R. GRABS, Albert Schweitzer. Weg und Werk eines Menschenfreundes, Stuttgart 1953, 30. 55; DERS., Albert Schweitzer. Gehorsam und Wagnis, Hamburg 1957, 311f.; R. GRABS, Albert Schweitzer. Denker aus Christentum (s. Anm. 7), 88-94.

¹³ R. GRABS, Albert Schweitzer. Weg und Werk (s. Anm. 12), 30.

¹⁴ Brief an G. Wyneken vom 23.03.1964, in: Ein Briefwechsel über das Christentum zwischen Gustav Wyneken und Albert Schweitzer, hg. von G. FRANZ, in: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 3 (1971) 84-99, 86.

¹⁵ Um den 17.07.1932: „Verstehe ich unter Gott den Urgrund des Seins, so habe ich sein Dasein weder zu erweisen noch zu bezweifeln, sondern einfach festzustellen, dass er ist (er ist als seiend erwiesen, mit dem Sein gegeben. Eine einfache Tautologie). Die ganze Verirrung kommt daher, dass man unsachlich redet und den undefinierten Ausdruck Gott gebraucht statt des sachlichen ‚Urgrund des Seins‘. Die Existenz des Urgrundes und des Inbegriffs des Seins zu bezweifeln oder zu erweisen [ist] gleich töricht. Die Frage ist nicht, inwiefern Gott existiert oder nicht existiert, sondern inwiefern der Urgrund und Inbegriff des Seins für mich etwas ist, zu dem ich ein geistiges Verhältnis habe (oder in ein geistiges Verhältnis komme). In dem Augenblick, wo ich zu ihm in ein geistiges Verhältnis trete und mich ihm hingebe, wird aus dem Urgrund und Inbegriff des Seins für mich Gott, d. h. ich verhalte mich zu ihm als geistiges Wesen zu einem geistigen Wesen.“ (A. SCHWEITZER, Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III: Erster und zweiter Teil [Werke aus dem Nachlass], hg. von C. GÜNZLER u. J. ZÜRCHER, München 1999, 411f.)

¹⁶ „Pantheistisch ist jedes lebendige Christentum insoweit, als es alles, was ist, als in dem Urgrund alles Seins seiend ansehen muss. Zugleich aber steht jede ethische Frömmigkeit über aller pantheistischen Mystik dadurch, dass sie den Gott der Liebe nicht in der Natur findet,

Agnostizismus Schweitzers besagt: Es gibt in den entscheidenden Daseinsfragen Grundgewissheiten, es bleiben aber auch unlösbare Rätsel, die man stehen lassen muss. Das wird klassisch in Schweitzers Autobiografie „Aus meinem Leben und Denken“ (1931) formuliert:

„Wer erkannt hat, dass die Idee der Liebe der geistige Lichtstrahl ist, der aus der Unendlichkeit zu uns gelangt, der hört auf, von der Religion zu verlangen, dass sie ihm ein vollständiges Wissen von dem Übersinnlichen biete. Wohl bewegt er die großen Fragen in sich, wie in Gott, dem Urgrund des Seins, der Schöpferwille und der Liebeswille eins sind, in welchem Verhältnis das geistige und das materielle Leben zueinander stehen und in welcher Art unser Dasein vergänglich und dennoch unvergänglich sei. Aber er vermag es, sie dahingestellt sein zu lassen, so schmerzlich ihm der Verzicht auf die Lösung ist. In dem Wissen vom geistigen Sein in Gott durch die Liebe besitzt er das Eine, was not tut.“¹⁷

Schweitzer fragt also, „in welcher Art unser Dasein vergänglich und dennoch unvergänglich sei“, und er muss die Antwort auf diese Frage „dahingestellt sein lassen“. Aber weder hier noch anderswo sagt er, die Frage eines Lebens nach dem Tod „interessiere ihn nicht“, oder es sei eine falsche Frage, oder mit dem Tod sei definitiv „alles aus“, oder alle diesbezüglichen zuversichtlichen Vorstellungen seien nur Wunschgedanken und Vertröstungen. Schweitzer lässt es auf jeden Fall offen, wie man sich ein Leben nach dem Tod vorstellen kann. Er geht sogar von einer „Unvergänglichkeit unseres Daseins“ aus – aber „in welcher Art“, das lässt sich nicht erfassen.

2. Zurückhaltende Argumente für ein Leben nach dem Tod

Wie kann der „metaphysische Agnostiker“ Schweitzer sein – wenn auch äußerst verhalten und sparsam geäußertes – Vertrauen zu einem Leben nach dem Tod begründen?

Zunächst grundsätzlich betrachtet, also nicht nur im Blick auf den Gedankengang Schweitzers: Für die Berechtigung dieses Vertrauens gibt es keine streng rationalen Beweise, aber auch keine zwingenden Gegenbeweise, genauso wenig wie es sich beweisen oder widerlegen lässt, den „Gott der Liebe“ als den wahren Charakter des denknotwendigen „Urgrundes des Seins“ verstehen zu müssen. Hier bewegen wir uns vielmehr auf der Ebene der deutlichen Hinweise, der sich nahe legenden Argumente, der Plausibilitäten.

sondern von ihm nur dadurch weiß, dass er sich als Wille der Liebe in uns kundgibt.“ (A. SCHWEITZER, Aus meinem Leben und Denken, in: DERS., Gesammelte Werke [s. Anm. 6], I 19-252, 248)

¹⁷ Ebd., 247f.

Schweitzer bemüht sich an dieser Stelle nicht, auf dem Weg einer „apologetischen Theologie“, wie sie etwa Paul Tillich (1886-1965) entworfen hat, ausdrücklich um eine möglichst detaillierte Argumentation. Er begnügt sich, von seinem weichen metaphysischen Agnostizismus her, mit Andeutungen. Wohl aber lässt sich eine solche Argumentation aus seinen Überlegungen folgern.

Anders als man es von einem Lehrer der Theologie normalerweise erwartet, argumentiert Schweitzer hinsichtlich der Frage nach einem Leben nach dem Tod kaum von der Bibel her. So beruft er sich nicht auf die Auferstehung Jesu als möglichen Grund oder wenigstens Anhalt unserer eigenen Auferstehungshoffnung. Der „Gottes-Vorbehalt“, den Schweitzer bei seinen wie gesagt vorsichtigen und sparsamen, wenn nicht gar spärlichen Bekundungen einer Erwartung ewigen Lebens nicht fehlen lässt – nämlich dass das alles Gott anheimzustellen ist und bei ihm gut aufbewahrt bleibt –, wird nicht christologisch oder christozentrisch untermauert. Anders als bei Paulus: „Ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben [...], [dass nichts] uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn“ (Röm 8,38f.).

Jesus kommt hier aber so ins Spiel, dass sein starker ethischer Impuls, sein Ruf in die Nachfolge, die ganze Frage nach einem Leben über den Tod hinaus unterbricht oder abbrechen lässt, weil das Entscheidende für uns jetzt das Leben in der Gegenwart ist, mit tätiger Ehrfurcht vor dem Leben und mit Dienst am Reich Gottes. In diesem Sinn heißt es in Schweitzers vielleicht letzter schriftlicher Äußerung zum Thema, in einem Brief vom 10. Februar 1963 an den Physiker und Raketenkonstrukteur Wernher von Braun (1912-1977):

„Als einer, der sich viel mit Religion beschäftigt hat, glaube ich nicht, dass das Leben nach dem Tode eine Forderung für die tiefe Religion ist. Die tiefe Religion hat es mit der geistigen Lebensweise, in die der Mensch eintritt, zu tun, in das Leben im Geiste, das mit Jesus in die Welt gekommen ist. Und diese tiefe Religion stellt keine Forderung, die auf eine Fortsetzung des Lebens nach dem Tode geht, sondern sie überlässt alles Gott. In der Religion gilt das ‚Fahre hinaus auf die Höhe‘, das Jesus ausgesprochen hat.“¹⁸

Der ausschlaggebende Gesichtspunkt für ein mögliches Leben nach dem Tod ist für Schweitzer einzig und allein Gott selbst. Alles Dasein ist durch den schöpferischen Urgrund des Seins bedingt, und eine Erfüllung über den Tod hinaus ist ohne diesen Urgrund überhaupt nicht denkbar. Hier hängt alles an Gott. Ohne Gott läuft hier und auch sonst gar nichts. Deshalb ist das, was nach dem Tod kommt, Gott zu „überlassen“, ihm „anheimzustellen“. Darf Gott aber als der

¹⁸ Zit. nach D. u. W. ZAGER, Albert Schweitzer. Impulse für ein wahrhaftiges Christentum, Neukirchen-Vluyn 1997, 135.

„Wille der Liebe“ geglaubt werden, dann legt es sich nahe, dass die Liebe Gottes auch mit dem Tod nicht zu Ende geht: „Die Liebe höret nimmer auf“ (1 Kor 13,8).

Diesen theozentrischen Ansatz verbindet Schweitzer mit der Erfahrung des Geistes Gottes bzw. des „Geistes Jesu“. Das geistige „Einswerden mit dem Unendlichen und Ewigen in diesem Dasein“¹⁹ legt das Vertrauen auf eine wie auch immer geartete Gemeinschaft mit dem Ewigen auch jenseits des Todes nahe. In einer Predigt zum Totengedächtnis vom 17. November 1907 heißt es:

„Wer sein Leben im Angesicht des Todes zu betrachten wagt, wer es von ihm stückweise zurückempfängt und es lebt als etwas, das ihm nicht gehört, sondern geschenkt worden ist, mit der innerlich freien und friedvollen Gesinnung des Menschen, der in seinen Gedanken den Tod überwunden hat, der glaubt an ein ewiges Leben, weil er schon etwas davon hat und erlebt hat, und schon zehrt von dem Frieden und der Freude desselben. Wie es gestaltet ist, vermag er nicht zu sagen, er vermag seine Anschauung auch vielleicht nicht ganz mit den überlieferten Vorstellungen in Einklang zu bringen. Aber das weiß er gewiss, dass etwas in uns ist, das nicht vergeht, wenn wir selber vergehen, sondern das fortlebt und fortwirkt, überall wo das Reich des Geistes ist, weil es schon jetzt in uns lebt und wirkt, wenn wir innerlich durch den Tod zum Leben gekommen sind.“²⁰

Schweitzer ist sich der „Unvergänglichkeit“ des in der Welt von der Welt frei gewordenen Geistes gewiss. Jetzt schon erfahren wir ewiges Leben, indem der göttliche Geist von anderen auf uns und dann wieder von uns auf andere überspringt. Andere wirken in der Kraft des Geistes auf uns ein, und wir geben die Stafette weiter. Das sind für Schweitzer deutliche Hinweise auf das auch über den Tod hinaus Bleibende, auf das Ewige. In seiner Osterpredigt vom 31. März 1907 heißt es:

„Und das ist das ewige Leben, dass wir uns jetzt schon in dem, was wir leben, nicht im Leben der äußeren, vergänglichen Welt und dessen, was sie dem natürlichen Menschen in uns vorspiegelt, stehend fühlen, sondern uns eins wissen mit dem Geiste Jesu, dem Geiste Gottes, in denen unser Geist Ruhe gefunden und zur Versöhnung mit dem unerklärlichen Rätsel des Daseins als solchem gekommen ist. Das ewige Leben haben heißt, durch den Geist Christi innerlich frei und tüchtig zum Leben geworden sein und gerade in dieser Sehnsucht freudig im Leben stehend. [...] Und dass der Geist, der im Leben schon von der Welt frei geworden ist, unvergänglich ist, das glauben wir nicht nur, das wissen wir. Denn wir und alle kommenden Zeiten leben ja und zehren von dem Geiste dieser Menschen. In uns allen ist etwas vom Geiste Jesu, vom Geiste des Paulus, vom Geiste Luthers, und wer sonst noch Leben in uns geweckt hat, Leben geworden, in uns zu neuem Leben auferstanden.

¹⁹ A. SCHWEITZER, Vorträge – Vorlesungen – Aufsätze (Werke aus dem Nachlass), hg. von C. GÜNZLER, U. LUZ u. J. ZÜRCHER, München 2003, 172.

²⁰ A. SCHWEITZER, Predigten (s. Anm. 11), 859-865, 865.

Und nicht nur von diesen einzig großen, sondern von jedem Menschen, der innerlich frei geworden ist von der Welt, geht lebendiger Geist auf andere über und bleibt und wirkt in der Welt, auch wenn seinem Dasein ein Ziel gesetzt ist, und wäre es auch nur in einem Menschen, der durch ihn zur Freiheit und zum Leben kam.

Und auch das ist eine herrliche Zuversicht der Unsterblichkeit, dass man als eine kleine Kraft, die keinen Namen mehr hat, weiterwirkt und arbeitet in dem Gesamtgeiste, der von einer Menschheit auf die andere übergeht und sie immer wieder durch das geheimnisvolle Sterben und Freiwerden von der Welt, das durch Jesus eingeleitet ist, zum Leben in Gott führt.²¹

Der Geist Jesu wohnt „schon jetzt“ in uns. Das Reich Gottes „lebt und wirkt schon jetzt in uns“. Ewiges Leben lässt sich im Dienst der Liebe „schon jetzt“ erfahren. Dem „schon jetzt“ entspricht aber ein „nicht nur jetzt, sondern auch künftig“. In diesem Sinn heißt es in einer der ältesten erhaltenen Predigten Schweitzers, zu 1 Kor 15,53-57, aus dem Jahr 1899:

„Das innerste Wesen der christlichen Hoffnung auf Unsterblichkeit, wodurch sie sich von jeder anderen Hoffnung auf Unvergänglichkeit unterscheidet, liegt darin, dass sie das ewige Leben nicht als etwas rein Zukünftiges betrachtet, sondern als etwas, an dem wir arbeiten, solange wir hienieden sind.“²²

Oder in einer Predigt vom 6. April 1902:

„Zweck des Daseins ist, dass durch die Erfahrungen des Lebens unsere Seele erfüllt werde von der göttlichen Wahrheit und ihrer göttlichen Bestimmung, dass sie, schon jetzt in diesem Leben, das Leben der Unsterblichkeit in sich trägt. Zwecklos wird dieses Leben, wenn alle Erlebnisse an dem Menschen vorbeiziehen, ohne dass dieses innere Leben in ihm geweckt und gefördert wird.“²³

In all diesen Aussagen in Schweitzers Predigten ist es nicht ganz eindeutig, ob er wirklich ein postmortales Dasein ins Auge fasst oder sich doch auf ein Weiterwirken des göttlichen Geistes in der Menschheitsgeschichte beschränkt, also diessseits der Todesschwelle.

3. Jesu Auferstehung als „ewige geistige Auferstehung“

Der Überblick über Schweitzers Überlegungen zur Frage nach einem postmortalen Leben bleibt notgedrungen lückenhaft. Sein theologisches und philosophisches Gesamtwerk ist riesig und noch nicht vollständig erschlossen. In seinen exegetischen und theologiegeschichtlichen Schriften und Ausführungen ist er wissenschaftlich mit den Aussagen der Bibel und Gedankengängen der Chris-

²¹ Ebd., 821-826, 825.

²² Ebd., 78-81, 80.

²³ Ebd., 379-384, 383f.

tentumsgeschichte beschäftigt. Seine eigene Meinung zur Sache findet sich vor allem in seinen Predigten und in seinen Briefen.

Kaum eine seiner Predigten wurde zu seinen Lebzeiten veröffentlicht. Im Jahr 2001 ist ein voluminöser Nachlassband erschienen, in dem Schweitzers von ihm selbst schriftlich festgehaltene Predigten möglichst vollständig gesammelt sind.²⁴ Dazu geäußert, was nach dem Tod zu erhoffen ist, hat er sich vor allem in seinen um die Osterzeit und zum Totengedenken bzw. Totensonntag gehaltenen Predigten.²⁵

Zur Auferstehung Jesu setzt Schweitzer die Thematik unserer eigenen „Auferstehung“ eigentlich nur in seinen Predigten zur Osterzeit und zum Totengedenken in Verbindung. Dabei kann er ganz unverblümt die Vorstellung ablehnen, Jesus sei körperlich auferstanden. Vielmehr ist Jesu Auferstehung geistiger Art. Unter diesen Vorzeichen kann er in seiner Osterpredigt vom 3. April 1904 sogar ganz paradox sagen, ja, er glaube „an die leibliche Auferstehung Christi“ – nämlich derart, dass Jesus in „irdischen, leiblichen Menschen wohnt“:

„Heute trägt jeder Kirchgänger eine Entscheidungsfrage an seinen Pfarrer mit sich: Wie denkt er über die Auferstehung? Stellt er sich die Auferstehung des Herrn als etwas Leibliches oder Geistiges vor? Und ich darf gleich hinzusetzen, dass ihr heute manchen Pfarrer in Verlegenheit bringt, dass er seine Worte so wählt, dass er sich weder für das eine noch für das andere ausspricht, um keinen Anstoß zu geben.

Da ich nun aber meine, es muss zwischen mir und euch immer offen und ehrlich zugehen, so schicke ich voraus, dass ich über die Auferstehung mehr geistig denke, und meine auch, dass der geistige Christus den Jüngern sich offenbart hat und dass es mit dem innerlichen Glauben nichts zu tun hat, wieviel sie nun nach den Berichten der Evangelien an dem geistigen Christus noch Leibliches schauten oder zu schauen meinten. Aber wie jeder auch darüber denken mag, wenn nur heute allenthalben der lebendige Christus gepredigt wird [...].

Darum ist es meine einzige Sorge, euch den lebendigen Christus lebendig zu verkünden, den wahren Auferstandenen, wie er sich jetzt noch den Seinen offenbart, und nur sofern und soweit er mir selbst offenbar geworden, kann ich euch lebendig und wahrhaftig von ihm reden. Vom Auferstandenen reden, heißt reden von dem, was man gesehen hat, nicht etwas nachreden.²⁶ [...]

²⁴ Siehe oben Anm. 11.

²⁵ Die folgenden Predigten sind dabei besonders aufschlussreich: Im Jahr 1899, Osterzeit, zu 1 Kor 15,53-57: 78-81, 79f. – Am 24. Juni 1900, zu Mt 5,4: 169-173, 173. – Am 6. April 1902, Sonntag nach Ostern, zu Mt 13,31f.: 379-384, 383f. – Am 3. April 1904, Ostersonntag, zu Joh 14,27: 539-542. – Am 24. April 1904, 3. Sonntag nach Ostern, zu Mt 28,20: 542-546, 543. – Am 31. März 1907, Ostersonntag, zu Röm 6,10f.: 821-826, 825f. – Am 14. April 1907, nach Ostern, „Gemeinschaft mit Jesus“: 826-831. – Am 17. November 1907, Totengedächtnis, zu 1 Kor 15,25f.: 859-865, 865. – Am 16. April 1911, Ostersonntag, zu 2 Kor 5,17: 1108-1111, 1109f. – Am 29. Oktober 1911, De mortuis (Totensonntag), zu Apoc 2,10: 1152-1154. – Am 24. November 1918, Zum Gedächtnis unserer Toten, zu Apoc 21,4: 1208-1212.

²⁶ A. SCHWEITZER, Predigten (s. Anm. 11), 539-542, 539f.

Und wenn mich jemand fragte: Glauben Sie an die leibliche Auferstehung Christi, dann würde ich sagen: Ja! Wo der Friede des Auferstandenen in irdischen, leiblichen Menschen wohnt und ihnen zum Leben wird, das ist die wahre, ewige, leibliche Auferstehung Christi.²⁷

Die eigentliche Auferstehung Jesu, so heißt es in Schweitzers Osterpredigt vom 16. April 1911, ist „die ewige geistige Auferstehung Jesu in den Menschenherzen“. Er „lebt in uns“, und er „wirkt durch uns in der Welt weiter“. Das ist die Antwort auf „die große Oster- und Auferstehungsfrage, die sich nicht auf etwas, was einmal geschah und was man glauben muss, auf Bericht, bezieht, sondern auf die ewige geistige Auferstehung Jesu in den Menschenherzen, – dass Christus lebt in uns und durch uns in der Welt weiterwirkt“.²⁸ Schweitzer ist klar: „Wieder andere unter uns fühlen sich genötigt, ganz allgemein über die Vorstellung von der Möglichkeit der Fortdauer eines Wesens nach seinem Tode nachzudenken und sich mit den Schwierigkeiten zu beschäftigen, die der Annahme eines persönlichen, individuellen ewigen Lebens entgegenstehen.“²⁹ Entscheidend aber bleibt „der Glaube an die geistige Auferstehung und das Fortwirken Jesu in uns. Das ist die sichtbare, zu allen Zeiten erweisliche Auferstehung, von der die andere, wie man sie sich auch vorstelle, nur ein Gleichnis ist.“³⁰

Jesu Geist ist in Menschen wirksam, die auf ihn hören und sich von ihm zu einem neuen Leben rufen lassen. Die Auferstehung Jesu bedeutet also, dass Jesu Geist universal wirksam ist. So verstanden, ist die Auferstehung Jesu eine Chiffre für das Wirken des göttlichen Geistes in ungezählten Menschen. Und dieses Wirken des Geistes Jesu in Menschen wird nicht aufhören. So sagt er in seiner Predigt zum Totengedenken am 29. Oktober 2011:

„Jesus lebt für mich weiter, nicht weil berichtet wird, er sei auferstanden, was für uns unfassbar ist, und wo wir nach unsern Anschauungen nicht annehmen können, dass es sich so verhielt, sondern weil ich weiß, dass sein Geist sich in vielen Menschen lebendig erwies, und ich selber fühle, wie er bei mir zum Leben gelangen will. [...]

Und in jedem Menschengestalt, der nach dem Reinen strebt, sind Geister der Vergangenheit, die ihm helfen und die ihm den Weg zeigen und ihm helfen streben, wie sie gestrebt, und überwinden, wie sie überwunden, und die mit dem, was von Jesus ausgeht, den heiligen Geist ausmachen, der fort und fort in Menschen wirkt.“³¹

Die Vorstellungen über Jesu Auferstehung und unsere eigene Auferstehung sind variabel, auch wenn Schweitzer körperliche Vorstellungen eindeutig ablehnt,

²⁷ Ebd., 541.

²⁸ Ebd., 1108-1111, 1109.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., 1110.

³¹ Ebd., 1152-1154, 1154.

zugunsten einer geistigen Auferstehung „schon jetzt“. In seiner Osterpredigt vom 31. März 1907 müht er sich mit der Frage ab, wie man sich ewiges Leben vorstellen könne, und zwar eben nicht nur „schon jetzt“, sondern auch nach dem Tod. Es werden hier drei Möglichkeiten aufgeführt, „in welcher Form“ der menschliche Geist „in Gottes Geist aufgehoben bleibt“. Die erste Möglichkeit ist eine „kommende, leibliche Auferstehung“, die Schweitzer an anderer Stelle ja deutlich ablehnt. Dann bleiben noch zwei ernst zu nehmende Optionen, die beide von Schweitzers theozentrischem Ansatz her ohne Gott gar nicht denkbar sind: Entweder „dass jeder als eine leiblose, geistige Persönlichkeit fortdauern wird“. Oder aber „dass jeder Einzelgeist aufgehen wird im göttlichen Geiste, aus dem er hervorgegangen ist, und am Ende alles Geistige wieder in Gott zurückgekehrt sein wird, und er wieder sein wird alles in allem, und nichts mehr sein wird als er“.³² Man könnte eigentlich erwarten, dass Schweitzer diese dritte Option ausdrücklich favorisiert, die mit dem von ihm nicht selten hervorgehobenen Paulus-Wort 1 Kor 15,28 zusammenstimmt.

Jedenfalls wird eine denkbare vierte Möglichkeit, die atheistisch-nihilistische Option, wonach mit dem Tod alles schlicht aus und vorbei sein wird, gar nicht aufgeführt.

4. Nachfolge Jesu und „Gottes-Vorbehalt“

Schweitzer war ein rastloser Briefeschreiber. Inzwischen ist ein beträchtlicher Teil seiner Korrespondenz veröffentlicht. Die beiden Briefbände „Albert Schweitzer. Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen“³³ und „Theologischer und philosophischer Briefwechsel 1900-1965“³⁴ decken bei Weitem nicht alles ab. Die Ausbeute für die Frage nach Schweitzers Auffassungen vom postmortalen Dasein ist gering. Fündig wird man in quantitativer Hinsicht eher in Schweitzers Briefen an seine spätere Frau Helene Bresslau (1879-1957).³⁵ Gerade bei diesen sehr persönlichen Briefen, in denen sich Schweitzer zu theologischen Fragen recht ungeschützt und gelegentlich sogar etwas kraftmeierisch

³² Ebd., 821-826, 825.

³³ H. W. BÄHR (Hg.), Albert Schweitzer. Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen, Heidelberg 1987.

³⁴ Siehe oben Anm. 3.

³⁵ A. SCHWEITZER / H. BRESSLAU, Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912, hg. von R. SCHWEITZER-MILLER u. G. WOYTT, München 1992. – Vgl. dazu die Analyse von W. ZOLLER, „Ketzer im Dienst Jesu.“ Provozierende Selbstzeugnisse Albert Schweitzers im Briefwechsel mit seiner späteren Frau Helene Bresslau, in: Freies Christentum 46 (1994) 33-40 u. 55-63.

äußert, sollte man freilich seine an Pfarrer Emil Lind (1890-1965), seinen pfälzischen Biografen und Verehrer, gerichtete Warnung davor, „aus meinen Briefen zu citieren. Briefe sind eine absolut persönliche Sache“³⁶, im Auge behalten.³⁷

Recht unausgeglichen, ja widersprüchlich vertraut Schweitzer Helene Bresslau in einem Brief vom Silvester 1905 seine geistige Freiheit an. Er rühmt sich, alles sagen zu können, wovon er in religiösen Fragen überzeugt ist, und im selben Atemzug meint er, es doch für sich behalten zu müssen:

„Und wurde nun des einen immer froh, dass ich ein freier Mensch bin und alles sagen darf, was ich in Religion denke, und den Menschen etwas bieten kann, wenig, aber doch etwas das Leben ist, ein Lichtlein, woran der andere seines anzünden kann... Ich bin so froh und ruhig. Du und ich, wir müssen unsere Religion zeitlebens in uns verschließen und geheim halten, denn was für uns Gott und Unsterblichkeit sind, das können die anderen nur als Atheismus und Negation der Seele verstehen. Es ist für uns genug zum Leben und zum Sterben.“³⁸

Was hat nun für ihn gegolten? Offensichtlich das erstere. Denn Schweitzer ist ein Vorbild für alle, die sich in religiöser Hinsicht der Wahrheit und nichts als der Wahrheit verpflichtet wissen und auch öffentlich dazu stehen.

Reichlich großspurig klingt es in seinem Brief an Helene Bresslau vom 6. September 1903, wenn Schweitzer dort behauptet: „Käme ich morgen zu dem Schluss, dass es keinen Gott gibt und keine Unsterblichkeit und dass die Moral nur eine Erfindung der Gesellschaft ist – dann würde mich das überhaupt nicht berühren. Das Gleichgewicht meines inneren Lebens und das Bewusstsein meiner Pflicht wären nicht im geringsten erschüttert.“³⁹ Diese Betonung der Pflicht ist damit zusammen zu sehen, dass in jener Zeit sein schon Pfingsten 1896 gefasster Entschluss konkrete Formen annahm, ab seinem 30. Lebensjahr, also ab

³⁶ K. BÜMLEIN / A. SCHLECHTER (Hg.), Emil Lind und Albert Schweitzer. Ein pfälzischer Pfarrer und Schweitzer-Freund zwischen „Ehrfurcht vor dem Leben“ und „Nationalkirche“ (Protestantische Reihe 4), Speyer 2019, 96.

³⁷ Wieder ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Die folgenden Briefe enthalten Passagen, die über Schweitzers Auffassungen vom ewigen Leben Aufschluss geben. Zunächst die Briefe an Helene Bresslau: Am 6. September 1903, 41-43, 42. – Am 1. Mai 1904 vormittags, 67-68, 68. – Am 1. Mai 1905 nachmittags, 69f. – Am 31. Dezember 1905, 124-125, 125. – Am 25. Januar 1907, 167-168, 168. Am 24. Dezember 1909, 265. – Dazu sind zu erwähnen: der Brief an den Philosophen Oskar Kraus vom 2. Mai 1926 (siehe oben Anm. 3); der Brief an seine Enkelin zur Konfirmation vom 14. März 1956 (in: 90. Rundbrief für alle Freunde von Albert Schweitzer, Juni 2000, 44-45, 45); ein Brief an Frau Brandenburg in Wernigerode vom 3. März 1958 (H. W. BÄHR [Hg.], Albert Schweitzer [s. Anm. 33], 263); der Brief an Werner von Braun vom 10. Februar 1963 (zit. nach D. u. W. ZAGER, Albert Schweitzer [s. Anm. 18], 263).

³⁸ A. SCHWEITZER / H. BRESSLAU, Die Jahre vor Lambarene (s. Anm. 35), 124-125, 125.

³⁹ Ebd., 41-43, 42.

1905, sich ganz dem Wohl in Not befindlicher Menschen zu widmen. Das wird in demselben Brief wenige Zeilen zuvor deutlich: „Ich weiß, dass meine Aktivität, so wie ich sie unter Verzicht auf ein natürliches Glück entfalten will, notwendig ist, nicht für mich, aber für unsere Zeit, und dass sie ihren Wert nur durch den Verzicht erhält. Ich fühle, dass ich mich nicht täusche, dass es nicht eine irrlichternde Idee ist, die mich vom wahren Weg des Lebens wegführt.“⁴⁰

Eben diesen Dienst an anderen Menschen, den er unter Verzicht auf alle Möglichkeiten einer blendenden Karriere zu ergreifen im Begriff ist, begründet er mit seiner kompromisslosen Nachfolge Jesu. Jesus von Nazareth ist für ihn die eine Autorität, wie er es auch in seinem Vormittagsbrief vom 1. Mai 1904 betont:

„Nur Jesus von Nazareth kennen; die Fortführung seines Werkes als einzige Religion haben [...]. Nicht mehr die Angst vor der Hölle kennen, nicht mehr nach den Freuden des Himmels trachten, nicht mehr diese falsche Furcht haben, nicht diese falsche Unterwürfigkeit, die ein wesentlicher Bestandteil der Religion ist – und doch wissen, dass man Ihn, den einen Großen versteht und dass man sein Jünger ist. [...] Ich diene ihm doch, seinetwegen, allein seinetwegen –, denn er ist die einzige Wahrheit, das einzige Glück.“⁴¹

Bei dieser strengen Bindung an Jesus von Nazareth hat Schweitzer Jesus im Blick als den, der in die Nachfolge ruft, in den Dienst am Reich Gottes. Etwas zu kurz zu kommen scheint bei dieser ethischen Ausrichtung – hier und auch sonst bei Schweitzer – das Gottvertrauen Jesu, und damit Jesu Zusage der voraussetzungslosen Gnade und Barmherzigkeit Gottes.

In zwei späten Briefen Schweitzers kommt ein „Gottes-Vorbehalt“ trostreich zur Geltung. Unter „Gottes-Vorbehalt“ verstehe ich im Blick auf die Frage nach einem postmortalen Leben einen bestimmten Ausblick Schweitzers: (1) Wohl ist unsere Erkenntnis vom Ganzen des Daseins beschränkt. Wie der göttliche Urgrund des Seins in der Welt wirkt und was sein wahrer Charakter ist, wie wir also mit ihm dran sind und was wir von ihm zu erwarten haben, das bleibt mindestens zunächst rätselhaft. (2) Andererseits erfahren wir in uns Gott als unbedingte sittliche Forderung, als Ruf in die Verantwortung, und das nicht bloß aus uns selbst heraus, sondern in der Begegnung mit von Gott durchdrungenen Persönlichkeiten, den Propheten Israels etwa und ganz entscheidend Jesus von Nazareth. „In der Welt tritt er [Gott] mir als rätselhafte, wunderbare Schöpferkraft entgegen; in mir offenbart er sich als ethischer Wille.“⁴² Damit versteht Schweit-

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 67-68, 68.

⁴² A. SCHWEITZER, Das Christentum und die Weltreligionen, in: DERS., Gesammelte Werke (s. Anm. 6), II 665-716, 711.

zer das Christentum als ethische Religion bzw. als „ethische Mystik“: „Halt und Richtung“ bekommt unser Leben dadurch, „dass wir uns von dem ethischen, sich in uns offenbarenden Gott ergreifen lassen und unser Wollen in seines dahingeben“. ⁴³ (3) Bei allem, was in der Nachfolge Jesu und im Dienst am Reich Gottes nach unseren Kräften jetzt zu tun ist, bleibt zur endgültigen Sinnerfüllung noch etwas offen. „So wandern wir durch die Welt, um Erkennen unbekümmert, selbst das, was wir für uns und die Welt erhoffen, Gott anheimstellend, alles in allem besitzend in dem Ergriffensein von dem lebendigen Gott“. ⁴⁴

Das eben ist der Gottes-Vorbehalt, alles Gott „anheimzustellen“: Wir dürfen uns und alles zuversichtlich der Güte Gottes, seinem „Willen der Liebe“ anvertrauen. Er wird es mit uns und mit allen schon recht machen. Der Gott, der der Urgrund des Seins und eben der „Wille der Liebe“ ist, wird das auch bleiben. Insofern ähnelt der Gottes-Vorbehalt der „*reservatio mentalis*“, dem gedanklichen Vorbehalt aus der Moralthologie, als er, unausgesprochen oder ausgesprochen, bei allen erkenntnistheoretischen Überlegungen zu den Möglichkeiten und Grenzen einer Einsicht in das postmortale Dasein mitschwingt, als eine Art Vorzeichen vor der Klammer.

Dieser Gottes-Vorbehalt findet sich besonders deutlich, hier aber christologisch vermittelt, bei Paulus in Röm 8,38f.: dass „nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn“. Sofern wir gegenwärtig besonders an den Dunkelseiten des Lebens und der Welt zu leiden haben, äußert sich der Gottes-Vorbehalt in unserer Erfahrung als „Dennoch-Glaube“ im Sinn von Ps 73. ⁴⁵

Der erkenntnistheoretische Status des Gottes-Vorbehalts ist, wie schon erwähnt, nicht der eines Beweises, sondern eines deutlichen Hinweises, einer Plausibilität. Von gegenwärtiger Erfahrung aus wird eine mögliche Zukunft entworfen, projiziert, hochgerechnet. Der Durst weist hin auf das Vorhandensein von Wasser. Die Sehnsucht nach Erfüllung und Sinn weist hin auf die Möglichkeit einer solchen Sinnerfüllung. „Der Gott, der A sagt, wird auch B sagen.“ ⁴⁶ Oder mit Schweitzer: Die Erfahrung geistiger Tiefe und Schönheit, geistiges Schaffen im Sinn von Liebe und Wahrhaftigkeit und das Ringen um das Erspüren und Erfassen des Daseinsgeheimnisses – das alles wird sich nicht in Luft auflösen,

⁴³ Ebd., 712f.

⁴⁴ Ebd., 713.

⁴⁵ Gegen H. GROOS, Albert Schweitzer (s. Anm. 2), 483 u. 485, der Schweitzer einen solchen „Dennoch-Glauben“ abspricht.

⁴⁶ Ein mir einmal zugekommener, aber von mir quellenmäßig nicht zu verifizierender Satz des Rudolf-Bultmann-Schülers und neutestamentlichen Gelehrten Ernst Fuchs (1903-1983).

sondern wird bleiben. So sagt Schweitzer in seiner Predigt zum Totengedenken am 29. Oktober 1911:

„Ihr wisst, dass ich nicht wage und nicht suche, eine Lehre über das Schicksal des Menschengestes nach dem Hinsinken seiner irdischen Behausung aufzustellen oder aufzulegen, sondern meine, dass hier für uns das Unerkennbare liegt, sondern mich an dem einen festhalte und darin reich fühle, dass, was wirklich Geistiges aus Geist war, nicht vergeht und verweht, sondern in Menschen weiterwirkt. Ich nenne das das Sichtbare an der Unvergänglichkeit des Geistes.“⁴⁷

In seinem Brief vom 14. März 1956 an seine Enkelin zu ihrer Konfirmation bettet Schweitzer seinen Gottes-Vorbehalt ein in den Aufruf zu religiöser Wahrhaftigkeit und in seine Betonung des ethischen Charakters des christlichen Glaubens:

„Mach Dir keine Sorgen, wenn Du nicht alles glauben kannst, wie es die Kirche lehrt. Es kann kommen, dass Du Dir Gott nicht mehr so vorstellen kannst, wie es gelehrt wird, dass Du Dir auch Gedanken darüber machst, dass Gott des Kreuzestodes Jesu bedurfte, um den Menschen vergeben zu können, dass Du das ewige Leben nicht als eine leibliche Auferstehung, sondern nur als die Heimkehr der Seele in den Frieden Gottes begreifst. Lass Dir nicht das Glauben als das Eigentliche der Religion aufnötigen. Das Eigentliche der Religion ist, dass der Mensch den Geist Jesu hat und sich von ihm leiten lässt.“⁴⁸

Aus einem Trostbrief an Frau Brandenburg in Wernigerode vom 3. März 1958 kennen wir nur den einen Satz, der ein einziger wunderbarer Gottes-Vorbehalt ist: „Unser Glaube ist, dass die Seelen derer, die von uns schieden, in das Reich des Friedens und des Lichtes eingehen und bei Gott sind. Dessen dürfen wir uns getrösten.“⁴⁹

5. Der Gedanke des Reiches Gottes – neu bedacht und gelebt

Der zentrale neutestamentlich-wissenschaftliche Gesichtspunkt Schweitzers ist der des „Reiches Gottes“. Nach Schweitzer sind Jesus und die Urgemeinde, wie auch die jüdische Umgebung, von der Erwartung geleitet, die Herrschaft Gottes und damit das Ende der irdischen Welt stünden unmittelbar bevor: „Das Christentum aber lebt von der glühenden Hoffnung auf eine bessere Welt. Es lässt die Erlösung darin bestehen, dass Gott diese bessere Welt, das Reich Gottes, herbei-

⁴⁷ A. SCHWEITZER, Predigten (s. Anm. 11), 1152-1154, 1154.

⁴⁸ Siehe oben Anm. 37.

⁴⁹ Siehe oben Anm. 33 u. 37.

führt und die Menschen, die sich als fromm und sittlich bewährt haben, darin aufnimmt.“⁵⁰

Jesus, die Urgemeinde und auch Paulus sind nach Schweitzer ganz und gar von der „Eschatologie“ bestimmt. Diese aber ist nach Schweitzer unlösbar mit der „Naherwartung“ verknüpft. Redet Schweitzer von „Eschatologie“, so meint er nicht generell „die Lehre von den letzten Dingen“, sondern eben die Erwartung, dass das Reich Gottes in allernächster Zeit übernatürlich hereinbrechen werde: „Von Eschatologie sollte man nur da reden, wo es sich um das in unmittelbarer Nähe erwartete Weltende und die damit gegebenen Ereignisse, Hoffnungen und Ängste handelt.“⁵¹

Nach Schweitzer ist Jesu gesamtes Denken, Reden und Handeln von dieser Eschatologie bestimmt. In der Forschung wird die in diesem Sinn „eschatologische“ Färbung des Auftretens und der Verkündigung Jesu und des Glaubens der frühen Gemeinde nicht bestritten, wohl aber, dass diese Färbung alles dominiert habe. Dass die Naherwartung enttäuscht wurde und Jesus sich in dieser Hinsicht somit geirrt hat, wird von Schweitzer unverblümt gesagt. Diese Theorie der „konsequenten Eschatologie“ wurde vor allem durch den Schweitzer-Schüler Martin Werner (1887-1964) dogmengeschichtlich und dogmatisch weitergeführt. Nötig wurde eine „Enteschatologisierung“, also das Abstreifen der ganzen Vorstellungen von der Naherwartung, und dazu eine Besinnung darauf, was als bleibender Gehalt der eschatologischen Botschaft Jesu festgehalten werden kann.

Für Schweitzer selbst besteht die Aufgabe darin, das Reich Gottes nicht mehr als eine übernatürliche Größe zu erwarten, sondern damit anzufangen, es wenigstens bruchstückhaft in unserem Leben und unserem Umfeld zu verwirklichen, so wie Paulus in seiner „Mystik“ die geistige Gemeinschaft mit Gott und Jesus betont habe:

„Nicht mehr können wir, wie die Geschlechter vor uns, in dem Glauben an das am Ende der Zeiten von selbst kommende Reich Gottes verbleiben. Für die Menschheit, wie sie heute ist, handelt es sich darum, das Reich Gottes zu verwirklichen oder unterzugehen. Aus der Not heraus, in der wir uns befinden, müssen wir an seine Verwirklichung glauben und mit ihr Ernst machen.“⁵²

⁵⁰ A. SCHWEITZER, *Das Christentum und die Weltreligionen* (1923) (s. Anm. 42), 675.

⁵¹ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen (1911) ²1933, 178. – Zit. nach E. GRÄSSER, *Albert Schweitzer als Theologe* (s. Anm. 9), 253 Anm. 62, und M. STREGE, *Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik Albert Schweitzers*, Stuttgart 1956, 178.

⁵² A. SCHWEITZER, *Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in einen uneschatologischen* (1953), in: DERS., *Gesammelte Werke* (s. Anm. 6), V 341-374, 372f.

Dabei muss das Reich Gottes in den einzelnen Menschen durch das Einwohnen des Geistes Gottes in ihren Herzen beginnen, von ihnen aus weiterstrahlen und sich in der Welt ausbreiten und wenn möglich durchsetzen :

„Es kann nicht Reich Gottes in die Welt kommen, wenn nicht Reich Gottes in unseren Herzen ist. Anfang des Reiches Gottes ist, dass wir darum ringen, dass Gesinnung des Reiches Gottes unser Denken und Tun beherrsche. Ohne Innerlichkeit kein Wirken. Nur wenn der Geist Gottes in uns über den Geist der Welt mächtig geworden ist, vermag er in der Welt gegen ihn zu streiten.“⁵³

Die „futurische“ wird weitgehend in eine „präsentische Eschatologie“ gefasst. Das hat einen gewissen Anhalt am historischen Jesus, der davon überzeugt war, mit seinem Auftreten und Wirken habe das Reich Gottes schon Platz gegriffen: „Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Lk 11,20). „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17,21).

Doch bleibt die Frage, ob bei neuem Bedenken und Aneignen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu nicht doch auch ein „futurischer“ Aspekt festgehalten werden kann und muss, und damit auch eine Antwort darauf gesucht werden kann, was nach dem Tod zu erwarten ist.

In den Texten Schweitzers, die zu seinen Lebzeiten veröffentlicht worden sind, ist da, wie gesagt, die quantitative Ausbeute mager, abgesehen von dem Schlüssel-Passus in der Autobiografie „Aus meinem Leben und Denken“⁵⁴, der in hervorragender Weise Schweitzers „metaphysischen Agnostizismus“ belegt. Neben den Predigten und Briefen, die Schweitzer nicht zur Veröffentlichung vorgesehen hatte, finden sich aber auch in den druckreif hinterlassenen und posthum in den Nachlassbänden veröffentlichten Texten mindestens drei Passagen, die hier qualitativ recht ergiebig sind: (1) Vom 9. November 1935: Ein Abschnitt in der 12. Vorlesung der zweiten Serie der Gifford-Lectures über „Natürliche Ethik und natürliche Religion“, im Auszug für die Presse.⁵⁵ (2) Um 1948/49: Zwei Stellen im Manuskript „Reich Gottes und Christentum, 2. Teil“.⁵⁶

Ausdrücklich bekennt sich Schweitzer in seinem letzten, um 1948/1949 entstandenen Werk „Reich Gottes und Christentum“, gegen Ende dieser Schrift, im Zusammenhang von Ausführungen über das „Vaterunser [als Polarstern des christlichen Glaubens]“, zum Glauben an eine zukünftige Welt, eine Ewigkeit bei Gott jenseits des Todes. Hier sind Schweitzers Gedanken zum Leben nach

⁵³ Ebd., 374.

⁵⁴ Siehe oben Anm. 17.

⁵⁵ A. SCHWEITZER, Vorträge – Vorlesungen – Aufsätze (s. Anm. 19), 139-172, 172.

⁵⁶ A. SCHWEITZER, Reich Gottes und Christentum (Werke aus dem Nachlass), hg. von U. LUZ, U. NEUENSCHWANDER u. J. ZÜRCHER, München 1995.

dem Tod auf den Punkt gebracht, indem der Schwerpunkt auf dem hier und jetzt zu verwirklichenden Reich Gottes mit dem „Gottes-Vorbehalt“ verknüpft ist:

„Auch für den neuzeitlichen Glauben bedeutet das Werden des Reiches Gottes auf Erden nicht alles. Auch er schaut von dieser Welt und von der Zeitlichkeit auf die Ewigkeit aus und auf das, was nach dem Tode sein wird. Er weiß aber, dass wir dies Gott anheim gestellt lassen müssen und dass wir in diesem Dasein nach der Seligkeit trachten müssen, dass es in uns und in der Welt Reich Gottes werde, aus der uns Gott, wenn wir uns in ihr bewährt haben, zur zukünftigen eingehen lässt.“⁵⁷

Die Frage sei aber erlaubt, ob sich von der Eschatologie Jesu und der frühen Christenheit her nicht auch unmittelbarer, als es bei Schweitzer der Fall ist, ein futurischer Gesichtspunkt festhalten lässt: Jeder Mensch hat nur eine überschaubare Zeitspanne zu durchlaufen. So steht jeder Mensch in einer „Naherwartung“ seines Todes. Sofern wir im Tod Gott vor uns haben, bricht dann im Tod, durch das jeweilige Endgericht bzw. eine erforderliche Läuterung hindurch, Gottes Reich für uns an. So hat im Prinzip jeder Mensch seine eigene „Naherwartung“ vor sich, indem er den Tod ja nahe vor sich sehen muss. Dabei dürfen wir aber doch hoffen, in Gott geborgen zu bleiben. Mit diesem Vertrauen ließe sich manche Todesangst in Zuversicht verwandeln (vgl. Phil 1,23).⁵⁸

6. „Gott wird alles in allem sein“

Im zweiten Teil seines Manuskripts „Reich Gottes und Christentum“ fasst Schweitzer, in etwas dunklen Worten, eine zweifache „Vollendung“ ins Auge: Einerseits eine „rein geistige Vollendung für die Menschheit“, „eine geistig-ethische Vollendung der Menschheit“, als „geistiges Reich Gottes“, wohl innerweltlich verstanden, als diesseits der Todesschwelle; vielleicht von ihm gedacht als Zusammenfassung der im Lauf der Zeit in der Menschheitsgeschichte angesammelten geistigen Kräfte. Andererseits eine, freilich ganz unvorstellbare, „naturhafte Endvollendung der Welt“, vielleicht in der Richtung dessen, dass „Gott alles in allem sein wird“ (1 Kor 15,28), und dann nicht auf die Menschheit beschränkt, und hier wieder in den „Gottes-Vorbehalt“ gefasst:

⁵⁷ Ebd., 197-358, 354.

⁵⁸ Vgl. M. STREGE, Das Eschaton als gestaltende Kraft in der Theologie. Albert Schweitzer und Martin Albertz, Stuttgart 1955, 57: „Somit stehen Glaube und Theologie samt Kirche vor der Entscheidung, die volle Erlösung in einem Eingehen in Gottes Reich und in seine Gemeinschaft im Augenblick des Todes bestehen zu lassen.“ DERS., Das Reich Gottes als theologisches Problem (s. Anm. 51), 173: „Wir kommen mit dem Tode in das Reich Gottes. Das ist unsere Hoffnung und unser Trost.“

„Für die Menschheit, als aus geistigen Wesen bestehend, kommt auch eine rein geistige Vollendung in Betracht. [...] Wenn das Hoffen auf das eschatologische Kommen des Reiches Gottes nicht in Erfüllung geht, will dies nicht heißen, dass wir damit von dem Wollen und Erhoffen des Reiches ablassen müssen. Wir brauchen nicht das Schicksal der Menschheit von der Endvollendung der Welt abhängen zu lassen. Wir stellen diese, die für die Welterkenntnis, zu der wir gelangt sind, etwas Unvorstellbares geworden ist, Gott anheim und setzen unsere Hoffnung auf das geistige Reich Gottes, dessen Verwirklichung denkbar ist.“⁵⁹

In seinen Gifford-Lectures von 1935 hat Schweitzer in seinem Presse-Auszug zu seiner Vorlesung vom 29. November diesen Ausblick auf eine Endvollendung wesentlich klarer formuliert:

„Unlösbar bleibt uns auch das Problem der Fortdauer unserer Existenz. Die Vorstellung, dass nur die menschliche Existenz unvergänglich sei, vermögen wir nicht festzuhalten, sondern sehen uns gezwungen anzunehmen, dass irgendwie alle Existenz unvergänglich ist. Zugleich aber drängt sich uns der Gedanke auf, dass es eine Bedeutung für unsere unvergängliche Existenz hat, dass sich in diesem Erdendasein unser aus der Ewigkeit kommender und zur Ewigkeit zurückkehrender Wille zum Leben durch ethisches Verhalten läutere und vollende.

Aber mehr als mit seiner Fortexistenz in dem Unendlichen und Ewigen ist der ethisch-religiöse Mensch mit seinem Einswerden mit dem Unendlichen und Ewigen in diesem Dasein beschäftigt. Nicht das Erkennen und Vorstellen, sondern die Frömmigkeit ist das Wesentliche der wahren Religion.“⁶⁰

Schweitzer betont wieder, wie auch sonst ständig, dass der von der Religion bestimmte Mensch im irdischen Leben seinen Platz hat und sich hier ethisch zu verhalten hat. Die Kraft dazu bekommt er „im Einswerden mit dem Unendlichen und Ewigen“. Um es mit Paul Tillich zu sagen: Hier sind der „ethische“ und der „mystische“ Aspekt der Religion in eins gesehen.

Angesichts des Gedankens der „Ehrfurcht vor dem Leben“ legt sich für Schweitzer ja eigentlich ein Aufbewahrt-Bleiben allen Lebens, also nicht nur des menschlich-geistigen Lebens, in der Endvollendung in Gottes künftigem Reich nahe, wie es ja auch Paulus in seinen Ausführungen über das „Harren der Kreatur“ in Röm 8,18-22 erhofft. So sieht sich Schweitzer „gezwungen anzunehmen, dass irgendwie alle Existenz unvergänglich ist“.

Dazu kommt eben die Aussage des Paulus, dass „Gott alles in allem sein wird“ (1 Kor 15,28). Diesen Ausblick lässt Schweitzer immer wieder anklingen. So geht er in seiner (schon zitierten) Predigt vom 31. März 1907 der Frage nach, „was dann aus diesem Geiste, der in der Einheit mit den Zielen des unendlichen Geistes der Vergänglichkeit gestorben und zum Leben eingegangen ist, wird,

⁵⁹ A. SCHWEITZER, Reich Gottes und Christentum (s. Anm. 56), 197-358, 349.

⁶⁰ A. SCHWEITZER, Vorträge – Vorlesungen – Aufsätze (s. Anm. 19), 139-172, 172.

wenn der leibliche Tod eintritt“, auch wenn er das für „eine fast nebensächliche Frage“ hält, „über die ein Mensch nicht mehr weiß als der andere. Er ist in Gottes Geist aufgehoben und bleibt es.“ Dann aber führt er (wie schon erwähnt) als eine mögliche Vorstellung an, „dass jeder Einzelgeist wieder aufgehen wird im göttlichen Geiste, aus dem er hervorgegangen ist, und am Ende alles Geistige wieder in Gott zurückgekehrt sein wird, und er wieder sein wird alles in allem, und nichts mehr sein wird als er“.⁶¹ Der Unterschied der Gifford-Vorlesung zu dieser Predigt von 1907 liegt darin, dass sich Schweitzer 1935 nicht mehr auf „jeden Einzelgeist“ beschränkt, sondern „alle Existenz“ im Blick hat.

Schließlich wird das überaus gewichtige Bibelwort 1 Kor 15,28 auch in den Vorlesungen „Das Christentum und die Weltreligionen“ von 1923 erwähnt, wobei sich Schweitzer hier eher im Modus des exegetischen Referats bewegt:

„Des näheren ist Jesu und Pauli Lehre vom Reich Gottes die, dass sie das Ende dieser Welt und den Anbruch der übernatürlichen Welt für ganz bald erwarten. In dem Reiche Gottes werden dann die ‚Heiligen‘, die sich durch ihr ‚Anders-Sein als die Welt‘ als Erwählte zum Reich Gottes erwiesen haben, in verklärter Gestalt mit dem Messias zusammen leben, bis, nach 1 Kor 15, das Ende kommt und alle Dinge in Gott zurückkehren, damit Gott sei, wie zu Anfang, Alles in Allem.“⁶²

Man kann – ohne damit Schweitzer in ein dogmatisches Korsett zu pressen⁶³ – diesen 1 Kor 15,28 einbeziehenden Ausblick auf die Endvollendung der Welt mit Tillich als „eschatologischen Pan-en-theismus“ bezeichnen.⁶⁴ Umso mehr, als Schweitzer in seiner Gifford-Vorlesung vom 29. November 1935 sogar den Gedanken einer „Läuterung“ anklingen lässt, ohne die nichts Irdisches in Gott eingehen kann.⁶⁵

⁶¹ A. SCHWEITZER, Predigten (s. Anm. 11), 825.

⁶² A. SCHWEITZER, Das Christentum und die Weltreligionen (s. Anm. 42), 665-716, 675f.

⁶³ Der Schweitzer-Schüler Martin WERNER, Professor für Systematische Theologie in Bern, ein entschiedener Verfechter der „konsequenten Eschatologie“, drückt die Erwartung eines Lebens nach dem Tod im Sinn Schweitzers aus, aber in positiveren Formulierungen als dieser. Vgl. DERS., Der protestantische Weg des Glaubens. Zweiter Bd.: Systematische Darstellung, Bern / Tübingen 1962, 322-328 („Der Glaube und die Todesangst“), 480; DERS., Glaube und Aberglaube. Aufsätze und Vorträge, Bern 1957, 109f. Etwa dort 110: „Wir anerkennen in der ehrfürchtigen Haltung das Geheimnis des Todes als das Geheimnis einer Seinsverwandlung, die uns in einer unserem menschlichen Verstand gänzlich unfassbaren Weise irgendwie zum ewigen Ursprung zurückbringt.“

⁶⁴ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart 1966, 474-477, 475.

⁶⁵ Siehe oben Anm. 60. – Vgl. P. TILlich, Systematische Theologie (s. Anm. 64), 470-472.

BESPRECHUNGEN

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

Theologische Publikationen zum Beichtsakrament sind gegenwärtig eher selten. Die Ankündigung dieses umfangreichen Sammelbandes hat daher eine relativ hohe Beachtung gefunden. Er verdankt sich zwei Anlässen: Das ist zum einen der Abschluss des außerordentlichen Heiligen Jahres der Barmherzigkeit (2015/16) durch Papst Franziskus. Dieser verknüpft das Leitmotiv der Barmherzigkeit mit dem Sakrament der Veröhnung. In diesem Zusammenhang sei an die Ernennung der „Missionare der Barmherzigkeit“ sowie das Apostolische Schreiben „Misericordia et misera“ zum Abschluss des Außerordentlichen Heiligen Jahres“ (20.11.2016) erinnert. Darin ermahnt der Papst die Priester, den Dienst der Beichte mit Sorgfalt wahrzunehmen und als Beichtväter „Zeugen der väterlichen Zärtlichkeit zu sein“ (Nr. 10). Der zweite Anlass für die Veröffentlichung stellt die Vollendung des 75. Lebensjahres des emeritierten Trierer Kirchenrechtlers und Priesters Peter Krämer dar (vgl. 5): Ein beachtlich umfangreiches, theologisch inspirierendes und konzeptionell kreatives Geburtstagsgeschenk.

Am Bußsakrament scheiden sich die Geister: Angesichts belastender oder negativer Vorerfahrungen möchten die einen es für immer ins Museum der Kirchengeschichte verbannen. Andere erfahren dieses Sakrament auch heute als verbindliche und sinnlich wahrnehmbare Zusage der Barmherzigkeit Gottes. Für die Mehrheit der Gläubigen ist die Beichte ein in Vergessenheit geratenes Sakrament, zu dem man keinen persönlichen Zugang gefunden oder ihn im Laufe des Lebens verloren hat. Auf diese komplexe Ausgangssituation haben die Herausgeber in Bezug auf Zielsetzung, Aufbau und Inhalt ein neuartiges und der erforderlichen Diskretion des Sakraments angemessenes Konzept entworfen. Zwei Bußsalmen (Ps 130 und Ps 32) rahmen die Beiträge ein und versehen das ganze Werk mit dem Vorzeichen der „Ecclesia Orans“. Auf die Einführung folgt im ersten Teil eine kirchenrechtliche Reflexion des Bußsakramentes. Im zweiten Teil werden Praxiserfahrungen aus den zwei Perspektiven, der Pönitenten sowie der Seelsorger, vorgestellt. Der dritte Teil dient dem theologischen Fachdiskurs. Aus den unterschiedlichen Fachdisziplinen wird eine Bestandsaufnahme zur Beichte vorgenommen und werden Impulse zur Erneuerung des Sakraments der Barmherzigkeit zur Diskussion gestellt. Insgesamt enthält der Sammelband 65 Einzelbeiträge. In der Würdigung des Gesamtwerks werde ich mich vor allem auf die Frage konzentrieren, ob und in wie weit die im Titel angekündigte Leitfrage „Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?“ praktisch-theologisch nachvollziehbar und stimmig beantwortet wird.

Die Einführung gibt einen Überblick über Konzeption und Aufbau des Sammelbandes. Hinter der Krise der Beichte wird vor allem eine manifeste Kirchenkrise (vgl. 17) diagnostiziert. Daher bestehe für die „Zukunft der katholischen Glaubensgemeinschaft“ ein „dringender Reflexions- und Handlungsbedarf, um dem entgegenzuwirken“ (ebd). Die Veröffentlichung ziele neben dem theologischen Diskurs unterschiedlicher Fachdis-

ziplinen auch auf das pastoral-praktische Gespräch über die Erneuerung des Bußsakramentes. Darauf folgt Teil I (21-105): „Alles, was Recht ist [...] – Das Bußsakrament im Spiegel kirchenrechtlicher Normen“. In drei Beiträgen entfalten Sabine Demel und Georg Bier die Grundlinien zum Verständnis des Bußsakramentes auf der Grundlage rechtsgeschichtlicher Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanum und der kirchlichen Gesetzbücher (1983/1990). Positiv ist die diachrone und synchrone Betrachtung zu würdigen. Die Beiträge vermitteln einen guten Überblick über Geschichte und Gegenwart des Bußsakramentes. Darüber hinaus ist die wertschätzende Sprache gegenüber dem Forschungsgegenstand hervorzuheben. Allerdings hätte man einige Doppelungen durch eine bessere Abstimmung der Artikel vermeiden können. Teil II (107-378) ist überschrieben mit „Erfahrungswelten – Das Bußsakrament im Spiegel pastoraler Praxis“. Eingeleitet wird dieses umfangreiche Kapitel mit einem Interview mit Pater Thomas G. Brogl OP. Der Beitrag enthält wichtige Hinweise zur pastoralen Situation des Bußsakraments und Perspektiven zu seiner Erneuerung. Daran schließen sich „Erfahrungen mit Schuld, Sünde und Versöhnung in Seelsorge und Beratung“ an. Zu Beginn kommen Praktiker zu Wort. Sie stellen bekannte und neue Orte im Kontext von Umkehr und Bußseelsorge (in einem weiten Sinne) vor, beginnend mit Gemeindepastoral und Sakramentenkatechese über die Seelsorge in Institutionen (Schule, Hochschule, Krankenhaus, Hospiz, Psychiatrie, Gefängnis...). Darüber hinaus kommen auch Praxiserfahrungen einer „Kirche unterwegs“ zu Wort, z. B. beim Pilgern und Wallfahren oder in der Tourismuspastoral. Mit Beiträgen aus der Ehe-, Familien- und Lebensberatung sowie der Schwangeren-Konfliktberatung endet dieser Abschnitt. Danach werden „Erfahrungen mit Schuld, Sünde und Versöhnung aus der Sicht der Gläubigen“ vorgestellt. Das sind zum einen persönliche Zeugnisse von 24 Personen im Alter von acht bis 80 Jahren, in unterschiedlichen Lebenssituationen und mit verschiedenen Vorerfahrungen. Den Abschluss bilden acht Essays, in denen z. T. prominente katholische Christinnen und Christen von ihren Erfahrungen mit diesem Sakrament berichten und ihre aktuelle Haltung argumentativ entfalten. In der Würdigung möchte ich zunächst auf den Beitrag von Christoph Seidl hinweisen. Als Beichtpriester macht er auf einen wichtigen Aspekt der Erneuerung des Bußsakramentes aufmerksam: „Zu einer sakramentalen Wirklichkeit gehört für mein Verständnis auch das sakramentale Erleben, ich möchte es Versöhnungs-Ästhetik nennen“ (162). Bei der Lektüre der Zeugnisse von Gläubigen sollte man den Blick auf den kindertheologisch interessanten Beitrag von Lars Scheingraber (elf Jahre) richten. Die Aussage „Papa hat mir vor meiner Beichte immer super Mut gemacht“ (261) lässt erahnen, wie voraussetzungsreich eine Hinführung zum Bußsakrament durch die ersten Bezugspersonen im Leben junger Menschen ist. Aus entwicklungspsychologischer Sicht ist der Bericht von Isabel Kestler (16 Jahre) bedenkenswert, da er die Ambivalenzen in der Bewertung des Sakraments ins Wort hebt. Einerseits bekennt die Jugendliche, dass die Beichte für sie keine Rolle mehr spielt, auf der anderen Seite berichtet sie über ein Gefühl der Erleichterung und die Erfahrung von Vergebung beim Beten während eines Kirchenbesuchs. Darüber hinaus enthalten die Ausführungen von Isabel einen Hinweis, der auch durch empirische Studien belegt ist: An die Stelle des Beicht- und Seelsorgegesprächs tritt immer häufiger der Austausch mit nahestehenden Men-

schen: „Beichte ist auch schon, wenn man einem Vertrauten oder Familienmitglied seine Fehler gesteht und um Verzeihung bittet“ (266). Unter den Essays, die sich an die persönlichen Zeugnisse anschließen, ist die Lektüre des Beitrags von Hans Mayer „Im Holz'. Ein Beichtkind erinnert sich“ besonders zu empfehlen. Seine Ausführungen verstehen sich als leidenschaftliches Plädoyer für eine gute Zukunft der Beichte als Dienst an der Subjektwerdung und Persönlichkeitsreifung der Beichtenden: „sie ist auch ein Stück Subjektivität, ja Intimität, ein Stück persönlicher Kultur“ (348). Teil III (378-635) trägt den Titel „Denkprozesse – Das Bußsakrament im Spiegel theologischer Reflexion“. Die elf Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Fächergruppen beschreiben in differenzierter Weise den aktuellen Stand der Forschung, machen auf anstehende Herausforderungen aufmerksam und thematisieren offene Fragen zu Buße und Beichte. Zuzustimmen ist der These, die Tobias Nicklas an den Anfang seines bibeltheologischen Beitrags stellt: „Das Neue Testament lässt sich als Buch vom ‚Umdenken‘, der ‚Sinnesänderung‘ her lesen“ (384). Mit Bezug auf die Umkehr im Leben des Simon Petrus stellt Erwin Dirscherl das anspruchsvolle Anforderungsprofil des Beichtpriesters heraus: „Der ordinierte Amtsträger begleitet einen Übergang und eine Wandlung, die unmittelbar zwischen dem reuigen Sünder/der reuigen Sünderin und Gott geschieht“ (410). In seinen weiteren Ausführungen verknüpft er diesen Gedanken mit der eschatologischen Perspektive der vergebenden Selbstmitteilung Gottes: „Nur diese Hoffnung auf universales Heil rechtfertigt die Absolution schon jetzt, in der Vorläufigkeit der Zeit“ (419). Auch auf die Beiträge von Klaus Mertes und Michael Rosenberger möchte ich hinweisen, da sie praktisch-theologisch relevante Kriterien für die Erneuerung des Bußsakramentes enthalten. Der Beitrag von Mertes trägt den Titel „Macht und Ohnmachtsstrukturen im Bußsakrament“. Darin reflektiert er das im Beichtgeheimnis begründete asymmetrische Machtverhältnis und benennt drei Tendenzen eines übergreifigen Verhaltens durch den Beichtpriester. Mit Bezug auf die Organisationswissenschaften stellt der Moralthologe Rosenberger seine „Überlegungen zu einem moralthologischen Qualitätsmanagement der Beichte“ zur Diskussion. Beide Beiträge müssten in einer Kriteriologie der Bußpastoral beachtet werden. Der Religionspädagoge Markus Arnold wirbt im Artikel „Buße vor Beichte“ für ein Beichtmoratorium als Ausgangspunkt für die Erneuerung des Bußsakramentes und verweist auf die Bußpraxis der alten Kirche sowie die Erfahrungen der orthodoxen und protestantischen Kirchen (vgl. 578). Im letzten Artikel „Moderne Beichtväter?“ reflektiert Michael Pflieger über Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Beichte und Psychotherapie. Aus pastoralpsychologischer Sicht spricht er sich für eine klare Unterscheidung der beiden Angebote aus. Seinem Votum ist prinzipiell zuzustimmen, in der Praxis der geistlichen Begleitung oder therapeutischen Seelsorge aber wird es fließende Übergänge geben.

Der von Sabine Demel und Michael Pflieger herausgegebene Sammelband knüpft in origineller Weise an die damals vielbeachtete zweibändige Veröffentlichung „Erfahrungen mit dem Bußsakrament“ (1978/1979) von Konrad Baumgartner an. Den Herausgebern ist es gelungen, unter Wahrung des Beichtgeheimnisses vielfältige Berufs- und Lebenserfahrungen zu Umkehr, Buße und Beichte zur Sprache zu bringen und mit den Beiträgen unterschiedliche theologische Fachdisziplinen zu einem fruchtbaren Diskurs

zu verschränken. Die Veröffentlichung ist in Zielsetzung und Sprachduktus der Erneuerung eines fast vergessenen Sakraments verpflichtet. Zudem erweist sich ihre Lektüre in einem produktiven Sinne als anregend, da diese zu weiterführenden Fragen anregt. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich folgende Themen nennen: Welche Rahmenbedingungen muss die Kirche sicherstellen, damit das Sakrament der Barmherzigkeit an den bewährten und weiteren Orten sowie zu den genannten und weiteren Gelegenheiten im kollektiven und individuellen Bewusstsein bleiben kann? Wie korrespondieren Bußtheologie und Bußpastoral mit Seelsorgetheorien und der „Spiritual Care“? Welche Hinweise enthalten die im Buch vorgestellten Praxiserfahrungen und theologischen Beiträge für den Gedanken der Gradualität? Wie kann mit der Erneuerung des Bußsakraments die Laienbeichte (vgl. klösterliche Tradition) ins Bewusstsein der Gläubigen gehoben, wie können die Versöhnungsgespräche mystagogisch gewürdigt und gedeutet werden? Wie kann die Spannung und wechselseitige Verwiesenheit des gemeinsamen Priestertums und des Ordo für das Sakrament der Umkehr fruchtbar werden? Diese (und weitere) Fragen verstehen sich als Impulse zum Weiterdenken, ohne die beachtliche Leistung des Sammelbandes mit den vielfältigen Impulsen zur Erneuerung des Sakramentes der Barmherzigkeit zu schmälern. Uneingeschränkt kann ich das Buch empfehlen, als anregende Lektüre für Seelsorgerinnen und Seelsorger sowie als nicht zu übersehenden Beitrag für den theologischen Fachdiskurs.

Martin Lörsch

MECKEL, Thomas: Konzil und Codex. Zur Hermeneutik des Kirchenrechts am Beispiel der *christifideles laici*, Paderborn: Schöningh Verlag 2017, 289 S., 49,90 €, ISBN 978-3-506-77254-1.

Im Wintersemester 2014/15 wurde die vorliegende Arbeit von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommen. Sie widmet sich einer in den letzten Jahren viel diskutierten Frage nach dem Verhältnis von Konzil und Codex und veranschaulicht das Thema an der rechtlichen Stellung der Christgläubigen, der „*christifideles laici*“. Die grundsätzliche Frage lässt sich dahingehend zuspitzen, ob das II. Vatikanische Konzil der Bewertungs- und Interpretationshorizont für den Codex ist oder ob der Codex die letztgültige Interpretation des Konzils durch den Gesetzgeber darstellt. Was die grundsätzliche Frage betrifft, gelangt M. nach einer sorgfältigen Analyse der einschlägigen Quellentexte zu dem Ergebnis, „dass das II. Vatikanische Konzil die ‚norma normans‘ für den CIC/1983 ist, der seinerseits die ‚norma normata‘ ist. Die ‚norma normans‘ stellt daher den Verständnishorizont und gemäß c. 17 den Kontext dar, vor dem die einzelnen Normen auszulegen sind“ (47; vgl. 77-80).

Hinsichtlich der rechtlichen Stellung der Laien wird ein weiter Bogen gespannt vom kirchlichen Gesetzbuch aus dem Jahr 1917 über das II. Vatikanische Konzil bis hin zur geltenden kirchlichen Rechtsordnung, um dann noch einen besonderen Blick auf ausgewählte Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz zu werfen. Dabei lässt sich ein markanter Wandel feststellen, der sich in wenigen Jahrzehnten vollzogen hat. Denn

nach dem Gesetzbuch von 1917 wurden die Laien eigentlich nur als Objekte der kirchlichen Rechtsordnung betrachtet; sie bildeten nur das zu leitende und zu lehrende Volk. Damit war eine Spaltung im Kirchenbegriff gegeben, eine Aufteilung der herrschenden und lehrenden Kirche, repräsentiert durch die Kleriker, und der hörenden und gehorchenden Kirche, repräsentiert durch die Laien. Das Verbindende, das in der Taufwürde gelegen ist, wurde nicht in den Blick genommen. Vor diesem Hintergrund konnte das Laienapostolat nur als ein beauftragtes Apostolat bestimmt werden, also als ein Apostolat, das ein Handeln des Laien lediglich im Auftrag der kirchlichen Hierarchie ermöglichte. Ein Perspektivwechsel vollzog sich, wie freilich schon mehrfach aufgezeigt wurde, durch das II. Vatikanische Konzil. Wenn dieses Konzil den Weltcharakter des Laien herausstellt, darf das nicht, wie M. mit Recht betont, in dem Sinn verstanden werden, dass die Laien für den Weltdienst, die Kleriker hingegen für den Heildienst zuständig wären. Eine solche Aufspaltung liegt dem Konzil fern. Vielmehr will das Konzil vor allem mit der Lehre über das Volk Gottes die der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien vorausliegende Gemeinsamkeit in der kirchlichen Sendung in den Blick nehmen. In dieselbe Richtung weist die Wiederentdeckung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, durch das das Verständnis des Laienapostolates eine deutliche Aufwertung erfahren hat. Damit ist zugleich eine Relativierung des besonderen Priestertums gegeben, insofern den Trägern des besonderen Priestertums die Aufgabe zukommt, den Getauften ihr gemeinsames Priestertum bewusst zu machen und dessen Entfaltung zu fördern. Das Laienapostolat wurzelt unmittelbar in Taufe und Firmung und stellt daher weder ein Zugeständnis noch eine Delegation von Seiten der kirchlichen Hierarchie dar. Darüber hinaus können Laien von der kirchlichen Hierarchie zu Ämtern und Aufgaben in den verschiedenen Bereichen der kirchlichen Sendung herangezogen werden, so dass sie berechtigt sind, im Namen der Kirche zu handeln. Das kirchliche Gesetzbuch von 1983 hat nach M. die Lehre des Konzils über das Volk Gottes und das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen im Wesentlichen rezipiert und damit die Subjekt-Objekt-Trennung des früheren Gesetzbuches endgültig überwunden. Der einzelne Gläubige darf demgemäß nicht als Objekt der Seelsorge verstanden werden; vielmehr ist er Hauptsubjekt der der Kirche anvertrauten Sendung. Zustimmung verdient die Feststellung, dass die Kirche eine „*communio fidelium et hierarchica*“ ist; weder die organische noch die hierarchische Struktur darf verabsolutiert werden (vgl. 150). Die Kirche ist weder „*communio fidelium*“ ohne hierarchisches Element, sie ist aber auch nicht auf die Hierarchie zu reduzieren. Beide Aspekte gehören zusammen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. In rechtlicher Hinsicht ist noch besonders hervorzuheben, dass das kirchliche Gesetzbuch von einem weiten Amtsbegriff ausgeht. Kleriker und Laien können gemäß c. 145 und c. 228 CIC Kirchenämter innehaben, auch wenn bestimmte Ämter den ordinierten Amtsträgern vorbehalten sind.

Bei der Darstellung des Laienapostolats in ausgewählten Dokumenten der Deutschen Bischofskonferenz wird deutlich, dass es eines längeren Ringens bedurfte, bis die Ekklesiologie des Konzils umfassend rezipiert wurde. Dies gilt für den Amtsbegriff selbst, insofern vom kirchlichen Amt zunächst nur im Hinblick auf das Weihesakrament gesprochen wurde. Der vom II. Vatikanischen Konzil ermöglichte offene Amtsbegriff,

demzufolge auch Laien kirchliche Ämter innehaben können, wurde in vielen Dokumenten vermieden, in denen nicht von hauptamtlichen, sondern von hauptberuflichen Laien im pastoralen Dienst gesprochen wurde. Damit war zugleich ein Widerspruch, wie M. überzeugend aufweist, zur geltenden Rechtslage gegeben, insofern das kirchliche Gesetzbuch den offenen Amtsbegriff rechtsverbindlich übernommen hat. Es bedurfte aber auch eines längeren Ringens, bis ein einseitiges Verständnis des Laienapostolates im Sinne einer Delegation durch die kirchliche Hierarchie überwunden wurde. Erst mit dem Schreiben der Deutschen Bischöfe „Gemeinsam Kirche sein“ vom 1. August 2015 wird das Laienapostolat in zufriedenstellender Weise behandelt (vgl. 225-231). Denn es handelt sich hierbei um ein ureigenes, in der Taufe verliehenes Apostolat der Gläubigen, das in eigenem Namen und in eigener Verantwortung ausgeübt wird. Die Laien sind daher nicht nur Mitarbeiter der ordinierten Amtsträger, sondern eigenverantwortliche Mitträger der gesamten Sendung des Gottesvolkes. Darüber hinaus können Laien mit bestimmten Ämtern und Aufgaben betraut werden, so dass sie dann nicht nur im eigenen Namen, sondern im Namen der Kirche zu handeln vermögen.

M. ist bei der Darstellung des Laienapostolates von der chronologischen Abfolge der einzelnen Dokumente ausgegangen. Dadurch sind viele Wiederholungen unvermeidbar gewesen, was bei einer stärkeren Berücksichtigung systematischer Gesichtspunkte hätte vermieden werden können. Durch diese Feststellung soll aber das Verdienst der vorliegenden Arbeit keineswegs geschmälert werden, die die laikale Verantwortung in der Kirche nachdrücklich herausstellt, ohne die besondere Verantwortung der ordinierten Amtsträger zu vernachlässigen. Uneingeschränkte Zustimmung verdient schließlich, dass sich M. entschieden gegen die häufig beklagte Gegenüberstellung von Rechtskirche und Liebeskirche wendet. „In einer Liebeskirche muss es vielmehr notwendig eine Rechtskultur geben, die das Recht in seiner wesentlichen Funktion vor der Willkür anderer schützt. Das Gegenstück zur Liebeskirche ist nicht die Rechtskirche, sondern eine Kirche der Willkür“ (235). Tatsächlich kann man heute nicht selten die Erfahrung machen, dass pastorale Konzepte entwickelt werden, ohne dass das kirchliche Recht eine hinreichende Berücksichtigung findet. Damit aber wird auf Dauer einer Kirche der Willkür Vorschub geleistet.

Peter Krämer, Trier

EUSEBIUS / HIERONYMUS: Liber locorum et nominum. Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Übersetzt und kommentiert von Georg Röwekamp, Freiburg i. Br.: Herder 2017, 464 S., 47,00 €, ISBN 978-3-451-30973-1.

Das Onomastikon der biblischen Eigennamen des Eusebius von Caesarea gilt als Meilenstein für die historische Topographie nicht nur der römisch-byzantinischen Provinz Palaestina, sondern auch für die biblische Topographie, da von Eusebius der Versuch unternommen wurde, viele Orte genau zu lokalisieren. Hieronymus hat dieses Onomastikon ins Lateinische übersetzt, dabei verbessert und gelegentlich ergänzt. Röwekamp übersetzt und kommentiert die lateinische Ausgabe des Hieronymus und schließt auf

diese Weise eine Lücke, da bis vor kurzem neben der griechisch-lateinischen Ausgabe (KLOSTERMANN, E. [Hg.], *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen* [GCS 11/1], Berlin 1904) bislang lediglich englische Übersetzungen (FREEMAN-GRENVILLE, G.S.P. et al. [Hg.], *Onomasticon*, Jerusalem 2003; NOTLEY, R.S. / SAFRAI, Z. [Hg.], *Onomasticon*, Leiden 2005) oder eine Ausgabe der syrischen Fassung vorlagen (TIMM, S. [Hg.], *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen* [TU 152], Berlin 2005). Die Edition der lateinischen Übersetzung ist schon vor dem Hintergrund sinnvoll, dass das nur in einer Ausgabe überlieferte griechische Original des Eusebius mangelhaft und wesentlich kürzer ist. Mittlerweile ist auch eine kritische Ausgabe des griechischen Textes erschienen (TIMM, S. [Hg.], *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen* [GCS N.F. 24], Berlin 2017).

In der Einleitung (8-61) bespricht RÖWEKAMP zunächst die Gattung Onomastikon, mit der in der paganen Philosophie der historische Hintergrund und Erklärungen zu den Realia, u. a. auch zur Topographie, zusammengestellt werden, und klärt wesentliche Einleitungsfragen zum griechischen Onomastikon des Eusebius (10-19: Biographie des Autors, Einordnung, Titel, Inhalt, Aufbau). Im Onomastikon sind die einzelnen Einträge alphabetisch und nach biblischen Büchern sortiert, sodass zunächst alle Ortsnamen mit A angeführt werden, wobei die Orte nach der Reihenfolge ihres Vorkommens geführt werden. Neben den Orten werden auch geographische Bezeichnungen wie Berge, Täler, Flüsse, Regionen oder Götter aufgenommen. Trotz des Anspruchs, alle diese Dinge zusammenstellen zu wollen, wurden von Eusebius einige biblische Bücher überhaupt nicht (z. B. 1/2 Chronik) oder nur teilweise (z. B. Psalmen) berücksichtigt. Neben einem Hinweis zur biblischen Verwendung des jeweiligen Ortes ergänzt Eusebius eine Lokalisierung und Identifizierung mit zeitgenössischen Orten, die er bisweilen zusätzlich beschreibt, sowie Hinweise auf andere gleichnamige Orte. Ob die von Eusebius genannten byzantinischen Orte tatsächlich als Identifikationsangebote firmieren, ist ausweislich der vagen und doppeldeutigen Formulierung *καὶ ἔστι νῦν* nicht gesichert. Danach werden entstehungsgeschichtliche Aspekte und Fragen nach den Quellen erörtert (20-32). Nach RÖWEKAMP ist das Onomastikon sehr bald nach 313 n.Chr. entstanden, auch wenn ein längerer Entstehungsprozess denkbar wäre. Mitunter handelt es sich sogar um ein unfertiges Werk, was die Lücken in einigen biblischen Büchern erklären könnte. Außerdem weisen einige Abschnitte Überarbeitungsspuren auf, die entweder von Eusebius selbst oder späteren Bearbeitern stammen. Darüber hinaus gab es wohl verschiedene Ausgaben des Onomastikons. Eusebius stützte sich bei seiner Arbeit auf die unterschiedlichsten Quellen, was die teils sehr differenzierten Namensformen zeigen, die aus unterschiedlichen griechischen Versionen stammen. Da aber diese Werke meist verschollen sind, kann darauf nur indirekt aus den formelhaften Angaben des Eusebius geschlossen werden (z. B. ein Werk *οἱ τόποι* oder Verzeichnisse von Straßen, Militärstationen, Verwaltungsdistrikte). Angesichts der vielen vermuteten Quellen bezweifelt RÖWEKAMP zu recht, ob Eusebius das Heilige Land aus persönlicher Anschauung beschreibt.

Schon bald entstanden verschiedene Übersetzungen und Exzerpte dieses wichtigen Werkes (33-36), die teils einen anderen Text bezeugen, was für die textkritische Arbeit und die Rekonstruktion der einzelnen Abhängigkeitsverhältnisse wichtig ist. In diesem

Zusammenhang verwendet RÖWEKAMP die falsche Namensform Josephus Flavius (29), zumal in der römischen Namenstradition das *nomen gentile* „Flavius“ stets vor dem *cognomen* „Josephus“ steht (Eck, W., Flavius Iosephus, nicht Iosephus Flavius: SCI 19 [2000] 281-283).

Danach geht RÖWEKAMP auf die lateinische Übersetzung durch Hieronymus um das Jahr 390 v.Chr. ein (37-50), wobei er zunächst die Biographie des Hieronymus bespricht. Im Gegensatz zu Eusebius besaß Hieronymus nicht nur Kenntnisse des Hebräischen, sondern auch des Heiligen Landes, die zum rechten Bibelverständnis unerlässlich sind. Allerdings bezweifelt RÖWEKAMP, ob Hieronymus über bessere Landeskenntnisse als der durchschnittliche Pilger verfügte. Im Rahmen seiner Übersetzung strich Hieronymus nur selten Passagen, dagegen bevorzugte er aber die Reihenfolge des lateinischen Alphabets und stellte daher bestimmte Ortsnamen um. Darüber hinaus erklärte Hieronymus fremdsprachige Ausdrücke und veränderte vor allem bei fehlerhaften Meilenangaben die vorgefundenen Lokalisierungen.

In einem weiteren Abschnitt diskutiert RÖWEKAMP den Zweck des Onomastikons (51-58). Offenbar wurde das Onomastikon nicht für den Gebrauch durch Pilger geschaffen. Vermutlich haben die Pilger nicht selbst mit Hilfe von wissenschaftlichen Werken Orte identifiziert, sondern sich auf ortskundige Führer verlassen und lediglich Itineraria mit praktischen Reiseinformationen verwendet. Nach RÖWEKAMP war das Onomastikon sowohl ein geographisches Bibellexikon für Exegeten wie auch eine apologetische Einordnung der biblischen Geographie in den Horizont der antiken Welt. Auf diese Weise wurde eine christliche *mental map* geschaffen. Durch die Verbindung der biblischen Geographie mit der Gegenwart sollte zudem die Wahrheit der biblischen Erzählungen bewiesen werden. Kurz geht RÖWEKAMP schließlich noch auf den von ihm verwendeten Text und die deutsche Übersetzung ein (59-61). Auch wenn er zugibt, dass KLOSTERMANN einige Verbesserungen und Konjekturen im lateinischen Text aufgrund der mehrfachen Textüberlieferung eingetragen hat, wird dies im Einzelnen nicht reflektiert. Um textkritisch mit dem lateinischen Text umzugehen, kann man mittlerweile die Ausgabe von TIMM (2017) verwenden. Die von Hieronymus ausgelassenen Passagen wurden von RÖWEKAMP durch eckige Klammern ergänzt, während die Zusätze kursiv gekennzeichnet sind. Die Reihenfolge der Einträge wurde von der Ausgabe des Eusebius entgegen der Hieronymus-Version übernommen, und zwar in durchlaufender Nummerierung. Darüber hinaus wurden bei der deutschen Übersetzung der biblische Ortsname nach den Loccumer Richtlinien sowie die betreffende Bibelstelle ergänzt. Nur dort, wo das Onomastikon selbst eine Ortsidentifikation vornimmt, hat RÖWEKAMP den jeweiligen Vorschlag kritisch diskutiert.

Im nächsten Abschnitt folgt schließlich der lateinische Text mit Übersetzung und zahlreichen Anmerkungen (63-341). Allerdings beschränkt sich RÖWEKAMP in der Regel auf Hinweise aus älteren Standardwerken, ohne dass neuere Artikel oder Bücher (z. B. JERICKE, D., Die Ortsangaben im Buch Genesis [FRLANT 248], Göttingen 2013) in die Diskussion einbezogen würden. Dies ist vor dem Hintergrund verwunderlich, als gerade die Ortsnamen der Genesis im Onomastikon besonders ausführlich diskutiert werden und eine Korrelierung mit den Daten aus JERICKE notwendig wäre. Auch die

hocharabische Namensform der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wird nicht immer konsequent eingehalten. So wird der Diphthong ai gelegentlich monophthongisiert (z. B. 100: *H. Bēt 'Ainūn*), Hamza wird bisweilen mit 'Ayin verwechselt (147: *Ra 's at-Tawīl*) oder gelegentlich übersehen (139: *B'ir as-Saba'* vs. *T. Bir as-Saba'*), die palästinisch-arabische Schreibweise wird ebenfalls verwendet (112: *Rentis* statt *Rantīs*), der Artikel wird teils in palästinischer Schreibweise (310: *H. es-Sūrēk*) oder falsch wiedergegeben (154: *T. a-Fāri'a*). Freilich lässt sich nur dann eine korrekte Transkription des Ortsnamens erstellen, wenn eine zuverlässige arabische Schreibweise überliefert ist. Aber derartige Mischformen hätte man leicht verhindern können. Vielleicht sind die arabischen Namensformen ungeprüft aus der Literatur übernommen worden. In der semitischen Philologie unterlaufen ebenfalls gelegentlich Fehler. Hierfür sollen nur drei Beispiele genannt werden. Die Transkription sn' für hebr. סנ' ist falsch (144). Das hebr. Wort für „Ebene“ ist עמק, nicht „עמק“ (201). Die Ortsbezeichnung Di-Sahab ist aramäisch, nicht hebräisch (237). Bei den Anmerkungen wird zudem weitgehend auf neuere Literatur verzichtet. Hierfür sollen exemplarisch vier Beispiele aus dem Richterbuch angeführt werden. So ist Haroschet-Gojim vermutlich kein Ort (110), sondern eine Landschaftsbezeichnung (RAINEY, A.F., 1981, *The Military Camp Ground at Taanach by the Waters of Megiddo*: EI 15 [1981] 61-66). Die byzantinische Anlage auf Betschemesch war wohl kein Kloster (144), sondern eine säkulare befestigte Anlage (GASS, E. / ZISSU, B., *The Monastery of Samson up the Rock of Etham in the Byzantine Period*: ZDPV 121 [2005] 168-183). Die biblische Stadt Tebez kann im Gegensatz zum byzantinischen Ort angesichts des fehlenden archäologischen Befundes kaum auf *Tūbās* liegen (218), sondern eher in der Nachbarschaft (ZERTAL, A., *The Manasseh Hill Country Survey II*, Leiden 2007, 108). Die etymologische Ableitung des Ortes Bet-Schean von der babylonischen Gottheit *Šahan* (144) ist nicht unproblematisch. Vielleicht wäre an „*Ort der Rube/Scheol*“ zu denken (GASS, E., *Die Ortsnamen des Richterbuchs* [ADPV 35], Wiesbaden 2005, 82f.).

In einem ausführlichen Anhang I (343-386) diskutiert RÖWEKAMP zahlreiche Einzelfragen, die für ein Verständnis des Onomastikons wichtig erscheinen. Hierbei werden nicht nur die unterschiedlichen Provinzen und Landschaften diskutiert, sondern auch die einzelnen Bezeichnungen für Orte (wie Stadt, Dorf etc.) sowie die römischen Kastelle und Straßen, auf die im Onomastikon wiederholt zurückgegriffen wird. Darüber hinaus beschreibt er die multireligiöse Situation im Heiligen Land, wenn er auf die Anwesenheit von Heiden, Juden, Samaritanern und Christen näher eingeht. Schließlich betont RÖWEKAMP die Bedeutung des Onomastikons für die antike Geographie, wie dies z. B. in der Madabakarte deutlich wird. In einem Anhang II (387-457) folgen ausführliche Verzeichnisse (Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, gegliedert in Primär- und Sekundärquellen) sowie Register (Bibelstellen, Namen, Sachen sowie lateinische, griechische und topographische Begriffe). Auf diese Weise wird die vorliegende Textausgabe vorbildlich erschlossen. Leider fehlt ein Verzeichnis der modernen Orte.

Auch wenn kleinere Ungenauigkeiten den ansonsten sehr positiven Eindruck leicht eintrüben und die Diskussion der historischen Topographie oft nicht über den Stand

von THOMSEN, P., *Loca sancta*, Halle 1907 oder ABEL, F.-M., *Géographie de la Palestine*, Paris 1938 hinausgeht, liegt hier endlich eine gut zu verwendende Ausgabe des Onomastikons vor, die jedem, der an historischer Topographie und Palästinakunde interessiert ist, mit Nachdruck empfohlen werden kann.

Erasmus Gaß, Trier

