

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte  
Band 41 · 2022



# Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 41 · 2022

Herausgegeben vom Geschichtsverein  
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Redigiert von Dominik Burkard (Gesamtschriftleitung),  
Dominik Burkard und Joachim Bürkle (Themenschwerpunkt) und  
Andreas Holzem (Rezensionsteil)



Jan Thorbecke Verlag

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Verlagsgruppe Patmos ist sich ihrer Verantwortung gegenüber unserer Umwelt bewusst. Wir folgen dem Prinzip der Nachhaltigkeit und streben den Einklang von wirtschaftlicher Entwicklung, sozialer Sicherheit und Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen an. Näheres zur Nachhaltigkeitsstrategie der Verlagsgruppe Patmos auf unserer Website [www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben](http://www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2023 Jan Thorbecke Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

[www.thorbecke.de](http://www.thorbecke.de)

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt

Umschlagabbildung: Augustin Kardinal Bea und Willem A. Visser 't Hooft (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1966), © Kurt Weiner/ Archiv Friedenspreis des Deutschen Buchhandels

Umschlaggestaltung: BIFACTOR | Kommunikation – Faatz | Held | Hirmer GbR, Stuttgart

Druck: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6391-8

ISSN 0722-7531

# Inhalt

Einleitung .....	11
I. AUFSÄTZE	
<i>Dominik Burkard</i> »Katholische« Ökumene in den 1950er-Jahren. Eine Einführung .....	13
<i>Peter Neuner</i> Ökumene. Phasen – Entwicklungen – Fragen .....	29
<i>Michael Quisinsky</i> Ökumene als aggiornamento. Yves Congars Chrétiens désunis zwischen Konvergenz, Konflikt und Konzil .....	43
<i>Simon Beentjes / Peter de Mey</i> Die »Journées oecuméniques« in Chevetogne zwischen Weltkrieg und Konzils- ankündigung (1942–1959). Hauptakteure, Themen und Entwicklung .....	63
<i>Beat Bühler</i> Ökumene in den 1950er-Jahren in der Ostschweiz .....	81
<i>Joachim Bürkle</i> Ökumene vor Ort. Die Una Sancta-Arbeit in Stuttgart zwischen Nachkriegs- zeit und II. Vatikanum .....	95
<i>Saretta Marotta</i> Die Katholische Konferenz für ökumenische Fragen von Johannes Willebrands .....	127
<i>Simon Strobl</i> »Una Sancta«-Bewegung auf dem Weg zu kirchlicher Anerkennung. Pater Thomas Sartory OSB und die Schriftleitung der »Una Sancta«- Rundbriefe in den 1950er-Jahren .....	145
<i>Simon Strobl</i> Die Einführung byzantinischer Liturgie in der Benediktinerabtei Niederaltaich in den 1950er-Jahren im Spiegel des Abteiarchivs .....	169
<i>Annemarie C. Mayer</i> Die »wahre« Kirche in der ökumenischen Diskussion der 1950er-Jahre .....	191
<i>Konrad Hilpert</i> Ökumenische Begegnung und konfessionelle Differenz auf den Feldern der Moraltheologie und Ethik in den 1950er-Jahren .....	207

<i>Berndt Hamm</i>	
Ein ungewöhnlicher Pfarrer vor der Reformation: Der Ulmer Patrizier Dr. Ulrich Krafft (ca. 1455–1516). Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der Münsterkanzeln .....	225
<i>Jens Brückner</i>	
»... zur Abwendung für unserer Feuersgefahr ein allgemeiner Bittgang in die Franziskanerkirche ...« Liturgische Praxis in der Stadt Horb am Ende der Vormoderne .....	245
<i>Annegret Gellweiler</i>	
»Zwölf gefährvolle Jahre«. Die Ordensgemeinschaften im Bistum Rottenburg während der NS- und Kriegszeit .....	279
<i>Florian Funer</i>	
»Es ist einfach ein geschichtliches Ereignis ersten Ranges, ein geistiger Aufbruch der Kirche, eine Erneuerung, deren Bedeutung erst in den kommenden Jahren ganz verstanden wird« (Carl Joseph Leiprecht). Rezeption und Transformation während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Bistum Rottenburg .....	263

## II. BUCHBESPRECHUNGEN

### 1. Gesamtdarstellungen

Christlich-jüdisches Abendland? Perspektiven auf Europa, hrsg. v. Jörg Dittmer, Jan Kemnitzer u. Michael Pietsch (Valesca Baert-Knoll) .....	309
Der Herrscher als Versager?! Vergleichende Perspektiven auf vormoderne Herrschaftsformen, hrsg. v. Heike Grieser, Heide Frielinghaus, Sebastian Grätz, Ludger Körntgen, Johannes Pahlitzsch u. Doris Prechel (Herbert Niehr) .....	310
Valery Rees: Von Gabriel bis Luzifer. Eine Kulturgeschichte der Engel (Johann Hafner) .....	311

### 2. Quellen und Hilfsmittel

<i>Gerhard von Augsburg</i> : Vita Sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, lateinisch-deutsch. Mit Kanonisationsurkunde von 993. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung besorgt v. Walter Berschin u. Angelika Häse (Manfred Weitlauff) .....	313
Was dürfen Laien lesen? Gerhard Zerbolt von Zutphen. De libris teutonicalibus / Een verclaringhe vanden duytschen boeken. Lateinisch / mittelniederländisch, hrsg. v. Nikolaus Staubach u. Rudolf Suntrup (Thom Mertens) .....	317
Quellen zur brandenburgischen Reformationsgeschichte (1517–1615). 2 Teilbände, bearb. v. Andreas Stegmann (Frank Göse) .....	318
Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. Christine Mundhenk, Bd. 14: Personen O–R, bearb. v. Heinz Scheible	
Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. Christine Mundhenk, Bd. T 21: Texte 5970–6291 (1551), bearb. v. Matthias Dall’Asta, Heidi Hein u. Christine Mundhenk (Stefan Michel) .....	319

Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. <i>Christine Mundhenk</i> . Bd. T 22: Texte 6292–6690 (1552), bearb. v. <i>Matthias Dall’Asta, Heidi Hein</i> u. <i>Christine Mundhenk</i>	
Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. <i>Christine Mundhenk</i> , Bd. 15: Personen S, bearb. v. <i>Heinz Scheible</i>	
Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. <i>Christine Mundhenk</i> , Bd. 16: Personen T–Z und Nachträge, bearb. v. <i>Heinz Scheible</i> (Stefan Michel)	321
Max Weber. Gelehrtenbriefe 1878–1920 (Ausgewählte Briefe, Bd. 2), hrsg. v. <i>Rita Aldenhoff-Hübinger</i> u. <i>Edith Hanke</i> (Claudius Härpfer)	323
<i>Martin Buber</i> : Schriften zur zionistischen Politik und zur jüdisch-arabischen Frage, hrsg. u. kommentiert v. <i>Samuel Hayim Brody</i> u. <i>Paul Mendes-Flohr</i> , eingel. v. <i>Paul Mendes-Flohr</i> (Michael Zank)	324
<i>Tobias Jammerthal, David Burkhart Janssen, Jonathan Reinert, Susanne Schuster</i> : Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch (Martin Belz)	325
 <i>3. Antike</i>	
<i>Patrick Brimiouille</i> : Das Konzil von Konstantinopel 536 (Adrian Erben)	326
<i>Christoph Hammann</i> : Katharsis in Kaiserzeit und Spätantike. Vorstellungen von Reinigung und Reinheit in Medizin, platonischer Philosophie und christlicher Theologie des 2. bis 4. Jahrhunderts n. Chr. (Eckart Otto)	328
<i>Mischa Meier</i> : Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr. (Verena Epp)	330
 <i>4. Mittelalter</i>	
Byzanz und seine europäischen Nachbarn. Politische Interdependenzen und kulturelle Missverständnisse, hrsg. v. <i>Ludger Körntgen, Jan Kusber, Johannes Pablitzsch</i> u. <i>Filippo Carlà-Uhink</i> (Michael Borgolte)	332
<i>Steffen Patzold</i> : Presbyter, Moral, Mobilität und Kirchenorganisation im Karolingerreich (Matthias Becher)	333
<i>Stephan Ernst</i> : Radulfus Ardens und sein Speculum universale (Tobias Janotta)	334
Von Bienen lernen. Das Bonum universale de apibus des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf. Analyse, Edition, Übersetzung, Kommentar (Rudolf Weigand)	336
Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan Al-Kamil (1219–2019), hrsg. v. <i>Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mouhanad Khorchide</i> u. <i>Bernd Schmies</i> (Margareta Gruber OSF)	338
<i>Katharina Christa Schüppel</i> : Fasten. Lehren. Heilen. Die Indienreise des Apostels Thomas in mittelalterlichen Manuskripten und Karten (Christoph Mauntel)	339
Das Interdikt in der europäischen Vormoderne, hrsg. v. <i>Tobias Daniels, Christian Jaser</i> u. <i>Thomas Woelki</i> (Wilhelm Rees)	341
Nach Rom gehen. Monastische Reisekultur von der Spätantike bis in die Neuzeit, hrsg. v. <i>Peter Erhart</i> u. <i>Jakob Kuratli Hübli</i> (Andreas Sohn)	345
Transfer and Religion. Interactions between Judaism, Christianity, and Islam from the Middle Ages to the Twentieth Century, hrsg. v. <i>Alexander S. Dubrau, Davide Scotto</i> u. <i>Ruggero Vimercati Sanseverino</i> (Florian Jäckel)	347

<i>Franz Machilek</i> : Jan Hus (um 1372–1415). Prediger, Theologe, Reformator (Pavlina Rychterova) .....	348
<i>Alexandra Kaar</i> : Wirtschaft, Krieg und Seelenheil. Papst Martin V., Kaiser Sigismund und das Handelsverbot gegen die Hussiten in Böhmen (Martin Čapský) .....	349
Zwischen Mittelalter und Reformation. Religiöses Leben in Oberschwaben um 1500, hrsg. v. <i>Sigrid Hirbodian, Sabine Holtz</i> u. <i>Petra Steymans-Kurz</i> (Benjamin Müsegades) .....	350
 <i>5. Reformation und Frühe Neuzeit</i>	
<i>Heinz Schilling</i> : Der Kaiser, dem die Welt zerbrach	
<i>Geoffrey Parker</i> : Der Kaiser. Die vielen Gesichter Karls V. (Gabriele Haug-Moritz) .....	351
<i>Hans Schwarz</i> : Luther für Nicht-Lutheraner (Jan Reitzner) .....	357
<i>André Junghänel</i> : Kirchenverwaltung und Landesherrschaft. Kirchenordnendes Handeln in der Landgrafschaft Hessen-Kassel im 17. Jahrhundert (Eva Bender) ..	358
<i>Irene Fosi</i> : Inquisition, Conversion, and Foreigners in Baroque Rome (Julian Zimmermann) .....	359
<i>Matthias Asche, Marco Kollenberg</i> u. <i>Antje Zeiger</i> (unter Mitarbeit v. <i>Roin Villain</i> ): Halb Europa in Brandenburg. Der Dreißigjährige Krieg und seine Folgen, hrsg. unter Mitarbeit v. <i>Robin Villain</i> (Ralph Tuchtenhagen) .....	361
Gegeneinander glauben – miteinander forschen? Paradigmenwechsel frühneuzeitlicher Wissenschaftskulturen, hrsg. v. <i>Kęstutis Daugirdas</i> u. <i>Christian Volkmar Witt</i> (Marian Füssel) .....	362
<i>Florian Kluger</i> : Liturgische Bildung in der Neuzeit. Taufe, Firmung und Eucharistie bei P. Nikolaus Cusanus SJ, Bischof Joseph A. Gall und Pastor Konrad Jakobs (Stephan Winter) .....	363
 <i>6. Neuzeit und Zeitgeschichte</i>	
<i>Kristien Suenens</i> : Humble Women – Powerful Nuns. A Female Struggle for Autonomy in a Men’s Church (Andreas Holzem) .....	366
<i>Peter Longerich</i> : Antisemitismus. Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute (Armin Pfahl-Traughber) .....	368
<i>Uwe Scharfenecker</i> : Tübingen, katholisch-theologisch. Eine kirchenhistorische und staatskirchenrechtliche Untersuchung (Stefan Warthmann) .....	369
<i>Adelheid Schmidt-Thomé</i> : Ellen Ammann. Frauenbewegte Katholikin (Nicole Priesching) .....	370
<i>Matthias Daufratshofer</i> : Das päpstliche Lehramt auf dem Prüfstand der Geschichte. Franz Hürth SJ als »Holy Ghostwriter« von Pius XI. und Pius XII. (Thomas Brechenmacher) .....	371
<i>Bernd Vogel</i> : »Alle Angst vor der Zukunft überwunden...«. Mit Dietrich Bonhoeffer im Gespräch (Dennis Dietz) .....	373
<i>Klaus Kühlwein</i> : Pius XII. und die Deportation der Juden Roms (Christoph Kösters) .....	374
<i>Helmut Kurz</i> : In Gottes Wahrheit leben. Religiöse Kriegsdienstverweigerer im Zweiten Weltkrieg, unter Mitwirkung v. <i>Helmut Donat</i> , hrsg. von der <i>Internationalen katholischen Friedensbewegung pax christi, Deutsche Sektion e. V.</i> sowie von <i>pax christi, Diözesanverband Rottenburg-Stuttgart</i> (Hendrik Meyer-Magister) .....	376
Lorenz Jaeger als Kirchenpolitiker, hrsg. v. <i>Nicole Priesching</i> u. <i>Christian Kasprowski</i> (Gabriel Rolfes) .....	377

<i>Manfred Göbel</i> : Der Stahlberg in Mainz. Festung – Spielplatz – Jugendhaus (Michael Kißener) .....	379
Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats, hrsg. v. <i>Stephan Johertz</i> u. <i>Magnus Striet</i> (Hubertus Lutterbach) .....	380
Joachim Kuropka. Streitbarer Historiker und engagierter Geschichtsvermittler. Fest- und Gedenkschrift zum 80. Geburtstag, hrsg. v. <i>Maria Anna Zumbholz</i> u. <i>Michael Hirschfeld</i> (David Rüschemschmidt) .....	382

### 7. Orden, Klöster und Stifte

Klosterbuch Schleswig-Holstein und Hamburg. Klöster, Stifte und Konvente von den Anfängen bis zur Reformation, 2 Bde., hrsg. v. <i>Oliver Auge</i> u. <i>Katja Hillebrand</i> (Enno Bünz) .....	383
Neue Forschungen zu sächsischen Klöstern. Ergebnisse und Perspektiven der Arbeit am Sächsischen Klosterbuch, hrsg. v. <i>Enno Bünz</i> , <i>Dirk Martin Mütze</i> u. <i>Sabine Zinsmeyer</i> (Christian Schuffels) .....	387
Klosterbibliotheken im deutschsprachigen Südwesten, hrsg. v. <i>Armin Schlechter</i> (Hans-Jochen Schiewer) .....	389
Arznei für die Seele. Mit der Stiftsbibliothek St. Gallen durch die Jahrhunderte, hrsg. v. <i>Cornel Dora</i> (Ernst Tremp) .....	391
<i>Christian Kayser</i> : Das Ehemalige Benediktinerkloster Blaubeuren. Bauforschung an einer Klosteranlage des Spätmittelalters (Isabel Kimpel) .....	393
Kloster Heiligkreuztal: Geistliche Frauen im Mittelalter. Tagungsband der Tagung im Kloster Heiligkreuztal vom 26. Juli 2019 bis zum 28. Juli 2019, hrsg. v. <i>Staatliche Schlösser und Gärten Baden-Württemberg</i> (Alkuin Schachenmayr) .....	394
Frauenwelten. Die Klöster Heiningen und Dorstadt, hrsg. v. <i>Claudia Höhl</i> (Immo Eberl) .....	396
<i>Roland Girtler</i> : Die alte Klosterschule. Eine Welt der Strenge und der kleinen Rebellen (Immo Eberl) .....	397

### 8. Stadt- und Landesgeschichte

<i>Birgit Kulesa/ Christoph Bittel</i> : Bad Mergentheim (Dirk Rosenstock) .....	398
Von den Welfen zu den Staufern. Der Tod Welfs VII. 1167 und die Grundlegung Oberschwabens im Mittelalter, hrsg. v. <i>Thomas Zotz</i> , <i>Andreas Schmauder</i> u. <i>Johannes Kuber</i> (Alois Niederstätter) .....	399
<i>Maria Weber</i> : Schuldenmachen. Eine soziale Praxis in Augsburg (1480–1532) (Helmut Flachenecker) .....	401
Aufstand, Aufruhr, Anarchie! Formen des Widerstandes im deutschen Südwesten, hrsg. v. <i>Sigrid Hirbodian</i> u. <i>Tjark Wegner</i> (Benjamin Müsegades) .....	402
Aus Sorge um die Gesundheit. Geschichte der Medizin in der Region, hrsg. v. <i>Peer Friess</i> u. <i>Dietmar Schiersner</i> (Gerhard Aumüller) .....	403
<i>Hans-Georg Aschoff</i> : Das Bistum Hildesheim zwischen Reformation und Säkularisation. Geschichte des Bistums Hildesheim, Bd. 2, hrsg. v. <i>Thomas Scharf-Wrede</i> (Immo Eberl) .....	404
Von der Reformation zur Ökumene. Konfessionelle Identitäten und Milieus in Villingen-Schwenningen und auf der Baar, hrsg. v. <i>Friedemann Kawohl</i> u. <i>Michael Tocha</i> (Ute Schulze) .....	405
Bildatlas zur badischen Kirchengeschichte 1800–2021, hrsg. v. <i>Udo Wennemuth</i> in Zusammenarbeit mit <i>Johannes Ehmman</i> , <i>Albert de Lange</i> u. <i>Mareike Ritter</i> , im Auftrag des <i>Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden</i> (Georg Gottfried Gerner-Wolfhard) .....	406

<i>Nikola Becker</i> : Bayerisch. Katholisch. Patriotisch. 150 Jahre Bauern- und Männerverein Tuntenhäusen (Eva-Maria Schreiner) .....	408
<i>9. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte</i>	
<i>Hans Georg Thümmel</i> : Ikonologie der christlichen Kunst, Bd. 2: Bildkunst des Mittelalters (Kathrin Müller) .....	409
<i>Anette Pelizaeus / Günter Breitenbacher</i> : Die Stadtkirche St. Georg in Weikersheim (Kurt Andermann) .....	410
<i>Dietrich Diederichsen-Gottschalk</i> : Reformatorische Kirchenumgestaltung. <i>Tho Gods ere und guder gedächtnis</i> . Die Veränderung und künstlerische Neuausstattung der mittelalterlichen Landkirchen in den norddeutschen Marschen Land Wursten und Osterstade von den Anfängen der Reformation bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges. Ein Beitrag zur reformationsgeschichtlichen und konfessionskulturellen Erforschung der Frühen Neuzeit in Norddeutschland. Mit Farbaufnahmen v. <i>Beate Ulich</i> (Johannes Schilling) .....	411
<i>Nina Niedermeier</i> : Die ersten Bildnisse von Heiligen der Frühen Neuzeit. Porträtähnlichkeit in nachtridentinischer Zeit (Wolfgang Augustyn) .....	412
<i>Joachim Werz</i> : Bernhard von Clairvaux auf der Bühne der Jesuiten. Edition und Übersetzung der » <i>Divi Bernardi Tragicomædia</i> « aus dem Kölner Gymnasium <i>Tricoronatum</i> (Sandra Krump) .....	414
 III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION .....	 417
Abkürzungen .....	417
Autorinnen und Autoren .....	421
Redaktionsteam .....	425
 IV. VEREINSNACHRICHTEN .....	 427
Chronik des Jahres 2021 mit Tagungsberichten .....	427
 V. ORTS- UND PERSONENREGISTER .....	 435

## Einleitung

Der vorliegende Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte dokumentiert in seinem ersten Teil die Studientagung »Aufbruch zur Wiedervereinigung! Die ökumenische Bewegung im Katholizismus der 1950er-Jahre«. Die Thematik entbehrt nicht aktueller Bezüge, galt aber historiographisch als lange eher vernachlässigt. Die Studientagung fand in bewährter Weise als Kooperationsveranstaltung von Geschichtsverein (PROF. DR. DOMINIK BURKARD, DR. MARIA E. GRÜNDIG) und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (DR. JOHANNES KUBER) vom 23. bis 26. September 2021 in Weingarten statt. Die Konzeption verantworteten der Unterzeichnende und Joachim Bürkle (Würzburg), der auch bei der Redaktion der Beiträge half. Wir freuen uns, mit den hier abgedruckten Beiträgen aktuellste Forschung präsentieren zu können.

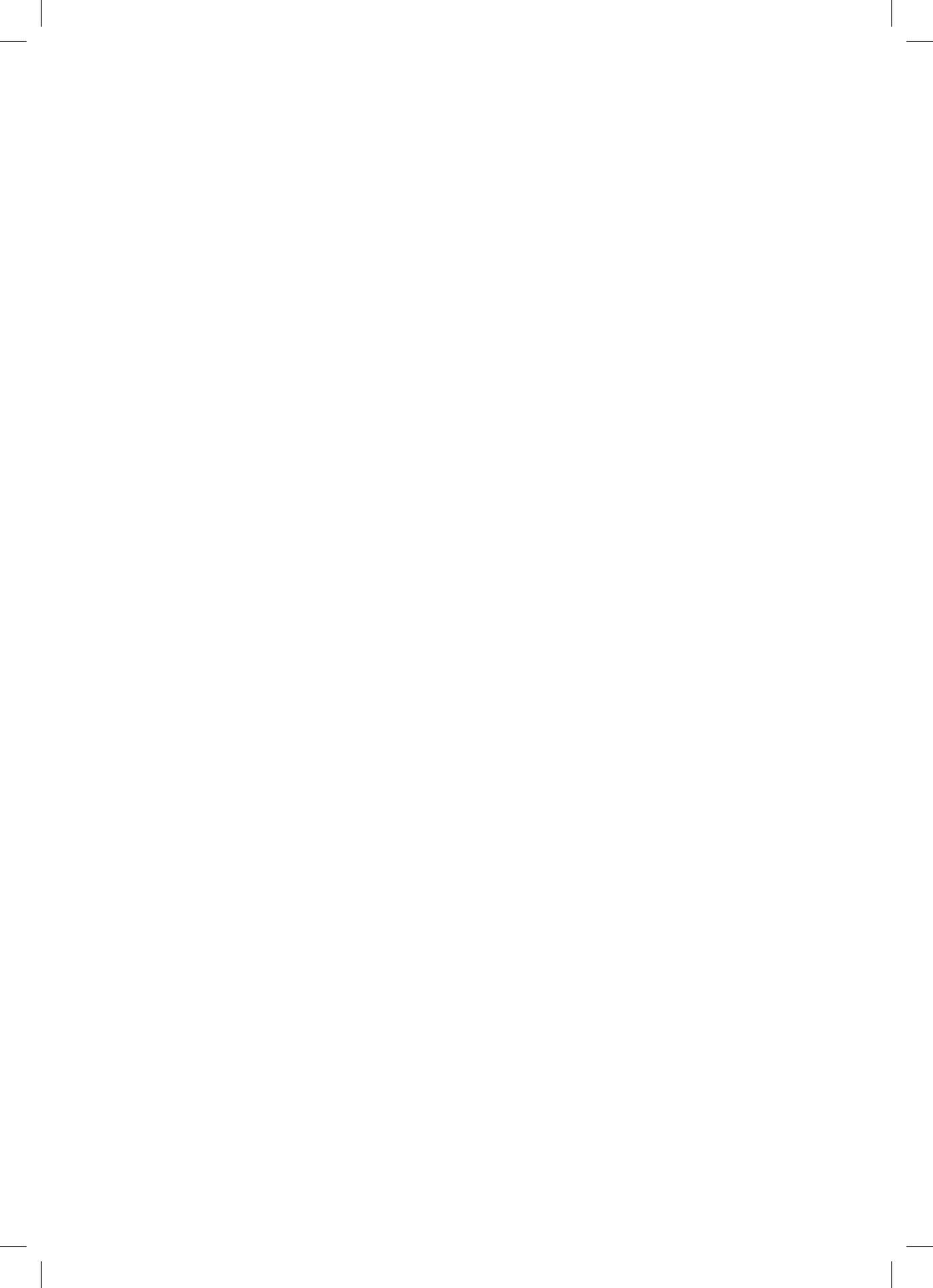
Wie immer enthält auch dieser Band weitere Beiträge zur südwestdeutschen Kirchengeschichte. Die thematische Brücke zum Themenschwerpunkt schlägt PROF. DR. BERND HAMM mit seiner Untersuchung über den Ulmer Stadtpfarrer Dr. Ulrich Krafft (ca. 1455–1516), der als Vertreter des Bibelhumanismus – gewissermaßen theologisch zwischen den noch inexistenten »Konfessionen« stehend – ein homiliezentriertes Pastoralkonzept verkörperte, das in einer ungewöhnlichen Neuschöpfung der Kanzel des Ulmer Münsters seinen Ausdruck fand. Bei dem Beitrag handelt sich um die Drucklegung des Vortrags, der auf unserer Studientagung »Im Umbruch! Ulm und Schwaben zwischen Mittelalter und Neuzeit« am 16. Oktober 2021 in Ulm große Beachtung fand.

Ebenfalls in die frühe Neuzeit führt die Untersuchung von JENS BRÜCKNER über liturgische Praktiken in Horb, die im Rahmen des Graduiertenkollegs »Religiöses Wissen im vor-modernen Europa« an der Universität Tübingen entstanden ist. Der Beitrag von ANNEGRET GELLWEILER führt in die NS-Zeit und gibt einen Einblick in die politische Realität, vor die sich die Ordensgemeinschaften im Bistum Rottenburg damals gestellt sahen; ihre Dissertation zu diesem Thema befindet sich derzeit im Druck. FLORIAN FUNER, dessen Magisterarbeit 2021 mit dem Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preis ausgezeichnet wurde, thematisiert schließlich die »Rezeption und Transformation« des 2. Vatikanischen Konzils in der Diözese Rottenburg.

Der umfangreiche Rezensionsteil, der über wichtige historische und kirchenhistorische Neuerscheinungen informiert, wurde abermals von PROF. DR. ANDREAS HOLZEM (Tübingen) betreut. Beschlossen wird der Band durch die Vereinsnachrichten des Jahres 2021 aus der Feder von MARIA E. GRÜNDIG sowie das Register, das HEIDI KLEHR (Eichstätt) besorgte. In ihrer bewährten Hand lagen wie stets auch das Lektorat und die Erstellung des Satzes.

Allen Genannten sowie den Autorinnen und Autoren, Rezensentinnen und Rezensenten sei für ihre Mitarbeit herzlich gedankt!

*Dominik Burkard*



DOMINIK BURKARD

## »Katholische« Ökumene in den 1950er-Jahren

### Eine Einführung

Am 18. September 2020 richtete der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Luis Ladária (\* 1944), einen Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Georg Bätzing (\* 1961), der als ›Aufreger‹ die Gemüter erhitzte. Zurückgewiesen wurde das am 11. September 2019 der Öffentlichkeit vorgestellte und vom »Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen« (ÖAK) erarbeitete Dokument *Gemeinsam am Tisch des Herrn*<sup>1</sup>, das bereits als neuer Meilenstein auf dem Weg zu einer sichtbaren Einheit gepriesen worden war. Die Unterschiede im Eucharistie- und Amtsverständnis – so hieß es aus Rom – seien »noch so gewichtig«, dass sie eine Teilnahme katholischer und evangelischer Christen an der Feier der jeweils anderen Konfession derzeit ausschlossen<sup>2</sup>. Bätzing, selbst Mitglied des ÖAK, stellte sich zwar hinter das Ökumene-Papier, musste aber nach dem vatikanischen Schreiben die geplante Entscheidung über die kirchliche Würdigung des Votums<sup>3</sup> auf Eis legen. Auch Kardinal Reinhard Marx (\* 1953) und der Vorsitzende der EKD, Bischof Heinrich Bedford-Strohm (\* 1960), hatten in einem Gespräch mit dem Bayerischen Rundfunk erkennbar Schwierigkeiten, die römische Antwort möglichst schadensbegrenzend zu kommunizieren.

Besonders bitter empfunden wurde, dass die römische Beurteilung unter Mitwirkung des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen erfolgt war, der aus historischen Gründen der deutschen Situation stets großes Verständnis entgegenbrachte. Eindeutig war die Warnung, die Kardinal Kurt Koch (\* 1950) an die deutschen Bischöfe richtete: Wenn sie »ein solches Schreiben der Glaubenskongregation weniger hoch bewerten würden als ein Dokument einer ökumenischen Arbeitsgruppe, dann würde in der

1 Der Text wurde inzwischen in einer deutsch- und englischsprachigen Ausgabe publiziert. Das kontroverse Echo provozierte zwei (offenbar zunächst nicht geplante) Folgebände und, erwartbar, eine Fülle weiterer Publikationen. *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen*, Bd. 1: [Text und Einführung], Bd. 2: Anliegen und Rezeption, Bd. 3: Grundlagen und Perspektiven, für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, hrsg. v. Dorothea SATTLER u. Volker LEPPIN (Dialog der Kirchen 17–19), Freiburg i. Br./Göttingen 2020–2022.

2 18. September 2020 Kongregation für den Glauben (Ladaria) an den Vorsitzenden der DBK. Abgedr. in: *Gemeinsam am Tisch des Herrn* (wie Anm. 1), II, 219–221.

3 Am 6. Mai 2020 hatte der »Kontaktgesprächskreis«, ein Zusammenschluss von Mitgliedern des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, das Dokument beraten. Abgedr. in: *Gemeinsam am Tisch des Herrn* (wie Anm. 1), II, 215–218. Die »Würdigung« war als Gegenstand einer Aussprache auf der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im September 2020 vorgesehen; eine Abstimmung unterblieb nach der römischen Intervention jedoch. Vgl. <https://www.erzbistum-paderborn.de/presse-und-medien/aktuelle-nachrichten-der-deutschen-bischofskonferenz-und-der-katholischen-hilfswerke/> (Stand: 25.08.2023).

Hierarchie der Kriterien bei den Bischöfen etwas nicht mehr stimmen«<sup>4</sup>. Entsprechend bissig fielen die Kommentare in der Presse aus. In der *Süddeutschen Zeitung* etwa hieß es: »Was für arrogante Herren sitzen da doch im Vatikan zu Rom beisammen und bilden sich ein, gerade sie hätten das tiefe Geheimnis jenes Abschiedsmahles begriffen. [...] Aber die Alles-besser-Wisser sterben nicht aus. Und eines ihrer vergoldeten Nester haben sie in Rom eingerichtet und wollen, dass alle Christen nach ihrer Pfeife tanzen«<sup>5</sup>. Es war klar: Mit dem römischen Schreiben hatte sich im öffentlichen Bewusstsein der unglückliche Eindruck, den die Katholische Kirche derzeit macht, einmal mehr verfestigt<sup>6</sup>. Die allgemeine Stimmung kann man wohl kaum mehr unter dem Begriff der »Enttäuschung« fassen – am ehesten trifft dies vielleicht noch bei Theologen und Kirchenvertretern zu. Der Mehrheit der Bevölkerung – auch der gläubigen, kirchengebundenen Bevölkerung – geht inzwischen das Bewusstsein für diese Fragen ab. Sie sieht kaum noch einen Grund dafür, weshalb sich die Konfessionen einem engeren Zusammengehen verweigern. Allerdings wird – mit dem gesellschaftlich überall zu beobachtenden Schwinden von »Totalidentifikationen« – mitunter auch keine Dringlichkeit für eine »Wiedervereinigung« mehr gesehen. Die konfessionellen Unterschiede, insbesondere in den eigentlichen Fragen des Glaubens, werden zumeist als irrelevant oder marginal erachtet, also überhaupt nicht mehr als Problem erkannt.

Für den historisch Sehenden war der 2020 eruptionsartig zum Ausbruch kommende Konflikt zwischen Theologie und Lehramt, »Bewegung« und Institution nichts wirklich Überraschendes, allenfalls ein Déjà-vu. Was 2020 zu beobachten war, kann geradezu als »Muster« in der Geschichte der Ökumene der vergangenen etwa 100 Jahre bezeichnet werden: Vorstöße und Initiativen »von unten« werden »von oben« gebremst, eingehegt oder zurückgepöfifft. Um hierfür Belege zu finden, muss man nicht erst in die frühen Anfänge der »ökumenischen Bewegung« im katholischen Raum in den 1920er-Jahren zurückgehen. Als jüngere Beispiele gelten etwa die Gründonnerstagszyklika<sup>7</sup> Johannes Pauls II. (1920–2005) zur Eucharistielehre im Jahr 2002 oder die Verlautbarung *Dominus Iesus* der Römischen Kongregation für die Glaubenslehre vom September 2000<sup>8</sup> – sie belegen die Konti-

4 Das sagte Koch im Gespräch mit der *Herder Korrespondenz*. Vgl. Römische Stellungnahme zu »Gemeinsam am Tisch des Herrn«: Glaubenskongregation erteilt deutschem Ökumene-Papier eine Absage, in: HK 74, 10/2020, 48.

5 Gerhard SCHMIDT, Rom. Unverständliches Nein, in: SZ vom 7. Oktober 2020. <https://www.sueddeutsche.de/kolumne/rom-unverstaendliches-nein-1.5057900> (Stand: 25.08.2023).

6 Vielmehr wurde für den Frankfurter Ökumenischen Kirchentag im darauffolgenden Jahr, für den die gegenseitige Mahlgemeinschaft angedacht war, neuer Konfliktstoff aufgehäuft oder – wie man will – die Fronten vorsorglich abgesteckt.

7 Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche, 17. April 2003, hrsg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159), Bonn 2003. – Zum Echo vgl. etwa Otto Hermann PESCH, Die Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia«. Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung, in: StZ 128, 2003, 507–522; Peter WALTER, Eucharistie und Kirche. Die Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« Papst Johannes Pauls II., in: Kircheneinheit und Weltverantwortung. Festschrift für Peter Neuner, hrsg. v. Christoph BÖTTIGHEIMER u. Hubert FILSER, Regensburg 2006, 241–259.

8 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, hrsg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ. (VApS 148), Bonn 2000. – Zum Echo vgl. etwa Daniel DECKERS, Salz in der Wunde, in: FAZ Nr. 207 (6. September 2000); Ulrich RUH, Ökumene in der Krise? in: HK 54, 2000, 487–489; Peter NEUNER, Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation, in: StZ 125, 2000, 723–737. Die Antwort des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre auf die Kritik: Joseph RATZINGER, Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde nun wollen, in: FAZ Nr. 221 (22. September 2000). – Vgl.

nuität und Unnachgiebigkeit der römischen Position. Aber auch am ökumenischen Willen der protestantischen Seite gibt es immer wieder Zweifel: Die »Ökumene der Profile«<sup>9</sup> in den ersten Jahren des dritten Jahrtausends war ebenso wie der »Zwischenfall von Rhodos«<sup>10</sup> am Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils ein Signal des Rückzugs und der Konfrontation. Die Geschichte der Ökumene ist – bei gewaltigen Anstrengungen und großen Erfolgen gerade im theologischen Bereich<sup>11</sup> – auch eine Geschichte der Krisen.

Es wäre freilich falsch, nur eine Differenz zwischen »Oben« und »Unten« zu konstatieren. Es gibt auch in der Horizontale Widersprüchliches. So sehen wir auf der einen

auch: Notger SLENCZKA, Kirchliche Einheit und konfessionelle Identität. Anmerkungen aus lutherischer Perspektive, in: *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, hrsg. v. Friedrich Wilhelm GRAF u. Dietrich KORSCH, Hannover 2001, 81–109, hier: 83–89; »Die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation – »Dominus Iesus« – ist kein isoliertes Dokument, auch kein diplomatischer Ausrutscher und erst recht kein Indiz besonderer antiökumenischer Ranküne. Das Problem ist nicht das Dokument, sondern die Erwartungshaltung, in die sich nicht nur protestantische, sondern auch römische Theologen angesichts der Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« bzw. der »Gemeinsamen ökumenischen Feststellung« und des »Annexes« 1999 versetzt hatten. Das Dokument selbst will lediglich eingerissene Unklarheiten über den Wahrheitsanspruch der Römischen Kirche hauptsächlich im Rahmen des interreligiösen Dialogs beseitigen. Die Glaubenskongregation tut in diesem Dokument schlicht das, wozu sie da ist: Sie stellt die offizielle Lehre der römischen Kirche klar. Es gibt von protestantischer Seite nicht den leisesten Grund für empfindliche Reaktionen. Das gilt auch darum, weil in dieser Erklärung inhaltlich überhaupt nichts Neues wahrzunehmen ist. Die Erklärung steht bekanntlich thematisch und sachlich in der Linie zweier päpstlicher Enzykliken, nämlich »Redemptoris missio« von 1990 und »Ut unum sint« von 1995; beide Enzykliken gehören wiederum in den Zusammenhang der Fortschreibung und Erklärung des Grundprogramms des Vatikanum II«. In ähnlichem Sinne Friedrich Wilhelm GRAF, *Ökumenische Selbstaufhebung des Protestantismus?* in: Ebd., 181–207, hier insbes. 195–199, der von einer »ökumenischen Asymmetrie« spricht.

9 Den Begriff hatte 2005 der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber (\* 1942), anlässlich des Weltjugendtages in Köln geprägt. Er wurde später konkreter gefasst und kontrovers diskutiert. 2023 griff ihn Christoph Marksches als bereichernd wieder auf. Vgl. Wolfgang HUBER, »Was bedeutet Ökumene der Profile?« – Vortrag beim Symposium »Ökumene der Profile« der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf (29.05.2006), in: <https://www.ekd.de/EKD-Texte/patient/20264.htm> (Stand: 25.08.2023); Thomas SÖDING, *Recht verstandene Profilierung. Ein Zwischenruf zur gegenwärtigen ökumenischen Diskussion*, in: HK 60, 2006, 11–16; Wolfgang HUBER, *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile*, Freiburg / Basel / Wien 2007; Wolfgang HUBER, *Was bedeutet »Ökumene der Profile«?*, in: »Kein Anlass zur Verwerfung«. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch, hrsg. v. Johannes BROSEDER, Frankfurt a.M. 2007, 399–410; Karl LEHMANN, *Was bedeutet »Ökumene der Profile«?*, in: Ebd., 411–421.

10 Vgl. Stjepan SCHMIDT, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz u. a. 1989, 404f.; Jurjen Albert ZEILSTRA, *Willem Adolf Visser 't Hooft. Ein Leben für die Ökumene*, Leipzig 2020, 338–340.

11 Vgl. etwa Theodor DIETER, *Vom Projekt »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« Zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«*, in: *50 Jahre internationaler evangelisch-lutherisch/römisch-katholischer Dialog. Theodor Dieter zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. André BIRMELÉ u. Wolfgang THÖNISSEN, Paderborn/Leipzig 2018, 119–141; *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*, hrsg. v. Friedrich HAUSCHILDT gemeinsam mit Udo HAHN und Andreas SIEMENS, Göttingen 2009; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*; Bd. 2: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*; Bd. 3: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Bd. 4: *Antworten auf kirchliche Stellungnahmen*, hrsg. v. Ökumenischen Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, Freiburg i. Br./Göttingen 1986–1994. – Aus der Vielzahl an Titeln, die die Prozesse begleiteten, sei nur genannt: *Zitterpartie »Rechtfertigungslehre«*: Stuttgart-Hohenheim, 2. März 1998, hrsg. im Auftrag der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Evangelischen Akademie Bad Boll von Albrecht ESCHÉ u. Abraham Peter KUSTERMANN, Stuttgart 1998.

Seite gerade in Deutschland den engen Schulterschluss der großen Konfessionen in vielen Belangen und Fragen des gesellschaftlichen Lebens, besonders eindrücklich gesucht und demonstriert von Kardinal Marx als Vorsitzendem der Deutschen Bischofskonferenz (2014–2020) und Bischof Bedford-Strom als Vorsitzendem der EKD (2014–2021), mit gemeinsamen Positionierungen (so etwa in der Flüchtlingskrise) oder auch im Rahmen des Lutherjahres 2017. Auf der anderen Seite brechen alte Reaktionsmuster immer wieder auf. Zu nennen ist beispielsweise die zu beobachtende Abkehr von der (freilich nur teilweise) ökumenisch erarbeiteten ›Einheitsübersetzung‹ und die Rückkehr zur Lutherbibel<sup>12</sup> oder die Betonung konfessioneller Gesangbuchtraditionen anstelle des seit 50 Jahren gepflegten ›ökumenischen‹ Liedguts<sup>13</sup>. Doch bereits in den 1970er-Jahren kriselte die Ökumene – und erholte sich eigentlich nie mehr recht<sup>14</sup>. Seit den 1990er-Jahren spätestens wurde allenthalben eine festgefahrene Situation im interkonfessionellen Gespräch konstatiert, eine »Krise der Ökumene«<sup>15</sup>. Der in der katholischen Kirche seit 2010 manifest werdende Missbrauchsskandal führte einerseits zu Absetzungsbewegungen der Protestanten; man wollte mit den abgehalfterten Katholiken nicht in einen Topf geworfen werden, konnte freilich nicht verhindern, dass auch im eigenen Bereich die kritische Auseinandersetzung mit Fehlverhalten und begünstigenden Strukturen aufgenommen werden musste. Andererseits insistierte die evangelische Seite – im Zusammenhang mit dem Ökumenischen Kirchentag von Frankfurt (2021)<sup>16</sup> – öffentlichkeitswirksam auf ihren alten ›ökumenischen‹ Forderungen wie der Erlaubnis beiderseitiger Teilnahme an Abendmahl bzw. Eucharistie. Damit wurden nicht nur die ohnehin angespannten Beziehungen zwischen dem deutschen Katholizismus und Rom weiter belastet; die katholische Kirche musste – ausgerechnet in einer Situation gesamt katholischer Krise und Schwäche – mit ihrer Verweigerung einmal mehr gegenwartsfremd und abweisend erscheinen<sup>17</sup>. Zuletzt zeigte wohl die kontroverse Diskussion um das Thema Sterbehilfe, dass es im ökumenischen Dialog nicht um ›Peanuts‹ geht, sondern dass zwischen den Konfessionen nach wie vor tiefgreifende Differenzen auch im Menschen- und Weltbild bestehen.

Eine Geschichte der Ökumene ist – von katholischer Seite – noch nicht geschrieben<sup>18</sup>. Dies hat seinen Grund. Während im Protestantismus der Begriff zunächst für die

12 Vgl. etwa Norbert LOHFINK, Plaudereien zur Einheitsübersetzung, in: Ein Gott für die Menschen. Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag (Benediktbeurer Studien 9), hrsg. v. Lothar BILY, München 2002, 75–85; Bettina WELLMANN, Einheitsübersetzung, quo vadis?, in: Bibel und Liturgie 75, 2002, 290–292; Hans Jörg URBAN, Die Einheitsübersetzung: Darf sie an der Ekklesiologie scheitern? Ein Zwischenruf, in: Catholica 61/3, 2007, 222–229.

13 Vgl. Joachim WERZ, Wege zum ökumenischen Singen. Eine liturgiehistorische Spurensuche in den evangelischen und römisch-katholischen Gebet- und Gesangbüchern auf dem Gebiet der Diözese Rottenburg-Stuttgart (1821–1962), in: Gebaute Ökumene: Botschaft und Auftrag für das 21. Jahrhundert? (Theologie im Dialog 24), hrsg. v. Stefan KOPP u. Joachim WERZ, Freiburg 2018, 157–180; Franz Karl PRASSL, »So werden alle wir zugleich ... für solche Gnade preißen dich«. 50 Jahre Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (AÖL), in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 60, 2021, 209–222.

14 Vgl. Heinrich DÖRING, Ist die ökumenische Bewegung am Ende?, in: Glaubensverständnis, Glaubensvermittlung, Erwachsenenbildung. Festgabe für Prof. Fritz Hofmann zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. v. Günter KOCH u. Josef PRETSCHER, Würzburg 1972, 85–111. – Es ist bezeichnend, dass der Aufsatztitel in den 1990er-Jahren als Buchtitel reüssieren konnte: Heinrich DÖRING u. a., Ist die Ökumene am Ende?, Regensburg 1994.

15 Vgl. etwa Kurt KOCH, Gelähmte Ökumene. Was ist jetzt noch zu tun, Freiburg i. Br. 1991; Michael WEINRICH, Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchen-Vlyn 1995.

16 Vgl. Schaut hin. 3. Ökumenischer Kirchentag – digital und dezentral: 13.–16. Mai 2021 in Frankfurt am Main. Dokumentation, hrsg. v. Julia HELMKE, Stefanie RENTSCH, Marc FRINGS u. Thomas GROSSMANN, Gütersloh / Kevelaer 2022.

17 Zumindest bei den zahllosen Mischehen dürfte der Protestantismus mit dieser Haltung ›punkten‹. 18 Die Erforschung der Geschichte der ökumenischen Bewegung aus protestantischer Perspektive kann hingegen auf eine bereits längere Geschichte zurückblicken und hat auch gute Überblicksdarstel-

weltweite Kooperation der evangelischen Gemeinschaften untereinander stand und steht, also für das Überspringen der regionalen und nationalen Grenzen unter Miteinbezug des Missionsgedankens, dann aber eben auch für die Kooperation über die Konfessionsgrenzen (oder jegliche Grenzen) hinweg, also eine deutlich weitergehende Bedeutungspalette aufweist, hat der Begriff »Ökumene« im neuzeitlichen Katholizismus keine bzw. eine erst späte Tradition. Dies sieht man sofort bei einem Blick in die theologischen Lexika. In der ersten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* aus den 1930er-Jahren findet sich nur ein ganz kurzes Stichwort mit dem lediglich einen Satz: »In den christlichen Einigungsbestrebungen der neuesten Zeit schillert das Wort mehrdeutig und wird im Unterschied oder Gegensatz zu ›konfessionell‹ und besonders zu ›römisch-katholisch‹ gebraucht oder empfunden«<sup>19</sup>. Verwiesen wird im übrigen auf das Stichwort »Hochkirchliche Bewegung« als eine im Grunde innerprotestantische Bewegung<sup>20</sup>. Für das, was in unserem heutigen, landläufigen Sprachgebrauch »Ökumene« ausdrücken will, stand seit den 1940er-Jahren und bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts katholischerseits vor allem der Begriff der »Una Sancta« oder »Una Sancta-Bewegung«, die sich – von u. a. Max Josef Metzger (1887–1944)<sup>21</sup> ins Leben gerufen – in lokalen Kreisen konstituierte und durch den dünnen *Rundbrief* der Una-Sancta-

lungen hervorgebracht. Vgl. etwa Ernst HORNIG, *Der Weg der Weltchristenheit. Eine Einführung in die ökumenische Bewegung, ihre Geschichte und Probleme*, Stuttgart 1958; Ruth ROUSE / Stephen NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948*, 2 Bde., Göttingen 1958, 1963; *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968*, hrsg. v. Harold E. FEY im Auftrag des Ausschusses für ökumenische Geschichte, Genf, dt. bearb. v. Günther GASSMANN (*Theologie der Ökumene* 13), Göttingen 1974 (darin: Lukas VISCHER, *Die ökumenische Bewegung und die Römisch-Katholische Kirche*, 406–459); *Die Geschichte der Ökumenischen Bewegung und die Beteiligung der deutschen Kirchen. Erste Tagung der Reihe »Diskussionen um die Ökumene«* (27.–28. August 1982 in Bad Boll) (Protokolldienst. Evangelische Akademie Bad Boll 30), Bad Boll 1982; Reinhard FRIELING, *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (Zugänge zur Kirchengeschichte)* 10, Göttingen 1992 (darin u. a.: Römisch-katholische Kirche und ökumenische Bewegung, 123–145); Karl-Heinz DEJUNG / Gert RÜPPEL, *Ökumenische Gemeinschaft im Wandel der Zeiten. Interkulturelle und interreligiöse Perspektiven der ökumenischen Bewegung*, Berlin 2016 (darin: *Die Römisch-Katholische Kirche und die Ökumenische Bewegung*, 219–240). – Einen Überblick über die breite Entwicklung der Ökumene auf evangelischer Seite im 19. und 20. Jahrhundert bietet Reinhard FRIELING, Art. Ökumene, in: TRE 25, 1995, 46–77.

19 Max PRIBILLA, Art. Ökumenisch, in: LThK<sup>1</sup> 7, 1935, 694.

20 Hugo DAUSEND, Art. Hochkirchliche Bewegung, in: LThK<sup>1</sup> 2, 1933, 85f. – Im LThK aufgenommen war bereits auch das Stichwort »Una Sancta« – bezeichnenderweise mit Verweis auf die (innerevangelische) »Hochkirchliche Bewegung«.

21 Gebürtig aus Schopfheim, 1905 Abitur in Konstanz, Theologiestudium in Freiburg, 1910 Promotion, 1911 Priesterweihe, 1914 Felddivisionspfarrer, 1915 Generalsekretär des *Kreuzbund-Verbands abstinenter Katholiken*, 1917 Gründer des *Weltfriedenswerks vom Weißen Kreuz*, aus dem die geistliche Gemeinschaft *Societas Christi Regis* (Christkönigs-Institut) hervorging (seit 1928 in Meitingen), seit 1917 mitbeteiligt an der Begründung des *Friedensbundes deutscher Katholiken*, 1939 Gründer der *Una Sancta* in Meitingen. Nach wiederholten Verhaftungen infolge seiner scharfen Kritik am Nationalsozialismus und wegen seiner Friedensverbindungen zu Erzbischof Erling Eidem (1880–1972) hingerichtet. Zu ihm: Matthias LAROS, Dr. Max J. Metzger (Br. Paulus). Ein Blutzeuge des Friedens der Konfessionen und Völker, Meitingen [1946]; Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Max Josef Metzger. Märtyrer der Una-Sancta, in: *Ökumenische Profile. Brückenbauer der Einen Kirche*, 2 Bde., hrsg. v. Günter GLÖDE, Stuttgart 1961–1963, hier: I, 354–370; Max Josef Metzger, *Christuszeuge in einer zerrissenen Welt. Briefe und Dokumente aus der Gefangenschaft 1934–1944*, hrsg. v. Klaus KIENZLER, Freiburg u. a. 1991; »Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche«. Begleitbuch zur Ausstellung Dr. Max Josef Metzger, Schopfheim 1987; Ralf PUTZ, *Das Christkönigs-Institut Meitingen und sein Gründer Dr. Max Josef Metzger (1887–1944). Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche*, Hamburg 1998; Georg DENZLER, *Vorkämpfer für Frieden und Ökumene. Priester Max Josef Metzger*, in: DERS., *Widerstand ist nicht das richtige Wort*, Zürich 2003, 189–208; Annemarie WEISS, *Una Sancta: eine zurückgehaltene Aufzeichnung des Diözesanpriesters Dr. Max Josef Metzger – Br. Paulus – 1887–1944*, in: FDA 122, 2002, 261–266.

Einigung<sup>22</sup> lose zusammengehalten wurde<sup>23</sup>. Vielleicht trug erst das II. Vatikanum und das Missverständnis, das die hierfür klassische Bezeichnung »Ökumenisches Konzil« auslöste, zur Rezeption bzw. zum Siegeslauf des Ökumene-Begriffs im Katholizismus bei.

Wohl gibt es derweil etliche Ansätze, das langanhaltende Forschungsdefizit<sup>24</sup> zur Geschichte der Ökumene zu beheben. Bezeichnenderweise wurde dabei meist biographisch angesetzt<sup>25</sup>. Neben Max Josef Metzger gelten als Protagonisten der Ökumene im Allgemeinen der Kölner Studentenpfarrer und Gründer der Zeitschrift *Catholica*<sup>26</sup>, Robert Grosche (1888–1967)<sup>27</sup>, der Jesuit Max Pribilla (1874–1956)<sup>28</sup>, der Trierer Priester Matthias Laros

22 Una-Sancta-Einigung. Rundbrief, hrsg. v. Matthias Laros, Nr. 1-16, Meitingen 1946–1949.

23 Ihr Ziel war die »Ausräumung all der Vorurteile, Mißverständnisse und Entstellungen, welche die Christen bisher am meisten auseinandergehalten haben; positiv die Öffnung für alle positiven Werte, welche die einzelnen Bekenntnisse in ihrer Sonderart ausgeprägt haben [...], die wahre Einigung aller Bekenntnisse [...] aber nicht so, daß eine Konfession oder Geistesrichtung irgendeinen positiven Wert ihrer bisherigen Entwicklung aufgeben oder verkürzen lassen mußte. In der einen Kirche Christi ist Platz für die ganze Wahrheit und alle positiven Werte, die Gott in die verschiedenen Völker und Geistestypen hineingelegt hat, und erst durch ihre Zusammenfassung und gegenseitige Befruchtung wird sie wahrhaft umfassend und im Ursinn des Wortes katholisch«. So Damasus ZÄHRINGER, Besinnung und Ausschau, in: Benediktinische Monatschrift 24, 1948, 480–486, hier: 486. Vgl. auch Max PRIBILLA, Die Una-Sancta-Bewegung, Meitingen 1948; Matthias LAROS, Schöpferischer Friede der Konfessionen. Die Una-Sancta-Bewegung, ihr Ziel und ihre Arbeit, Recklinghausen 1950; DERS., Die Una-Sancta-Bewegung. Ihr Werden, Wesen und Wirken, Kevelaer 1952; Josef HÖFER, Una-Sancta-Bewegung, in: LThK 10, <sup>1</sup>196, 463–466; Johannes GÜNTHER, Gemeinsam unter dem Kreuz. Der Weg der Una-Sancta Berlin, Berlin 1982; Gerhard Voss, Die Una-Sancta-Bewegung, in: TRE 34, 2002, 265–267.

24 Die Literatur ist überschaubar. Zu nennen sind etwa: Georges H. TAVARD, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, aus dem Französischen übers. v. Ludwig Bläser, Mainz 1964 (eine internationale Gesamtschau); Heinrich PETRI, Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene, in: Handbuch der Ökumenik, Bd. 2, hrsg. v. Hansjörg URBAN u. Harald WAGNER, Paderborn 1986, 95–168; Erwin ISERLOH, Die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Bewegung, in: Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER, Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3: Neuzeit, Mainz <sup>1</sup>1989, 361–366 (in der völlig überarbeiteten Neuauflage fehlt ein eigenes Kapitel, lediglich zwei knappe Seiten sind dem Thema gewidmet: Josef PILVOUSEK, Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, in: Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, hrsg. v. Hubert WOLF, Darmstadt 2007, 271–350, hier: 284–286); Heinz-Albert RAEM, Die Anfänge der ökumenischen Bewegung im katholischen Raum, in: Geschichte des Kirchlichen Lebens, Bd. 3: Katholiken in der Minderheit, hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg i. Br. u. a. 1994, 143–212; vgl. auch Heinz-Albert RAEM, Ökumenismus, in: TRE 25, 1995, 77–86.

25 1962 nannte das zweibändige (allerdings evangelische) Werk Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, 2 Bde., hrsg. v. von Günter GLOEDE, Stuttgart 1961–1963 auf katholischer Seite lediglich Ignaz Döllinger, Max Josef Metzger und Augustin Bea. Hans ASMUSSEN, Zur Vorgeschichte der katholisch-evangelischen Berührungen und Annäherungen, in: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer, hrsg. v. Remigius BÄUMER u. Heino DOLCH, Freiburg i. Br. u. a. 1967, 730–742 rekapituliert die Jahre 1933–1945 aus eigenem Erleben und nannte auf katholischer Seite insbesondere Paul Simon (Paderborn), Bernhard Hansler (Schwäbisch Hall), Romano Guardini, Max Josef Metzger, Johannes Pinski, Georg von Sachsen SJ und Prof. Robert Regout SJ (alle Berlin).

26 *Catholica*, hrsg. v. Robert GROSCHE, Münster u. a. 1932–1939.

27 Gebürtig aus Düren, seit 1912 Seelsorger in der Erzdiözese Köln, 1920–30 Studentenpfarrer in Köln, 1943 Stadtdechant, 1944 Domkapitular, 1954 Honorarprofessor der Theologie an der Universität Köln. Zu ihm: Albert BRANDENBURG, Das ökumenische Vermächtnis Robert Grosches, in: *Catholica* 25, 1971, 1ff.; Richard GORITZKA, Der Seelsorger Robert Grosche (1888–1967). Dialogische Pastoral zwischen Erstem Weltkrieg und Zweitem Vatikanischen Konzil (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 39), Würzburg 1999.

28 Gebürtig aus Köln, 1894–97 Studium der Rechtswissenschaften in Köln, 1897 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, Studium der Theologie in Valkenburg und München, 1906 Priesterweihe; 1909 Professor für Ethik in Valkenburg, 1915–1918 Feldgeistlicher, ab 1921 Mitarbeiter der *Stimmen der Zeit*, 1935 po-

(1882–1962)<sup>29</sup>, der Bonner Theologe Arnold Rademacher (1873–1939)<sup>30</sup>, der Niedertalischer Benediktiner Thomas Sartory (1925–1982)<sup>31</sup>, der Schweizer Pfarrer und Exjesuit Otto Karrer (1888–1976)<sup>32</sup>, Kurienkardinal Augustin Bea (1881–1968)<sup>33</sup> als erster Präsident des römischen »Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit«, aber auch der Paderborner

lizeiliches Verbot und Beschlagnahmung seiner Broschüre *Fürchtet euch nicht! Grundsätzliche Erwägungen zur kirchlichen Lage* (Freiburg i.Br. 1935). Zu ihm: Karl Heinz NEUFELD, Anfänge katholischer Ökumene – Max Pribilla, in: *Catholica* (M) 29, 1975, 1–19; Nathan SÖDERBLOM, Pater Max Pribilla und die ökumenische Erweckung. Einige Randbemerkungen, Uppsala 1931.

29 Gebürtig aus Trier, Studium im Trierer Priesterseminar, 1907 Priesterweihe, Promotion zum Dr. theol. in Würzburg, Kaplan in Saarbrücken, Waldbreitbach, St. Wendel, Gebhardshain und Nalbach, Pfarrer in Trier, Rodershausen, Geichlingen, Kapellen-Stolzenfels am Rhein, 1944 Leitung der *Una-Sancta* als Nachfolger von Max Joseph Metzger. Zu ihm: Viktor CONZEMIUS, Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 193–205; Jörg SEILER, Matthias Laros (1882–1965). Kirchenreform im Geiste Newmans (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8), Regensburg 2009; Dominik BURKARD, Ein Schüler Merkles? Zur Würzburger Promotion von Matthias Laros (»Pascals Theorie der intuitiven Glaubensbegründung«) inmitten der Modernismuskrise, in: *Kirche, Glaube, Theologie in Franken. Festschrift für Wolfgang Weiß zum 65. Geburtstag* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 81), hrsg. v. Enno BÜNZ, Martin REHAK u. Katrin SCHWARZ, Würzburg 2022, 613–632.

30 Gebürtig bei Aachen, nach dem Philosophie- und Theologiestudium 1898 Priesterweihe, Promotion und Habilitation, 1912 Professor für Fundamentaltheologie in Bonn. Zu ihm: Herbert HAMMANS, Arnold Rademacher 1873–1939. Religionslehrer – Professor, in: *Christen zwischen Niederrhein und Eifel. Lebensbilder aus zwei Jahrhunderten*, Bd. 2, hrsg. v. Karl SCHEIN, Aachen 1993, 115–140; Johannes MADEY, Art. Rademacher, in: *BBKL* 16, 1999, 1310–1311; Johannes RIES, Reform als Weg zur Wiedervereinigung. Die Unionstheologie Arnold Rademachers, in: *Catholica* (M) 16, 1962, 131–157.

31 Gebürtig aus Aachen (Taufname Matthias), Studium der Theologie, 1946 Eintritt in die Abtei Niedertalich, ab 1948 Studium der Philosophie und Theologie in Passau und Beuron, 1951 Priesterweihe, 1954 Promotion im Fach Dogmatik in München, 1953–63 Schriftleiter der *Una-Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* (Fortsetzung der *Rundbriefe*), ab 1955 auch Mitherausgeber der Zeitschrift *Catholica*, 1956 im Wissenschaftlichen Beirat des Johann-Adam-Möhler-Instituts, ab 1957 Studium der Evangelischen Theologie in Heidelberg, 1960/61 Vorlesungen über lutherische Theologie an Sant' Anselmo in Rom, 1962 Habilitation für ökumenische Theologie in Salzburg, 1963 Exklaustrierung, Weltpriester in der Erzdiözese München-Freising, 1965 Laisierung, 1967 Heirat seiner langjährigen Mitarbeiterin und Kirchenrechtlerin Gertrud Reidick, danach tätig als theologischer und geistlicher Schriftsteller. Zu ihm: Simon STROBEL, Art. Sartory, in: *BBKL* 44, 2022, 1127–1133.

32 Gebürtig aus Ballrechten (Breisgau), 1908 Theologiestudium in Innsbruck, 1911 Eintritt in den Jesuitenorden, 1920 Priesterweihe, 1923 Austritt aus der Societas Jesu, Niederlassung als Schriftsteller in Luzern. Zu ihm: Streiflichter. Aus Briefen an mich. 1933–1975, hrsg. v. Otto KARRER, Frankfurt a.M. 1976; Liselotte HÖFER, Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche, Freiburg 1985; Otto Karrer – Theologe des Aggiornamento 1888–1976. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag, hrsg. v. d. Otto-Karrer-Gesellschaft, Zürich 1989.

33 Gebürtig aus Riedböhringen, Theologiestudium in Freiburg i.Br. und in Valkenburg, 1902 Eintritt in den Jesuitenorden, 1912 Priesterweihe, 1913 Abschluss der theologischen Studien mit dem Dr. theol., 1917 Professor für Alttestamentliche Exegese in Valkenburg, 1924 Übersiedlung nach Rom und Professor an der Gregoriana, 1930–1949 Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes, 1959 Kardinal, Mitglied der Ritenkongregation, der Studienkongregation und der Päpstlichen Kommission für die biblischen Studien, 1960 Präsident des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen. Zu ihm: Augustin Kardinal Bea, Wegbereiter der Einheit. Gestalt, Weg und Wirken in Wort, Bild und Dokument aus Zeugnissen von Mitarbeitern und Weggenossen. Veröffentlicht unter dem Protektorat von Lorenz Jaeger, hrsg. v. Maria BUCHMÜLLER, Augsburg 1972; Kardinal Augustin Bea. Die Hinwendung der Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene, hrsg. v. Dietmar BADER, München u.a. 1981; Heinrich BACHT, Kardinal Bea. Wegbereiter der Einheit, in: *Catholica* 25, 1981, 173–188; SCHMIDT, Augustin Bea (wie Anm. 10); Augustin Bea (1881–1968). Über Leben, Person und Werk eines badischen Kardinals. Eine Ausstellung, 2 Bde., hrsg. v. Hans HEID, Rastatt 1999–2000; Michael Florian PFISTER, Ein Mann der Bibel. Augustin Bea SJ (1881–1968) als Exeget und Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes in den 1930er und 1940er Jahren, Regensburg 2020.

Dompropst Paul Simon (1882–1946)<sup>34</sup>, der sich schon in der Weimarer Zeit intensiv mit Fragen der Ökumene beschäftigte, an den »Mechelner Gesprächen« (1921–1925) teilnahm<sup>35</sup> und auf ausgedehnten Reisen nach England<sup>36</sup> den Puseyismus kennenlernte. Auf Simon und seinen Schüler Josef Höfer (1896–1976)<sup>37</sup> gehen direkt wie indirekt wichtige (Paderborner) Initiativen zurück<sup>38</sup>.

In den vergangenen zwei Jahrzehnten ist forschungsgeschichtlich mit Blick auf die Geschichte der Ökumene in Deutschland viel geschehen. 2006 publizierte der Verfasser einen historisch orientierten Beitrag, der – von den 1920er-Jahren ausgehend – die Kontinuität der römischen Position bis hinein ins 2. Vatikanische Konzil zeigen sollte<sup>39</sup>. Wenig später erschien von Jörg Ernesti eine monographische Untersuchung über die *Ökumene im Dritten Reich* (2007)<sup>40</sup> und – noch im selben Jahr – eine *Kleine Geschichte der Ökumene*<sup>41</sup>. Organisiert wurde aus dem Umfeld des damals seit 50 Jahren bestehenden Johann-Adam-Möh-

34 Gebürtig aus Dortmund, ab 1900 philologische und theologische Studien in Paderborn, Freiburg i. Br., Innsbruck und Straßburg, 1906 philologisches Staatsexamen, 1907 Priesterweihe in Paderborn, Oberlehrer am Gymnasium in Werl, 1914 in Münster, 1917 in Freiburg Promotion zum Dr. phil., 1918 Direktor des Paderborner Collegium Leoninum, zugleich Professor des neu errichteten Lehrstuhls für Patrologie und klassische Philologie an der Paderborner Akademie, 1925 Professor für Scholastische Philosophie und Apologetik in Tübingen, 1926 Promotion zum Dr. theol. h. c. in Tübingen, 1933 Dompropst in Paderborn. Zu ihm: Friedrich M. RINTELEN/Theoderich KAMPMANN, Paul Simon zum Gedächtnis, Paderborn 1947; Gerhard KRENN, Direktor Prof. Dr. Paul Simon, in: Josef HÖFER, Das Collegium Leoninum zu Paderborn, Paderborn 1962, 65–81; Alfons HUFNAGEL, Paul Simon 1882–1946, in: ThQ 150, 1970, 144–146; Josef HÖFER, Erinnerungen an Dompropst Professor Dr. Paul Simon, in: Paderbornensis ecclesia. Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Paderborn. Festschrift für Lorenz Kardinal Jaeger zum 80. Geburtstag am 23. September 1972, hrsg. v. Paul-Werner SCHEELE, München 1972, 631–688; Karl MÜHLEK, Art. Simon, in: BBKL 17, 2000, 1296–1300; Dieter RIESENBERGER, Der Paderborner Dompropst Paul Simon (1882–1946). Ein Beitrag zur Geschichte des Nationalsozialismus, der Ökumene und der Nachkriegsjahre in Paderborn (Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn 1), Paderborn 1992.

35 Vgl. Barbara SCHWAHN, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975 (FSÖTh 74), Göttingen 1996, 104.

36 Vgl. HÖFER, Erinnerungen (wie Anm. 34) 658.

37 Gebürtig aus Weidenau, 1919 Theologiestudium in Paderborn und München, 1924 Priesterweihe und Verwendung in der Seelsorge, ab 1930 Studium der Thomistischen Philosophie und Theologie in Rom, Kaplan und Vizerektor am deutschen Priesterkolleg S. Maria dell'Anima in Rom, Promotion, 1934 Studienpräfekt am Collegium Leoninum in Paderborn, 1935 Promotion zum Dr. theol. in Münster, 1941 Dompfarrer in Paderborn, 1945 Direktor des Collegium Leoninum, Professor für Philosophie- und Theologiegeschichte, 1946–1957 katholischer Leiter des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, 1954 Geistlicher Botschaftsrat an der deutschen Botschaft beim Hl. Stuhl, 1957–1965 Mitherausgeber des LThK, 1960 auch Mitarbeiter des Einheitssekretariats, 1968–1974 Offizial in Paderborn. Zu ihm: Jörg ERNESTI, Art. Höfer, in: BBKL 25, 2005, 634–636.

38 So fertigte Simon die »Bemerkungen zur ökumenischen Frage«, die Erzbischof Jaeger im August 1942 der Fuldaer Bischofskonferenz vorlegte und in denen er Gespräche zwischen Katholiken und Protestanten nach Art der »Mechelner Gespräche« anregte. Auch die Zusammenkunft katholischer Theologen zur Besprechung ökumenischer Arbeit im Januar 1944 und die Initiative zum »Jaeger-Stählin-Kreis« 1945/46 sind Simons Werk.

39 Dominik BURKARD, ... Unam Sanctam (Catholicam?). Zur theologiegeschichtlichen Verortung des Ökumenismuskrets »Unitatis redintegratio« aus der Sicht des Kirchenhistorikers, in: Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Profilierungen (FS für Elmar Klinger), hrsg. v. Thomas FRANZ u. Hanjo SAUER, Würzburg 2006, 57–109. – Wie der Verfasser anlässlich eines Rombesuchs erfuhr, war der Aufsatz dort gleich von drei Seiten »angezeigt« worden.

40 Jörg ERNESTI, Ökumene im Dritten Reich (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 77), Paderborn 2007.

41 Jörg ERNESTI, Kleine Geschichte der Ökumene, Freiburg/Basel/Wien 2007.

ler-Instituts außerdem ein *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde* (2007)<sup>42</sup>, ein Band mit Beiträgen über die *Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung* (2008)<sup>43</sup>, sowie ein Personenlexikon zur Ökumene (2010)<sup>44</sup>. Jüngst erschien außerdem die lange erwartete Studie über Edmund Schlink (1903–1984)<sup>45</sup> als evangelischer Beobachter des 2. Vatikanischen Konzils.

Gleichwohl besteht noch erheblicher Forschungsbedarf. Die im September 2021 in Weingarten durchgeführte Studententagung, deren Beiträge in diesem Band dokumentiert werden, sollte hier einen Beitrag leisten. Dabei ging es nicht um die Ökumene generell oder die Geschichte der Ökumene. Auch war die Tagung – das zeigt bereits das Tableau der Referentinnen und Referenten – keine »ökumenische« Tagung. Der Blick ging nicht hinein in die verschiedenen Konfessionen, sondern fokussierte ökumenische Ansätze innerhalb des Katholizismus und beschränkte sich auf die 1950er-Jahre.

Weshalb? Die 1950er-Jahre gelten in der Retrospektive gemeinhin als spießhaft-brav, rückwärtsorientiert, langweilig. Dies hat dazu geführt, dass man sich mit größerer Verve den vermeintlich interessanteren 1960er-Jahren zuwandte, zumal die »68er-Generation« sich gerne von dieser »revolutionären Umbruchszeit« her definierte. Dies gilt auch für den religiös-kirchlichen Bereich. Doch der Schein trügt.

Wenn im Katholizismus die Öffnung zur Ökumene gemeinhin eng verknüpft wird mit dem 2. Vatikanischen Konzil und der Konstitution *Unitatis redintegratio*<sup>46</sup>, so wird meist vergessen, dass die ersten »Gehversuche« und ausschlaggebenden Impulse bereits in

42 *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, mit einem Geleitwort von Walter Kasper, hrsg. v. Wolfgang THÖNISSEN, Freiburg i.Br. 2007.

43 *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik 24), hrsg. v. Jörg ERNESTI u. Wolfgang THÖNISSEN, Paderborn 2008.

44 *Personenlexikon Ökumene*, hrsg. v. Jörg ERNESTI u. Wolfgang THÖNISSEN, Freiburg/Basel/Wien 2010.

45 Gebürtig aus Darmstadt, 1922 Studium der Mathematik, Philosophie, Psychologie und Physik in Tübingen, München, Kiel und Wien, 1927 Promotion zum Dr. phil. in Marburg im Fach Psychologie, seit 1926 Studium der Theologie, 1931 Promotion zum Dr. theol. in Münster, danach in der Seelsorge, 1934 Habilitation in Gießen, 1935–1939 Dozent an der Theologischen Hochschule Bethel und Seelsorger, 1945 Direktor des Predigerseminars in Brackwede, 1946–1971 Professor für Systematische Theologie in Heidelberg, hier Aufbau des ersten Ökumenischen Instituts an einer deutschen Universität, 1952–1984 Mitherausgeber der *Ökumenischen Rundschau*, Delegierter der Vollversammlungen des ÖRK 1948 in Amsterdam, 1954 in Evanston, 1961 in Neu-Delhi, 1968 in Uppsala, 1962–1965 offizieller Berichterstatter der EKD beim II. Vatikanum. Zu ihm: Margarethe HOPF, Ein »Osservatore Romano« für die Evangelische Kirche in Deutschland. Der Konzilsbeobachter Edmund Schlink im Spannungsfeld der Interessen (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 254), Göttingen 2022. – Bereits vorher erschienen: Margarethe HOPF, Dialog unterwegs – Stimmen evangelischer Beobachter zur dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 69, 2/2014, 110–119; Margarethe HOPF, The Search for Christian Unity on the Catholicizing Fringe of German Protestantism. Hans Asmussen, Max Lackmann, Die Sammlung and the Bund für Evangelisch-katholische Wiedervereinigung in the 1950s and 1960s, in: *Toward a History of the Desire for Christian Unity. Preliminary Research Papers. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose* (November 2016). With a Foreword by Enzo Bianchi and a Postface by André Birmelé (*Christianity and History* 14), hrsg. v. Luca FERRACI, Zürich 2015, 109–119. – Bereits 2012 war aus Hopfs Feder ein Aufsatz über den Konzilsbeobachter Cullmann erschienen: Margarethe HOPF, Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), in: *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick* (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie 74), hrsg. v. Martin SALLMANN u. Karlfried FROELICH, Zürich 2012, 161–178.

46 Kritisch dazu: BURKARD, ... Unam Sanctam (Catholicam?) (wie Anm. 39).

den 1920er-Jahren sowie in den letzten Jahren des 2. Weltkriegs erfolgten<sup>47</sup>. Eine wichtige Scharnierfunktion aber nahmen die 1950er-Jahre ein. Die allgemeine Aufbruchsstimmung wenige nach dem Krieg übertrug sich auch auf den religiös-kirchlichen Sektor. Gerade im ersten Jahrzehnt nach Ende des Zweiten Weltkriegs entfaltete der ökumenische Gedanke eine besonders starke Dynamik. Dies mag verschiedene Ursachen haben: Die zurückliegenden Erfahrungen von Totalitarismus und Ausschließung, ein besonderes Bewusstsein für die Sammlung »positiver Kräfte« zum Wiederaufbau, die enormen Bevölkerungsverschiebungen durch Flucht und Vertreibung, ein gewisser »Nachholbedarf« aufgrund der durch den Krieg stagnierenden Entwicklung. Zudem mussten selbst kleine Schritte als »Sprünge« wahrgenommen werden, weil sie von einem relativ niedrigen Laval aus erfolgten.

In den 1950er-Jahren verdichteten sich freilich nicht nur pastorale und ökumenische Reformansätze, sondern auch die disziplinarischen Reaktionen Roms gewannen wieder an Schärfe. Während die lehramtliche Verkündigung der ausgehenden »pianischen Ära« vor überbordendem Selbstbewusstsein strotzte, an einer abweisenden »Rückkehrökumene« festhielt und religiösen Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität einschärfte, wurden in ganz unterschiedlichen Bereichen von Theologie und Seelsorge (pastorale Gemeindefarbeit, Liturgie, aber auch Dogmatik, Kirchengeschichte etc.) die gezogenen Barrieren beseitigt, die kirchliche Praxis entgrenzt. Einige Schlaglichter:

1. Nach dem Zusammenbruch Deutschlands fanden sich 1945 Katholiken und Protestanten aus den verschiedensten Gründen und auf den verschiedensten Feldern zur Zusammenarbeit zusammen. Ihr Fundament bildete die Erfahrung einer gemeinsam erlebten Unterdrückung und Eliminierung aller Christlichen: Die völkische Ideologie des Nationalsozialismus und seine Gleichschaltungspolitik hatte konfessionelle Barrieren eingerissen.
2. Flucht und Vertreibung schon zu Kriegszeiten<sup>48</sup> sowie eine bewusste Lenkung der Flüchtlingsströme nach 1945 durch die Besatzungsmächte nach dem Prinzip einer bedingungslosen Assimilation etablierten eine dauerhafte konfessionelle Durchmischung der Bevölkerung<sup>49</sup>. Das Aufbrechen damit verbundener theologisch-praktischer Fragen war

47 Zu verweisen wäre etwa auf: Heinz-Günther STOBBE, Lernprozess einer Kirche. Notwendige Erinnerung an die fast vergessene Vorgeschichte des Ökumenismus-Dekrets, in: *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, hrsg. v. Peter LENGSELD, Stuttgart 1980, 71–123. – Auch die historische Theologie hatte Anteil an dem Prozess. Vgl. etwa die Versuche, zu einer objektiveren Sicht Luthers zu gelangen: Sebastian MERKLE, Wiederum das Lutherproblem, in: *Hochland* 9, 1912, 228–238; Adolf HERTE, Die Lutherbiographie des Johannes Cochläus. Eine quellenkritische Untersuchung, Münster 1915; Sebastian MERKLE, Das Lutherbild in der Gegenwart, in: *Hochland* 20, 1922/23, 541–551; Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeitern, hrsg. v. Alfred von MARTIN, Stuttgart 1929. – Vgl. auch KLAUS WITTSTADT, Von der Polemik zur Ökumene. Der Beitrag Würzburger Theologen zu einem positiven Lutherbild, in: *WDGB* 45, 1983, 219–228; Rolf DECOT/Rainer VINKE, Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887–1975). Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Religionsgeschichte 30), Stuttgart 1989; Dominik BURKARD/Jacob TONNER, Reformationsgeschichte katholisch. Genese und Rezeption von Joseph Lortz' »Reformation in Deutschland« (1940–1962), Freiburg i. Br. 2019.

48 Eine erste, man kann fast sagen eruptionshafte konfessionelle Durchmischung der Bevölkerung hatten die Deutschen bereits zu Beginn des Krieges durch die sogenannten »Rückwanderer« erlebt: Hunderttausende waren aus den Grenzregionen und somit den Kriegsfrenten ins Hinterland verteilt worden. Auch durch die »Kinderlandverschickung« kam es zur »Auflockerung« konfessioneller Erfahrungsräume und selbst in bislang weitgehend geschlossenen konfessionellen Gebieten zu emotional berührenden Begegnungen zwischen den Konfessionen. Daneben gab es beginnend ökumenische Gespräche. Vgl. für Württemberg vorläufig Christoph MEHL/Jörg THIERFELDER, Ökumene im Krieg. Evangelisch-katholische Gespräche und innerprotestantische Vergewisserungen in der Endphase des »Dritten Reiches«, in: *ZKG* 108, 1997, 342–375.

49 Vgl. Joachim KÖHLER, Alfons Maria Härtel und die Anfänge der Flüchtlings- und Vertriebenen-seelsorge im Bistum Rottenburg, in: *RJKG* 7, 1988, 111–125; Andraes HOLZEM, Zusammenbruch und

die Folge. Fragen um Mischehe, Kindererziehung und Schule, um Liturgie und Kommunionempfang des nichtkatholischen Partners, stellten sich bald in voller Schärfe.

3. In fast allen größeren Städten entstanden katholisch-evangelische Aussprachekreise<sup>50</sup>, Aufbrüche an der Basis, Einzelinitiativen, die teils noch ausgesprochen elitär und mal enger, mal lockerer miteinander vernetzt waren. Verklammert wurden sie jedoch zunehmend durch die *Una Sancta-Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung*. Ein Fachgremium bildete der vom Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger (1892–1975)<sup>51</sup> gegründete »Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen«. Schon 1943 war es Jaeger auch gelungen, in der Bischofskonferenz als beobachtendes und lenkendes Organ ein Referat für »Wiedervereinigungsfragen« zu errichten<sup>52</sup>.
4. Maßgebliche katholische Kreise verzichteten nach dem Krieg darauf, die alte Zentrumsparterie wiedererstehen zu lassen. Sie gründeten zusammen mit Protestanten die überkonfessionelle CDU/CSU<sup>53</sup>. In der Politik spielte die Präsenz beider Konfessionen fortan eine bedeutende Rolle: Die paritätische Besetzung von Ämtern und Posten<sup>54</sup> wurde eingefordert. Im politischen Parteienkampf wurde das Konfessionelle bis hinein in die Semantik – man denke an das Gerede von einem bundesrepublikanischen »Klerikalismus« und die »fünfte Kolonne des Vatikans« – instrumentalisiert. Die Opposition versuchte, die Protestanten durch eine gezielte Verschärfung konfessioneller Gegensätze aus der

Aufbruch in die Moderne, in: Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart, hrsg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart v. Andreas HOLZEM u. Wolfgang ZIMMERMANN, 2 Bde., Ostfildern 2019, II, 383–540, hier: 454f.

50 In ihnen wurde überlegt, wie sich die Konfessionen näherkommen könnten. Neben der Sorge um die innere Einheit des politisch zerrissenen Deutschlands wirkten stark religiöse Motive. Vielfach hielt man die Zeit für gekommen, das Trennende mit gutem Willen zu überwinden.

51 Gebürtig aus Halle a. d. S., 1922 Priesterweihe, danach in Seelsorge und Unterricht tätig, 1941 Erzbischof von Paderborn, 1960 Mitglied des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen, 1965 Kardinal. Zu ihm: SCHEELE (Hg.), *Paderbornensis Ecclesia* (wie Anm. 34); Heribert GRUSS, Erzbischof Lorenz Jaeger als Kirchenführer im Dritten Reich. Tatsachen, Dokumente, Entwicklungen, Kontext, Probleme, Paderborn 1995; Aloys KLEIN, Art. Jaeger, in: *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. v. Michael QUINSKY u. Peter WALTER, Freiburg/Basel/Wien 2012, 140.

52 Dazu Dominik BURKARD, Chefsache Ökumene. Der »Jaeger-Stählin-Kreis« und sein Initiator (1946–1958), in: Lorenz Jaeger als Ökumeniker (Lorenz Kardinal Jaeger 2), hrsg. v. Nicole PRIESCHING u. Arnold OTTO, Paderborn 2020, 12–54, hier: 19–24.

53 Der politische Zusammenschluss erleichterte es Katholiken und Protestanten, sich menschlich kennenzulernen und auftauchende Schwierigkeiten gemeinsam zu überwinden. Ähnlich fruchtbar wirkten etwa katholische und evangelische Unternehmer und Arbeiter besonders im Bergbau des Ruhrgebietes zusammen. Aus der Literatur vgl. etwa: Hans MAIER, Die überkonfessionelle Volkspartei der Mitte: zum historischen Ort der Parteigründung, in: In Verantwortung für Deutschland. 50 Jahre CDU, hrsg. v. Gerd LANGGUTH, Köln/Weimar/Wien 1996, 11–24.

54 Vgl. Kristian BUCHNA, Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre (*Historische Grundlagen der Moderne. Historische Demokratieforschung* 11), Baden-Baden 2014, passim. – Über die Rolle der konfessionellen Konflikte bei Stellenbesetzungen in der frühen Bundesrepublik vgl. auch Erik LOMMATZSCH, Hans Globke (1898–1973). Beamter im Dritten Reich und Staatssekretär Adenauers, Frankfurt a. M./New York 2009, 262–280. – Besonders stark in Erscheinung trat die konfessionelle Frage in der konfliktreichen Diskussion um die Ernennung des ersten Botschafters der Bundesrepublik beim Hl. Stuhl. Vgl. dazu Michael F. FELDKAMP, Katholisch oder evangelisch? Zur Auseinandersetzung um die Konfessionszugehörigkeit des Botschafters der Bundesrepublik Deutschland beim Heiligen Stuhl 1949–1954, in: *Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. Festschrift für Herman H. Schwedt*, hrsg. v. Peter WALTER u. Hermann-Josef REUDENBACH, Frankfurt u. a. 2000, 239–267; Dominik BURKARD, Die Berufung Josef Höfers zum geistlichen Botschaftsrat der deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl (1951–1954), in: RQ 115, 3–4/2020, 268–296.

Union herauszuberechnen<sup>55</sup>. Für die weltanschauliche Öffnung der SPD im Godesberger Programm von 1959 war neben dem »Faktor Ökonomie« auch der »Faktor Ökumene« ausschlaggebend<sup>56</sup>.

5. In den 1950er-Jahren stand die Frage der Ökumene längst weltweit auf der Agenda. Ich nenne nur die Initiativen der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, insbesondere die Konferenzen des Internationalen Missionsrates<sup>57</sup> sowie die Weltkonferenzen der *Faith and Order*- sowie der *Life and Work*-Bewegung<sup>58</sup>. Aus den beiden letzteren war 1948 auf der Weltkonferenz von Amsterdam der »Ökumenische Rat der Kirchen«<sup>59</sup> entstanden. Ein Jahr zuvor war in Lund zudem der Lutherische Weltbund<sup>60</sup> firmiert worden. Beide Organisationen entfalteten in den folgenden Jahren eine rege Tätigkeit, die allseits als innovativ und verheißungsvoll wahrgenommen wurde.
6. Der ökumenische Diskurs – so kann man zurecht behaupten – wurde geführt auf Tagungen und in Vortragsreihen, in Arbeitskreisen und Fachorganen, in der Theologie ebenso wie in der Öffentlichkeit. Er war auch präsent in der Hinterzimmerpolitik von Entscheidungsträgern. Er bestimmte – *expressis verbis* oder subkutan – nicht allein die religiös-kirchliche Realität<sup>61</sup>, sondern das gesamte gesellschaftliche und politische Leben.

Die 1950er-Jahre sind besonders spannend aber auch vor dem Hintergrund der restriktiven Äußerungen und Maßnahmen, mit denen das kirchliche Lehramt erneut einen Damm zu errichten suchte gegen die Ausdehnung des ökumenischen Bewusstseins bzw. gegen den

55 Der »Fall Gustav Heinemann« gehört ebenso in diesen Zusammenhang wie der juristische Streit um die Fortdauer des Reichskonkordats.

56 Vgl. Katholik und Godesberger Programm. zur Situation nach den Enzykliken von Johannes XXIII. und Paul VI., hrsg. v. Vorstand der SPD, Bonn 1965; Wilhelm DAMBERG, Konzil und politischer Wandel. Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm, in: Orientierung 61, 23–24/1997, 253–258; Religion ist keine Privatsache, hrsg. v. Wolfgang THIERSE, Düsseldorf 2000; Dominik BURKARD, Heinz Rapp. Von der Katholischen Soziallehre zum Godesberger Programm, in: Heinz Rapp – Sozialdemokrat und Katholik. Eine Würdigung, hrsg. v. Wolfgang RAPP, Göppingen 2011, 4–19.

57 Beginnend 1910 mit der Konferenz in Edinburgh, aus dem die *Faith and Order*-Bewegung hervorging, 1928 in Jerusalem, 1938 in Madras/Indien, 1947 in Whitby/Kanada, 1952 in Willingen/Deutschland.

58 1925 die Konferenz in Stockholm, 1927 in Lausanne, 1937 in Edinburgh und Oxford. Vgl. Reinhard FRIELING, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937. Unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland (Kirche und Konfession 16), Göttingen 1970; Günther GASSMANN, Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 39), Göttingen 1979.

59 Die erste Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen, hrsg. v. Willem Adolf VISSER 't HOOFT, Zürich 1948.

60 Vgl. Der Lutherische Weltbund: Lund 1947. Berichte und Dokumente, hrsg. für das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes v. Hans MEISER, Leipzig 1948; Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997. Übers. v. Dorothea MILLWOOD u. Helen HOLZE, hrsg. v. Jens Holger SCHJØRRING, Hannover 1997.

61 Ende der 50er-Jahre mündete er in die Initiativen und die Tatkraft eines Augustin Bea und seines Einheitssekretariats, die auf dem 2. Vatikanischen Konzil – mit beachtlicher Konfliktbereitschaft – versuchten, die ökumenische Perspektive konsequent in alle entscheidenden Konzilsdokumente zu implementieren. Vgl. Dominik BURKARD, Augustin Bea und Alfredo Ottaviani. Thesen zu einer entscheidenden personellen Konstellation im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, hrsg. v. Franz Xaver BISCHOF, Stuttgart 2012, 45–66. Vgl. auch: Dominik BURKARD/Joachim BÜRKLE, Konzil in der Perspektive. Heribert Schauf und sein Tagebuch zum II. Vatikanum (1960–1965), Münster 2022.

zunehmenden »Indifferentismus« auch in den katholischen Reihen, im Grunde gegen die schon damals sich abzeichnende beginnende Erosion des katholischen Milieus<sup>62</sup>. In Form eines »Monitums« erinnerte das Sanctum Officium 1948 an die strikte Einhaltung der früheren Verbote interkonfessioneller Versammlungen, auf denen Glaubensfragen behandelt wurden<sup>63</sup>. Priester und Laien wurde noch einmal das schon 1927<sup>64</sup> und 1928<sup>65</sup> erlassene Teilnahmeverbot an derartigen Versammlungen eingeschärft. Eine Wiedervereinigung sei nur durch Rückkehr zur katholischen Kirche möglich. Ausdrücklich kritisiert wurde die für derartige Zusammenkünfte gewählte Bezeichnung »ökumenisch«<sup>66</sup>. Schließlich erinnerte das Monitum ausdrücklich auch an das grundsätzliche Verbot gemeinsamer gottesdienstlicher Handlungen<sup>67</sup>. Mit dem Monitum war eine Ausgangssituation geschaffen, die alle Neuaufbrüche nach dem Krieg zu ersticken drohte. Auf dieser Generallinie lag auch die 1950 publizierte *Instructio De motione oecumenica*<sup>68</sup> sowie die Enzyklika *Humani generis*, die sich gegen »jeden falschen Irenismus« wandte<sup>69</sup>. Diese lehramtlichen Reaktionen verweisen freilich zugleich jedoch auf die offenkundige Dynamik, in der sich die Welt, die Gesellschaften und damit selbstverständlich auch die Kirche und das Glaubensbewusstsein der Gläubigen in der Nachkriegszeit befanden. Dies sollte sich in den kommenden Jahren zeigen. Erst später – dies habe ich angedeutet – mischten sich unter die theologischen Aufbrüche selbst vermehrt kirchenpolitische Interessen, Konkurrenz und Besitzstandswah-

62 Zu diesem Abschmelzungsprozess, dessen Beginn meist jedoch erst in den 1960er-Jahren angesetzt wird, vgl. Karl GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 1992; Wilhelm DAMBERG, *Wilhelm Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden, 1945–1980*, Paderborn 1997; Christoph KÖSTERS/Claudio KULLMANN/Antonius LIEDEGENER/Wolfgang TISCHNER, *Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 49, 2009, 485–526; *Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom*, hrsg. v. Anselm DOERING-MANTEUFFEL, Lutz RAPHAEL u. Thomas SCHLEMMER, Göttingen 2006; Thomas GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013; *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*, hrsg. v. Claudia LEPP, Harry OELKE u. Detlef POLLACK, Göttingen 2016.

63 Noch weniger – so interpretierte das Monitum – sei es jedoch Katholiken erlaubt, derartige Zusammenkünfte selbst einzuberufen. AAS 40, 1948, 257.

64 AAS 19, 1927, 278. – Mit Datum vom 11. April 1927 erschien außerdem ein Schreiben des Sanctum Officium an die deutschen Bischöfe das im Kern ein strenges Verbot für alle Katholiken enthielt, sich in irgendeiner Weise im *Hochkirchlich-Ökumenischen Bund* [!] zu betätigen oder an der *Una Sancta* mitzuarbeiten. Abgedr. in: *AkathKR* 107, 1927, 348–350.

65 Enzyklika *Mortalium animos*, abgedr. in DH 3683.

66 Der Terminus war aus römischer Sicht bereits »besetzt« und Epitheton besonderer Autorität.

67 Auch auf evangelischer Seite wurde die ökumenische Arbeit unter dem Vorwurf »katholisierender Neigungen« immer wieder kritisiert. Stählin antwortete auf derartige Vorwürfe in einem Rundschreiben: »Wer vor katholisierenden Neigungen warnt, muß sich ernsthaft fragen lassen, wogegen er eigentlich kämpft; [...] ob er kämpft gegen ein Erbe, das ihm unbekannt geworden ist, vielleicht sogar gegen die echte Substanz des christlichen Glaubens oder der christlichen Kirche, von der er sich so weit entfernt hat, daß er sie für katholisch hält«. Zitiert nach MEHL/THIERFELDER, *Ökumene* (wie Anm. 48), 373.

68 Obwohl die *Instructio* die Wiedervereinigung der Christen als »herrliches Werk« und vordringliche Aufgabe der Kirche bezeichnete, hielt sie doch daran fest, eine Wiedervereinigung könne nur durch Rückkehr zur katholischen Kirche, der wahren Kirche, geschehen. Zugleich warnte das Sanctum Officium vor falschen Prinzipien: Beim ökumenischen Gespräch sei die vollständige katholische Lehre zu vertreten; das Trennende, nicht das Verbindende, sei zu betonen. Mit besonderer Sorgfalt sollten diesbezügliche Publikationen überwacht werden. Die interkonfessionellen Zusammenkünfte müssten überwacht werden. *Instructio De motione oecumenica*, in: AAS 42, 1950, 142–147.

69 Enzyklika *Humani generis*, in: DH 3875–3899. – Dazu David ZETTL, *Ein letztes Aufbäumen des Antimodernismus? Die Enzyklika »Humani generis« und ihr theologiegeschichtlicher Kontext*, Regensburg 2022.

zung: Die ökumenische Dynamik ließ nach, Positionen waren festgefressen, mitunter war »Zurückrudern« angesagt.

Die Beiträge dieses Bandes nehmen die 1950er-Jahre in ihrer ökumenischen Dynamik in den Blick. Von *Peter Neuner* stammt der einleitende Überblick über die erkennbaren Phasen, Entwicklungen und Fragen. Maßgebliche ökumenische Initiativen liegen im außerdeutschen Bereich. Dies macht *Michael Quisinsky* an der Person Yves Congars OP und seinem Buch *Chrétiens désunis* aus dem Jahr 1937 ebenso deutlich, wie *Peter De Mey* und sein Schüler *Simon Beentjes* mit ihren Forschungen über die »Journées oecuméniques« im belgischen Chevetogne, oder *Saretta Marotta* mit ihrer Untersuchung über die »Katholische Konferenz für ökumenische Fragen« unter ihrem ersten Sekretär Jan Willebrands (1909–2006)<sup>70</sup>, dem späteren Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, als internationales Netzwerk ökumenisch interessierter katholischer Theologen. In Deutschland wurde die Benediktinerabtei Niederaltaich in besonderer Weise zu einem Ort des theologischen Gesprächs und der ökumenischen Begegnung aller Konfessionen. *Simon Strobel*, dessen Vortrag in Weingarten die Bemühungen vor allem von Thomas Sartory OSB für die katholisch-protestantische Ökumene behandelte, hat dankenswerterweise auch den Vortrag von *Abt Marianus Bieber OSB* für den Druck ausgearbeitet. Auf welcher unterschiedlichen Weise »Ökumene vor Ort« konkret werden konnte, zeigen die Beiträge von *Beat Bühler* und *Joachim Bürkle*. Während Bühler den Spuren in der konfessionell gemischten Ostschweiz nachgeht, berichtet Bürkle aus seinen aktuellen Forschungen über die Una Sancta-Arbeit in Stuttgart, die – Dank der Initiative des Degerlocher Stadtpfarrers Hermann Breucha (1902–1972)<sup>71</sup> und seines evangelischen Kollegen Rudolf Daur (1892–1976)<sup>72</sup> – für die Ökumene

70 Gebürtig aus Bovenkarspel (NL), Philosophie- und Theologiestudium in Warmond, 1934 Priesterweihe, anschließend Promotionsstudium am Augustinianum in Rom, Promotion zum Dr. phil., 1937 Kaplan in Amsterdam, 1940 Dozent für Philosophie im Seminar von Warmond, 1945 Regens des Seminars, 1946 Präsident der Gesellschaft »S. Willibrord«, 1951 Organisator der katholischen Konferenzen über ökumenische Fragen, 1960 Sekretär des Sekretariats für die Einheit der Christen, Peritus auf dem II. Vatikanum, 1964 Titularbischof von Mauriana, 1969 Präsident des Einheitssekretariats, Kardinal, 1975 zugleich Erzbischof von Utrecht (bis 1983) und niederländischer Militärbischof (bis 1982), 1989 Rücktritt als Präsident des Einheitssekretariats, 1988–1997 Kämmerer des Kardinalskollegs. Zu ihm: Karim SCHELKENS, Art. Willebrands, in: BBKL 32, 2011, 1530–1548; Karim SCHELKENS, Johannes Willebrands (1909–2006). Een leven in gesprek, Amsterdam 2020.

71 Gebürtig aus Stuttgart, aufgewachsen in Ehingen, 1920–1925 Philosophie- und Theologiestudium in Tübingen und München, 1925 theologisches Staatsexamen in Tübingen, 1926 Priesterweihe, 1926–1930 Vikar (Bad Cannstatt, Kochertürn, Tübingen), 1930 Kaplan in Stuttgart St. Eberhard, 1938–1970 Stadtpfarrer in Stuttgart-Degerloch (Mariä Himmelfahrt), 1962 Geistlicher Rat, 1967 Dr. theol. h. c. in Tübingen, 1970 Monsignore, 1970–1972 Pfarrer i. R. in Stuttgart-Frauenkopf (Mariä Verkündigung). Zu ihm: Franziska WERFER, Hermann Breucha 1902–1972. Aufbruch der Kirche im Bild eines Priesters, Weißenhorn 1982; Klaus UNTERBURGER, Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Diözese Rottenburg. Bischof Carl Joseph Leiprecht, Pfarrer Joseph Weiger und Hermann Breucha, in: RJKG 26, 2007, 137–164; Abraham Peter KÜSTERMANN, Hans Heinrich Ehrler und Hermann Breucha. Schwäbischer Kulturkatholizismus auf Abwegen. In fünf Dokumenten aus dem Nachlass Hermann Breucha, in: Befreite Erinnerung, Bd. 2: Region – Religion – Identität: Tübinger Wege (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 26), hrsg. v. Rainer BENDEL, Josef NOLTE u. Helmut FELD, Berlin 2017, 87–116. – Eine Dissertation von Joachim BÜRKLE (Würzburg) über Breucha steht kurz vor dem Abschluss, ebenfalls ein weiterer Band unter wesentlicher Mitarbeit von u. a. Stephan PONGRATZ (Würzburg).

72 Gebürtig aus Korntal, 1911–1914 Theologiestudium in Marburg und Tübingen, Vikar, 1921 Heirat, Jugendpfarrer in Reutlingen, Mitglied des Internationalen Versöhnungsbunds, Präsident des deutschen Zweigs, 1932 Pfarrer in (Stuttgart-) Rohr, 1939–1962 Stadtpfarrer an der Markuskirche in Stuttgart, 1960–1970 Präsident des Bundes für Freies Christentum. Zu ihm: In memoriam Rudolf Daur, 26.1.1892–17.6.1976, hrsg. im Auftrag des Bundes der Köngener, des Bundes für Freies Christentum und des Internationalen Versöhnungsbundes, Deutscher Zweig, von Willy COLLMER, Stuttgart 1976.

in Württemberg ein Aushängeschild wurde. *Annamarie Mayer* und *Konrad Hilpert* fragen schließlich nach den *theologiegeschichtlichen*<sup>73</sup> Aspekten der 1950er-Jahre für die Begegnung und Abgrenzung der Konfessionen auf den Feldern der Ekklesiologie und der Moral.

Kenner werden Themen vermissen, die beim Blick auf die Ökumene der 1950er-Jahre unverzichtbar scheinen. Das hat mit der Forschung der vergangenen Jahre zu tun; es sollten keine Wiederholungen produziert werden. Neuere Forschungen liegen inzwischen beispielsweise vor zur Geschichte des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (Jaeger-Stählin-Kreis)<sup>74</sup> und überhaupt zur bedeutenden Rolle, die der Paderborner Erzbischof Jaeger als zuständiger Referent der Deutschen Bischofskonferenz für die Ökumene der 1950er-Jahre spielte<sup>75</sup>, ebenso zu Augustin Bea SJ als Konsultor des Sanctum Officium<sup>76</sup> und als zentrale Figur für die Gründung und das erste Jahrzehnt des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen<sup>77</sup>.

73 Einen oben schon angesprochenen *politischen* Aspekt beleuchtete auf der Tagung Michael F. FELD-KAMP, Ökumene und Politik. Die CDU in der Krise (1953–1955). Der Beitrag wurde leider nicht zum Druck ausgearbeitet. – Margarethe Hopf, die als Referentin zum Thema »Ist der Ökumene zu trauen? Katholische Initiativen und Akteure der 1950er Jahre im protestantischen Urteil« vorgesehen war, konnte infolge einer Erkrankung auf der Tagung in Weingarten leider nicht teilnehmen. Ihre Dissertation ist inzwischen im Druck erschienen: HOPF, »Osservatore Romano« (wie Anm. 45). – Nicht eigens dokumentiert wird hier das Podiumsgespräch von Zeitzeugen über die ökumenische Atmosphäre der 1950er- und 1960er-Jahre, das am zweiten Abend der Tagung stattfand. Prälat Hubert Bour, von 1980 bis 2010 Ökumene-Referent der Diözese Rottenburg-Stuttgart, hatte aus gesundheitlichen Gründen seine Teilnahme leider kurzfristig absagen müssen. Auf dem Podium saßen u. a. Peter Neuner und Abraham Peter Kustermann. Letzterer kam während seiner Gymnasialzeit im Rottweiler Konvikt in Kontakt zu Ökumenikern, wodurch sich ihm eine ganze Welt erschloss. Vgl. dazu: Abraham Peter KUSTERMANN (1960–1964), in: Weißt Du noch, damals ...? Erinnerungen ehemaliger Rottweiler KonviktorInnen. Anlässlich des 9. Stiftungsfestes der Stiftung Marchtaler Internate am 4. Mai 2019 in Rottweil, hrsg. v. Ulrich FIEDLER, Rottweil 2019, 224–241. – Von Neuner liegen inzwischen ökumenische Erinnerungen in einem eigenen Band vor: Peter NEUNER, Streiten für die Einheit. Erfahrungen mit der Ökumene in fünf Jahrzehnten, Freiburg/Basel/Wien 2021. – Ergänzend vgl. den allerdings nicht auf unseren zeitlichen Rahmen fokussierten Band: Ökumene, die das Leben schreibt. Konfessionelle Identität und ökumenisches Engagement in Zeitzeuginnenberichten, hrsg. v. Maria FLACHSBART, Regina HEYDER u. Ute LEIMGRUBER, Münster 2017.

74 Dazu insbes. SCHWAHN, Arbeitskreis (wie Anm. 35); BURKARD, Chefsache Ökumene (wie Anm. 52); Volker LEPPIN, Lorenz Jaegers Einsatz für das Gespräch zwischen den Konfessionen vor dem II. Vatikanischen Konzil in den Augen seiner lutherischen Partner, in: PRIESCHING/OTTO (Hg.), Jaeger als Ökumeniker (wie Anm. 52), 55–75.

75 Die verschiedenen Facetten beleuchtet der Tagungsband von PRIESCHING/OTTO (Hg.), Jaeger als Ökumeniker (wie Anm. 52).

76 Vgl. Dominik BURKARD, Augustin Bea als Konsultor des Sanctum Officium. Annäherungen an ein komplexes Thema, in: Der Kardinal der Einheit. Zum 50. Todestag des Jesuiten, Exegeten und Ökumenikers Augustin Bea (1881–1968) (Jesuitica 22), hrsg. v. Clemens BRODKORB u. Dominik BURKARD, Regensburg 2018, 191–227.

77 Insbes. Saretta MAROTTA, Gli anni della pazienza. Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII (Testi, ricerche e fonti. Nuova serie 63), Bologna 2019. – Vgl. auch Saretta MAROTTA, Augustin Bea auf dem Weg zum Ökumeniker 1949–1960, in: ZKG 127, 3/2016, 373–394; Saretta MAROTTA, Augustin Bea e la nascita del Segretariato per l'unità dei cristiani, in: AHP 52, 2018, 57–85; Saretta MAROTTA, »Ökumenische Ungeduld«. Das Tandem Augustin Bea/Lorenz Jaeger und die Errichtung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, in: BRODKORB/BURKARD (Hg.), Kardinal der Einheit (wie Anm. 73), 229–246; Dominik BURKARD, Frühe katholisch-evangelische Sondierungen. Augustin Bea und die »Sammlung« ökumenisch orientierter Protestanten, in: Ebd., 367–447.



PETER NEUNER

# Ökumene

## Phasen – Entwicklungen – Fragen

Wenn ich im Folgenden ›Phasen‹ der Ökumenischen Bewegung zu umreißen suche, ist mir natürlich bewusst, dass ich dabei mit groben Strichen zeichne, dass sich immer auch Ereignisse finden lassen, die sich einer solchen Einordnung entziehen. Geschichte verläuft nun einmal nicht nach einem vorgegebenen Plan, sondern ist geprägt von einer Vielzahl von Ursachen und Motiven, die in jedem Ereignis in einer komplexen Interaktion zusammenwirken. Zudem: Was soll der Maßstab sein, anhand dessen sich die Phasen festschreiben lassen? Ich möchte die Entwicklung des ökumenischen Gedankens anhand der unterschiedlichen Vorstellungen von der ›Einheit der Kirche‹ reflektieren. Natürlich könnte man auch andere Parameter wählen. Wenn ich mich entschlossen habe, die Geschichte der Ökumene nach der Frage nach dem jeweiligen Einheitsverständnis zu strukturieren, dann deswegen, weil die Ökumene in ihrem gesamten Verlauf mit dieser zentralen Problematik konfrontiert war und weil auch noch heute »die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche vielleicht das größte Hindernis für die Einheit der Kirche« darstellen<sup>1</sup>.

### 1. Die Vorgeschichte

Nachdem die Einigungsversuche der Reformationszeit gescheitert waren, wurde der Graben zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten in der Folge immer tiefer. Die Ostkirchen waren in dieser Zeit kaum im Blick. Die Spaltung der Christenheit hatte Konsequenzen für alle Lebensbereiche, sie bestimmte nicht nur die Religion, sondern auch die Politik, die Gesellschaft, die Kultur. Die praktizierte Religion war jeweils der Mittelpunkt eines umfassenden Lebensentwurfs, der keinen Bereich ausklammerte und der die gemeinsame christliche Prägung hinter der jeweiligen konfessionellen Gestaltung zurücktreten ließ<sup>2</sup>.

Dennoch herrschte auch über die Reformation hinaus die Vorstellung, dass die Kontroversen, und selbst die gegenseitigen Exkommunikationen, noch immer im Rahmen der einen Kirche stattfanden. Über den Umgang mit solchen Kontroversen hatte man im Laufe der Geschichte viele Erfahrungen gesammelt, dies wurde nicht unbedingt als neu empfunden. So bezeichnete man die bestehenden Gruppierungen vorzugsweise als »Religionsparteien«, sah in ihnen also immer noch *partes*, Teile eines größeren Ganzen. An die Vorstellung, dass die Christenheit sich in einer Pluralität von ›Kirchen‹ realisiert, die sich gegenseitig ihr Kir-

1 So Reinhard FRIELING, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992, 257.

2 Aus der Fülle an Literatur: *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), hrsg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING, Münster 1995.

chesein absprechen, gewöhnte man sich nur schwer. Letztlich setzte sich diese Überzeugung erst im 19. Jahrhundert wirklich durch<sup>3</sup>.

Dabei lässt sich im 18. und im frühen 19. Jahrhundert vor allem eine Annäherung der christlichen Gemeinschaften feststellen<sup>4</sup>. Für die Aufklärung hatte Religion vor allem ethische Bedeutung, sie sollte zur Erziehung des Volkes dienen, die Lehraussagen traten in den Hintergrund. Auch der Pietismus als Gegenbewegung zu einer rationalistisch gestimmten Aufklärung hatte Tendenzen, die zu einer Annäherung der christlichen Gemeinschaften führten. Hier stand im Zentrum die religiöse Erfahrung, das Erlebnis einer persönlichen Bekehrung. Den dogmatischen und bekenntnismäßigen Umschreibungen der Glaubensinhalte maß man auch hier weniger Bedeutung bei. In der 1846 gegründeten »Evangelischen Allianz« und der 1857 gegründeten »Association for the Promotion of the Unity of Christendom« (APUC) standen ebenso wie bei der Gründung des »Christlichen Vereins Junger Männer« (CVJM) (1844) und des »Christlichen Vereins Weiblicher Jugend« (CVJF) (1854) die persönliche Glaubenserfahrung und der Eifer für die Mission über alle nationalen und konfessionellen Grenzen hinweg im Zentrum. Die Zeitschrift *The Christian Century* stand unter dem Leitwort »Evangelisation der Welt in dieser Generation«. Man wollte es noch persönlich erleben, dass die Welt christlich würde, darum sollten die Missionsgesellschaften überkonfessionell zusammenarbeiten. Die Missionsidee führte Christen evangelikaler Tendenz zusammen.

Man würde das 19. Jahrhundert allerdings verzeichnen, wenn man nicht auch die Gegenströmungen in den Blick nehmen würde, die zu einer Betonung der jeweiligen Identität und damit zu Abgrenzungen führten. In der neu entstandenen theologischen Disziplin der Symbolik, als deren Hauptvertreter der Tübinger Theologie Johann Adam Möhler (1796–1838)<sup>5</sup> gilt<sup>6</sup>, thematisierte man die Differenzen zwischen den Religionsparteien und sah sie in den unterschiedlichen Glaubenssymbolen begründet. Es sind die verbindlichen Bekenntnisse, die Konfessionen und die Dogmen, die zur Trennung geführt haben. In diesem Rahmen hat man die Religionsparteien als »Konfessionen« bezeichnet – ein Begriff, der sich durchsetzen sollte. Er ist bis heute geläufig.

Gemeinschaften mit gleichem Bekenntnis schlossen sich zusammen. 1867 fand die erste Lambeth-Konferenz der weltweiten Anglican Communion statt. Die reformierten Kirchen gründeten 1875 eine World Alliance, die Methodisten 1881 eine ökumenische (d. h. weltweite) Konferenz. Der lutherische Weltkonvent als Vorläufer des Lutherischen Weltbundes wurde 1923 gegründet. Besonders ausgeprägt war das konfessionell exklusive Denken im römischen Katholizismus, exemplarisch sichtbar im I. Vatikanischen Konzil von 1869/70 mit seinen Papstdogmen. In Spannung zu der im frühen 19. Jahrhundert noch dominierenden Tendenz, die Gemeinschaft der Christenheit zu betonen, artikulierte sich im späteren 19. Jahrhundert immer deutlicher die Konfessionalisierung der Christenheit. Die gemeinsamen Bekenntnisse stifteten eine Vielzahl von Einheiten, die gewichtiger wurden als die Einheit der Christen.

3 Vgl. Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, hrsg. v. Olaf BLASCHKE, Göttingen 2002.

4 Vgl. Zwischen Irenik und Polemik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 31), hrsg. v. Georg SCHWAIGER, Göttingen 1977.

5 Zu ihm: Paul-Werner SCHEELE, Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, hrsg. v. Heinrich FRIES u. Georg SCHWAIGER, München 1975, 70–98.

6 Vgl. dessen Hauptwerk: Johann Adam MÖHLER, Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften, Mainz 1832 u. ö. – Auch: Rudolf REINHARDT, Zur Möhler-Rezeption im 19. und im 20. Jahrhundert, in: Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 29), hrsg. v. Harald WAGNER, Paderborn 1996, 13–33.

## 2. Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und ihre Folgen

Allgemein wird die Weltmissionskonferenz von Edinburgh als der Beginn der »Ökumenischen Bewegung« verstanden. In missionarischem Eifer wollte man die praktischen Probleme überwinden, die einer Evangelisierung der Welt entgegenstanden. Evangelikale Ideen waren prägend, konfessionelle Tendenzen erschienen eher als störend. Deshalb wurden in der Vorbereitung der Konferenz auch keine Kontakte zu den orthodoxen Kirchen und zu Rom aufgenommen. Die eingeladenen Anglikaner waren zunächst ebenfalls skeptisch, sie konnten jedoch dadurch zur Teilnahme bewegt werden, dass man versicherte, dass »Fragen, welche die Unterschiede in Lehre und Kirchenverfassung [...] berührten, auf der Konferenz weder zum Gegenstand der Diskussion noch von Resolutionen gemacht« würden<sup>7</sup>. Es sollte – ganz pragmatisch – die Zusammenarbeit im Rahmen der Missionsbemühungen verbessert werden. Diese Versicherung ermöglichte es den Anglikanern, an der Konferenz teilzunehmen. Letztlich wurde diese sogar weitgehend von ihnen bestimmt. Doch die Früchte von Edinburgh reiften anders als geplant. Die jungen Kirchen, insbesondere aus Indien, machten deutlich, dass sie nicht selbstverständlich bereit waren, die konfessionellen Differenzen der Mutterkirchen zu übernehmen. Unter ihrem Einfluss wurde in Edinburgh als Ziel der missionarischen Arbeit festgeschrieben, »in jedem nichtchristlichen Land eine einzige ungespaltene Kirche Christi wachsen zu sehen«<sup>8</sup>. Um die Rezeption der Beschlüsse von Edinburgh sollte sich ein Fortsetzungsausschuss kümmern. Aus ihm ging der Internationale Missionsrat (IMR) hervor.

Die in Edinburgh praktizierte Ausklammerung von Glaubensfragen konnte nicht das letzte Wort bleiben. Charles Brent (1862–1929)<sup>9</sup>, Missionsbischof der amerikanischen Episcopal Church auf den Philippinen, plädierte dafür, gerade die Probleme von Glauben und Kirchenverfassung zu thematisieren, denn sie hätten schließlich zu den bestehenden Spaltungen geführt. Brent schlug deshalb vor, eine Konferenz einzuberufen, die »den Auftrag haben soll, Fragen, die in das Gebiet des Glaubens und der Verfassung der Kirche Christi gehören, zu erörtern«<sup>10</sup>.

Zunächst unterbrach der Erste Weltkrieg dieses Vorhaben. Nach Kriegsende traf die Initiative auf eine günstige Stimmung. Im Januar 1920 veröffentlichte das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ein Rundschreiben »an alle Kirchen Christi, wo immer sie auch seien«<sup>11</sup>, mit dem Aufruf, nach dem Beispiel des Völkerbundes einen Kirchenbund zu gründen. Im gleichen Jahr 1920 schrieben 252 anglikanische Bischöfe in der Lambeth-Konferenz den »Appeal to All Christian People«, in dem sie die Spaltung der Christenheit beklagten, die Hoffnung auf Einigung ausdrückten und das Bischofsamt als Mittel dazu empfahlen<sup>12</sup>.

Im August 1927 kamen in Lausanne 439 stimmberechtigte Teilnehmer zur ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, »Faith and Order«, zusammen. Sie war nicht mehr Privatinitiative von engagierten Einzelnen, sondern von den Kirchen getragen, die ihre Delegierten entsandten. Vertreten waren alle Konfessionen außer der römisch-katholischen. Die Arbeit diente zunächst einem gegenseitigen Sich-Kennenlernen. Es galt, Leben, Lehre und Verfassung der verschiedenen Kirchen zu erforschen. Damit wurde ein neuer Zweig

7 Ruth ROUSE/Stephen Charles NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, 2 Bde., Göttingen 1957–1958, hier: II, 3.

8 Ebd., I, 492.

9 Zu ihm: Emma J. PORTUONDO, *The Impact of Bishop Charles Henry Brent upon American Colonial and Foreign Policy 1901–1917*. Diss., Catholic University of America, 1969.

10 *Ökumene in Schule und Gemeinde*, hrsg. v. Friedrich HASSELHOFF u. Hanfried KRÜGER, Stuttgart 1971, 71.

11 Zu diesem Brief s. ROUSE/NEILL, *Geschichte* (wie Anm. 7), II, 53f.

12 Die inzwischen klassisch gewordenen Passagen dieses Aufrufs sind veröffentlicht in: ROUSE/NEILL, *Geschichte* (wie Anm. 7), II, 55.

der Theologie begründet: die Konfessionskunde. Bereits in Lausanne 1927, also vor fast 100 Jahren, wurden viele der Themen angesprochen, die seither die ökumenische Diskussion bestimmen. Doch es führte zu einer gewissen Ernüchterung, dass man sich nicht darüber verständigen konnte, wie die Einheit der Kirchen einmal aussehen könnte. Die Vorstellungen bewegten sich zwischen einem losen Bund selbstständiger Kirchen, einer sichtbaren Einheit, die man als organische Union bezeichnete, und der Vorstellung, die Einheit sei unsichtbar und bedürfe keiner verbindlichen Gestalt. Man konnte sich auf kein Modell für die angestrebte Einheit verständigen, und das hat sich bis heute im Grunde nicht geändert.

Eine dritte Wurzel der Ökumenischen Bewegung liegt in der internationalen Freundschafts- und Friedensarbeit. Nathan Söderblom (1866–1931)<sup>13</sup>, seit 1914 Erzbischof von Uppsala, schlug nach dem Ende des Ersten Weltkriegs vor, einen »Ökumenischen Kirchenrat« zu gründen, der christliches Engagement in Öffentlichkeit und Politik stärken sollte. Doch es dauerte noch Jahre, bis die gegenseitige Verbitterung durch den Krieg so weit überwunden war, dass 1925 die Weltkonferenz für Praktisches Christentum, »Life and Work«, in Stockholm zusammentreten konnte. Sie stand unter dem Motto: »Tun, was eint«. Man war überzeugt: »Die Lehre trennt, aber der Dienst vereint«<sup>14</sup>. Durch gemeinsames Tun sollte die Einheit der Christenheit realisiert werden. Theologische Fragen traten deutlich in den Hintergrund.

Sowohl in der Bewegung für »Faith and Order« als auch in »Life and Work« war es klar, dass man die jeweils andere Initiative brauchte. Zudem gab es zahlreiche personelle Querverbindungen, so dass man 1937 beschloss, beide Bewegungen zu einem »Ökumenischen Rat der Kirchen« (ÖRK) zusammenzuschließen. Dies wurde dann allerdings erst nach dem Zweiten Weltkrieg 1948 in Amsterdam möglich. Der Internationale Missionsrat blieb dagegen weiterhin selbstständig, er wurde erst 1961 bei der Vollversammlung in Neu-Delhi als Kommission für Weltmission in den ÖRK integriert.

### 3. Die Entwicklungen im ÖRK

In der Frage, wie sich die Einheit der Kirche(n) darstellen sollte, konnte man auch im ÖRK keine Übereinstimmung finden. Um insbesondere der Orthodoxie die Mitarbeit zu ermöglichen, verabschiedete der Zentralausschuss 1950 in Toronto eine Erklärung, in der es heißt: »Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rats der Kirchen ist, so bedeutet das nicht, daß sie ihre eigene Auffassung von der Kirche relativiert« (III, 4) oder dass sie sich eine bestimmte Vorstellung von der Einheit zu eigen machen müsste. Aus der Mitgliedschaft folgt auch nicht, »daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß« (IV, 4). Sie erkennen aber »in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an« (IV, 5)<sup>15</sup>. Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985)<sup>16</sup>, der erste Generalsekretär des ÖRK, musste noch 1966 feststellen, dass dieser zwar »den Gedanken

13 Zu ihm: Wolf Dietrich VON KLOEDEN, Art. Söderblom, in: BBKL 10, 1995, 729–741; Dietz LANGE, Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011.

14 Dieser dem Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, Hermann Kapler (1867–1941), zugeschriebene Satz wurde seither zur Richtschnur einer Konzeption von Ökumene, die vom gemeinsamen Tun die Überwindung der Kirchenspaltung erhofft. Gegenüber dieser Hoffnung ist im Laufe der Kontroversen eine erhebliche Ernüchterung eingetreten, bis hin zu der Umkehrung dieses Satzes in: »Die Lehre eint, aber das Tun trennt«.

15 Toronto-Erklärung, in: [https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Themen/Toronto-Erklärung.pdf](https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/Toronto-Erklärung.pdf) (Stand: 23.07.2023).

16 Zu ihm: Wolf Dietrich VON KLOEDEN, Art. Visser 't Hooft, in: BBKL 12, 1997, 1512–1514; Jan SCHUBERT, Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985). Ökumene und Europa (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 243), Göttingen 2017.

der Einheit der Kirche vertritt und sich gleichwohl weigert, sich eine bestimmte Lehre von der Einheit der Kirche zu eigen zu machen«<sup>17</sup>.

Doch dies blieb nicht das letzte Wort. Bei der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 konnte der ÖRK erstmals ein Verständnis der Einheit formulieren: »Wir glauben, daß die Einheit [...] sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden«<sup>18</sup>. Ziel des Einigungsbestrebens sollte also sein: »Alle an jedem Ort«. Kirchen werden dadurch geeint, dass sie gemeinsam ein Glaubensbekenntnis formulieren, Übereinstimmung erzielen über die Sakramente und über ihr Amt, dass sie gemeinsam den Dienst der Verkündigung und der Diakonie vollziehen und sich eine Struktur geben, die sie nach innen und nach außen als eine Kirche sichtbar macht. Dieses Modell wurde in der Folge als »organische Union« bezeichnet.

Die nächste Vollversammlung fand 1968 in Uppsala statt, sie war nicht zuletzt herausgefordert von den kulturellen und gesellschaftlichen Umbrüchen dieses Jahres. Dabei setzte sich eine Tendenz durch, die an die Tradition von »Life and Work« anschloss und oft als »Säkularökumenismus« bezeichnet wird. Einheit der Kirche sollte durch gemeinsames Tun, besonders durch gemeinsames politisches Engagement realisiert werden. Gemeinsames Tun erschien bedeutsamer als die Aufarbeitung überkommener Lehrdifferenzen, deren Gegenwartsbedeutung man oft kaum noch erkannte. Katholischerseits entwickelte Johann Baptist Metz (1928–2019)<sup>19</sup> das Konzept einer »indirekten Ökumene«. Der Verständigung der Kirchen würde am besten gedient »durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem »dritten Partner«, nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute«. Wenn sich die Kirchen diesen Herausforderungen stellen und »dies tun ohne Rücksicht auf die konfessionellen Differenzen und so handeln, »etsi non darentur«<sup>20</sup>, wächst ihnen eine Einheit zu, innerhalb derer die traditionellen Kontroversen gegebenenfalls »mitgelöst« werden. Im Vollzug dieser Tendenz wurde aber auch bald deutlich, dass die Praxis keineswegs so einheitsstiftend ist, wie hier vorausgesetzt wird. Bald tauchte das Wort von den ethischen Konfessionen auf, das besagt, dass Kirchen mit gleichem Bekenntnisstand sich um ihrer sozialen und politischen Ausrichtung willen gegenseitig kritisierten und gegebenenfalls auch ihre Gemeinschaft aufkündigten.

Die Idee der Verpflichtung für die Welt, insbesondere für die Dritte Welt, führte in Uppsala auch zu einer Modifikation der Einheitsvorstellung. Das »Alle an jedem Ort« von Neu-Delhi wurde durch ein »Alle Christen an allen Orten« erweitert. Nicht zuletzt das II. Vatikanische Konzil (führte zu einer Neubewertung der Katholizität. Uppsala hatte die Vision organisch geeinter Ortskirchen, die „konziliar“, d.h. in verbindlichem Dialog miteinander verbunden sind. Die Kirchen sollten „auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann«<sup>21</sup>. Das Ziel »alle an jedem Ort« wurde aber durch dieses Verständnis der Konziliarität nicht in Frage gestellt.

Innerhalb des Einheitsmodells von Neu-Delhi und Uppsala schienen die traditionellen Konfessionen keinen legitimen Ort mehr zu haben. Es galt: Ökumene statt Konfessionen.

17 Willem A. VISSER'T HOOFT, Ökumenische Bilanz, Stuttgart 1966, 111.

18 Neu-Delhi 1961, hrsg. v. Willem A. VISSER'T HOOFT, Stuttgart 1962, 130.

19 Zu ihm: Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag (Religion – Geschichte – Gesellschaft 50/2), hrsg. v. Hans-Gerd JANSSEN, Julia D. E. PRINZ u. Michael J. RAINER, Berlin u. a. 2019.

20 Johann Baptist METZ, Reform und Gegenreformation heute, Mainz 1969, 33, 37.

21 Bericht aus Uppsala 68: Offizieller Bericht der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.–20. Juli 1968, hrsg. v. Norman GOODALL, deutsche Ausgabe, besorgt v. Walter MÜLLER-RÖMHELD, Genf 1968, 14.

Andererseits konnten die Konfessionen, die sich in Weltbünden zusammengeschlossen hatten, nicht nur auf eine lange Geschichte zurückblicken, die älter war als jene des ÖRK, sondern auch auf ein imponierendes Werk kirchlicher Einigung, indem sie die Kirchen gleichen Bekenntnisses weltweit zusammengeführt hatten. Sollte man das aufgeben zugunsten organischer Unionen jeweils am Ort? Unter der Federführung des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes wurde der spezifische Beitrag der Konfessionen für die Ökumenische Bewegung dargelegt. In diesem Zusammenhang tauchte fast unvermittelt die Vorstellung einer »versöhnten Verschiedenheit« auf. Sie will die überkommenen konfessionellen Besonderheiten bewahren, sie aber miteinander versöhnen. Sie besagt also nicht bloße Koexistenz, will nicht einfachhin den Status quo legitimieren und letztlich eine sichtbare Einheit preisgeben. Zur Versöhnung gehören auch die Anerkennung der Taufe und der kirchlichen Ämter, Gemeinschaft im Herrenmahl und die Einheit in Zeugnis und Dienst. Dagegen wird in diesem Modell nicht gefordert, dass die Kirchen gewachsene Traditionen aufgeben und eine einheitliche Institution bilden<sup>22</sup>. Einheit soll dadurch erlangt werden, dass die Kirchen ihre Verwerfungen zurücknehmen und sich gegenseitig als Kirchen im wahren und eigentlichen Sinn des Wortes anerkennen. Die Probleme, die sie bisher getrennt haben, müssen sie theologisch und praktisch überwinden, aber es wird nicht gefordert, dass sie sich in neu zu schaffende Einheiten auflösen.

Dieser Begriff der »Versöhnten Verschiedenheit« hat sich in der Ökumenischen Bewegung weithin durchgesetzt und auch in römischen Dokumenten Aufnahme gefunden. Dabei ist nicht zu übersehen, dass er im lutherischen Verständnis von Kirche und im »*satis est*« von CA VII gründet, wonach es für die Einheit der Christenheit hinreichend ist, Übereinstimmung zu haben in Wort und Sakrament. Diese Aussage wird oft so interpretiert, dass die strukturellen Dimensionen der Kirche, besonders die Amtsfrage, in den Rahmen der Beliebigkeit verwiesen werden.

Um eine Entwicklung hin auf eine allein unsichtbare Einheit zu verhindern, hat der ÖRK die Sichtbarkeit der Einheit in seine Verfassung aufgenommen. Dennoch hat man auch hier den Begriff »Einheit« immer mehr als problematisch empfunden. In der ökumenischen Diskussion wurde er weithin durch die Begriffe »Anerkennung« und »Gemeinschaft« ersetzt. Die derzeitige Diskussion ist durch einen zunehmenden Pluralismus gekennzeichnet, der die Forderung nach Einheit weithin als repressiv ablehnt: Soll doch jeder so glauben, wie er will, und nach seiner Fassung selig werden. Ökumene soll die Andersheit des Anderen respektieren. Bemühung um Einigung wird hingegen als Versuch der Vereinnahmung diskreditiert. Als Schlüsselwort dient heute der Begriff »Koinonia«, Gemeinschaft, der in allen christlichen Traditionen Verwendung findet, seinen Bedeutungsgehalt aber erst aus der jeweiligen konfessionsspezifischen Ekklesiologie gewinnt. Die Vollversammlung des ÖRK in Canberra formulierte 1991: »Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können«<sup>23</sup>.

Inzwischen mehren sich auch Stimmen, die in unterschiedlicher Intensität das Ziel der Einheit preisgegeben haben. Das wird man nicht behaupten können beim Votum des früheren evangelischen Bischofs von Berlin, Wolfgang Huber (\* 1942)<sup>24</sup>, der für eine Ökumene der Profile plädierte, wohl aber bei der Vorstellung von einer »Ökumene in Gegensätzen«, in der als Ausweg aus vielfachen Enttäuschungen angeboten wird: »Streiten verbindet«. Konrad Raiser (\* 1938) propagierte 1989 als Generalsekretär des ÖRK einen Paradigmenwechsel,

22 Dies ist die Konsequenz des »*satis est*« im Augsburger Bekenntnis (CA VII), die etwa die Leuenberger Konkordie und die auf ihr aufbauende Kirchengemeinschaft ermöglichte.

23 Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 91: Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien, hrsg. v. Walter MÜLLER-RÖMHELD, Frankfurt 1991, 174 (N Ök Th. 293f).

24 Zu ihm: [https://de.wikipedia.org/wiki/Wolfgang\\_Huber](https://de.wikipedia.org/wiki/Wolfgang_Huber) (Stand: 23.07.2023).

demzufolge die Ökumene nicht mehr Einheit anstreben sollte, sondern eine Hausgenossenschaft, wie sich ja auch das Wort *oikos*, Haus, im Ursprung des Begriffs »Ökumene« findet: »Hausgenossen sind gleichberechtigt und doch verschieden [...]. Im einen Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen und nicht nur *eine* verpflichtete Gemeinschaft. Hausgenossenschaft schließt volle Partizipation für alle Mitglieder des Haushaltes ein«<sup>25</sup>. Sie verwirklicht sich dadurch, dass jede Ausgrenzung entfällt, trotz aller bleibenden Differenzen. In Raisers Votum umschließt diese Vorstellung sehr wohl auch die klassischen Aspekte kirchlicher Einigung: Anerkennung der Taufe, Gemeinschaft im Wort und im Herrenmahl, Zusammenarbeit im Auftrag für die Welt. Doch in der derzeitigen Diskussion sehe ich die Tendenz, nicht die Spaltungen zu überwinden, sondern allein die Verwerfungen, also die Situation zwischen den Kirchen zu belassen wie sie nun einmal ist, und überkommene Verwerfungen einfach nicht mehr ernst zu nehmen.

Inzwischen hat sich das Wort von der »Größeren Ökumene« eingebürgert, Ökumene also auf die Religionen, gegebenenfalls auch auf die säkulare Weltansicht auszudehnen. Ich habe mich dieser Terminologie nicht angeschlossen. Natürlich müssen viele Formen, die unser Verhalten zu den Schwestern und Brüdern in den christlichen Kirchen bestimmen, auch gegenüber Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen gelten. Dennoch möchte ich nicht darauf verzichten, in der Ökumene eine Glaubensgemeinschaft anzustreben, die ich mit Muslimen oder Buddhisten so nicht im Blick habe.

#### 4. Einheit im katholischen Verständnis

In der katholischen Kirche bestand in der Frage der Einheit der Kirche eine ganz andere Ausgangslage als im ÖRK. Einheit, so die Überzeugung, ist ein Wesensmerkmal von Kirche und gehört zufolge des Credo zu den *notae ecclesiae*. Sie ist nie verloren gegangen, weil die Kirche in der römisch-katholischen Kirche ungebrochen fortbestanden hat und fortbesteht. Die Einheit ist nicht ein Ziel, das angestrebt wird, sondern sie ist in der Kirche Roms bereits verwirklicht, die Abspaltungen in der Geschichte haben ihr Kirchesein nicht tangiert. Einheit ist nicht eine unsichtbare Wirklichkeit, sondern sie ist real verwirklicht in der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Papst und mit den Bischöfen. Sie ist nicht ausständig, sondern institutionell real.

Exemplarisch greifbar wurde dieses Bild von der Kirche im I. Vatikanischen Konzil und seinen Papstdogmen. Schon dass die römische Kirche für sich allein ein ökumenisches Konzil ankündigen konnte, dokumentierte ihren Anspruch, die Kirche Jesu Christi zu sein und der anderen Gemeinschaften nicht zu bedürfen. Es ist bezeichnend, dass man 1869 die Bischöfe der Orthodoxie angeschrieben und eingeladen hat, »aus Anlass des Konzils zur Einheit der römischen Kirche zurückzukehren«<sup>26</sup>. Die Kirchen der Reformation wurden in einem allgemein gehaltenen Schreiben aufgefordert, sich darauf zu besinnen, ob sie sich noch auf dem von Christus vorgeschriebenen Weg befinden. Nur die eine Kirche kann die wahre Kirche sein. Und diese Einheit wird durch den Papst gewährleistet. Die seit der Reformation immer zahlreicher werdenden Spaltungen beweisen demnach, dass die reformatorische Christenheit mit der *una sancta* gebrochen hat. Man versicherte protestantischen Kirchen, dass sie, wenn sie zurückkehren, mit offenen Armen aufgenommen würden. Diesem Bild von einem in Sekten zerfallenden Protestantismus stellte man im I. Vatikanum die »bis zum Himmel ragende Erhabenheit« der Kirche gegenüber, die auf dem Papst als ihrem sichtbaren Fundament beruht. Sie wird »wegen ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Bestän-

25 Konrad RAISER, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* (Kaiser-Taschenbücher 63), München 1989, 160.

26 Roger AUBERT, *Vaticanum I* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 12), Mainz 1965, 61.

digkeit (als) ein mächtiger und fortdauernder Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegbares Zeugnis ihrer göttlichen Sendung«<sup>27</sup> gepriesen. Einheit der Kirche wird realisiert in der Rückkehr nach Rom, wodurch den Abgefallenen ihr Kirchesein zurückgegeben wird. Eine Einigung der nicht-römischen Christenheit hingegen widerstreitet der wahren Einheit. Kein Zufall, dass Papst Pius XI. (1922–1939)<sup>28</sup> die Aktivitäten der »Panchristen«, wie man sie bezeichnete, als »große Gottlosigkeit« brandmarkte<sup>29</sup>.

In der Enzyklika *Mystici Corporis* (1943)<sup>30</sup> erfuhren »jene, die vom Schoß der katholischen Kirche getrennt sind« als einzelne Glaubende eine gewisse positive Wertschätzung, nicht jedoch ihre Gemeinschaften. Und in der Enzyklika *Humani generis* warnte Papst Pius XII. (1939–1958)<sup>31</sup> »eifernde Befürworter eines unklugen Irenismus« davor, durch ihr Tun »Hindernisse für die Wiederherstellung der brüderlichen Einheit« aufzubauen. Die ökumenische Bewegung dient nicht der gottgewollten Einheit, sondern behindert sie<sup>32</sup>.

Die Theologie entwickelte in diesen Jahren vorwiegend zwei Modelle, die ökumenisch bedeutsam wurden<sup>33</sup>. Analog zur Votum-Lehre bei der Taufe gibt es demnach eine »Begierdezugehörigkeit«, die gegebenenfalls auch jene zu Gliedern der katholischen Kirche machen kann, die außerhalb ihrer Grenzen leben. Der Einzelne kann durch ein inneres Verlangen an die katholische Kirche gebunden sein, selbst wenn er davon nichts weiß und einen solchen Wunsch nach außen hin sogar zurückweist. Doch dieses Votum wurde immer nur Einzelnen zugesprochen, die Gemeinschaften, innerhalb derer sie ihren Glauben leben, erfuhren in diesem Modell keine positive Wirkung. Man kann eventuell Glied der katholischen Kirche sein, trotz der Treue zu anderen christlichen Gemeinschaften, niemals aber durch diese.

Daneben setzte sich in den Jahren vor dem Konzil die Vorstellung von den *elementa ecclesiae* durch, die auch im ÖRK eine wichtige Rolle spielte<sup>34</sup>. Hier galt als Voraussetzung für die Mitgliedschaft, »dass jede Kirche bei ihren Schwesterkirchen zum wenigsten vestigia ecclesiae erkennt, also die Tatsache, daß die Kirche Christi irgendwie auch in ihnen vorhanden« ist<sup>35</sup>. Diese Vorstellung wurde mit der Idee der katholischen »Fülle« verbunden: In der katholischen Kirche sind *alle* Elemente von Kirche verwirklicht, in anderen Gemeinschaften *einige*, und diese tendieren von sich aus hin auf die katholische Fülle, in der sie voll wirksam werden könnten.

Diese Lehre von den Elementen von Kirche wurde auch in Texte des II. Vatikanums aufgenommen, steht dort aber in einem veränderten Kontext. Die katholische Kirche hat sich nicht mehr einfachhin mit der Kirche Jesu Christi identifiziert und außerhalb ihrer Grenzen nicht nur Einzelelemente, sondern »Kirchen und kirchliche Gemeinschaften« anerkannt. Das Konzil hat festgehalten, dass auch die katholische Kirche durch den ökumenischen Dialog in ihrer Katholizität bereichert wird. Die Elementenlehre steht nicht mehr im Kontext eines Exklusivismus, sondern soll dazu dienen, die christlichen Konfessionen als Realisierungen der Kirche zu würdigen.

27 DH 3013.

28 Zu seinem Pontifikat: Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit, Bd. 4: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. (1922–1939), München 1939; Pio XI nella crisi europea. Atti del Colloquio di Villa Vigoni, 4–6 maggio 2015 / Pius XI. im Kontext der europäischen Krise. Beiträge zum Villa-Vigoni-Gespräch, 4.–6. Mai 2015 (Studi di Storia 2), hrsg. v. Raphaela PERIN, Venezia 2016.

29 Peter NEUNER, Ökumenische Theologie, Darmstadt 1997, 139.

30 DH 3800–3822.

31 Zu ihm: Hugo ALTMANN, Art. Pius XII., in: BBKL 7, 1994, 682–699, in: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/P/Pi/pius-xii-papst-66614> (Stand: 23.07.2023).

32 DH 3880. Vgl. auch: David ZETTL, Ein letztes Aufbäumen des Antimodernismus? Die Enzyklika »Humani generis« und ihr theologiegeschichtlicher Kontext, Regensburg 2022.

33 NEUNER, Theologie (wie Anm. 29), 142f.

34 Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Annemarie C. MAYER in diesem Band.

35 Zitiert nach NEUNER, Theologie (wie Anm. 29), 143.

Von diesem veränderten Denkansatz her hat sich in der katholischen Theologie auch das Verständnis der Einheit verändert. Einheit erscheint nicht mehr als exklusiver Besitz der katholischen Kirche, vielmehr besteht schon jetzt eine wahre, wenn auch noch nicht vollkommene Einheit mit den »Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften«. Damit ist der Begriff Einheit dynamisiert, er erscheint als Prozess, als Einigung, die sich in vielen Stufen vollzieht. Diese Sicht hat die vielfältigen ökumenischen Kontakte ermöglicht, die die katholische Kirche seither pflegt.

In der theologischen Diskussion hat der ›Fries-Rahner-Plan‹ hier einen wichtigen Beitrag geleistet. Er stellt nicht mehr die Frage, was alles erfüllt sein muss, damit Einheit verwirklicht ist. Denn bei diesem Ansatz kann immer ein (vermeintlich oder tatsächlich) noch nicht gelöstes Problem nachgeschoben werden. Vielmehr wird hier die Einheit so lange als gegeben vorausgesetzt, solange nicht zwingende und unabweisliche Gründe ihre Aufkündigung verlangen. Nicht alles muss in voller Identität vollzogen und formuliert werden, gegebenenfalls kann auch eine »Urteilsenthaltung« hinreichend sein. Der ›Häresie‹ macht sich nur schuldig, wer hartnäckig eine verbindliche Lehre ablehnt. Wo dies nicht geschieht, und das scheint heute im Gespräch zwischen den Kirchen weithin der Fall zu sein, darf der Vorwurf der Irrlehre nicht erhoben werden. Dann ist die Einheit nicht zerbrochen<sup>36</sup>. Joseph Ratzinger (1927–2022)<sup>37</sup> hat diese Vorstellung auf den Punkt gebracht: »Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung« und dies »in jedem einzelnen Fall«<sup>38</sup>. Die Idee der versöhnten Verschiedenheit und das Modell der Koinonia haben auch in der katholischen Theologie Heimatrecht gefunden.

## 5. Das Papsttum zwischen Absolutismus und Dienst an der Einheit

Eine »volle Einheit« hat Papst Johannes Paul II. (1978–2005)<sup>39</sup> insbesondere von der Einheit mit dem Papst abhängig gemacht und sie als Bedingung für die Gemeinschaft im Herrenmahl gefordert. Aber er hat auch in seiner Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* (1995) die Theologinnen und Theologen der christlichen Kirchen aufgefordert, mit ihm zusammen ernsthaft der Frage nachzugehen, wie man »eine Form der Primatsausübung finden (könne), die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet«<sup>40</sup>. Damit stellt sich die Frage: Was ist dieses Wesentliche, das im Laufe der Geschichte offensichtlich sehr unterschiedliche Formen angenommen hat? Die katholische Sicht nach der Einheit ist von der Frage nach dem Wesentlichen des Papsttums nicht zu trennen.

Bei einem Überblick über die Art und Weise, wie man in der Kirche die Papstdogmen und damit auch das Einheitsverständnis interpretiert hat, zeigt sich eine überraschende Zweigleisigkeit: Auf der einen Seite steht die kirchenamtliche Rezeption, auf der anderen Seite die Interpretation in der historischen, praktischen und systematischen Theologie.

Für die erstgenannte Tendenz lieferte der deutsche Reichskanzler Otto von Bismarck (1815–1898)<sup>41</sup> im Kulturkampf das Stichwort, als er den Papst dank seiner Unfehlbarkeit als vollkommen absoluten Monarchen bezeichnete, »mehr als irgend ein absoluter Monarch der

36 Heinrich FRIES/Karl RAHNER, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg/Basel/Wien 1985.

37 Zu ihm: Joseph RATZINGER, Aus meinem Leben (1927–1977), Stuttgart 1998; Peter SEEWALD, Benedikt XVI. Ein Leben, München 2020.

38 Joseph RATZINGER, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: DERS., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 203–214, hier: 211 (erstmalig 1976).

39 Zu ihm: Stefan SAMERSKI, Johannes Paul II., München 2008.

40 *Ut unum sint*, Nr. 95.

41 Zu ihm: Lothar GALL, Bismarck. Der weiße Revolutionär, Berlin 2002.

Welt«<sup>42</sup>. Zweifellos haben Tendenzen eines politischen Absolutismus auch die kirchenoffizielle Rezeption der Papstdogmen bestimmt. Papst Benedikt XV. (1914–1922)<sup>43</sup> promulierte 1917 den *Codex Iuris Canonici*, in den die Dogmen des I. Vatikanums unverändert aufgenommen wurden. Der Papst beanspruchte, über dem Recht der Kirche zu stehen. Insbesondere Pius XII. hat dieses Kirchenverständnis weitergeführt. Alle kirchliche Vollmacht, vor allem die Lehrvollmacht, wurde dem päpstlichen Lehramt zugesprochen. Dieses allein bestimmt, was die rechte Lehre ist, die von den Hirten und den Gläubigen in kindlichem Gehorsam anerkannt werden müsse. Die Theologen haben die Beweise dafür zu erbringen, dass diese Botschaft schon immer geglaubt wurde. Können sie dies nicht, haben sie ihre Aufgabe verfehlt und können dann eben nicht länger Theologen sein. Kein Zufall, dass sich allein Pius XII. in der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) auf das Unfehlbarkeitsdogma berief<sup>44</sup>.

Das II. Vatikanum hat in seinem Verständnis der Kirche als *communio*, als Volk Gottes, einen Kontrapunkt zu absolutistischen Vorstellungen gesetzt. Doch vornehmlich zu dem Ziel, auch der konservativen Minderheit unter den Konzilsvätern die Zustimmung zu ermöglichen, hat man verschiedentlich, wo ein sachlicher Kompromiss nicht erreicht werden konnte, die kontroversen Positionen nebeneinandergestellt. Damit konnte im Text jeder seine Überzeugung finden und zustimmen, wohl in der Hoffnung, dass sich in der Folge schon die rechte, d. h. natürlich die eigene Position durchsetzen werde. Auf diesem Weg kamen die Dogmen des I. Vatikanums auch in die Dokumente des II. Vatikanums. Gerade auf diese Texte hat sich die römische Kurie in der Folge vor allem berufen und die Kirche weithin so regiert, als hätte das von Johannes XXIII. (1958–1963)<sup>45</sup> einberufene Konzil nie stattgefunden. Formulierungen der *nota praevia*, die Papst Paul VI. (1963–1978) dem Konzil auferlegte, schienen, wie Joseph Ratzinger urteilte, dem Papst »geradezu eine absolutistische Machtfülle zuzuschieben«<sup>46</sup>.

Tatsächlich hat der Prozess einer stetigen Ausweitung primatialer Amtsbefugnisse und einer schleichenden Infallibilisierung auch das II. Vatikanische Konzil überdauert. Nachdem man den Anti-Modernisteneid 1967 stillschweigend abgeschafft hatte, führte Rom einen neuen Diensteid ein, in dem definitive Entscheidungen als letztverbindlich erscheinen und keine Abweichung zulassen. Eine extensive Auslegung des I. Vatikanums hat auch Eingang gefunden in das 1983 erlassene Kirchenrecht, dessen can. 331 dekretiert, der Papst verfüge »kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann«. Zwar hält das Kirchenrecht nun fest, dass der Papst sein Amt in Verbindung mit den übrigen Bischöfen vollzieht, aber er allein kann »bestimmen, ob er dieses Amt persönlich oder im kollegialen Verbund ausübt« (can. 333 § 2). Es ist offensichtlich: Die Dogmen des I. Vatikanums haben kirchenamtlich eine extensive Interpretation gefunden und sie bestimmen die Kirche bis heute. Im geltenden Kirchenrecht erscheint der Papst nach wie vor als »absolutistischer Wahlmonarch«<sup>47</sup>.

Doch parallel dazu verlief eine andere Rezeption. Schon im Konzil von 1869/70 selbst wurde kontrovers über die Bedeutung historischer Zeugnisse debattiert. Die historischen Probleme, die die Papstdogmen aufgeworfen haben, sind seither nicht mehr verstummt. Keineswegs alle Konzilsväter folgten der angeblichen Devise des Erzbischofs Henry Ed-

42 Zitiert in DH 3112.

43 Zu ihm: Joseph SCHMIDLIN, Papstgeschichte der Neuesten Zeit, Bd. 3: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius X. und Benedikt XV. (1903–1922), Regensburg 1936.

44 Siehe hierzu Peter NEUNER, Der lange Schatten des I. Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien 2019.

45 Zu ihm: Giuseppe ALBERIGO, Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes, Mainz 2000.

46 NEUNER, Theologie (wie Anm. 29), 127.

47 So Thomas SCHÜLLER, Der Papst – kirchenrechtlich ein absolutistischer Wahlmonarch, in: Das Erste Vatikanische Konzil, hrsg. v. Julia KNOP u. Michael SEEWALD, Darmstadt 2019, 172–195.

ward Manning (1808–1892)<sup>48</sup> von Westminster, das Dogma habe die Geschichte besiegt. Die Minoritätsbischöfe waren in der schwierigen Situation, ihre Unterwerfung zu erklären, nachdem sie noch unmittelbar vor dem Konzil versichert hatten, sie würden einer Unfehlbarkeitserklärung nicht zustimmen. In der Begründung für ihre Unterwerfung folgten sie weithin der Argumentation der Minorität und betonten die Einbindung von Entscheidungen *ex cathedra* in den Glauben der Kirche und ihre Lehrüberlieferung. »Die Hirtenbriefe und sonstigen Schriften (vertreten) eine Interpretation des Dogmas weitgehend im Sinne der Minorität«<sup>49</sup>, und zudem haben sie »ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es nun die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie sei, das rechte Verständnis dieser Lehre darzustellen und weiterzuentwickeln«<sup>50</sup>.

Viele Bischöfe rechneten damit, dass das Konzil nach seiner Unterbrechung und Vertagung *sine die* wegen des deutsch-französischen Kriegs bald weitergeführt und dann Dekrete verabschieden würde, die die Isolierung des Papstes überwinden und seine Einbindung in den Glauben der Kirche und ihre Tradition sicherstellen würden. Wegen des erzwungenen Abbruchs habe das Konzil vieles nicht sagen können, was über die Kirche auch gesagt werden müsste und was die Einseitigkeiten der Papstdogmen ausgleichen oder zumindest abmildern könnte. Dazu ist es bekanntermaßen nicht gekommen, aber die Erkenntnis, dass die Dogmen von 1870 einseitig sind, ließ sich nicht unterdrücken<sup>51</sup>.

In der Folge des II. Vatikanums bedürfen die Papstdogmen einer *relecture*. 1978 publizierte Joseph Ratzinger als Kardinal und Erzbischof von München die Referate einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Wesen und Auftrag des Petrusamts und er gab dem Buch den Titel *Dienst an der Einheit*<sup>52</sup>. Der damalige Tübinger Dogmatiker Walter Kasper (\* 1933) stellte in einem Beitrag zu diesem Band fest, dass »die in der heutigen Theologie praktisch allgemein anerkannte Interpretation des Ersten Vatikanums paradoxerweise nicht die der damals siegreichen Konzilsmajorität, sondern der damals unterdrückten und unterlegenen Konzilsminorität darstellt«<sup>53</sup>. In der katholischen Theologie wird das Papsttum heute in aller Regel verstanden als Dienst an der Einheit der Kirche. Sie zu betonen war angesichts der Herausforderungen des 19. Jahrhunderts höchst angemessen. So formulierte das I. Vatikanum, der Primat sei eingesetzt, damit die »Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt werde« (DH 3051). Als Gehalt der Papstdogmen sieht die gegenwärtige Theologie durchwegs den Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche.

Diese Botschaft hat man 1870 im Denkraum eines politischen Absolutismus formuliert. Anders als eine durch Autorität verbürgte Einheitlichkeit konnten sich Papst Pius IX. (1846–1878)<sup>54</sup> und die Mehrheit der Konzilsväter Einheit nicht denken. Dogmatisiert aber wurde nicht die damals dominierende Denkform, sondern der Dienst des Papstes an der Einheit. Diesen, so meine These, hat das I. Vatikanum für die Kirche und die Christenheit

48 Zu ihm: Adrian LÜCHINGER, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40), Fribourg 2001.

49 Klaus SCHATZ, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum, Rom 1975, 250.

50 NEUNER, Theologie (wie Anm. 29), 240.

51 Eine eher einsame Stimme war die des Bischofs Pankratius von Dinkel von Augsburg (1858–1894 Bischof von Augsburg), der seine Unterschrift unter die Papstdogmen damit begründete, dass die Umschreibung der Unfehlbarkeit so viele Eingrenzungen habe, dass man das Dogma »anstatt als Sieg der Majorität eher als Sieg der Minorität ansehen müsse«. AUBERT, Vaticanum I (wie Anm. 26), 284.

52 Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts, hrsg. v. Joseph RATZINGER, Düsseldorf 1978.

53 Walter KASPER, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, in: Dienst an der Einheit (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 85), hrsg. v. Joseph RATZINGER, 81–104, hier: 87.

54 Zu ihm: Hubert WOLF, Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München 2020.

als unverzichtbar festgeschrieben, nicht aber den vom Absolutismus übernommenen Denkrahmen. Die theologische Entwicklung zeigt, dass dieser nicht den dogmatisch verbindlichen Inhalt darstellt, sondern die unter den Bischöfen des I. Vatikanums dominante, höchst zeitbedingte und einseitige Denkform. Glaubensverbindlich ist die Botschaft vom Dienst an der universalen Einheit der Kirche, nicht der Absolutismus, selbst wenn man an diesem kirchenamtlich festgehalten und ihn in gewisser Weise sogar ausgeweitet hat, und das bis hinein in den *Codex* von 1983<sup>55</sup>.

Die Interpretation der Papstdogmen als Dienst an der Einheit der Kirche hat auch die ökumenische Diskussion erheblich befruchtet. Ein Papsttum, das sich in den Denkformen des *Codex* von 1917 darstellt, wäre eine unüberwindbare Barriere für die Einigung der Christenheit, ihm würde sich keine Kirche unterwerfen. Doch dass die Rückkehr nach Rom nicht das Ziel des Einigungsbestrebens sein kann, haben seit dem II. Vatikanum auch kirchenamtliche Dokumente immer wieder betont. Ein Dienst an der universalen Einheit der Christenheit dagegen wäre für die Ökumene höchst bedeutsam. Die verschiedenen christlichen Kirchen haben kaum Modelle entwickelt, wie ein solcher konkret aussehen könnte. Aus lutherischer Perspektive hat der *Evangelische Erwachsenenkatechismus* bereits 1975 festgestellt, dass »die nicht-römischen Kirchen bisher kein überzeugendes Modell vorgelebt (haben), wie die Einheit der Kirche sichtbare Gestalt gewinnen könnte [...]. Die Stellung der anderen Kirchengemeinschaften zum Papsttum wird weitgehend davon abhängen, ob es Rom gelingt, das Papsttum als einen Dienst an der Einheit und als Zeichen der Einheit überzeugend darzustellen«<sup>56</sup>. Besonders die Dialoge mit der Orthodoxie, der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und mit den Lutherischen Kirchen haben in dieser Problemstellung zu weitreichenden Ergebnissen geführt. Ein Amt universalkirchlicher Einheit wird vielfach als möglich oder gar als notwendig erachtet, wenn es der Treue zur christlichen Botschaft und der Verantwortung für die Welt dient und die Eigenständigkeit der Orts- und Teilkirchen nicht begrenzt, sondern sie in die Gemeinschaft einbindet.

Diesen ökumenischen Annäherungen wird immer wieder die Unfehlbarkeitslehre entgegengehalten. Mit ihr, so die oft formulierte Gegenthese, sei die Türe zwischen den Kirchen ins Schloss gefallen. Doch auch hier scheinen mir Interpretationsmöglichkeiten zu bestehen, die ökumenische Chancen eröffnen. Zunächst ist festzuhalten, dass die Definition der Unfehlbarkeit höchst kompliziert ausgefallen ist. Die Gruppe um Manning, die eine nicht näher qualifizierte Unfehlbarkeit anstrebte, konnte sich nicht wirklich durchsetzen, denn das Konzil hat eine Reihe von Einschränkungen und Bedingungen formuliert. So erstreckt sich Unfehlbarkeit allein auf Fragen von Glauben und Sitten, nicht auf die Leitung der Kirche und ihre Verwaltung. Auch kann man mit gutem Grund fragen, ob jene Bedingungen für ein unfehlbares Sprechen des Papstes, wie sie das Konzil formuliert hat, überhaupt erfüllt werden können. Zudem heißt es, dass der Papst – natürlich unter einer Reihe von Voraussetzungen – jene Unfehlbarkeit besitzt, »mit der der göttliche Erlöser seine Kirche [...] ausgestattet sehen wollte«<sup>57</sup>. Primäres Subjekt der Unfehlbarkeit ist demnach die Kirche, nur innerhalb ihres Glaubens kann der Papst unfehlbar sprechen. Die Überzeugung, dass die Kirche vom Heiligen Geist im rechten Glauben gehalten, dass sie also die Kirche Jesu Christi bleiben wird, vertreten auch nicht römisch-katholische Kirchen.

Von besonderem Gewicht scheint mir die Umschreibung des Begriffs »ex cathedra« im I. Vatikanum zu sein. Er wird definiert als ein Sprechen des Papstes als »Hirt und Lehrer aller Christen«. Den Anspruch auf Unfehlbarkeit können also nur Verlautbarungen erhe-

55 Eine gewichtige Stimme, den Kodex aus dem Blickwinkel des II. Vatikanums und dessen Entscheidung für die *Communio* zu interpretieren, bietet die Gruppe Farfa SABINA, Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt, Frankfurt 2010.

56 *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*. Kursbuch des Glaubens, hrsg. von Hartmut JETTER u. a., Gütersloh 1989, 907.

57 DH 3074.

ben, die der Papst als »Hirt und Lehrer aller Christen«<sup>58</sup> macht. Nun gebührt nach Aussage des Ökumenismusdekrets des II. Vatikanums auch Nichtkatholiken »der Ehrennamen des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der Katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt«<sup>59</sup>. Wenn man diese Aussage ernst nimmt, ist es durchaus in Übereinstimmung mit dem Wortlaut des I. Vatikanums zu sagen, dass der Papst nur dann vor »Irrlehre« und »Häresie« geschützt ist, wenn er nicht nur für eine Konfession spricht, sondern wenn und insofern er den Glauben formuliert, wie er im Konsens der Christenheit als Ganzer festgehalten wird.

Wie dem auch sei: Es verdient festgehalten zu werden, dass im I. Vatikanum das Amt des Papstes umschrieben wird als eine Aufgabe für alle Christen. Dies eröffnet Möglichkeiten, die bisher noch keineswegs ausgeschöpft sind und die man aufgreifen kann, wenn man es will. Ob der Synodale Prozess, den Papst Franziskus im Oktober 2021 eröffnet hat, diese Chance nutzen wird?

58 A. a. O.

59 Ökumenismusdekret UR 3.



MICHAEL QUISINSKY

## Ökumene als *aggiornamento*

Yves Congars *Chrétiens désunis*  
zwischen Konvergenz, Konflikt und Konzil

### 1. Einleitung: Ein Buch aus den 1930er-Jahren in den 1950er-Jahren...

Der Dominikaner Yves Marie-Joseph Congar (1904–1995) veröffentlichte 1937 sein Pionierwerk *Chrétiens désunis. Principes d'un »œcuménisme« catholique*. Was hat dieses Buch mit den 1950er-Jahren zu tun, um die es in dieser Tagung geht? Im Folgenden soll eine Einordnung und Analyse des Buches vorgenommen werden, die der Frage nachgeht, was dieses Buch mit den 1950er-Jahren zu tun hat. Dabei ist die These leitend, dass Congars Pionierwerk im Rahmen seines Gesamtwerks<sup>1</sup> und im Horizont der zeitgenössischen Entwicklung aufzeigt, dass die Ökumene letztlich eine grundsätzliche Neubestimmung der Art und Weise mit sich brachte, wie das Christliche gelebt und gedacht werden kann. Wie gerade der Zusammenhang zwischen den 1930er-Jahren mit ihrer ersten Suche nach Konvergenz, den 1950er-Jahren mit ihren Konflikten und den 1960er-Jahren mit dem Konzil zeigt, ist die Ökumene dies als veritables *aggiornamento* christlichen Lebens und Denkens. Ein solches erfolgt auf Augenhöhe mit der Zeit und sowohl mit sensiblem Gespür für die Entwicklungen der Vergangenheit als auch in »Treue zur Zukunft«<sup>2</sup>. In diesem Sinn ist die Rolle dieses Buches eine doppelte. Zum einen ist das Buch repräsentativ für die Zeit seiner Entstehung und Rezeption gerade in den 1950er-Jahren. In Inhalten und Rezeption bündeln sich Konflikte aus Kirchengeschichte und Gegenwart, aber auch Konvergenzen, ohne die das Konzil nicht so möglich geworden wäre, wie es sich dann tatsächlich ereignet hat, die aber auch umgekehrt durch das Konzil in ein neues Licht rückten. Zum anderen ist es ein Werk sui generis, wie auch der Autor ein Autor sui generis war. Nur als solcher konnte er dieses Werk schreiben.

Eine Historisierung des Buches von Yves Congar ermöglicht es also, Aufgabe und Reichweite ökumenischer Bemühungen als in Theorie und Praxis wirksames *aggiornamento christlichen Lebens und Denkens* auszuleuchten. Dazu sollen in einem ersten Schritt zeit- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge skizziert werden (1.). In einem zweiten Schritt werden Wurzeln (2.) und im dritten Schritt Motivationen Congars (3.) beleuchtet, bevor dann in einem zentralen vierten Schritt wesentliche Aspekte einer innovativen ökumenischen Hermeneutik herausgearbeitet werden (4.), die in *Chrétiens désunis* angelegt ist, ohne dort schon gänzlich entfaltet zu sein. Im Nachklang dazu sollen in einem fünften Schritt als kurze Bilanz mit Ausblick einige zusammenfassende Beobachtungen die Konvergenz- und Konfliktgeschichte von *Chrétiens désunis* und dessen Rolle für das Konzil zu konturieren helfen (5.).

1 Mit Blick auf die Ökumene s. besonders Monika Maria WOLFF, *Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog* (FTS 38), Frankfurt 1990; Daniel BLAJ, *Yves Congar – pionnier de l'œcuménisme. Comment accueillir les valeurs des autres chrétiens*, Paris 2015.

2 Frère ÉMILE, *Treue zur Zukunft. Lernen von Yves Congar*, Freiburg 2014.

## 2. Zeit- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge

Die 1950er-Jahre sind in Frankreich erstes Jahrzehnt der sogenannten *trente glorieuses*, also der 30 Jahre zwischen 1945 und 1975, die in vielen ihrer soziologischen und kulturellen Entwicklungen dem deutschen Wirtschaftswunder vergleichbar sind<sup>3</sup>. Die 1950er-Jahre folgten dem Weltkriegsjahrzehnt, das seinerseits den 1930er-Jahren folgte. Diese sind in Frankreich eine ganze eigene Zeit: Während in Italien schon einige Zeit der Faschist Benito Mussolini (1883–1945) regierte, in Spanien Francisco Franco (1892–1975) und in Deutschland Adolf Hitler (1889–1945) die Macht ergriffen, führten langfristige Entwicklungen in Frankreich zur ersten Volksfrontregierung unter Léon Blum (1872–1950). Am Ende der 1950er-Jahre wiederum stand der Beginn der V. Republik, die unter der Führung Charles de Gaulles (1890–1970) die trotz diverser Errungenschaften insgesamt glücklose IV. Republik ablöste. Dafür waren nicht zuletzt die sich ankündigenden Veränderungen verantwortlich, die dann das nächste Jahrzehnt prägen sollten. Insbesondere ist hier die Entkolonialisierung mit ihren bis heute gewichtigen Rückwirkungen auf die französische Gesellschaft zu nennen, besonders markant deutlich im Algerienkrieg 1954–1962<sup>4</sup>. Im Jahr, als dieser Frankreich traumatisierende Krieg mit den *accords d'Evian* beendet wurde, begann auch das II. Vatikanum, das das folgende Jahrzehnt nicht nur innerkirchlich prägen sollte. Auch dieses Jahrzehnt endete mit einer großen Veränderung: Nachdem am 15. März 1968 in der führenden Tageszeitung »Le Monde« zu lesen war *Quand la France s'ennuie*<sup>5</sup>, sahen sich zwei Monate später mit dem emblematischen *mai 68* Kirche und Welt in ganz neuer Weise herausgefordert.

Congars Lehrer, Kollege und Freund Marie-Dominique Chenu (1895–1990) war nicht der einzige, der bis weit in die Zeit nach dem Konzil der Meinung war, dass viele der Entwicklungen, die in den 1950er- und besonders dann in den 1960er-Jahren zum Durchbruch gelangten, ihre Wurzeln in den 1930er-Jahren hatten: »Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, dass die Nachkriegszeit mit ihrer Euphorie und ihrem Neuerungsgeist, die Krise der Industriegesellschaft und sogar noch der Mai 1968 ihre Wurzeln in jener Periode haben.«<sup>6</sup> Dabei ist zu beachten, dass die 1930er-Jahre in Frankreich anders verliefen und damit bis heute anders konnotiert sind als in Deutschland. Auch Congar stellte verschiedentlich diesen Zusammenhang zwischen den 1930er-Jahren, der Nachkriegszeit und dann dem Konzil her. Beispielsweise brachte er in seinem Konzilstagebuch wenige Tage nach der Konzileröffnung anlässlich des Empfangs der nichtkatholischen Beobachter in dem im Gefolge des Konzils gegründeten Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen durch Kardinal Augustin Bea (1881–1968) seine Freude zum Ausdruck: »Das Ereignis ist da. ›Sie‹ sind in Rom, empfangen durch einen Kardinal und durch eine Einrichtung, die sich dem Dialog widmet; und Chrétien désunis ist vor fünfundzwanzig Jahren erschienen.«<sup>7</sup>

3 Jean FOURASTIÉ, Jacqueline FOURASTIÉ, *D'une France à une autre. Avant et après les Trente Glorieuses*, Paris 1987. Die kirchlich und theologisch relevanten Entwicklungen in dieser Zeit sind in der *longue durée* verortet u. a. bei Denis PELLETIER, *Les catholiques de France de 1789 à nos jours*, Paris 2019; Christian SORREL, *Le catholicisme français entre Séparation et Vatican II. Un chemin d'histoire*, Paris 2020.

4 Vgl. Étienne FOUILLOUX, *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris 1968.

5 Pierre VIANSSON-PONTÉ, *Quand la France s'ennuie...*, in: *Le Monde*, 15. März 1968 ([https://www.lemonde.fr/archives/article/1968/03/15/quand-la-france-s-ennuie\\_2506740\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1968/03/15/quand-la-france-s-ennuie_2506740_1819218.html) [Stand: 03.05.2023]).

6 Marie-Dominique CHENU, *Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne* (Collection Chenu 3), Mainz 2005, 84.

7 Yves CONGAR, *Mon journal du Concile. Présenté et annoté par Éric Mahieu. Avant-propos de Dominique Congar. Préface de Bernard Dupuy*, Bd. 1, Paris 2002, 118. Zur konzilspragmatischen und theologiegeschichtlichen Einordnung der nichtkatholischen Beobachter s. DERS., *Le rôle des »observateurs« dans l'avancée oecuménique*, in: DERS., *Le Concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ. Préface de René Rémond*, Paris 1984, 91–98.

Diese hier nur angedeuteten Zusammenhänge bilden den unmittelbaren Rahmen für die Frage, welche Rolle für die 1950er-Jahre Yves Congars Pionierwerk *Chrétiens désunis* aus dem Jahr 1937 spielte – übrigens einem kirchlich und theologisch besonders ereignisreichen Jahr: Chenus Programmschrift *Une école de théologie: le Saulchoir*<sup>8</sup>, die in nuce bereits Inhalt und Methode der *Zeichen der Zeit* grundlegte, erschien in diesem Jahr, aber auch sein zunächst mindestens ebenso einflussreicher Aufsatz *Dimension nouvelle de la chrétienté*<sup>9</sup>, der eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt einleitete. Im Rückblick ordnet er diesen zeitgeschichtlich ein und fährt dann fort: »Das war also 1937. [...] Im selben Jahr schrieb Emmanuel Mounier einen *Court traité du catholicisme ondoyant*. Er antwortete damit auf Mussolini, der die Faschismusgegner unter den französischen Katholiken als »wankelmütige Katholiken« bezeichnet hatte. Im selben Jahr publizierte Pater Congar sein Buch *Chrétiens désunis – Principes d'un œcuménisme catholique*, das erstmals die ökumenischen Dimensionen jenseits des kirchlichen Nationalismus bewusst machte – Rom hat die zweite Auflage des Buches verhindert. Pater de Lubac veröffentlichte eine ganze Aufsatzreihe, die dann unter dem Titel *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme* zusammengefasst wurden. In *La Vie intellectuelle* hat Henri Guillemin eine Bombe losgelassen – er liebt so etwas sehr –, als er mit seinem Aufsatz »Durch unsere Schuld« eine Kritik der etablierten Kirche publizierte. Im Norden brachte Kanonikus Masure *L'humanisme chrétien* über die Beziehung zwischen Glaube und Mensch heraus; darin zeigte er: Wenn ich die Gnade erlange, dann durch den Menschen. Masure war eben sehr humanistisch eingestellt, vielleicht ein bisschen zu sehr. Im selben Jahr ist *Sept* eingestellt worden, und *Temps présent* erblickte das Licht der Welt. Und ebenfalls 1937 hatte die J.O.C. ihren berühmten Kongress im Prinzenpark, aus dem der M.I.C.I.A.C. [die Bewegung der Ingenieure und Industriellen der Action Catholique], hervorging. Damals erließ Pius XI. seine Enzykliken gegen den Nationalsozialismus und gegen den Kommunismus; in Spanien war das Jahr von Guernica. Also, wenn man das alles in einem einzigen Jahr schlucken muss – das füllt Ihnen den Magen. Natürlich hat all das zur Reifung Jahre gebraucht, aber von dort ist alles ausgegangen.«<sup>10</sup>

Congars *Chrétiens désunis* – der Name geht übrigens auf einen Vorschlag seines Kollegen und Freundes Henri-Marie Féret (1904–1992) zurück<sup>11</sup> – war ein Pionierwerk und ist Chenu zufolge *un des plus beaux fruits de notre théologie au Saulchoir, où le retour aux sources et aux principes, le réalisme historique de l'Incarnation, la lumière de la contemplation de la foi, rendent une jeunesse et une séduction conquérante aux traditionnelles conclusions*<sup>12</sup>. Congar widmete sich darin dem, was er zeitbedingt im Untertitel die *principes d'un œcuménisme catholique* nannte. Diese Formulierung war in den 1950er-Jahren bereits überholt und wurde von Congar im Untertitel eines weiteren Grundlagenwerks aus dem Konzilsjahr 1963, *Chrè-*

8 Dazu CHENU, Von der Freiheit eines Theologen (wie Anm. 6), 90.

9 Marie-Dominique CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in: *La Vie intellectuelle* 53, 1937, 325–351 bzw. wiederabgedruckt in: DERS., *La parole de Dieu*, Bd. 2: *L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964, 87–107. Zur Einordnung vgl. DERS., Von der Freiheit eines Theologen (wie Anm. 6), 106. Zu diesem Motiv jetzt umfassend Gianmaria ZAMAGNI, *Das Ende des »Konstantinischen Zeitalters« und die Modelle aus der Geschichte für eine »Neue Christenheit«*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Freiburg 2018.

10 CHENU, Von der Freiheit eines Theologen (wie Anm. 6), 107f. Zu den in Chenus Schilderungen erwähnten Vorgängen ausführlich Christian BAUER, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift »Une école de théologie: Le Saulchoir«* (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42), Münster 2010, u. a. 352–361; Étienne FOUILLOUX, *L'affaire Chenu (1937–1943)*, in: *RSPT* 98, 2014, 261–352; DERS., Tangi CAVALIN, Nathalie VIET-DE-PAULE, *Les Éditions dominicaines du Cerf 1918–1965*, Rennes 2018, bes. 117–139 sowie Michael QUI-SINSKY, Marie-Dominique Chenu. Weg – Werk – Wirkung, Freiburg 2021, 117–120.

11 Étienne FOUILLOUX, Yves Congar 1904–1995. *Une vie*, Paris 2020, 74.

12 Brief Chenus vom Juli 1937, zit. nach ebd., 56.

*tiens en dialogue* ersetzt durch *Contributions catholiques à l'oecuménisme*<sup>13</sup>. Trotz und auch wegen dieser bald erkannten Unzulänglichkeit markierte der Untertitel von *Chrétiens désunis* in den 1930er-Jahren das, was man mit Romano Guardini (1885–1968) einen *religiösen Vorgang von ungeheurer Tragweite*<sup>14</sup> nennen könnte. Dieser schrieb sich ein in Suchbewegungen Yves Congars, in dessen Lebenswerk sich in besonderer Weise das *Jahrhundert der Kirche* widerspiegelt, von dem Otto Dibelius (1880–1967) wenige Jahre nach Guardini sprach<sup>15</sup>.

*Chrétiens désunis* ist nicht nur in der Studierstube entstanden, wengleich es alle Qualitäten einer wissenschaftlichen Abhandlung aufweist. Ursprünglich handelte es sich um Vorträge, die der damals knapp über Dreißigjährige Yves Congar anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen 1936 in der Basilika Sacré Coeur auf dem Montmartre gehalten hatte<sup>16</sup>. Er antwortete dabei auf eine spirituelle Suche seiner Zeitgenossen, indem er seinen eigenen spirituellen Anliegen nachging: Ökumene erwuchs für ihn nicht zuletzt aus der Biographie. Dass Congars Überlegungen zu einem Pionierwerk werden konnten, lag nicht zuletzt an ihrem Gespür für geschichtliche Zusammenhänge. Congar konnte mit seinen Ausführungen den Nerv der 1930er-Jahre treffen und Grundlagen für die 1950er-Jahre und darüber hinaus legen, weil er in ganz anderen Zeitdimensionen dachte. Ekklesiale und ekklesiologische, aber auch gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen im 11. oder 16. Jahrhundert waren ihm so vertraut, dass er die gegenwärtige Situation entsprechend einordnen konnte. Genauer müsste man sagen, dass das Besondere seiner Überlegungen nicht zuletzt darin lag, dass er überhaupt in Zeitdimensionen dachte und dies als intrinsischen Bestandteil der theologischen Reflexion. Wie auch für Chenu und als Dritten im Bunde Henri-Marie Féret, mit denen er gemeinsam Anfang der 1930er-Jahre ein *Projekt einer Geschichte der Theologie* plante, war für Congar die christliche Lehre nichts Statisches, weil der christliche Glaube nicht statisch war<sup>17</sup>. Die Geschichte des Glaubens und der Kirche sind vielmehr Teil der Geschichte der Welt und damit *ipso facto* auch *locus theologicus*<sup>18</sup>. Gegenüber einem vor der Zeit fliehenden Thomismus<sup>19</sup> oder dem, was nicht nur er später *Denzinger-Theologie*<sup>20</sup> nannte, stellte dies einen entscheidenden Durchbruch zu neuen Möglichkeiten des Glaubens und Denkens dar. Chenu war es auch, der – als er noch Congars Lehrer war – in seiner Vorlesung mit dem Titel *Histoire des doctrines chrétiennes* mit seinem typischen Enthusiasmus, aber auch seinen theologiegeschichtlichen und pastoralen Einordnungen der damit verbun-

13 Yves CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme* (Unam Sanctam 50), Paris 1963.

14 Romano GUARDINI, *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, in: DERS., *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922, 1–19, hier: 1.

15 Otto DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, Berlin 1927. Vgl. Yves CONGAR, *Bulletin de théologie spéculative: Ecclésiologie*, in: RSPT 21, 1932, # 680: *Sommes-nous au ›Siècle de l'Église‹? Une autre génération, sans doute, en jugera, mais indéniablement, les études d'Ecclésiologie connaissent plus que leur faveur; on pourrait dire: un renouveau.*

16 Für die Details s. bes. Étienne FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, 221–268.

17 Zum Glaubensverständnis Congars s. jetzt John Anthony BERRY, *Yves Congar's Vision of Faith* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 242), Rom 2019.

18 Zum *Projekt einer Geschichte der Theologie* s. Michael QUINSINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum* (Dogma und Geschichte 6), Münster 2007, 58–112. Zum Geschichtsverständnis speziell Congars s. auch Charles MACDONALD, *Church and World in the Plan of God. Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar o.p.* With a Preface by Yves Congar, Frankfurt 1982.

19 Vgl. Bernard MONTAGNES, *Le Père Congar disciple de saint Thomas*, in: BLE 106, 2005, 115–134.

20 Yves CONGAR, *Du bon usage du Denzinger*, in: *L'ami du clergé*, 23. Mai 1973, 321–329 (dt. Über den rechten Gebrauch des Denzinger, in: DERS., *Situation und Aufgabe der Kirche heute*, Paderborn 1971, 125–150).

denen Entwicklungen seinen Studenten von *Faith and Order* berichtete<sup>21</sup>. Damit legte er einen entscheidenden Grundstein für Congars theologische Auseinandersetzung mit ökumenischen Fragen, die immer auch am Dialog und konkreten Dialogformaten ausgerichtet war. Ebenso führte Chenu Congar in die Lektüre von Johann Adam Möhler (1796–1838) ein<sup>22</sup>. Aufs Ganze gesehen kann man durchaus sagen, dass die Tübinger Schule in Chenu und Congar eine Fortsetzung fand<sup>23</sup>. Die Mischung aus visionärer Inspiration und gewissenhafter Detailarbeit, die sich in der in vielerlei Hinsicht komplementären Zusammenarbeit mit Chenu herausbildete, zeichnete Congar sein Leben lang aus. So konnte er zu einem »Wünschelrutengänger« der Ökumene und der Katholizität werden<sup>24</sup>.

### 3. Wurzeln: Biographie und Psychologie

Auch wenn hier nicht der Ort ist, Congars Biographie nachzuzeichnen<sup>25</sup>, kann *Chrétiens désunis* doch nicht losgelöst davon verstanden werden. Im Folgenden seien lediglich drei Aspekte herausgegriffen, die dies illustrieren.

Zunächst war die kulturelle und konfessionelle Situation seiner Heimatstadt Sedan prägend, in der 1870 Kaiser Napoleon III. (1852–1870) von deutschen Truppen gefangenegenommen wurde und damit das Ende des französischen Kaisertums sowie der Beginn des deutschen Kaiserreichs eingeläutet wurde. Hier geboren und aufgewachsen, war sowohl die deutsch-französische als auch die evangelisch-katholische Kulturbegegnung für Congar von Kindheit an selbstverständliches Umfeld. Dass in dieser Begegnung zugleich konfliktgenerierende und konfliktüberwindende Dynamiken im Spiel waren, zeigt Congars Erinnerung an den Ersten Weltkrieg: Nachdem die Pfarrkirche seiner Kindheit 1914 bei Gefechten zwischen deutschen und französischen Truppen zerstört wurde, stellte der evangelische Pfarrer (mit dessen Sohn Congar befreundet war) den Katholiken eine evangelische Kirche zur Verfügung – in dieser Kirche wurde Congar religiös und liturgisch sozialisiert und reifte in ihm der Wunsch, Priester zu werden<sup>26</sup>.

Sodann kann als ökumenischer Durchbruch Congars kurz nach seiner Priesterweihe ein entscheidender Aufenthalt im Dominikanerkonvent von Düsseldorf im Jahre 1930 gelten. Nachdem er bereits seit einiger Zeit sein *Faible* für Ekklesiologie und Einheit der Christen hatte erkennen lassen, brach sich hier seine 1929 als solche erkannte »Berufung zum Ökumenismus«<sup>27</sup> bzw. »ökumenische Berufung«<sup>28</sup> endgültig Bahn. Dabei hatte wiederum

21 Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar, Paris 1975, 75; vgl. Yves CONGAR, Le frère que j'ai connu, in: L'hommage différé au Père Chenu, Paris 1990, 239–245, hier: 239.

22 Une vie pour la vérité (wie Anm. 21), 48.

23 Vgl. Stephan WARTHMAN, Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung (Contubernium 75), Stuttgart 2011, hier: 346. Congar widmete sich Möhler in mehreren Studien: DERS., La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe, in: Irénikon 12, 1935, 321–329; DERS., L'esprit des Pères d'après Möhler, in: VS.Suppl. 55, 1938, 1–25; DERS., La signification oecuménique de l'oeuvre de Möhler, in: Irénikon 15, 1938, 113–130; DERS., Note sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler, in: RSPT 27, 1938, 205–212. Nach dem Konzil erschien die Würdigung DERS., Johann Adam Möhler 1796–1838, in: ThQ 150, 1970, 47–51.

24 Nachweise für die Verwendung des Begriffs bei Michael QUISINSKY, Wünschelrutengänger der Katholizität, in: SKZ 184, 2016, 397f.

25 Dazu jetzt FOUILLOUX, Yves Congar (wie Anm. 11).

26 Yves CONGAR, Appels et cheminements (1929–1963), in: DERS., Chrétiens en dialogue (wie Anm. 13), IX–LXIV, XII f. (wiederabgedruckt in: Cardinal Yves CONGAR, Écrits réformateurs. Textes choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua, Paris 1995, 263–304). Wie der heranwachsende Congar den Ersten Weltkrieg erlebte, ist dokumentiert in: L'enfant Yves Congar, Journal de guerre 1914–1918, Paris 1997.

27 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), X.

28 Ebd.

die deutsch-französische Begegnung eine besondere Bedeutung: »Die Latinität hilft einem Deutschen, das Sprudeln seiner Gedanken in klare Bahnen zu lenken; der Germanismus offenbart einem Lateiner eine gewisse Dimension der Realität jenseits der formalen Ordnung und der Klassifikation der Ideen.«<sup>29</sup>

Schließlich gilt für eine »Berufung« wie diejenige, die Congar verspürte, dass sie sich »wie die Liebe von allem nährt«<sup>30</sup>, mit anderen Worten von unbändiger Neugier und Erkenntnisdrang geprägt ist. Congar sog denn auch nicht nur begierig das in Büchern und Dokumenten enthaltene Wissen auf, sondern weitete seinen Erkenntnisdrang auf die Begegnung von Orten und insbesondere die Begegnung mit Menschen aus. Erfahrungen dieser Art führten bei ihm zu einer regelrechten *conversion*, die darin bestand, dass er *plus chrétien et plus catholique*<sup>31</sup> (im Wortsinn) wurde. Dass all dies unmittelbarer Bestandteil theologischer Erkenntnis ist, war in einer Zeit einer oft recht formalen Schultheologie alles andere als selbstverständlich<sup>32</sup>. Dieses Lernen im Dialog gilt nicht nur für die Ökumene<sup>33</sup>, aber gerade auch die diesbezüglichen Erinnerungen Congars lesen sich wie ein *who is who* der Ökumenischen Bewegung bzw. der Geschichte der Ökumene. Anstatt eines Namedroppings, das der Vielfalt wechselseitiger Einflüsse nicht gerecht werden kann<sup>34</sup>, soll an dieser Stelle aber der Akzent auf eine spezifische Verbindung von Orten und Menschen gelegt werden, die sich wechselseitig prägen. So besuchte Congar in den folgenden Jahren etwa in Deutschland die Wartburg, Erfurt und Wittenberg, ab 1936 kamen Reisen nach England hinzu, die in Congars Selbstzeugnis eine gleichermaßen kulturelle, theologische und spirituelle Horizontverschränkung und damit -erweiterung darstellten<sup>35</sup>. In Paris wiederum wurde Congar u. a. regelmäßiger Gast an der protestantischen Fakultät, durch die er insbesondere auch Karl Barth (1886–1968) kennenlernte und nach Le Saulchoir einlud<sup>36</sup>, aber auch im Centre Saint Serge, wo eine exilrussische Gemeinde ihr geistliches und theologisches Zentrum hatte<sup>37</sup>. Wenn dieses einerseits nicht die gesamte Orthodoxie in gleicher Weise repräsentierte, so setzte andererseits gerade die Exilsituation seiner russisch-orthodoxen Gesprächspartner wie Nicolas Berdiaeff (1874–1948) und Serge Boulgakov (1871–1944) mit der dadurch gleichsam erzwungenen Grenzüberschreitung bei Congar eine ungeheure geistliche und theologische Sensibilität frei und nährte davon ausgehend die Kreativität seines Denkens, das sich dafür zugleich um skrupulöses Verstehen des Anderen bemühte.

29 Ebd., XIVf.

30 Ebd., XIV.

31 Yves CONGAR, *Expérience et conversion oecuméniques*, in: DERS., *Chrétiens en dialogue* (wie Anm. 13), 123–139, hier: 123.

32 Zur theologischen Situation der Zeit vgl. Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*, Paris 1999.

33 Hervé LEGRAND, Yves Congar. Leidenschaft für die Einheit. Einige Anmerkungen zu seinen Einsichten und seiner Hermeneutik, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 113, 2004, 223–246, hier: 226, spricht in Anlehnung an das französische Bildungssystem von »Elitehochschulen« (*grandes écoles*).

34 Vgl. nach wie vor FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne* (wie Anm. 16), 209–245 und passim.

35 CONGAR, *Appels et cheminements* (wie Anm. 26), XXV. Vgl. zu Congars Englandreisen (19.7.–2.9.1936 und 5.8.–11.9.1937, dokumentiert in unveröffentlichten Reisetagebüchern) und ihrer Auswirkung auf das Verständnis des Verhältnisses zwischen Theologie und Geschichte, auch QUINSINSKY, *Geschichtlicher Glaube* (wie Anm. 18), 113f.

36 Vgl. dazu auch Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne 1985, 123–132 sowie 144.

37 Catherine GOUSSEFF, *Une intelligence chrétienne en exil: les orthodoxes russes dans la France des années 1920*, in: *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, hrsg. v. Pierre COLIN, Paris 1997, 115–137; Vasileios PNEVMATIKAKIS, *L'émigration russe et la naissance d'une orthodoxie française 1925–1953*, *Slavica bruxellensia* [En ligne], 8 | 2012, mis en ligne le 15 juin 2012, Zugriff vom 18. September 2021. Vgl. auch Hyacinthe DESTVELLE, *Le père Yves Congar. Diversité dogmatique dans l'unité de foi. Dialogue de vérité avec l'orthodoxie russe*, in: DERS., *Conduis-la vers l'unité parfaite. Oecuménisme et synodalité*, Paris 2018, 89–111.

Alle drei genannten Beispiele – Herkunft aus Sedan, Besuche in Deutschland, vielfältige Kontakte – verbinden eine theologische mit einer spirituellen und kulturellen Dimension, wobei in der ein oder anderen Form jeweils auch politische Zusammenhänge eine Rolle spielen. Seine Erfahrungen fasste Congar dahingehend zusammen, dass er in den Jahren nach seiner Priesterweihe in vielen Begegnungen mit »den Anderen« selbst ein »anderer« wurde. »Ich wurde in einer Art zweiten Geburt neugeboren, in dem ich in die Welt der ›Anderen‹ kam und dort zur Welt kam, die auch die reale Welt ist.«<sup>38</sup> Entscheidend bei alledem ist: Congar, der von Zeitgenossen als nüchtern und auch etwas brummelig geschildert wurde, entwickelte aufgrund all dieser Zusammenhänge ein ausgeprägtes psychologisches Gespür. Ohne jemals im akademischen Sinn Psychologe gewesen zu sein, war seine ökumenische Theologie von Anfang an bei aller historischer Akribie und spirituellen Weite von einer erstaunlichen psychologischen Sensibilität gekennzeichnet. Deshalb ist es von grundlegender Bedeutung, wenn Congar die zunächst »untheologisch« erscheinenden psychologischen Mechanismen in Beziehung zum gemeinsamen Mahl bringt: »Wir haben uns daran gewöhnt, dass die einen ohne die anderen, die einen gegen die anderen leben, parallele Christentümer, die sich nicht mehr begegnen und die doch jeweils ihren eigenen Gläubigen das Gebot des Herrn zu befolgen lehren: ›Wenn Du Deine Opfergabe zum Alter bringst und Dich daran erinnerst, dass Dein Bruder etwas gegen Dich hat, lasse Deine Opfergabe vor dem Altar, versöhne Dich mit Deinem Bruder und bringe dann erst Deine Opfergabe dar‹ (Mt 5,23f.). Dass man nicht mehr miteinander redet wurde ein neues Motiv, und manchmal sogar das Wichtigste, dass man voneinander getrennt blieb. So kommt es in Familien oder unter Freunden vor. Man ist wegen geringer Sachverhalte aufeinander sauer – die Suppe war zu heiß, die Kinder machten Lärm... –; aber anstatt seine schlechte Laune zu überwinden und einen Anlass zu finden, die Freundschaft zu erneuern, hielt man es für wichtiger und würdiger zu schmollen, einander mit Kühle zu begegnen und nicht den ersten Schritt zu tun.«<sup>39</sup> Was hier geradezu launig daherkommt, ist aufgrund der theologiegeschichtlichen Detailkenntnis von Congar, die von einer seinerzeit keineswegs üblichen mentalitätsgeschichtlichen Komponente ergänzt wurde<sup>40</sup>, von grundsätzlicher fundamentaltheologischer Bedeutung<sup>41</sup>. Hinzu kommt, dass die gewählte Metapher der gemeinsamen Mahlzeit unmittelbar ins Herzstück der ökumenischen Diskussionen, nämlich der Frage nach einer gemeinsamen Eucharistiefeyer, zielt. Die psychologische Komponente der Theologie ist übrigens auch keineswegs ohne Brisanz mit Blick auf die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Man kann sie auch als eine Integration der Anliegen in die theologische Erkenntnislehre lesen, die in der sog. Modernismuskrise zu großen Konflikten führten<sup>42</sup>. Vereinfacht gesagt war die Angst einer bestimmten Schultheologie und der mit ihr in gegenseitiger Abhängigkeit verbundenen Kirchenleitung die, dass das »Subjektive« in der Theologie vermeintlich sichere Gewissheiten

38 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), XXV. Das französische Original *je naissais d'une sorte de seconde naissance, en venant au monde des ›Autres‹, qui est aussi le monde réel* spielt mit der doppelten Bedeutung von *venir au monde des ›Autres‹*, was sowohl heißen kann, dass er in die Welt der Anderen ging als auch, dass er dort zur Welt kam.

39 Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un »oecuménisme« catholique* (Unam Sanctam 1), Paris 1937, 28.

40 Vgl. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube* (wie Anm. 18), 109–113.

41 Vgl. in diesem Sinne Michael QUINSKY, *Catholic Curiosity. Church History as Fundamental Theology*, in: *Res opportuna nostrae aetatis. Studies on the Second Vatican Council Offered to Mathijs Lamberigts* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanienses 317), hrsg. v. Dries BOSSCHAERT u. Johan LEEMANS, Leuven 2020, 537–558.

42 Zur Modernismuskrise s. »In wilder, zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), hrsg. v. Hubert WOLF u. Judith SCHEPERS, Paderborn 2009; für Frankreich s. auch Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997.

ins Wanken bringt<sup>43</sup>. Congars Theologie mit ihrer biographischen Prägung und ihrer psychologischen Sensibilität setzte demgegenüber ganz anders an. In gewisser Weise wendete er intuitiv das fundamentaltheologische Programm seines Freundes Chenu an, der in der Modernismuskrise eine »Wachstumskrise«<sup>44</sup> des Glaubens sah. Insofern ist eine Botschaft von *Chrétiens désunis*: Ökumene ist ein »Wachstumsprozess« des Glaubens. Dies umso mehr, als mit diesem Pionierwerk sich die bisher noch etwas unverbundenen Entwicklungen in »Theologie und ökumenische Spiritualität ein erstes Mal kreuzten«<sup>45</sup>. Dies zeigt sich in der fundamentalekklesiologischen Bedeutung des Werkes.

#### 4. Motivationen: Ekklesiologie und Pastoral

Bei aller historischen Innovation und bei aller spirituellen Tiefe ist das Anliegen von *Chrétiens désunis* ein zugleich ökumenisches wie ekklesiologisches. Nach Hervé Legrand hat Congar »nicht als Ekklesiologe [...] den Ökumenismus entdeckt, sondern als Ökumenist wurde er gleichzeitig Ekklesiologe«<sup>46</sup>. So stellt sich sofort die Frage, was eigentlich Ekklesiologie ist und wie man sie betreibt. Hier zeigt sich die Bedeutung von *Le Saulchoir* als institutioneller, theologischer und geistlicher Kontext, aus dem heraus Congar sich seiner biographisch geprägten ökumenischen Intuition widmen konnte. Ab 1931 war Congar dann Teil des Lehrkörpers von *Le Saulchoir*. Ihm wurde die Vorlesung in Apologetik anvertraut, zu der auch die Ekklesiologie gehörte<sup>47</sup>.

Recht bald veränderte Congar allerdings die Ausrichtung beider Themenbereiche. Die Apologetik entwickelte Congar zu dem fort, was heute unter dem Namen Fundamentaltheologie bekannt ist, wengleich dies weniger aus philosophischen Herleitungen erfolgte als unter dem Eindruck eines stark geschichtlichen Zugriffs auf Thesen und Themen. Ende der 1930er-Jahre zeugte sein Artikel *Théologie* im *Dictionnaire de théologie catholique*<sup>48</sup>, Anfang der 1960er-Jahre sein Buch *La foi et la théologie*<sup>49</sup> von dieser fundamentalen Neuausrichtung der Glaubensbegründung und -darlegung. In dieser Linie gestaltete Congar auch den Traktat Ekklesiologie in einer neuen Weise<sup>50</sup>. Neben der im Studienprogramm vorgesehenen Auseinandersetzung mit Luther und der calvinistischen Theologie spielten Begegnungen und Erfahrungen eine bedeutende Rolle<sup>51</sup>. Zu Beginn seiner Lehrtätigkeit hatte er bereits mit namhaften protestantischen und orthodoxen Theologen Kontakt<sup>52</sup>, ebenso mit katholischen Ökumenepionieren wie Lambert Beauduin (1873–1960) und Paul Couturier (1881–1950). Zu den Erfahrungen gehörten außerdem auch die Einsichten, die sich in

43 FOUILLOUX, Yves Congar (wie Anm. 11), 80f., arbeitet die Nähe zwischen Chenu und Congar heraus, wie sie sich nicht zuletzt auch von den entsprechenden römischen Vorwürfen her darstellt.

44 Marie-Dominique CHENU, *Le sens et les leçons d'une crise religieuse*, in: *La Vie Intellectuelle* 13, 1931, 356–380, hier: 358.

45 Joseph FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique* (BETL 57), Leuven 1992, 35.

46 LEGRAND, Yves Congar (wie Anm. 33), 225.

47 Eingordnet in die Entwicklung seiner Ekklesiologie bei FAMERÉE, *L'ecclésiologie* (wie Anm. 45), 22f.

48 Yves CONGAR, *Théologie*, in: *DTC* 15, 1943, 341–502; zu diesem Artikel s. auch QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube* (wie Anm. 18), 57f. Als eine Fortschreibung kann gelten DERS., *La foi et la théologie*, Paris 1962.

49 Yves CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris 1962.

50 Vgl. FAMERÉE, *L'ecclésiologie* (wie Anm. 45), 23.

51 Wie er aus Begegnungen mehr gelernt habe wie aus Büchern, beschreibt Congar im Interview *Une vie pour la vérité* (wie Anm. 21), 77.

52 S. o.

Le Saulchoir durch das Interesse an pastoralen Neuaufbrüchen ergaben wie etwa der JOC um Joseph Cardijn (1882–1967), die ihrerseits wiederum eine Reaktion auf die zunehmend abtenden kommende oder bereits gekommene Glaubwürdigkeit des Christlichen war.

In einer gewissen Weise kondensierte sich all dies in Congars Suchbewegungen in Richtung einer geschichtsbewussten und geschichtssensiblen Theologie, die zugleich die spirituellen und pastoralen Herausforderungen der Zeit im Blick hatte und in der sich die dia- und synchronen Zugänge zur Kirche als Glaubenszusammenhang ergänzten. Diese Suche führte zu einem dazu, dass Congar gemeinsam mit Féret seinem früheren Lehrer und jetzigen Kollegen Chenu das schon erwähnte *Projekt einer Geschichte der Theologie* vorschlug. Diese sollte das christliche Leben und Denken als einen Teil der Welt in ihrer jeweiligen Zeit aufarbeiten und dabei u. a. Vorgehensweisen aus der Historikerschule der *Annales* um Marc Bloch (1886–1944), Lucien Febvre (1878–1956) und Fernand Braudel (1902–1985), die z. B. der Mentalitäts- und Wirtschaftsgeschichte großes Gewicht beimaßen, berücksichtigen. Zum anderen formulierte Congar in seiner *Conclusion théologique à l'enquête des raisons actuelles de l'incroyance*<sup>53</sup> ein überaus folgenreiches Programm, als er in einer theologischen Analyse einer Umfrage, die dem zeitgenössischen Unglauben galt, ein *déficit d'Incarnation*<sup>54</sup> ausmachte, dem ein *déficit de théologie*<sup>55</sup> korrelierte. Beides führt zu einem Mangel an Katholizität, der zugleich beide nährt. Congars Theologie ab den 1930er-Jahren suchte dem entgegenzuwirken durch eine wechselseitige Entgrenzung von Dogma und Pastoral<sup>56</sup>.

In seiner ökumenischen Autobiographie *Appels et cheminements* aus der Konzilszeit reflektiert Congar den Weg, den er selbst seit und dank seiner *Conclusion théologique* durchgemacht hatte. War zunächst sein Ansatzpunkt, das Verständnis der Kirche aus einer juristischen Verengung zu befreien, so schrieb er während des Konzils: »Ich würde heute noch viel weiter gehen um zu beschreiben, was man besser sehen und darstellen müsste. Radikaler noch als die Kirche ist dies das Verständnis des Glaubens und korrelativ dazu das der Offenbarung; es ist die Idee Gottes als des Lebendigen Gottes; es ist das in der jüdisch-christlichen Offenbarung unauflösliche Band zwischen Theologie, Anthropologie und Kosmologie, dem Lebendigen Gott, dem Menschen und der Welt. [...] Darin würde die positive Antwort auf die Gründe des modernen Unglaubens liegen. Aber 1935 habe ich vor allem den ekklesiologischen Aspekt gesehen.«<sup>57</sup>

Auch wenn Congar selbstkritisch eine ekklesiologische Engführung wahrnimmt, so markiert er doch eine Entwicklung, in der die Ekklesiologie aus dem Bereich wissenschaftlicher Spezialisierungen herausgeholt wird. Für ihn selbst wurde sie zu einer Leitwissenschaft, die ihrerseits zahlreiche Spezialisierungen zusammenführt und produktiv weiterdenkt. Später sprach Congar von einer *ecclesiologie totale*<sup>58</sup>, was nicht in einem totalitären Sinne misszuverstehen ist, sondern in Analogie zum Ideal der *histoire totale* der *Annales*<sup>59</sup> das Anliegen

53 Yves CONGAR, Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance, in: La Vie Intellectuelle 37, 1935, 214–249.

54 Ebd., 244.

55 Ebd.

56 Dazu Michael QUINSKY, The »Interference« between Nouvelle Théologie and Catholic Practice in Church and Society, in: ETL 90, 2014, 71–98.

57 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), XXXIII.

58 Yves CONGAR, Jalons pour une théologie du laïcat (Unam Sanctam 23), Paris 1953, 14: *une théologie complète du laïcat, disions-nous, serait une ecclesiologie totale; elle serait aussi une anthropologie et même une théologie de la création dans son rapport à la Christologie...* Der Begriff *totale* im Sinne der *Annales* scheint in Le Saulchoir gängig gewesen zu sein: so schrieb Chenu an Féret am 13. Juli 1939 anlässlich einer Reise ins Heilige Land, dass, wer zugleich Theologe und Historiker ist, ein Gespür für *le spectacle de l'Église totale* braucht (zit. nach QUINSKY, Geschichtlicher Glaube [wie Anm. 18], 75). Zum »Totalitäts«-Verständnis s. a. BERRY, Yves Congar's Vision of Faith (wie Anm. 17), 106–109.

59 Vgl. dazu André BURGUIÈRE, L'École des Annales. Une histoire intellectuelle, Paris 2006, bes. 167–198.

zum Ausdruck bringt, die Kirche nicht als eine Sonderwelt in sich zu betrachten. In diesem Anliegen fasste Congar den Plan, die Reihe *Unam Sanctam* zu gründen<sup>60</sup>. Als erster Band sollte eigentlich Johann Adam Möhlers *Die Einheit* erscheinen, aber aufgrund editorischer Schwierigkeiten eröffnete dann Congar selbst mit *Chrétiens désunis* die Reihe<sup>61</sup>. Für den Fortgang der Ereignisse sind drei Aspekte von besonderer Bedeutung. Erstens stellte das Werk inhaltlich ein Novum dar, das allein aus diesem Grund und ungeachtet der von Congar selbst thematisierten Grenzen der Darstellung eine große Dynamik auslöste. Zweitens geriet Congar in den Grundsatzkonflikt hinein, der u. a. um Chenus *Une école de théologie* herum ausgetragen wurde<sup>62</sup>. Auch seine Reihe *Unam Sanctam* erregte aus verschiedenen Gründen – darunter das beanspruchte Erbe Möhlers<sup>63</sup> – römisches und schultheologisches Misstrauen. Congar erfuhr in der deutschen Kriegsgefangenschaft 1941, dass *Chrétiens désunis* vergriffen sei und eine Neuauflage geplant sei. Er entschied sich gegen eine Neuauflage, da er zwischenzeitlich eingetretene Veränderungen einarbeiten wollte und dies in der Gefangenschaft nicht konnte. Damit nahm er freilich das Buch auch etwas aus der Schusslinie, und es wurde 1942, anders als Chenus *Une école de théologie*, nicht indiziert. Zu einer Neuauflage kam es allerdings auch nach dem Krieg nicht<sup>64</sup>. Drittens entfaltete Congar nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft sukzessive ein ungeheuer weitreichendes ekklesiologisches Programm, das für ihn immer zugleich auch ein ökumenisches war und umgekehrt. »Grundsätzlich bin ich übrigens der Meinung, dass ich mich sehr stark wehren muss, um endlich einen Teil der etwa fünfzehn Bücher zu schreiben, die ich in mir trage und die für andere nützlich sein werden [...] Ich versuche, die Neufassung von *Vraie et Fausse Réforme* zu vollenden, d. h. alles neu zu schreiben, indem ich mein ursprüngliches Manuskript verdopple oder verdreifache. Danach, d. h. zwischen Mitte November und Ostern, möchte ich, wenn Gott mir Leben und Kraft schenkt, mit dem Schreiben meines *De Ecclesia* beginnen, das ich 1929 geplant und begonnen habe. Jedes Mal, wenn ich die Gelegenheit dazu habe – so auch kürzlich bei einem wichtigen ökumenischen Treffen –, spüre ich eine Art Fülle, ich spüre, dass alles an seinem Platz ist und dass meine Ideen genau zu den Problemen passen, zu den realen Problemen, mit denen sie durch das Leben und das Denken (und die ›Arbeit‹) zusammen entwickelt wurden. In insipientia dico, Sie verstehen. Aber meine Pflicht drängt sich mir mit solcher Klarheit auf, dass ich ein Schuft wäre, wenn ich ihr nicht folgen würde. Es geht darum, auf jeden Fall die 10 oder 15 Bücher zu schreiben, für die ich das wesentliche Material habe. Vielleicht schaffe ich nur drei oder vier, aber ich muss mich daran machen.«<sup>65</sup>

60 Vgl. auch Yves CONGAR, *Autour du renouveau de l'ecclésiologie. La collection »Unam Sanctam«*, in: *La Vie intellectuelle* 61, 1939, 9–32 (= DERS., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* [Unam Sanctam 41], Paris 1963, 513–528).

61 CONGAR, *Appels et cheminements* (wie Anm. 26), XXXV. Vgl. die Einordnungen bei Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne* (wie Anm. 16), 238–240 sowie Cornelis Th. M. VAN VLIET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar – genetisch und systematisch betrachtet*, Mainz 1995, 285–288 (dort Analyse eines der Erstauflage ursprünglich beiliegenden Flyers, in dem das theologische Programm der Reihe *Unam Sanctam* skizziert wird).

62 Dazu auch FOUILLOUX, *L' affaire Chenu* (wie Anm. 10), 340–342.

63 Ebd., 302–305.

64 CONGAR, *Appels et cheminements* (wie Anm. 26), XL. Vgl. auch DERS., *Journal d'un théologien 1946–1956. Présenté et annoté par É. Fouilloux*, Paris 2000, 156–159.

65 *D'une façon générale, d'ailleurs, je considère que je dois me défendre très fort pour rédiger enfin une partie de la quinzaine de livres que je porte en moi et qui seront utiles aux autres [...] J'essaye d'achever la refonte de *Vraie et Fausse Réforme*, c'est-à-dire de tout réécrire en doublant ou triplant mon manuscrit primitif. Je voudrais, après cela, c'est-à-dire entre mi-novembre et Pâques, si Dieu me laisse vie et forces, me mettre enfin à la rédaction de mon *De Ecclesia*, projeté et commencé en 1929. Chaque fois que j'en ai l'occasion – encore récemment au cours d'une réunion oecuménique importante – je me sens une sorte de plénitude, je sens que tout est en place, et que mes idées tombent pile sur les problèmes, sur les vrais problèmes au contact desquels elles se sont élaborées, par la vie et la pensée (et le ›boulot‹)*

So erschienen dann 1950 *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, 1952 *Le Christ, Marie et l'Église*, 1953 *Jalons pour une théologie du laïc*, 1958 *Le Mystère du Temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, 1959 *Vaste monde, ma paroisse*, um nur die großen Titel zu nennen. Im Rückblick betrachtete er einige dieser Bücher als Erfüllung des Programms, das er in *Chrétiens désunis* skizziert hatte und im Übrigen aufgrund der breiten Streuung seiner Arbeiten und Vorträge einerseits sowie der von Rom auferlegten Schwierigkeiten andererseits nicht immer auf direktem Wege ausarbeiten konnte<sup>66</sup>. Nicht alle seiner gewichtigen Aufsätze wurden in seinen zahlreichen Aufsatzsammlungen wiederveröffentlicht, ohne dass sie deshalb weniger bedeutend gewesen wären. So fand etwa die theologiegeschichtliche Hermeneutik von *Chrétiens désunis* eine Entfaltung in seinem Beitrag zur Festschrift von Lambert Beauduin mit dem Titel *Neuf cents ans après. Note sur le schisme oriental 1054–1954* und wurde wenigstens in der deutschen Übersetzung sogar zu einer eigenen Monographie<sup>67</sup>.

Viele Veröffentlichungen stehen im Horizont der geplanten Ekklesiologie, die Congar seit 1929 schreiben wollte, und zugleich hielten genau diese materialgesättigten und perspektiveneröffnenden Beiträge ihn davon ab, diese Ekklesiologie zu schreiben. Eine eigene Frage (die letztlich als Frage an das Ideal einer *ecclésiologie totale* zu richten ist) wäre, wie ein so umfangreicher Inhalt und so zahlreiche fundamentale Herausforderungen in einer einzigen Ekklesiologie überhaupt hätten untergebracht werden können. Dass Congars Ekklesiologie letztlich, wie auch sein gesamtes Oeuvre bei aller inneren Kohärenz und stimulierenden Konsequenz eklektisch blieb, ist in diesem Sinn aufgrund seines Strebens nach nie einzulösender Ganzheit weniger eine Schwäche als eine Stärke<sup>68</sup>.

Wie sehr Congar seine ökumenischen und ekklesiologischen Intuitionen einschrieb in das Leben der Kirche, zeigt das Buch *Vraie et fausse réforme de l'Église* von 1950, das er mit seiner oft zitierten Schilderung der Nachkriegszeit einordnet: »Wer die Jahre 1946–1947 des französischen Katholizismus nicht erlebt hat, hat einen der schönsten Momente des Lebens der Kirche verpasst. Inmitten eines langsamen Ausstiegs aus der Misere suchte man in der großen Freiheit einer Treue, die so tief ist wie das Leben, evangeliumsgemäß an einer Welt teilzuhaben, mit der man in Verbindung gebracht wurde, wie es seit Jahrhunderten nicht mehr der Fall war. Dass die Zukunft der Kirche an die Zukunft der Welt gebunden war [...], war eine Erkenntnis, die in der Erfahrung selbst gründete. Während fünf Jahren von der

*conjuguées. In insipientia dico, vous le comprenez. Mais mon devoir s'impose à moi en une clarté si éblouissante que je serais un misérable si je ne le suivais. Il est, quoi qu'il arrive, de rédiger les 10 ou 15 livres dont j'ai la matière essentielle. Je ne'en ferais peut-être que 3 ou 4, mais je dois m'y mettre* (Brief Congars an Féret vom 2. Oktober 1949 [s. QUINSKY, Geschichtlicher Glaube (wie Anm. 18), 164]).

66 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), XXXI.

67 Yves CONGAR, Neuf cents ans après. Notes sur le »schisme oriental« 1054–1954, in: *L'Église et les Églises. Études offertes à Dom Lambert Beauduin*, Bd. 1, Chevetogne 1954, 3–95 (deutsch erschienen als Monographie: DERS., *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien 1959).

68 Die Kritik von Marie-Joseph LE GUILLOU, P. Yves M.-J. Congar O.P., in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Herbert VORGRIMLER u. Robert VANDER GUCHT, Freiburg 1970, 181–199, hier: 198f., Congar fehle es an spekulativer Kraft, trifft nur dann vollumfänglich zu, wenn man die Komplexität geschichtlicher und auch psychologischer Sachverhalte in ihrer stets nur partiell erfassbaren Dimension zugunsten einer als solcher letztlich nur behaupteten »Gesamtreflexion« (ebd., 198) zurücktreten lässt. Wenn Le Guillou (1920–1990) die zentralen Anliegen des heilsökonomisch-pastoralen Denkens Congars in diesem Sinn nur als unzureichend würdigen kann, fällt die Frage auf ihn zurück, wie denn eine solche Gesamtreflexion überhaupt aussehen könnte, die die zentralen Anliegen Congars nicht ausklammert, sondern beinhaltet. Im Vergleich beider Theologen kann man zum Ergebnis kommen, dass Congar mehr Fundamentales grundlegte und dann auch entfaltete, als Le Guillou in seinem eigenen Denkraum erkennen konnte. Insofern bestätigt Le Guillous Kritik die These, wonach Congars spezifische Art des Theologietreibens zu einer Neubestimmung dessen führte, was überhaupt Theologie ist.

beachtlichen Arbeit abgeschnitten, die bei uns während des Krieges gemacht wurde, war ich dennoch von vorneherein mit deren Orientierung einverstanden: biblische Bewegung; liturgische Bewegung in einem pastoralen, nicht ritualistischen Sinn; Erneuerung der christlichen Gemeinschaft; Mission, sogar Arbeiterpriester; im Klerus herrschende Suche nach einer die pastoralen Bedürfnisse erhellenden Theologie... Das waren die Lebenslinien eines Reformismus, der sicherlich Gefahren barg, aber der in seinen Wurzeln und Zielsetzungen gesund war.«<sup>69</sup> Congar war daran im genannten fundamentalekklesiologischen und fundamentaltheologischen Sinn interessiert und suchte die grundsätzliche Dynamik zu verstehen und zu entfalten, die sich in all dieser Entwicklung manifestierte. Und er fährt fort: »All das war von einem immensen ökumenischen Interesse: es war wie der Beginn dieser inneren Renovation, die mir als das für jeden Einzelnen Entscheidendste seines Ökumenismus war.«<sup>70</sup> Kurz: Wenn für Congar Ekklesiologie und Ökumene zusammengehören, dann beinhaltet dies letztlich das Programm einer Theologie, die als Erkenntnis des in Geschichte und Gegenwart gelebten und bedachten Glaubens in seiner uneinholbaren Fülle verstanden wird und die als praxisgenährte Erkenntnis selbst zur Praxis und in die Zukunft drängt.

## 5. Hermeneutik: Ekklesia und Geschichte

Die bisherigen Überlegungen dürften aufgezeigt haben, dass Congars *Chrétiens désunis* in vielerlei Hinsicht erstens die 1930er-Jahre mit den 1950er-Jahren verbindet und zweitens beide Jahrzehnte zusammen mit dem Konzil und der Zeit danach. Nach soviel »Vogelflugperspektive« lohnt sich aber auch eine exemplarische Tiefenbohrung. Denn *Chrétiens désunis* hatte diese Wirkung nicht nur, weil es das erste Buch seiner Art war oder weil es zur rechten Zeit kam, sondern auch deshalb, weil es eine innovative Methode grundlegte. Es gilt dies umso mehr, als Congar i. d. R. keine abstrakten Methodenreflexionen anstellte, sondern Methoden im Umgang mit konkreten Fragen und Zugängen entwickelte und anwandte. Wenn Chenu von *loci theologici in actu*<sup>71</sup> sprechen konnte, so kann man bei Congar in diesem Sinn eine »theologia in actu« ausmachen. *Chrétiens désunis* war in sich betrachtet durchaus von einem Nebeneinander von »scholastischen«<sup>72</sup> und »historischen«<sup>73</sup> Elementen geprägt, die von einer »sich suchenden Sprache«<sup>74</sup> zusammengeführt wurden. Diese Zusammenführung war Ausdruck einer inhaltlichen und methodischen Dynamik, die die dieser Zusammenführung inhärente Spannung langsam in eine neue Hermeneutik überführte. Um das Besondere der in *Chrétiens désunis* initiierten Hermeneutik aufzuzeigen, ist es aber zunächst angezeigt, Aufbau und Inhalt des Buches kurz zu präsentieren.

Im ersten Kapitel reflektiert Congar die Bedeutung der Trennungen, von denen er im Plural spricht. Damit ist bereits der geschichtliche Zugang angedeutet, der Religion und Politik, Mentalität und Mystik in Beziehung setzt. Das zweite Kapitel handelt demgegenüber von der Einheit. Hier fällt die Vorwegnahme von Motiven auf, die auf dem II. Vaticanum eine zentrale Rolle spielen werden – beispielsweise das Motiv der Kirche als *realitas complexa* aus göttlicher und menschlicher Dimension – bzw. die Congar in dessen Gefolge entfalten sollte, wie etwa das Motiv der *Ecclesia de Trinitate*. Im dritten Kapitel widmet sich Congar mit der Katholizität einem seiner Leib- und Magenthemen. Die nichtkonfessionelle Definition von »Katholizität« mag heute keinen Neuigkeitswert mehr besitzen – manchmal kann man allerdings auch den

69 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), XLIII.

70 Ebd.

71 Marie-Dominique CHENU, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (Collection Chenu 2), Berlin 2003, 135.

72 FAMERÉE, L'ecclésiologie (wie Anm. 14), 53.

73 Ebd.

74 Ebd.

gegenteiligen Eindruck haben –, Mitte der 1930er-Jahre zeigt sich in Congars pleromatischer und pluralitätsoffener Konzeption von Katholizität besonders deutlich die Abkehr von einem apologetischen Zugang zu theologischen und bislang kontroverstheologischen Themen. Beachtenswert in Congars abschließendem »Porträt eines wahrhaft katholischen Christen«<sup>75</sup> ist die Verbindung von »universalem« Horizont und »konkreter« Realisierungsform katholischen Lebens und Denkens. Das vierte Kapitel atmet deutlich den Geist seiner Zeit, wenn Congar zwar die Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen, also *Life and Work* und *Faith and Order* würdigt, dies aber unter der Überschrift *idéologie*. Im fünften Kapitel gibt Congar – auch unter dem Eindruck einer veritablen Entdeckungsreise nach England<sup>76</sup> – eine Art Liebeserklärung an die anglikanische Kirche ab, aus der bei allen grundsätzlichen Fragen überaus deutlich eine große Bewunderung für diese als vorbildlich erachtete *via media* spricht<sup>77</sup>. Analog entfaltet er im sechsten Kapitel die orthodoxe Ekklesiologie, die er gleichsam durch die Brille der Pariser Exilrussen sieht. Dabei wirkt sich auch die Nähe von Le Saulchoir zum *Séminaire Saint-Basile* aus<sup>78</sup>, in dessen Umfeld dann auch die bis heute existierende Zeitschrift *Istina* entstand. Das siebte Kapitel ist das fundamentaltheologischste und fragt ausgehend vom Leitgedanken der Einzigkeit der Kirche nach der Bewertung der sogenannten »dissidenten«<sup>79</sup> Christen und Christentümer (*chrétientés*). Dass Congar hier seiner Zeit entsprechend von *chrétiens dissidents* spricht, ist insofern verständlich, als er überhaupt erst eine theologische Grundlage dafür erarbeiten muss, um deren auch ekklesiale Qualität würdigen zu können. Dass er von *chrétientés dissidentes* spricht, ist vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion von Interesse, in der der schillernde Begriff der *chrétienté* – etwa: »Christenheit«<sup>80</sup> – eine komplexe und als problematisch empfundene Verquickung von religiösen und politischen Zusammenhängen bezeichnet<sup>81</sup>. Als krönenden Abschluss präsentiert Congar im achten und letzten Kapitel die »großen Linien eines konkreten Programms eines katholischen ›Ökumenismus‹«<sup>82</sup>. Sind die Führungszeichen ein Verweis auf die theologiegeschichtliche Verortung der Suchbewegungen Congars, so bezeichnet die Verbindung von »großen Linien« und »konkreten« Schritten im Grunde in nuce seinen ökumenischen Habitus. Dass Congars Buch die Wirkung entfalten konnte, die es entfaltete<sup>83</sup>, liegt an dieser Mischung von visionärer Inspiration und nüchternem Realitätssinn. Beides ist gespeist aus unerschütterlicher Hoffnung und mündet in diese – das Buch ist *in memoriam*, *in spem* dem Mechelner Kardinal Désiré-Joseph Mercier (1851–1926) gewidmet –, wie dann auch nochmals die Schlussabschnitte zur Bewertung der Möglichkeiten einer Wiedervereinigung zeigen. Damit klingen übrigens künftige Wegmarken der Ökumene wie Hans Küngs *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*<sup>84</sup> und Karl Rahners und Heinrich Fries' (1911–1998) *Einheit der Kirche – reale Möglichkeit*<sup>85</sup> an.

75 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 146.

76 S. o.

77 Übrigens ist einer der wenigen Artikel Congars in der zweiten Auflage des LThK der über die anglikanische Kirche: vgl. Yves CONGAR, *Anglikanische Kirche. II. Lehre*, in: LThK<sup>2</sup> 1, 1957, 548–552.

78 Dazu u. a. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne* (wie Anm. 16), 103–105.

79 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 277.

80 Karl GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg 2000, 71.

81 Am Beispiel Chenus vgl. QUISINSKY, *Marie-Dominique Chenu* (wie Anm. 10), 160f. u. ö.

82 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 309.

83 Vgl. auch Joseph FAMERÉE, »Chrétiens désunis« du P. Congar. 50 ans après, in: NRT 110, 1988, 666–686.

84 Hans KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Freiburg 1960 (wiederabgedruckt in: Hans Küng. *Sämtliche Werke*, Bd. 2 [Freiburg 2015], 61–213).

85 Heinrich FRIES, Karl RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (*Quaestiones disputatae* 100), Freiburg 1983. Dazu jetzt Christoph THEOBALD, *Unification des Églises – une possibilité réelle. Les huit thèses d'Heinrich Fries et de Karl Rahner, relues trente-cinq ans après*, in: DERS., *Le courage de penser l'avenir. Études oecuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique* (*Cogitatio fidei* 2021), Paris 2021, 485–506.

In diesen acht Kapiteln ist eine große Fülle von Aspekten enthalten, die sowohl methodisch als auch inhaltlich eine eingehendere Analyse verdienen würden. So wäre beispielsweise aufzuzeigen, inwieweit Congar bisherige apologetisch enggeführte Zugänge zu den »getrennten Christen« wie etwa diejenigen seines zeitweiligen Lehrers Daniel Lallement (1892–1977) oder auch des schweizerischen Theologen Charles Journet (1891–1975) aufgegriffen und überwunden hat. Ebenso wäre von Interesse, den thomistischen Hintergrund zu analysieren, der Congar mit Lallement und Journet verbindet und der ihn zugleich von diesen unterscheidet, war doch Congar in *Le Saulchoir* Teil einer Dynamik, die als *thomisme du dépassement de soi*<sup>86</sup> charakterisiert werden konnte. Ebenso könnte man herausarbeiten, welche Motive des II. Vaticanums er vorwegnimmt (was nicht heißt, dass sie das Konzil einfach aus *Chrétiens désunis* übernommen hätte), so etwa seine Darlegung zur Kirche als *realitas complexa* aus göttlichem und menschlichem Element (später dann LG 8)<sup>87</sup> oder zu den *elementa Ecclesiae* (später dann LG 8 und UR 3)<sup>88</sup>. Oder aber man könnte Congars abschließendes Programm darauf hin befragen, was davon tatsächlich realisiert wurde oder wo die von Congar mit eingeleitete Entwicklung dieses Programm bald schon überholte. Anstatt all diese Aspekte aufzuführen und dabei doch unvollständig zu bleiben, seien zwei besonders auffällige Sachverhalte herausgegriffen.

Erstens lohnt ein Vergleich der Bewertungen von Anglikanern und Orthodoxen. Inmitten einer ganzen Reihe von Dingen, die Congar im Anglikanismus bewundert, fällt sein Zögern hinsichtlich des theologischen Status der anglikanischen Ekklesiologie auf. Diese ist seines Erachtens nach *critico-humaniste, plus qu'ecclésiastique*<sup>89</sup>. Näherhin macht er einen zu großen Einfluss der *logique protestante du libre examen*<sup>90</sup> aus. Mit dieser Konzeption sieht Congar die *réalité du théandrisme de l'Église*<sup>91</sup> eingeschränkt. Dies ist umso bemerkenswerter, als die anglikanische Theologie und Spiritualität sich durch eine Hochschätzung der Inkarnation auszeichnen<sup>92</sup>, übrigens ähnlich wie Congars Mentor Chenu und in dessen Folge dann Congar selbst<sup>93</sup>. Mit anderen Worten ist Congar die anglikanische Kirche in ihrem Selbstverständnis etwas zu »menschlich«. Die orthodoxe Ekklesiologie wiederum zeichnet nach Congar aus, dass sie die Kirche nicht etwa wie Robert Bellarmín (1542–1621) juridisch als eine *societas*, sondern organisch als *unité de vie*<sup>94</sup> betrachtet. So sehr er dies für richtig erachtet, so sehr fehlt ihm in dieser Bestimmung der Kirche als »Leib Christi« ihr *caractère militant*<sup>95</sup>. Indem sehr stark das göttliche Leben im Menschen betont wird, wird das Menschliche als Ort dieses Lebens unterbelichtet. Das inkarnatorische Zueinander von Gott und Mensch, himmlischer und irdischer Kirche, Organismus und Organisation, Leib Christi und *societas* wird hier einseitig auf die göttliche Dimension hin aufgelöst. Mit anderen Worten ist Congar das orthodoxe Selbstverständnis von Kirche zu stark »göttlich«. In dieser Bewertung ist eine spezielle Verbindung von Dogma und Geschichte am Werk, insofern Congar einerseits die offizielle katholische Lehre vor-

86 Henry DONNEAUD, *Une école, des théologies?*, in: *Gregorianum* 82, 2002, 443–449, hier: 445.

87 *Cela fait, en effet, dans l'Église, deux réalités qui ont chacune, en ce qui concerne l'unité elle-même, leurs exigences et leurs logiques: et cependant, il n'y a qu'une Église* (CONGAR, *Chrétiens désunis* [wie Anm. 39], 95).

88 *Si [...] on ne peut dire des Chrétientés dissidentes qu'elles soient des membres de l'Una Ecclesia, on peut cependant, nous semble-t-il, dire d'elles qu'elles sont à des degrés divers d'ailleurs, des éléments d'Église* (ebd., 301f. – Hervorhebung im Original).

89 Ebd., 397 bzw., etwas anders formuliert, 228.

90 Ebd., 397 bzw. 230.

91 Ebd., 398 bzw. 237.

92 Ebd., 189.

93 Zur Inkarnation im Denken Congars s. u. a. WOLFF, *Gott und Mensch* (wie Anm. 1).

94 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 399 bzw. 261.

95 Ebd., 399 bzw. 266. *militant* nimmt Bezug auf das Motiv der *Ecclesia militans*, also der irdischen Kirche im Unterschied zur *Ecclesia triumphans*.

aussetzt und damit auch manches Sprachspiel bzw. manche Grundannahme übernimmt, andererseits aber in diesem Rahmen historische Zusammenhänge ausdeutet und damit letztlich auch den vorgegebenen Rahmen sprengt<sup>96</sup>.

Zweitens tritt damit eine hermeneutische Herausforderung ersten Ranges auf den Plan. Wenn Congar im eben vorgestellten Vergleich zwischen Anglikanern und Orthodoxen auf den ersten Blick »nur« geschichtliche Entwicklungen theologisch deutet – und dies durchaus im noch relativ engen Korsett ekklesiologischer Vorgaben der 1930er-Jahre –, so wirft er damit die Frage nach der Veränderbarkeit der kirchlichen Gestalt und damit auch der kirchlichen Lehre auf. Wie bereits im Falle der Subjektivität begegnet hier mit der Dogmenentwicklung eine zentrale Frage aus der Zeit der Modernismuskrise. Congar weicht ihr nicht nur nicht aus, sondern geht sie mit einer »Hermeneutik in actu« an. Dies wird besonders deutlich in den beiden Kapiteln über die Katholizität (Kapitel 3) und die Einzigkeit der Kirche (Kapitel 7). In der Kapitelüberschrift *La catholicité de l'Église une* bindet Congar beide Themen bereits zusammen. Auch wenn es nicht unbedingt die von Congar in diesem Zusammenhang verwendete Sprache ist (deren Verwendung und inhaltliche Füllung er aber teilweise in anderem Zusammenhang grundlegt), so lässt sich seine fundamentaltheologische Grundlegung hinsichtlich der Katholizität mit den drei Worten Inkarnation, Rekapitulation und Inkulturation zusammenfassen. Alle drei Begriffe, und das ist entscheidend, drücken eine geschichtliche Dynamik aus, die über die Geschichte hinausweist.

Zunächst nähert sich Congar dem ersten Begriff der Inkarnation, indem er sich gleich zu Beginn von einem quantitativen Verständnis von Katholizität abwendet und stattdessen ein qualitatives Verständnis entfaltet, das er aus der pleromatischen Dimension der Gnade Christi ableitet. Seine späteren geschichtstheologischen Schriften wie z. B. *Mystère du Temple* oder *Jalons pour une théologie du laïc* und auch die konziliare Christologie in GS 22 vorwegnehmend, ist für ihn die Inkarnation des Logos in Jesus Christus ein Grundprinzip zum Verständnis von Wirklichkeit überhaupt<sup>97</sup>. Die Inkarnation betrifft die ganze Menschheit und alles Menschliche<sup>98</sup>. Bei aller Universalität ist die Inkarnation aber zugleich auch konkret. Insofern schreibt sie sich ein in die Geschichte und deren Dynamiken. Damit einher geht die Möglichkeit eines positiven Verständnisses von Diversität – in *Chrétiens en dialogue* sollte dann »Diversität« und »Pluralismus« den Platz von »Katholizität« einnehmen<sup>99</sup>, der Titel *Diversités et communion* von 1982 zeigt einen Weg des theologischen und spirituellen Umgangs mit dieser Diversität an<sup>100</sup>. Denn die Menschheit, die sich Christus »inkorporieren« will (leitend ist hier das zeitgenössisch dominierende Bild vom Leib Christi), ist von einer uneinholbaren Verschiedenheit geprägt, deren schöpfungstheologischer Wert inkarnationstheologisch unterstrichen und finalisiert wird. Damit kommt das zweite Motiv in den Blick, das Congar nicht zuletzt der ostkirch-

96 Methodische Fragen, die dabei entstehen, diskutiert John W. O'MALLEY, Yves Congar historien de l'ecclésiologie, in: Yves Congar, *Théologie de l'Église*, hrsg. v. Gabriel FLYNN, Paris 2007, 206–224.

97 Bernard BESRET, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935–1955*. Préface de M.-D. Chenu (Rencontres 66), Paris 1964, 23–30, weist darauf hin, dass Congars *Conclusion à l'enquête* für den in den 1930er-Jahren zentralen Gebrauch des Inkarnationsmotivs in der französischsprachigen Theologie und Pastoral eine entscheidende Zusammenführung, Systematisierung und Entfaltungsmöglichkeit darstellte.

98 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 117.

99 So Jean-Pierre JOSSUA, *Dans l'espérance de l'unité*, in: FLYNN (Hrsg.), Yves Congar (wie Anm. 96), 151–163, hier: 160. Congar stimmte dieser Beobachtung Jossuas zu, vgl. die Nachweise bei Gabriel FLYNN, *L'oecuménisme du cardinal Congar. Une »éthique oecuménique« pour la réconciliation?*, in: ebd., 185–203, hier: 197.

100 Yves CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Cogitatio Fidei 112), Paris 1982.

lichen Tradition verdankt<sup>101</sup>: die Rekapitulationsdynamik, in die die Inkorporationsdynamik mündet<sup>102</sup>. Wenn Diversität ein Wert ist, dann deshalb, weil das Diverse ein Ausdruck der Fülle ist, für die die *recapitulatio* als »Wiederaufnahme aller Dinge in Christus« (vgl. Eph 1,10) steht. Das dritte Motiv, die später so genannte Inkulturation, vereint die beiden Dynamiken der Inkarnation und der Rekapitulation. Katholizität kann es nur geben in der Vielfalt christlicher Konkretionen, die ihrerseits von Kulturen, religiösen Erfahrungen, Theologen, unterschiedlichen nationalen Temperamenten etc.<sup>103</sup> geprägt sind. Insofern ist es nicht nur normal, sondern notwendig, dass sich Christliches in ganz unterschiedlicher Weise ausdrückt. Zugleich wird durch dieses Ausdrucksgeschehen das, was die Kirche dabei »assimiliert«, »gereinigt« und dem Gesetz der Einheit unterworfen<sup>104</sup>. Auch wenn die Sprache etwas martialisch klingt, ist damit eine ökumenische Hermeneutik grundgelegt, die schöpfungs- und vollendungstheologisch gerahmt und erst dann ekklesiologisch konkretisiert wird. Denn eine so verstandene Katholizität kann zum Leitmotiv unterschiedlichster ökumenischer Bemühungen werden und diese dabei je neu in ein umfassendes Welt- und Wirklichkeitsverständnis einschreiben. Entwicklungen christlichen Lebens sind dabei selbstverständlich, weil dieses immer auf Fülle hin unterwegs ist. Ebenso selbstverständlich aber ist dann auch, dass dieser Weg auf Fülle hin durch die Lehre eingeholt werden muss, deren grundsätzlicher Begriff von Fülle durch dessen Konkretionen »gefüllt« wird. Mit anderen Worten beinhaltet Congars Verständnis von Katholizität nicht nur eine Grundlegung ökumenischer Hermeneutik, sondern auch eine Grundlegung für den Umgang mit Dogmenentwicklung.

Diese hermeneutischen Grundlegungen im Kapitel über die Katholizität werden in gewisser Weise gegengelesen im Kapitel über die Einzigkeit der Kirche und die »dissidenten« Christen und Christentümer. Hier behandelt Congar einerseits Einzelfragen wie etwa die Gültigkeit der Taufe. Hermeneutisch entscheidend ist der Einstieg in dieses Kapitel. Bei aller emphatischen Betonung der Katholizität, die aus dem Christusgeschehen folgt, ist die dem Willen Jesu widersprechende Trennung der Christen ein Faktum. Congar deutet es wiederum vom Bild des Leibes Christi als gekreuzigtem Leib. Die Schlussfolgerung, die Congar daraus zieht, ist aber nicht, dass sich die Kirche in einer Opferrolle sieht. Vielmehr zeugt sie wie der gekreuzigte Jesus von einem Christus, der in der gegenwärtigen Welt »mehr rettet als herrscht, und wenn er regiert, tut er dies weniger in einem Königtum, das in der Perfektion seiner Formen erkennbar wäre, sondern in einem inneren, verborgenen, gekreuzigten und kreuzigenden Reich: die Heilsordnung erfolgt durch das Kreuz, nicht durch königlichen Triumph«<sup>105</sup>.

Hier sind zwei theologiegeschichtliche Ergänzungen vorzunehmen. Zum einen packt Congar den Stier der zeitgenössischen Dogmatik bei den Hörnern, indem er kurzerhand

101 Yves CONGAR, La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente, in: VS.Suppl. 43, 1935, 91–107 (im Wiederabdruck in DERS., Chrétiens en dialogue [wie Anm. 13], 257–272, ist eine *Note complémentaire* [270–272] hinzugefügt); bei der *étude récente* handelt es sich um Myrrha LOT-BORODINE, La doctrine de la »déification« dans l'église grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, in: RHR 55, 1932, 5–43; 56, 1932, 525–574; 57, 1933, 8–55.

102 Yves CONGAR, La déification dans la tradition orientale (wie Anm. 101), 262. Die Entwicklung der Verwendung dieses Motivs bei Congar verdiente eigene Aufmerksamkeit, s. u. a. DERS., La catholicité de l'Église. Notion et fondement de la Catholicité, in: Russie et Chrétienté 1, 1937, 139–164, hier: 140; DERS., Jalons (wie Anm. 58), 143.650 (hier *recapitation* genannt); DERS., Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle [1954], in: DERS., Sainte Église (wie Anm. 60), 69–104, hier: 101; DERS., Unité de l'humanité et vocation des peuples [1957], in: ebd., 163–180, hier: 174f.; DERS., Le Christ, chef invisible de l'Église visible d'après saint Paul. Problèmes actuels de christologie (1961/64), in: DERS., Jésus-Christ. Notre Médiateur, notre Seigneur, Paris 1965, 140–180, hier: 144–146.

103 Vgl. CONGAR, Chrétiens désunis (wie Anm. 39), 137.

104 Vgl. ebd., 142.

105 Ebd., 279f.

behauptet, dass er mit seinen Auslegungen dem Prinzip *Extra Ecclesiam, nulla salus* keineswegs widerspricht<sup>106</sup>. Er grenzt sich aber von allzu engen Auslegungen dieses Theologoumenons ab und interpretiert es dabei fast unmerklich neu: »Es scheint, dass es nur einen logischen Weg gibt. Wenn wir glauben, dass die katholische Kirche die Kirche Jesu Christi ist, seine einzige Kirche, und dass diese Kirche wahrhaftig sein mystischer Leib ist, gibt es nur einen Weg, auf dem wir unsere getrennten Brüder als Christen und die ›guten Heiden‹ als gerettet anerkennen können, und das ist, sie als wahre ›Brüder‹ und als Glieder der katholischen Kirche anzuerkennen. Es gibt keinen Ausweg aus dieser Situation.«<sup>107</sup> Anders gesagt: Wenn die Erlösungstat Christi der gesamten Welt gilt, übersteigt sie notwendigerweise die »sichtbare Realität«<sup>108</sup> der Kirche, wobei aber die von Christus Erlösten doch auch Teil der Kirche sind, womit sich dann aber auch wieder das Verständnis weitet, was »Kirche« ist und was deren »sichtbare Realität« ist oder sein könnte; zugleich stellt sich die Frage nach der Rolle der einen christlichen Kirche (in der Vielfalt ihrer Konfessionen) im Gefüge der Weltreligionen. Zum anderen, und das eben Dargelegte aufgreifend, wird Congar nach dem Zweiten Weltkrieg zusammen mit Vertretern der *Conférence catholique des questions oecuméniques* zusammenarbeiten und die Frage nach der Herrschaft Christi behandeln<sup>109</sup>. Diese Überlegungen konnten dann sowohl in das II. Vaticanum als auch in die Vierte Weltkonferenz von *Faith and Order* in Montréal 1963 einfließen<sup>110</sup>. Kurz: Man könnte vereinfachend sagen, dass Congar in der geschichtstheologischen Hermeneutik von *Chrétiens désunis* ein Verständnis von Kirche grundlegt, das bei allen Differenzierungen und Abstufungen letztlich – zumindest analog – die gesamte Welt beinhaltet. Sein Buchtitel *Vaste monde, ma paroisse*<sup>111</sup>, aber auch der Titel der Autobiographie von Willem Adolf Visser't Hooft (1900–1985) *Die Welt war meine Gemeinde*<sup>112</sup> zeugen in diesem Sinn von einer Ökumene, auf deren Wegstationen sich die Christinnen und Christen nicht nur aufeinander zu bewegen, sondern an denen sie des gemeinsamen Weges mit allen Menschen gewahr werden. Insofern dieser gemeinsame Weg ein Weg in der Geschichte und mit der Geschichte ist, ergibt sich fast zwangsläufig die theologische Notwendigkeit eines beständigen aggiornamento von Glaube und Kirche als unabgeschlossenem bzw. eschatologisch finalisiertem Prozess.

106 Deutlich direkter dann der Lexikonartikel (in der Enzyklopädie *Catholicisme*) DERS., »*Extra ecclesiam nulla salus*« (1959), in: DERS., *Sainte Église* (wie Anm. 60), 417–432. Die deutsche Übersetzung von Yves CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Paris 1959, trägt den Titel *Außer der Kirche kein Heil*, Essen 1961.

107 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 279: *Il semble qu'il n'y ait de logiquement possible, qu'une seule voie. Si nous croyons que l'Église catholique est l'Église de Jésus-Christ, son unique Église, et que cette Église est vraiment son Corps mystique, il n'y aura qu'une manière dont nous pourrions, théologiquement, reconnaître à nos frères séparés valeur chrétienne et, aux ›bons paiens‹ qualité de sauvés, c'est de leur reconnaître, pour autant, valeur de véritables ›frères‹ et qualité de membres de l'Église catholique. On ne sortira pas de là.* Beim Wort *théologiquement* ergänzt Congar in einer Fußnote: *A aucun moment, dans le présent chapitre, nous ne portons un jugement sur l'état concret d'une âme ou la situation spirituelle concrète de quiconque. De cela, en effet, nous ne savons rien. Nous nous tenons au plan des principes et de l'explication théologique.* Das ist insofern eine – taktische? – Untertreibung, als Congar den »getrennten Brüdern« und »guten Heiden« mit einer Wertschätzung begegnet, die als solche die »theologischen Prinzipien« in ein neues Licht rückt und deren Potential zu heben versucht. 108 Ebd., 278.

109 Yves CONGAR, *La Seigneurie du Christ sur l'Église et le monde*, in: *Istina* 6, 1959, 131–166.

110 Peter DE MEY, *Johannes Willebrands and the Catholic Conference for Ecumenical Questions (1952–1963)*, in: *The Ecumenical Legacy of Johannes Cardinal Willebrands (1909–2006)* (BETL 253), hrsg. v. Adelbert DENAUX u. Peter DE MEY, Leuven 2012, 49–77.

111 Yves CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse* (wie Anm. 106).

112 Willem Adolf VISSER'T HOOFT, *Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie*, München 1972.

## 6. Ein *aggiornamento* avant la lettre? Bilanz und Ausblick

Nach dem Zweiten Weltkrieg war Congar ein gefragter Redner, der in ganz Frankreich für die Sache der Ökumene warb<sup>113</sup>. Aber die Situation war prekär. Als 1948 der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet wurde, verbot das Sanctum Officium die Anwesenheit katholischer Theologen<sup>114</sup>. *Chrétiens désunis* durfte nicht wieder aufgelegt werden. Eine überarbeitete Version blieb unveröffentlicht<sup>115</sup>. Im Oktober 1950 notierte Congar, nach einer Reihe von Gesprächen in Genf, Rom und an anderen Orten und wenige Tage nach einer Audienz bei Pius XII. (1939–1958): »In den letzten Tagen wurde ich über 50 mal und besonders häufig in Italien gefragt, ob es denn stimmt, dass ich das Verbot erhalten hätte, *Chrétiens désunis* erneut zu veröffentlichen; in Rom selbst hatten einige hinzugefügt, dass die Publikation von *Vraie et Fausse Réforme* gestoppt wurde. Überall habe ich die Sachverhalte richtiggestellt. Aber was sind die 50 Personen, denen gegenüber ich dies richtiggestellt habe und die mir alle gesagt haben, dass sie das von anderen Personen wüssten, im Verhältnis zu den tausenden, die meine Darlegungen nicht erreichen? Was macht man mit der Ehre der Menschen? Das würde mich eher dazu bringen, *Chrétiens désunis* so schnell als möglich erneut zu veröffentlichen; aber ich bin mit verschiedenen Schwierigkeiten konfrontiert: ich bräuchte Zeit für neue Darlegungen über die Zeit seit Amsterdam [Gründung des ÖRK 1948] in einem neuen Abschnitt; ich hätte die Schwierigkeit die römische Kritik zu befriedigen und doch nur Änderungen in dem Maße vorzunehmen, dass die getrennten Brüder, die mich lesen würden, nicht das Gefühl bekämen, dass ich unter dem Druck irgendeines Diktats auch die *Palinodie* singe...«<sup>116</sup>. Mitten während des Konzils erschien dann angesichts der zahlreichen Veränderungen der vergangenen Jahre als gleichsam schon zeitgeschichtliches Dokument eine unveränderte Neuauflage der Ausgabe von 1937. Congars Intuition konnte sich damit lehramtlich und weltkirchlich bestätigt sehen und dies näherhin gerade auch dadurch, dass die Entwicklung seither weiter ging.

Am Beginn der 1950er-Jahre steht aber zunächst mit der Enzyklika *Humani generis* ein kirchen- und theologiepolitischer Paukenschlag<sup>117</sup>. Die Kritik an neueren Strömungen in der Gnadentheologie, wie sie sich insbesondere im Werk Henri de Lubacs äußerten, betraf auch Congar. Dessen dem Ökumenismus und der Ekklesiologie zugrundeliegende Geschichtstheologie beinhaltete ebenfalls ein dynamisches Verständnis des Ineinanders von Natur und Gnade<sup>118</sup>. Deutlich wurde dies in den römischen Vorbehalten gegenüber *Jalons pour une théologie du laïc*<sup>119</sup> sowie den Schwierigkeiten um *Vraie et fausse réforme*<sup>120</sup>. Auch die Frage der Arbeiterpriester, deren Verbot 1954 für Congar einen schmerzlichen Einschnitt und das »Exil« zunächst in Cambridge und dann in Straßburg (wo er allerdings schnell zum

113 FOUILLOUX, Yves Congar (wie Anm. 11), 138.

114 Ebd., 140. Vgl. später Yves CONGAR, La question des observateurs catholiques à la conférence d'Amsterdam, 1948, in: Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit. Katholizität und Apostolizität (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 85), hrsg. v. Lorenz HEIN, Wiesbaden 1977, 241–246.

115 Yves CONGAR, Historique de la question d'un réédition de *Chrétiens désunis*, in: Journal d'un théologien (wie Anm. 64), 157–159.

116 CONGAR, Journal d'un théologien (wie Anm. 64), 179f.

117 Vgl. dazu auch Agnès DESMAZIÈRES, Le sens d'une soumission. La réception de l'encyclique *Humani generis* (1950–1951), in: Revue Thomiste 105, 2005, 273–306.

118 Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Congar und de Lubac s. Michael QUISINSKY, *Aggiornamento – aber wie? Die Konzilstheologen Henri de Lubac SJ und Yves Congar OP zwischen »nouvelle théologie« und Konzilsrezeption*, in: FZPhTh 58, 2011, 5–33.

119 Yves Congar, La crise de 1954, in: DERS., Journal d'un théologien (wie Anm. 64), 223–283, hier: 235.

120 Yves CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église menacé*, in: DERS., Journal d'un théologien (wie Anm. 64), 181–222; DERS., »Affaires de Rome«, in: ebd., 285–367, vgl. bes. 314–322 das Gespräch mit Rosaire-Marie Gagnebet (1904–1983) im *Sanctum Officium*, in dem es auch um *Chrétiens désunis* geht.

Berater und später Konzilstheologen der dortigen Bischöfe Jean-Julien Weber [1888–1981] und Léon-Arthur Elchinger [1908–1998] wurde) bedeuteten, behandelte ein ekklesiologisches Kernthema<sup>121</sup>, das aufgrund des Zusammenhangs von Ökumene, Ekklesiologie, Pastoral im Rahmen einer Fundamentaltheologie des *aggiornamento* auch Auswirkungen auf Congar ökumenische Forschungen hatte. Was Congar mit Blick auf die Verurteilung der Arbeiterpriester sagte, kann generell für die 1950er-Jahre gelten: »Man kann eine Lösung verurteilen, wenn sie falsch ist, aber man verurteilt kein Problem.«<sup>122</sup>

Für Congar waren die 1950er-Jahre ambivalent. Einerseits reiften die Intuitionen, die er in den 1930er-Jahren erstmals in die Öffentlichkeit brachte. Sein Mühen um ökumenische Konvergenz zog Kreise. Er störte aber auch die Kreise eingefahrener Routinen und Denkmuster und geriet in einen Konflikt, in dem es letztlich um das Verständnis von Kirche und Glaube überhaupt ging. Das Konzil, auf dem sich die Kirche ihre eigene Entwicklung zu eigen machte, war noch nicht abzusehen. So sah Congars Bilanz am Beginn der 1950er-Jahre, in der die zentrale Rolle von *Chrétien désunis* deutlich wird und deren Duktus für das gesamte Jahrzehnt typisch ist, noch recht düster aus:

*3 mars 52. J'ai des jours extrêmement durs en ce moment. Je n'ai que des ennuis; j'en repasse la série déjà notable:*

*Chrétien désunis*

*Möbler*

*Esquisses*

*Exclusion pratique du gradus*

*Démarche du P. Boyer pour m'exclure des relations oecuméniques (48)*

*Affaire de la réédition de Chrétien désunis: quatre mois de travail; deux ans d'attente pour aboutir finalement à l'impossibilité pratique de rien faire, et à cette constatation que je sers mieux la cause de l'oecuménisme par mon silence que par mon activité*

*Soupçons au moment de Humani generis*

*Dénonciation de ma conférence de Strasbourg sur Luther*

*Accusation d'avoir favorisé Massin*<sup>123</sup>

Congar blieb trotz der Schwierigkeiten und des Gefühls, nicht mehr seinen Anliegen entsprechend leben und wirken zu können<sup>124</sup>, nicht untätig, auch wenn er manche Manuskripte zunächst mangels Veröffentlichungserlaubnis zeitweise als »Totgeburten«<sup>125</sup> betrachtete. So waren die 1950er-Jahre eine Zeit, in der er sozusagen mit angezogener Handbremse fuhr. Vieles blieb Wunsch, was mit dem Konzil unverhofft Wirklichkeit wurde.

121 *Je vois de mieux en mieux que le fond de tout est une question d'ecclésiologie, et quelles positions ecclésiologiques sont en cause* (CONGAR, »Affaires de Rome« [wie Anm. 120], 362). Vgl. auch ebd., 243.425 u. ö.

122 Yves CONGAR, L'avenir des prêtres-ouvriers, in: *Témoignage chrétien*, 25. September 1953, zit. nach einem Beitrag in der Tageszeitung *Le Monde* [https://www.lemonde.fr/archives/article/1953/09/24/mgr-marella-nonce-apostolique-s-entretient-cet-apres-midi-avec-plusieurs-veves-francais\\_1988251\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1953/09/24/mgr-marella-nonce-apostolique-s-entretient-cet-apres-midi-avec-plusieurs-veves-francais_1988251_1819218.html) (Stand: 22.2.22).

123 CONGAR, *Journal d'un théologien* (wie Anm. 64), 184. Bei Jean Massin handelt es sich um einen Priester der Erzdiözese Paris, der nach Vikarsjahren in der u. a. für die Liturgische Bewegung emblematischen Pfarrei St. Séverin im 5. Arrondissement 1951 sein Priesteramt aufgab, um eine *Communauté de l'espérance chrétienne* zu gründen. Congar stand dem kritisch gegenüber.

124 Vgl. den Brief an seine Mutter: Yves CONGAR, »Et Lazarus similitur mala«, in: DERS., *Journal d'un théologien* (wie Anm. 64), 399–441, hier: 427. Ebd., 430, spricht Congar von seiner Situation als *néantisation*.

125 Ebd., 414.

Jenseits der Konflikte aber wurde auch deutlich: In den 1950er-Jahren steht mit dem, was in *Chrétiens désunis* grundgelegt und impliziert wurde, eine grundsätzliche Frage im Raum: Wie können Gott und Mensch, Kirche und Welt, Universalität und Konkretion gedacht werden im Horizont des Schöpfer-, Erlöser- und Vollendergottes und damit im Raum einer Kirche, die *Ecclesia de Trinitate*<sup>126</sup> ist? Die Zeit ab Konzilsbeginn beschreibt Étienne Fouilloux mit Blick auf Congars Werk als eine Art Dammbbruch, »der einen Fluß von Veröffentlichungen befreit, die die seit dreißig Jahren im Verborgenen erfolgte Arbeit zu Tage treten lässt.«<sup>127</sup> So veröffentlichte Congar neben einigen Neuauflagen (*Esquisses du Mystère de l'Église, Jalons pour une théologie du laïc* mit einem gewichtigen Nachwort) und der besonders einflussreichen Grundlegung *La Tradition et les traditions* (1960/63) seine Aufsatzsammlungen und Grundlagenwerke *La foi et la théologie* (1962), *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et vie spirituelle* (1962), *Sacerdoce et laïc devant leurs tâches d'évangélisation et civilisation* (1962) – gewidmet seinen Freunden Féret und Chenu, mit denen er nach langen Jahren des Exils auf dem II. Vaticanum in Rom wieder vereint war –, *Pour une Église servante et pauvre* (1963) und nicht zuletzt *Sainte Église* (1963) als eine Art Ersatz für die seit 1929 geplante Ekklesiologie<sup>128</sup>. In *Chrétiens en dialogue* fand *Chrétiens désunis* eine Fortentwicklung. Während *Chrétiens désunis* den Untertitel trug *Principes d'un œcuménisme catholique*, lautete der Untertitel von *Chrétiens en dialogue* nun *Contributions catholiques à l'œcuménisme*.

Das Konzil, das Vorarbeiten wie jenen von Congar Wesentliches verdankte, diese aber auch noch einmal in lehramtliche Anerkennung und weltkirchliche Weite überführte, machte deutlich: Die Katholiken (und auch Katholikinnen)<sup>129</sup> waren Teil der Ökumene geworden. Zugleich machte es sich eine Grundintuition Congars zu eigen: Die Aufgabe der Ökumene ist mehr denn je ein gemeinschaftliches *aggiornamento* des christlichen Glaubens, in dem dessen Vielfalt und Reichtum zum Dienst an der Welt wird.

126 Dazu Jean RIGAL, *L'ecclésiologie trinitaire du Père Congar*, in: BLE 106, 2005, 159–179.

127 FOUILLOUX, Yves Congar (wie Anm. 11), 258.

128 Vgl. Avertissement, in: CONGAR, *Sainte Église* (wie Anm. 60), 7. Zwar ist das Buch in diesem Sinn keine systematische Abhandlung, aber sowohl von den Einzelbeiträgen her als auch durch die Aufnahme der umfangreichen und zahlreichen Rezensionen Congars seit den 1930er-Jahren eine schier unerschöpfliche Quelle ekklesiologischer Reflexionen.

129 Vgl. Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien, hrsg. v. Regina HEYDER u. Gisela MUSCHIOL, Münster 2018.

SIMON BEENTJES/PETER DE MEY

## Die »Journées oecuméniques« in Chevetogne zwischen Weltkrieg und Konzilsankündigung (1942–1959)

### Hauptakteure, Themen und Entwicklung

Auch wenn der zeitliche Fokus des vorliegenden Bandes auf den 1950er-Jahren liegt, muss dieser Beitrag über die Journées Oecuméniques, die zwischen 1942 und 1999 jährlich im Benediktinerkloster von Chevetogne stattfanden, schon in den 1940er-Jahren beginnen. Die Journées Oecuméniques sind aus den wachsenden Spannungen im festen theologischen Gerüst der katholischen Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden<sup>1</sup>. Bei den ersten Treffen in Chevetogne ging es hauptsächlich darum, neue Wege für die katholische Theologie zu finden. Obwohl die Ökumene hier von großer Bedeutung war und ab 1947 auch nichtkatholische Theologen an den Treffen teilnahmen, insbesondere um gemeinsam die Quellen der christlichen Glaubenstradition zu studieren, war das Streben der ökumenischen Bewegung nach kirchlicher Einheit an sich nicht der unmittelbare Anlass für die Treffen in Chevetogne. Dies im Unterschied zu Initiativen wie etwa der Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen des späteren Kardinals Johannes Willebrands (1909–2006), die die Instruktion *Ecclesia Catholica* als Bezugspunkt hatten<sup>2</sup>.

Wenn das so genannte »Ressourcement«, das Aufbrechen der starren Strukturen der katholischen Theologie durch eine tiefere Betrachtung der Quellen, der Hauptgrund für die Gründung der Journées Oecuméniques war, so zeigt diese Initiative auf perfekte Weise, wie sich Ressourcement und Ökumene von Anfang an und auf ganz natürliche Weise ergänzt haben. Ein Blick auf die verschiedenen Tagungen der Journées Oecuméniques zwischen 1942 und der Ankündigung des Konzils im Jahr 1959 zeigt, wie das Prinzip des Ressourcement dazu beitrug, einen Dialog zwischen katholischen Theologen auf der einen Seite und orthodoxen und protestantischen Theologen auf der anderen Seite zu schaffen. In diesem Beitrag werden die Tagungen der Journées Oecuméniques deshalb in chronologischer Reihenfolge besprochen. Abschließend folgen dann einige Bemerkungen zur ökumenischen Relevanz des Ressourcement.

Innerhalb dieser chronologischen Betrachtungsweise kann man grob von drei aufeinander folgenden Tagungsreihen sprechen, die jeweils unterschiedliche thematische Ausrichtungen hatten. Zwischen 1942 und 1947 zielten die Tagungen auf ein besseres Verständnis der großen Probleme der katholischen Theologie ab, indem die Mentalitätsunterschiede

1 Für Literatur über die *Journées Oecuméniques*: O. ROUSSEAU, Les journées oecuméniques de Chevetogne (1942–1967), in: *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à Mgr A.-M. Charue, évêque de Namur*, Gembloux 1969, 451–485; Albert VERDOODT, Les colloques oecuméniques de Chevetogne (1942–1983) et la réception par l'Église catholique de charismes d'autres communions chrétiennes, Chevetogne 1986.

2 Siehe auch den Artikel über die Bedeutung der Katholischen Konferenz für Ökumenische Fragen, an anderer Stelle in diesem Band.

zwischen dem Katholizismus und den anderen christlichen Konfessionen untersucht wurden. Im Zeitraum von 1949 bis 1953 konzentrierten sich die Treffen auf ein bestimmtes Thema wie etwa die Bibel oder die Gnade, dann jedoch aus ökumenischer Perspektive. Dies bedeutete, dass die unterschiedlichen Ansichten der theologischen Traditionen zu diesen Themen analysiert wurden. Nach 1953 wurden die Themen dann explizit ekklesiologischer und befassten sich mit den theologischen Grundlagen der Kirche wie der Taufe oder dem Heiligen Geist. Diese Tagungen wurden fortgesetzt, bis die Ankündigung des Konzils alle Pläne änderte und eine neue Reihe von Tagungen zur Vorbereitung des Konzils begann. Bevor ich nun mit dem ersten Treffen im Jahr 1942 beginne, sollen zunächst kurz die Initiatoren der Journées Oecuméniques sowie ihre Gründungsgeschichte vorgestellt werden.

## 1. Zuflucht in Chevetogne

Es ist allgemein bekannt, dass die katholische Theologie in den späten 1930er- und frühen 1940er-Jahren in eine neue Phase der Anfechtung eintrat. Die modernistische Krise war zwar vorbei, aber neue Kontroversen traten auf den Plan. In diesem Kontext versuchte Papst Pius XII. (1939–1958) einige klare Grenzen für die theologische Debatte zu setzen. Zu diesem Zweck veröffentlichte er im Jahr 1943 zwei ausdrücklich theologische Enzykliken, *Divino Afflante Spiritu* und *Mystici Corporis Christi*. Diese Enzykliken prangerten einerseits an, was in der zeitgenössischen Theologie nach Einschätzung Roms falsch war, versuchten aber andererseits auch festzustellen, wo die Bedürfnisse in der katholischen Theologie durch neue Impulse und Anweisungen erfüllt werden könnten<sup>3</sup>. Während wir *Divino Afflante Spiritu* vor allem als »Türöffner« für die Bibelwissenschaft kennen, können wir das Gleiche von *Mystici Corporis Christi* für die Ekklesiologie nicht sagen. Stattdessen bestand eine wichtige Aufgabe von *Mystici Corporis* darin, verschiedene katholische Interpretationen der Kirche als mystischer Leib Christi, die als *weniger richtige oder ganz verfehlte Ansichten* bezeichnet wurden, zu verurteilen<sup>4</sup>. Die vorherrschende Mentalität vieler katholischer Theologen ging dahin, dass neue Wege in der Theologie zur Lösung akuter Probleme nur dann beschritten werden konnten, wenn sie vom Lehramt der Kirche in der Person des Papstes gebilligt wurden.

Natürlich gab es auch Ausnahmen: Theologen, die unkonventionelle Positionen vertraten, die sie in Konflikt mit dem Lehramt brachten. Das berühmteste Beispiel ist der französische Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990), der in seiner »École de Saulchoir« schrieb, dass die Methodik der Theologie vom menschlichen Leben losgelöst sei, und deshalb mehrere methodische Verbesserungen für das Theologiestudium vorschlug<sup>5</sup>. Nach Angaben des Heiligen Offiziums war dies nicht akzeptabel und sein Buch wurde 1942 auf den Index gesetzt. Im selben Jahr wurde auch das Buch »Essai sur le problème théologique« seines weniger bekannten Mitbruders, des belgischen Dominikaners Louis Charlier (1898–1981), auf die Liste gesetzt. Charlier hatte in seinem Buch argumentiert, dass sich das Dogma im Laufe der Zeit entwickeln kann, während die vorherrschende katholische Ansicht war, dass sich nicht das Dogma selbst, sondern nur unser Verständnis des Dogmas entwickeln kann. Damit widersprach er einem der neuscholastischen Grundsätze der katholischen Theologie: der Unveränderlichkeit des Dogmas<sup>6</sup>.

3 Karim SCHELKENS, *Papal Leadership in the First Half of the Twentieth Century: Resistance and Renewal*, in: *The Cambridge Companion to Vatican II*, hrsg. v. Richard GAILLARDÉZ, Cambridge 2020, 41–61.

4 PIUS XII., (29. Juni 1943), *Mystici Corporis Christi*. Abgerufen 21. März 2022 von: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html).

5 Marie-Dominique CHENU, *Le Saulchoir, une école de théologie*, Kain 1937.

6 Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle Theologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London, 2010; R. GUELLEY, *Les Antécédents de l'encyclique Humani Generis dans*

Diese Sanktion gegen Louis Charlier führte schließlich auch zum Rücktritt seines ehemaligen Professors an der Universität von Löwen, René Draguet (1896–1980). Es war klar, dass Notizen aus Draguets Kurs die Grundlage für Charliers Buch bildeten<sup>7</sup>. Der Weggang von Draguet hatte zudem große Auswirkungen auf die Theologische Fakultät von Löwen, denn die Fakultät verlor ihren wichtigsten Impulsgeber für die lebhafteste Debatte über das Verhältnis zwischen spekulativer Theologie und Schrift. Dieser Verlust hatte auch Folgen für den Theologischen Kreis: eine Gruppe von etwa 30 Studenten und Professoren, die sich trafen, um theologische Probleme zu diskutieren. Angesichts der Verdächtigungen gegen Draguet wurden diese Treffen eingestellt. Einer der Teilnehmer fasste jedoch den Plan, ähnliche Diskussionsrunden im Kloster von Chevetogne zu organisieren, wo es wahrscheinlich weniger Überwachung und Kontrolle durch die römischen Behörden geben würde<sup>8</sup>.

Der Initiator dieses neuen Plans war Charles Moeller (1912–1986). Obwohl Moeller nicht an der Theologischen Fakultät in Löwen studiert hatte, arbeitete er dort zu dem Zeitpunkt an einer Dissertation über die neochalzedonische Christologie, als die Draguet-Affäre den Theologischen Kreis erschütterte. In den Jahren der Journées Oecuméniques war Moeller der Klassenlehrer der fünften Poësis-Klasse an einer Hochschule in Brüssel und war ab 1954 an der Universität Löwen zuständig für Philosophische Fächer und später auch für Ökumene. Während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sich Moeller einen Ruf als Experte für Ökumene erworben, da er in der Theologischen Kommission des Konzils beteiligt war und später Sekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen wurde. Moellers Interesse für die Ökumene geht auf eine Veranstaltung zurück, die Moeller als Jugendlicher besucht hatte, auf welcher der Ökumene-Pionier und Gründer von Chevetogne, Lambert Beauduin OSB (1873–1960), gesprochen hatte<sup>9</sup>. Obwohl Moeller selbst nicht wie Beauduin Benediktinermönch wurde, absolvierte er einen großen Teil seines Studiums in der Benediktinerabtei Mont Cesar in Löwen. Dort hatte er auch den Benediktinermönch kennengelernt, der ihm später bei der Organisation der Journées Oecuméniques geholfen hat: Clément Lialine (1901–1958).

Clément Lialine war ein russischer Emigrant, der von der Orthodoxie zum Katholizismus konvertiert war. Dennoch behielt er sein ganzes Leben lang ein starkes Interesse an der orthodoxen Spiritualität, Liturgie und Theologie<sup>10</sup>. Dies war auch der Hauptgrund, warum er sich 1930 der Gemeinschaft von Chevetogne anschloss. Lambert Beauduin hatte diese Gemeinschaft der christlichen Einheit 1925 gegründet, nachdem Papst Pius XI. (1922–1939) den Benediktinern aufgetragen hatte, die Einheit zwischen den verschiedenen Konfessionen zu fördern<sup>11</sup>. Zu diesem Zweck hatte Beauduin seinen Plan für eine Gemeinschaft umgesetzt, in der sowohl die byzantinische als auch die lateinische Liturgie gefeiert werden sollte<sup>12</sup>. Beauduin war es auch, der Lialine in die Gemeinschaft aufnahm, zunächst als Lehrer, später als Mönch. Lialine war auch an der Zeitschrift der Gemeinschaft »Irénikon« beteiligt, sowohl als Herausgeber als auch als Autor mehrerer Artikel. In dieser Zeitschrift reflektierten

les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 81, 1986, 421–497.

<sup>7</sup> Ward DE PRIL, *Theological Renewal and the Resurgence of Integrism: The René Draguet Case (1942) in Its Context*, Leuven 2016.

<sup>8</sup> Étienne FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1986, 782.

<sup>9</sup> Albert HOUSSIAU, *In memoriam Mgr Charles Moeller*, in: *Revue Théologique de Louvain* 17, 1986, 253–257.

<sup>10</sup> Olivier ROUSSEAU, *In memoriam: Clément Lialine*, in: *Irénikon* 31, 1958, 165–182.

<sup>11</sup> Pius XI. schrieb den apostolischen Brief *Equidem Verba* dazu. Zur Geschichte des apostolischen Briefs *Equidem Verba* und der Gründung des Klosters der Union: FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne* (wie Anm. 8), 143–150.

<sup>12</sup> Jacques MORTIAU/Raymond LOONBEEK, *Dom Lambert Beauduin visionnaire et précurseur (1873–1960). Un moine au coeur libre*, Paris 2005, 109–124.

die Autoren über Fragen der christlichen Einheit. Er selbst hatte 1938 einen einflussreichen Artikel mit dem Titel »La méthode irénique« verfasst. In diesem Artikel hatte er versucht, den Dialog zwischen den Kirchen zu strukturieren, indem er einen methodischen Rahmen für den Vergleich verschiedener theologischer Positionen entwarf<sup>13</sup>. Es war ein Versuch, eine solide Grundlage für den Dialog in der Theologie zu finden, lange bevor die Förderung der christlichen Einheit eine strukturelle Angelegenheit wurde.

Als Moeller 1942 an Lialine mit dem Vorschlag herantrat, in Chevetogne Treffen im Geiste des Theologischen Kreises von Louvain zu organisieren, brachte er eine andere Welt ins Kloster. Obwohl Lialine von der Draguet-Affäre und dem kritischen Geist einer neuen Generation französischsprachiger Theologen gewusst haben muss, bildete die Analyse von Problemen der katholischen Theologie nicht die Hauptaktivität von Chevetogne und Irénikon. Jedoch ließen sich die beiden Welten leicht miteinander verbinden, weil Moeller sich für die Ökumene interessierte und Lialine eine selbstkritische Haltung in seiner Methodik des Dialogs hatte. Als Lialine und Moeller gemeinsam die ersten »Journées Oecuméniques« organisierten, reflektierten diese Treffen den Stand der katholischen Theologie mit Hilfe von Perspektiven aus anderen theologischen Traditionen.

## 2. Das Herz der Theologie: 1942, 1943, 1945, 1947

Obwohl die Dokumentation dieser ersten Treffen eher spärlich ist, gibt es einige Notizen in den Archiven der Kommunität von Chevetogne und in den Archiven von Charles Moeller. Bei jeder Sitzung, bei der Moeller anwesend war, machte er sich Notizen. Einige Notizen wurden in einem Artikel für die Veröffentlichung in Irénikon überarbeitet, aber die Notizen der ersten Treffen blieben unveröffentlicht. Im Jahr 1952 hatte Moeller den Plan, diese Notizen in einem Buch zu verarbeiten, das einen Überblick über die bisherigen Journées Oecuméniques geben sollte. Das Buch wurde zwar nie fertiggestellt, aber das Manuskript gibt uns immer noch einen wichtigen Einblick in diese frühen Treffen<sup>14</sup>.

Bei dieser ersten Sitzung der Journées Oecuméniques, die damals noch »Journées Théologiques« hießen, waren nur sechs Teilnehmer zugegen. Neben Moeller und Lialine waren dies die Benediktiner Jacques Dupont OSB (1915–1998), Théodore Strotmann OSB (1911–1987) und Robert van Cauwelaert OSB (1906–1986), die sich zu dieser Zeit in der Gemeinschaft von Chevetogne aufhielten. Der einzige Teilnehmer von außerhalb der Gemeinschaft, neben Moeller, war der Kirchenhistoriker Roger Aubert (1914–2009). Genau wie Moeller war Aubert ein Doktorand an der Theologischen Fakultät von Löwen. In den folgenden Jahren wurden drei der Teilnehmer, Aubert, Strotmann und Dupont, zu häufigen Besuchern und auch Referenten in Chevetogne. Das Forschungsgebiet Auberts war die Kirchen- und Theologiegeschichte nach dem Tridentinischen Konzil<sup>15</sup>. In seinen Beiträgen zu den Journées Oecuméniques versuchte er oft deutlich zu machen, wie die katholische Theologie auf die historischen Entwicklungen innerhalb und außerhalb der Kirche reagiert hatte. Das Hauptinteresse von Strotmann galt der Einheit und Trennung in den christlichen Kirchen<sup>16</sup>. Für ihn stand dieses Thema in engem Zusammenhang mit den Kirchenvätern und ihrer Vision der Kirche. Sein Benediktinerkollege Jacques Dupont war ein Neutestamentler, der sich für eine Rückkehr zur Bibel einsetzte, um ein neues Licht auf die ökumenisch sensiblen Themen

13 Clément LIALINE, *De la méthode irénique*, Amay sur Meuse 1938.

14 Charles MOELLER, *Le mouvement pour l'unité à la croisée des chemins. Dix années d'oecuménisme à Chevetogne, 1942–1951*, Manuskript aufbewahrt im Archiv des Klosters von Chevetogne.

15 Karim SCHELKENS / Dries BOSSCHAERT, Roger Aubert, in: *Kirchengeschichte im Porträt. Katholische Kirchenhistoriker im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Gregor WURST u. Jörg ERNESTI, Freiburg i. Br. 2016, 45–56.

16 Emmanuel LANNE, *In memoriam. Dom Théodore Strotmann*, Irénikon 60, 1987, 54–60.

zu werfen, die darunter litten, dass die Exegeten den historischen und religiösen Kontext des Neuen Testaments nicht berücksichtigten<sup>17</sup>.

Das Thema der ersten Tagung im Jahr 1942 lautete »Écriture, magistère et oecuménisme«. Bei diesem Treffen analysierten die Teilnehmer das gestörte Verhältnis zwischen Schrift und Lehramt in der katholischen Theologie. In Anlehnung an die Argumentation von Draguet schrieb Moeller, dass die theologischen Handbücher, die für die Ausbildung in den Priesterseminaren verwendet wurden, die Heilige Schrift nur als *auctoritates* in der Theologie behandelten. Damit reduzierten diese Handbücher biblische Fragmente zu bloßen Beweisen für dogmatische Behauptungen. Die deduktive Argumentation der spekulativen Theologie, die in diesen Handbüchern verwendet wurde, hinderte die Theologen also daran, den Reichtum der Quellen selbst aufzuzeigen. Moeller schrieb, dass, anstatt die eine, die Schrift, in den Dienst der anderen, des Lehramtes, zu stellen, beide wichtigen Linien der Theologie in der lebendigen Tradition der Kirche, zum Beispiel der Liturgie, zusammenkommen müssen.

Diese Inkarnation von sowohl Schrift und Lehramt in der lebendigen Tradition der Kirche erforderte eine andere, dynamischere Beziehung zwischen beiden. Man musste anerkennen, dass es in der Schrift immer mehr gab als im Lehramt, was bedeutete, dass das Lehramt die Schrift als seine Quelle nicht erschöpfen konnte. Andererseits musste man sich bewusst sein, dass es im Lehramt immer mehr gab als in der Schrift, was bedeutete, dass das Lehramt nicht nur auf Fragmente der Schrift zurückgeführt werden konnte. In gewisser Weise könne die Schrift helfen, das Lehramt zu verstehen, und das Lehramt könne helfen, die Schrift zu verstehen, ohne sich gegenseitig vollständig zu erklären<sup>18</sup>.

In ihren Ausführungen über den vernachlässigten Reichtum der Quellen und ihren Vorschlägen für eine Neubewertung derselben näherten sich die Teilnehmer des JOC-Treffens der orthodoxen Kritik an der katholischen Theologie an. Dies war kein Zufall, denn Moeller verwies auf den Ersten Kongress der orthodoxen Theologieschulen 1936 in Athen als Inspiration für die Diskussionen während dieses ersten Treffens in Chevetogne<sup>19</sup>. Aufgrund zweier bahnbrechender Vorträge des orthodoxen Theologen Georges Florovsky (1893–1979) war diese Athener Konferenz zu einem Meilenstein in der neopatristischen Bewegung der orthodoxen Christenheit geworden. Florovsky hatte argumentiert, dass die orthodoxe Theologie zu sehr von westlichen Einflüssen geprägt sei. Daher sollte die orthodoxe Theologie mit dem scholastischen Schema des Westens brechen und zu der Denkweise der Kirchenväter zurückkehren<sup>20</sup>. Obwohl diese Schriften Florovskys der katholischen Theologie nicht sehr positiv gegenüberstanden, sahen die katholischen Theologen auf den Journées Oecuméniques in Florovsky einen Gesprächspartner für das, was sie »Ressourcement«, die Rückkehr zu den Quellen, nennen würden.

Die orthodox-katholische Dynamik wurde auf dem zweiten Treffen 1943 in Chevetogne unter dem Titel »Les signes de l'Église dans le catholicisme et l'orthodoxie« weiter untersucht. Zuzufolge der Enzyklika *Mystici Corporis* diskutierten die Teilnehmer vor allem die Ekklesiologie sowohl des Katholizismus als auch der Orthodoxie<sup>21</sup>. Obwohl Moeller erklärte, dass sowohl die Orthodoxie als auch der Katholizismus die Kirche als Zeichen Christi interpretierten, kam er zu dem Schluss, dass die orthodoxe und die katholische Theologie unterschiedliche Konzepte von *Zeichen* hätten und daher auch unterschiedliche Ekklesiologien kannten. Für die katholische Theologie sei das Amt das Hauptzeichen Christi

17 Benoît STANDAERT, »Au carrefour des Écritures«. Le Père Jacques Dupont, moine exégète (Ottignies: Publications de Saint-André, 1998).

18 MOELLER, Le mouvement pour l'unité (wie Anm. 14), I, 1–16.

19 Ebd., 1.

20 Viorel COMAN, Neo-Patristic Movement, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Turnhout 2020, 347–353.

21 Clément LIALINE, Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique »Mystici Corporis«, Irénikon 19–20, 1946–1947, 129–152, 283–317, 34–54.

in der Kirche, während für die orthodoxe Theologie das Charisma dieses Zeichen sei. Um Amt und Charisma wieder zusammenzubringen, sollte man nicht in die Zeit des Schismas zurückkehren, sondern in das apostolische Zeitalter. In diesem apostolischen Zeitalter gab es ein »median kirchliches Bewusstsein«<sup>22</sup>, das sowohl die zeitlichen als auch die ewigen Aspekte der Kirche verbunden hatte. Es sei die Psychologie des Schismas gewesen, die Amt und Charisma in den beiden theologischen Strömungen auseinandergetrieben habe. Um diese Trennung zu durchbrechen, mussten beide Seiten des Schismas in die Denkweise des apostolischen Zeitalters und der Kirchenväter eintauchen<sup>23</sup>.

Während das erste Treffen der Journées Oecuméniques aufgrund seines Themas noch als Fortsetzung des theologischen Kreises in Löwen angesehen werden konnte, trug dieses zweite Treffen stark die Handschrift der Gemeinschaft von Chevetogne. Für Benediktiner wie Dupont und Strotmann waren das apostolische Zeitalter und die Kirchenväter die gemeinsamen Quellen, die für die Wiederherstellung der christlichen Einheit notwendig waren. Auch die Ideen von Clément Lialine waren leicht zu erkennen, denn die Psychologie des Schismas und die Identifizierung grundlegender Gegensätze zwischen den theologischen Traditionen waren Schlüsselemente seiner Arbeit. Es war geplant, diese Richtung mit einem Treffen über die verschiedenen Anthropologien, die den theologischen Traditionen zugrunde liegen, fortzusetzen, aber die Eskalation des Zweiten Weltkriegs in Belgien machte es unmöglich, ein Treffen im Jahr 1944 zu organisieren. Die nächste Veranstaltung fand 1945 statt, aber schließlich entschied man sich aufgrund der Freude über das Ende des Krieges, mit dem Thema »Les Églises au sortir de la deuxième guerre mondiale« einzusteigen.

Ab den Journées Oecuméniques von 1945 sind die Programme im Archiv von Charles Moeller erhalten geblieben. Daher wissen wir, welche Referenten einen Beitrag zum Treffen von 1945 geleistet haben, nämlich: Roger Aubert, Charles Moeller, François Vandembroucke (1912–1971), Jean Leclercq (1911–1993), Jean Daniélou (1905–1974), Olivier Rousseau (1898–1984) und Clément Lialine. Die Artikel von Vandembroucke und Leclercq versuchten, das Bild zu entschärfen, dass der mittelalterliche Katholizismus mit der östlichen Tradition unvereinbar sei. Sie wiesen auf das Mönchtum als die andere Seite des mittelalterlichen Katholizismus hin, neben der Scholastik<sup>24</sup>. Mit seiner starken patristischen Ausrichtung könne das mittelalterliche Mönchtum daher eine Brücke zur Orthodoxie sein. Lialine und Moeller nahmen auch den Dialog mit der Orthodoxie auf, indem sie die Werke der orthodoxen Theologen Vladimir Lossky (1903–1958), Sergei Bulgakov (1971–1944) und Georges Florovsky diskutierten. Neben den Diskussionen über die Orthodoxie und orthodoxe Theologen gab es auch einige Referenten, die sich mit der Theologie von Karl Barth und ihren Unterschieden zur katholischen Theologie befassten.

Der Name von Jean Daniélou ist in der Gruppe der Referenten wohl am auffälligsten. Der Jesuit, der an der berühmten Theologischen Fakultät von Lyon ausgebildet wurde, wurde eingeladen, über die Bewegung und die Richtung des religiösen Denkens in Frankreich in den letzten Jahren zu sprechen. In seiner Rede vertrat er die Ansicht, dass die katholische Theologie den Kontakt zum menschlichen Leben verloren habe und durch eine Rückbesinnung auf die Quellen neu belebt werden könne. Obwohl dies für die in Chevetogne anwesenden Theologen keine neue Botschaft war, fügte Daniélou der Analyse eine weitere Dimension hinzu, nämlich die der modernen Philosophie. Die in Frankreich nach dem Krieg vorherrschenden philosophischen Richtungen, der Marxismus und der Existenzialismus, könnten als Spiegel für die Theologie dienen. Wenn die katholische Theologie in diesen Spiegel schauen würde, würde sie sehen, dass Kategorien wie Geschichtlichkeit und Subjektivität in der katholischen Theologie keinen Platz hätten. Daniélou zufolge könnte die Theologie

22 MOELLER, *Le mouvement pour l'unité* (wie Anm. 14), II, 16.

23 Ebd., 41f.

24 François VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in: *Nouvelle revue théologique* 72, 1950, 372–389; Jean LECLERCQ, *Médiévisme et unionisme*, in: *Irénikon* 19, 1946, 6–24.

diese Lücken durch eine erneute Beschäftigung mit ihren Quellen füllen: die Heilige Schrift, die Kirchenväter und die Liturgie<sup>25</sup>.

Als Daniélou seine Rede bei den Journées Oecuméniques in einen Artikel für die Jesuitenzeitschrift »Études« umarbeitete, wurde sie einem großen Publikum vorgestellt. In der Literatur zur Nouvelle Théologie wird dieser Artikel oft als »Manifest« der Nouvelle Théologie zitiert<sup>26</sup>. Auch wenn dies vielleicht etwas übertrieben ist, da die meisten Ideen von Daniélou alles andere als neu waren, so ist es doch wahr, dass er eine Hinwendung zum menschlichen Leben in der katholischen Theologie widerspiegelt. Auch in den Beiträgen von Moeller und Aubert war diese »anthropologische Wende« das beherrschende Thema<sup>27</sup>. Dieser anthropologische Aspekt wurde 1947 in der Tagung über »L'anthropologie surnaturelle et l'œcuménisme« weiter ausgearbeitet, die damit an die ursprünglichen Pläne anknüpfte.

1947 nahmen zum ersten Mal protestantische und orthodoxe Theologen an den Journées Oecuméniques teil. Sie waren eingeladen, über die Anthropologien ihrer Traditionen zu sprechen. Die Protestanten Max Thurian (1921–1996), der an der Gründung der Gemeinschaft von Taizé beteiligt war, und Gunnar Rosendal (1897–1988), ein lutherischer Theologe, der der katholischen Bewegung in der schwedischen lutherischen Kirche angehörte, hielten einen Vortrag über die Anthropologie Calvins bzw. über die Anthropologie des Protestantismus im Allgemeinen. Die Anglikaner Geoffrey Curtis (1902–1981) und Patrick John Thompson (1907–1978), die beide eine Affinität zu den Kirchenvätern teilten, hielten ebenfalls einen Vortrag. Nicolas Arseniev (1888–1977) leitete eine Sitzung über die zeitgenössische russische Anthropologie. Insgesamt gab es vierzehn Referenten, von denen fünf einer anderen Konfession angehörten. Unter den neun katholischen Referenten befanden sich der berühmte dominikanische Ökumeniker Yves Congar (1904–1995), der bereits im Jahr zuvor teilgenommen hatte, ohne damals einen Vortrag zu halten, und der Löwener Exeget Lucien Cerfaux (1883–1968). Sie diskutierten über die Anthropologie des Heiligen Thomas beziehungsweise über die Anthropologie des Heiligen Paulus<sup>28</sup>.

Die Konfrontation der verschiedenen anthropologischen Perspektiven brachte Moeller zu dem Schluss, dass die westliche Tradition in dem Sinne akosmisch war, dass sie den Menschen als isoliertes und individualisiertes Wesen betrachtete. Dieser Anthropologie, die den Menschen nur in sich selbst betrachtet, fehle der Bezug zu Gott. Die orthodoxe Anthropologie hingegen war eher eschatologisch. In dieser Anthropologie konnte der Mensch den verklärten Zustand des Fleisches wiederherstellen, indem er sich des sterblichen Leibes entledigte und dadurch das Irdische mit dem Himmlischen verband<sup>29</sup>. Obwohl das Treffen im Geiste der irenischen Methodik von Lialine zu einer ausgearbeiteten Synthese führte, die die grundlegenden Unterschiede hervorhob, war es das letzte von Lialine selbst organisierte Treffen. Ab 1949 übernahm sein Mitbruder Olivier Rousseau diese Aufgabe. Obwohl sich die Journées Oecuméniques weiterhin jedes Jahr um ein zentrales Thema drehten, waren die Referenten in dem neuen Format freier in ihrer Entscheidung, wie sie sich diesem Thema nähern wollten. Während sich 1947 die Titel der Beiträge noch alle ausdrücklich auf das

25 MOELLER, *Le mouvement pour l'unité* (wie Anm. 14), III; Jean DANIELOU, *La vie intellectuelle en France*, in: *Études* 78, 1945, 241–254; Jean DANIELOU, *Orientations présentes de la pensée religieuse*, in: *Études* 79, 1946, 5–21.

26 Vgl. z. B. Jon KIRWAN, *An Avant-Garde Theological Generation. The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*, Oxford 2018, 243f.

27 Charles MOELLER, *Humanisme et sainteté: Témoignages de la littérature occidentale*, (UCL Bibliothèque de l'Institut Supérieur des Sciences Religieuses 1), Tournai 1946; Roger AUBERT, *Les grandes tendances théologiques entre les deux-guerres*, in: *Collectanea Mechliniensia* 16, 1946, 17–36. Diese anthropologische Wendung wurde ausführlich untersucht von: Dries BOSSCHAERT, *The Anthropological Turn, Christian Humanism, and Vatican II. Louvain Theologians Preparing the Path for ›Gaudium et spes‹ (1942–1965)*, Leuven 2019.

28 Programme 1947, in: *Archives d'Amay-Chevetogne, Journées œcuméniques*.

29 MOELLER, *Le mouvement pour l'unité* (wie Anm. 14), IV, hier: 32–35.

Hauptthema »Anthropologie« bezogen, wurde der Bezug zum Hauptthema in den Folgejahren lockerer. Die erste Tagung in diesem neuen Format im Jahr 1949 hatte die Bibel in ihrer ökumenischen Dimension zum Thema.

### 3. Eine ökumenische Theologie: 1949, 1950, 1951, 1952, 1953

Auf der Tagung über »Bible et Oecuménisme« im Jahr 1949 traten die Katholiken in den Journées Oecuméniques dem Vorurteil entgegen, die katholische Theologie habe der Bibel den Rücken gekehrt, wie dies von orthodoxen und protestantischen Theologen oft behauptet wurde<sup>30</sup>. Obwohl das Konzept der *lebendigen Tradition* bereits in der Debatte über Schrift und Lehramt während der ersten JOC-Tagung aufgetaucht war, wurde es nun im Dialog mit der protestantischen und orthodoxen Theologie weiterentwickelt. Die protestantische und die orthodoxe Theologie waren durch die französische Theologin Suzanne de Dietrich (1891–1981) bzw. den russischen orthodoxen Laientheologen Paul Evdokimov (1901–1970) vertreten. Unter den katholischen Rednern wurde die exegetische Methode der Formgeschichte als ein wichtiger Schritt zu einer biblischeren Theologie angesehen, da sie die Bibel wirklich in ihrer Einheit betrachtet. In seinen Schlussfolgerungen betonte Moeller die Einheit der Bibel und das »dessein de Dieu« in ihr. Dies war ein wichtiges Thema im Werk der protestantischen Theologin Suzanne de Dietrich, das von Moeller aufgegriffen wurde, da er den Begriff mehrfach verwendete<sup>31</sup>.

Ein weiteres wichtiges Thema der Tagung war die Ausweitung der Heilsgeschichte in der christlichen Gemeinschaft, zum Beispiel durch die Liturgie, wie Evdokimov in seinem Vortrag darlegte<sup>32</sup>. Hier berührten die Referenten die protestantische Vorstellung von der Kirche als Volk Gottes oder die orthodoxe Liturgie als Beispiele für das biblische Grundverständnis der Theologie<sup>33</sup>. Trotz der Wertschätzung dieses biblischen Grundverständnisses in Orthodoxie und Protestantismus ging Moeller in seinen Schlussfolgerungen auf eine Ökumene der Wiederkehr zu. Es sei die Aufgabe der katholischen Kirche, ihr Haus für die getrennten Brüder bewohnbar zu machen, wenn auch in einer Synthese dessen, was an Gutem über die anderen Kirchen verbreitet worden sei<sup>34</sup>.

Die Ausgabe 1950 mit dem Thema »Théologie de la Parole et œcuménisme« befasste sich sowohl mit der Rolle der Predigt im Christentum im Laufe der Jahrhunderte als auch mit den modernen Herausforderungen des Unglaubens und des Atheismus, denen sich sowohl der Protestantismus, die Orthodoxie als auch der Katholizismus stellen müssen<sup>35</sup>. Die Referenten Aimon-Marie Roguet O.P. (1906–1991), Élie Mélia (1915–1988) und Jean-Louis Leuba (1912–2005) berichteten über ihre Erfahrungen mit der Predigt in der modernen Ge-

30 Charles MOELLER, Bible et œcuménisme, in: Irénikon 23, 1950, 164–188.

31 In ihrem Buch illustriert De Dietrich die verschiedenen Elemente des Plans Gottes und seines Bündnisses mit der Menschheit anhand der biblischen Bücher: Suzanne DE DIETRICH, Le dessein de Dieu. Itinéraire biblique, Neuchâtel 1945.

32 Paul EVDOKIMOV, La Bible dans la piété orthodoxe, in: Irénikon 23, 1950, 357–368.

33 Die alttestamentliche Vorstellung, dass Gott sich nicht einzelnen Personen, sondern einem Volk offenbart hat, war besonders wichtig für eine Theologie, die die Weitergabe des Wortes Gottes ernst nimmt. Traditionell war dieses Thema in der protestantischen Theologie stärker ausgeprägt, insbesondere durch die Methode der Formgeschichte. MOELLER, Bible et œcuménisme (wie Anm. 30), 165.

34 Ebd., 185f.: *Il faut donc que nous fassions tout pour rendre la maison catholique la plus habitable possible à nos frères séparés. [...] seule l'Église romaine possède, en synthèse mystérieuse, une série de vérités qui sont comme éclatées, délitées, éparpillées par fragments chez nos frères séparés. Mais, entre le trésor réel de l'Église et son témoignage concret, il y a de la marge.*

35 Charles MOELLER, Théologie de la Parole et Oecuménisme, in: Irénikon 24, 1951, 313–343.

sellschaft aus katholischer, orthodoxer und protestantischer Sicht<sup>36</sup>. Dieser Vergleich führte Moeller zu der Schlussfolgerung, dass jede Konfession heute etwas im Dreieck von Predigt, Katechismus und Kerygma vermisst, das ihre Verkündigung zu einem Erfolg machen könnte. Moeller zufolge ist eine unausgewogene Ekklesiologie die Grundlage für diese Defizite in der Verkündigung. Jede Tradition kannte eine Ekklesiologie, in der nur zwei der drei Ämter Christi (Prophet, Priester und König) wirklich erfüllt wurden. Nur im apostolischen Zeitalter hatten diese drei Ämter in der Kirche zusammengewirkt. Daher war das apostolische Zeitalter der bevorzugte Zeitpunkt, um eine vollständige Ekklesiologie zu finden, die in eine ökumenische Theologie passt<sup>37</sup>.

Auf der Tagung von 1951 zum Thema »Tradition et oecuménisme« war das Verhältnis zwischen Schrift und Lehramt erneut von größter Bedeutung<sup>38</sup>. Ausgehend von dem Gedanken, dass die Tradition eine ›*Conditio sine qua non*‹ für die Lektüre der Heiligen Schrift ist, wurde der Begriff der Tradition in den verschiedenen theologischen Richtungen (z. B. lutherisch, calvinistisch, anglikanisch, orthodox) von mehreren Referenten wie dem russisch-orthodoxen Historiker Pierre Kovalevsky (1901–1978) und dem lutherischen Pfarrer René Blanc untersucht. Mehrere katholische Referenten wie Paul De Vooght OSB (1900–1983), ein Experte für die frühe Reformbewegung und die mittelalterlichen Konzilien, und Edmond Ortigues (1917–2005), ein junger Exeget, der eine Doktorarbeit über die Beziehung zwischen Exegese und Theologie geschrieben hatte, untersuchten ihrerseits die Behauptung des Protestantismus und in geringerem Maße der Orthodoxie, dass die katholische Kirche zwei Quellen der Offenbarung, die Schrift und die Tradition, anerkenne. In seinem Beitrag versuchte Edmond Ortigues beispielsweise, diesen verbreiteten Glauben zu widerlegen, indem er sich mit den Akten des Konzils von Trient befasste<sup>39</sup>.

Die Frage, welche Stellung die Tradition in der Verbindung zwischen Offenbarung und Kirche einnehmen würde, fügte der Debatte eine ekklesiologische Dimension hinzu. Diese ekklesiologische Dimension bestand in Bildern für die Kirche, die am besten zur orthodoxen und protestantischen Interpretation der Verbindung zwischen Offenbarung und Kirche passten. Während der Protestantismus, insbesondere Karl Barth (1886–1968), argumentieren würde, dass die Kirche sich *gegenüber* der Offenbarung stellt, verortet die Orthodoxie die Offenbarung innerhalb der Kirche. So identifiziert sich die Orthodoxie mit Christus und bevorzugt den Leib Christi als Bild. Auf der anderen Seite würde der Protestantismus die Distanz zwischen Christus und seiner Kirche betonen und die Braut Christi als Bild bevorzugen. Die totale Ekklesiologie, die die katholische Theologie nach Moeller anstreben müsse, solle jedoch beides miteinander verbinden. Die Frage nach den Bildern der Kirche sollte in späteren Tagungen noch ein paar Mal auftauchen.

Im Laufe der Jahre war die Zahl der Teilnehmer auf etwa 40 Personen im Jahr 1951 gestiegen. Bis zur Ankündigung des Konzils kamen jährlich zwischen 30 und 40 Personen zu den Treffen<sup>40</sup>. Damit waren die Journées Oecuméniques zu einem vollwertigen Teil der ökumenischen Aktivitäten von Chevetogne geworden. Als die Editions de Chevetogne 1954 einen Band zu Ehren ihres Gründers Lambert Beauduin herausgaben, der in diesem Jahr 80 Jahre alt wur-

36 Programme 1950, in: Archives d'Amay-Chevetogne, Journées œcuméniques.

37 Ebd., 343: *L'Église des temps apostoliques manifeste clairement une miraculeuse plénitude où sacerdoce, prophétie et royauté se soutiennent mutuellement. [...] C'est l'étude approfondie de l'Église des temps apostoliques qui est le grand lieu théologique de l'oecuménisme.*

38 Charles MOELLER, Tradition et oecuménisme, Irénikon 25, 1952, 337–370.

39 Edmond ORTIGUES, La Tradition de L'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique, Foi et Vie 49, 1951, 304–322. Der bemerkenswerte Lebenslauf von Edmond Ortigues, der das Priesteramt verließ und ein renommierter Sozialwissenschaftler wurde, ist in einer Sonderausgabe der Zeitschrift »Archives des sciences sociales des religions« über Ortigues in vielen Facetten beschrieben worden: Archives des sciences sociales des religions 173, 2016.

40 Die Listen der Teilnehmer gibt es in: Archives d'Amay-Chevetogne, Journées œcuméniques.

de, stammten fünf der Beiträge in diesem Band von den Journées Oecuméniques die zwei Jahre zuvor stattgefunden hatten<sup>41</sup>. Da sich die Journées Oecuméniques von 1952 mit dem Thema »La théologie du Schisme« befassten, konnten ihre Vorträge ohne weiteres in den Beauduin-Band aufgenommen werden, der das Gedenken an das Schisma von 1054, neun Jahrhunderte später, in den Mittelpunkt stellte. Häufige Besucher und Referenten der Journées Oecuméniques wie Yves Congar und Jacques Dupont erörterten das Konzept des Schismas als integralen Bestandteil der christlichen Theologie, während Charles Moeller und Jean Leclercq historische und theologische Hintergründe zu mehreren konkreten Schismen in der Kirchengeschichte lieferten<sup>42</sup>. Ihre Überlegungen zur schmerzhaften Geschichte der Schismen in der Kirche halfen den Ökumenikern ihre Vision von Einheit und Vielfalt in der Kirche zu entwickeln.

Die Journées Oecuméniques von 1953 mit dem Thema »Divinisation: grâce crée, grâce extrinsèque« führten ebenfalls zu einer Veröffentlichung der Editions de Chevetogne<sup>43</sup>. Es ist klar, dass die Journées Oecuméniques mit dieser Konferenz über die Gnade versuchten, den kontroversesten Themen des ökumenischen Dialogs nicht auszuweichen. Da die Gnadenlehre einer von Luthers Haupteinwänden gegen die katholische Kirche gewesen war, war dies immer noch ein sehr heikles Thema. Der lutherische Pfarrer Henry Bruston (1904–1975) und Bruder Pierre-Yves Emery (\*1929) von der Communauté de Taizé wurden eingeladen, dem überwiegend katholischen Publikum die protestantische Sichtweise der Gnade zu erläutern. Insbesondere der katholische Begriff der geschaffenen Gnade war in den Augen der Protestanten inakzeptabel, da er den Primat Gottes in der Gnade untergraben würde<sup>44</sup>. Auch die orthodoxe Sicht der Gnade schien dem Begriff der geschaffenen Gnade nicht sehr wohlwollend gegenüberzustehen. In seinem Beitrag über die Theologie der Vergöttlichung im Osten legte der orthodoxe Theologe Jean Meyendorff (1926–1992) die Palamitische Theologie der Vergöttlichung vor, in der das Konzept der ungeschaffenen Energien sowohl den Primat Gottes bestätigte als auch die Möglichkeit der geschaffenen Gnade ausschloss.

Es oblag den katholischen Referenten, Gérard Philips (1899–1972), Charles Moeller und Jean-Nicolas Walty (1912–2004), zu zeigen, dass die Idee der geschaffenen Gnade mit dem Primat eines rettenden und rechtfertigenden Gottes vereinbar sein könnte. Da dies eine gründliche Untersuchung des philosophischen, historischen und theologischen Hintergrunds der christlichen Gnadenlehre erforderte, entstand 1957 die Veröffentlichung »Grâce et Oecuménisme« von Gérard Philips und Charles Moeller. Nach Ansicht der Autoren fehlte in den Traktaten *De Gratia* in den Handbüchern der katholischen Theologie eine trinitarische Sicht der Gnade. Dies sei bedauerlich, denn eine trinitarische Gnadenlehre könne hilfreich sein, um die Vorurteile gegen die geschaffene Gnade zu bekämpfen<sup>45</sup>. Dennoch wurde auch auf die erheblichen Divergenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen in Bezug auf die Gnade hingewiesen. Mit einem impliziten Verweis auf die Enzyklika *Humani Generis* von 1950 kamen sie zu dem Schluss, dass es besser wäre, eine Diskussion in Loyalität mit den getrennten Brüdern zu führen, als einem »schlechten Irenismus« zu erliegen<sup>46</sup>.

41 Hrsg. v. Yves CONGAR, Lucien CERFAUX, and Jacques DUPONT, 1054–1954. *L’Eglise et les Eglises: neuf siècles de douloureuse séparation entre l’Orient et l’Occident*, Chevetogne 1954.

42 Yves CONGAR, *Neuf cents après: notes sur le schisme oriental*, in: 1054–1954: CONGAR/CERFAUX/DUPONT (Hrsg.), *L’Eglise et les Eglises*, (wie Anm. 41), 3–98; Jacques DUPONT, *Le Schisme d’après Saint Paul*, in: ebd., 163–182; Charles MOELLER, *Réflexions sur les schismes à l’époque des premiers conciles (241–260)*, in: ebd., 241–260.

43 Charles MOELLER/Gérard PHILIPS, *Grâce et œcuménisme*, Chevetogne 1957. Diese Veröffentlichung basiert auf: Charles MOELLER, *Théologie de la Grâce et œcuménisme*, *Irénikon* 28, 1955, 19–56.

44 Moeller, *Théologie de la Grâce* (wie Anm. 43), 26f.

45 Ebd., 43–45.

46 MOELLER/PHILIPS, *Grâce et œcuménisme* (wie Anm. 43), 81. Die Enzyklika *Humani Generis* spricht in ihrem letzten Absatz von einem *false* »irenismo«: Pius XII, (12. August 1950), *Humani Generis*. Abgerufen 30. März 2022 von: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html).

#### 4. Die ekklesiologischen Konferenzen: 1954, 1955, 1956, 1958

Vielleicht hatten sich die Organisatoren der Konferenz von 1954 über »Baptême et Église«, an der 34 Personen teilnahmen, von einem Artikel inspirieren lassen, den der Dominikanerpater Jérôme Hamer (1916–1996) einige Jahre zuvor in Irénikon veröffentlicht hatte<sup>47</sup>. Auf der Grundlage seiner Analyse der Lehren westlicher und östlicher Kirchenväter über die Gültigkeit der Taufe, wie sie von Häretikern und Schismatikern vollzogen wird, war Hamer zu dem Schluss gekommen, dass »die Taufe, auch wenn sie außerhalb der sichtbaren Einheit vollzogen wird, ihrem Wesen nach ein echtes Element der Kirche Christi ist«<sup>48</sup>. Der kürzlich ernannte Löwener Professor Albert Descamps (1916–1980) wurde gebeten, einen Vortrag über die Theologie der Taufe im Neuen Testament zu halten<sup>49</sup>. Aufgrund seiner Offenheit für den Ansatz der Formgeschichtlichen Schule war er überzeugt, dass das Neue Testament eine »Vielfalt von Theologien der Taufe«<sup>50</sup> offenbart. Einige Darstellungen verstehen die Taufe als einen Ritus der Reinigung, der zur Vergebung der Sünden führt; andere als das Zeichen der Annahme Christi und des dreieinigen Gottes; eine andere Gruppe verstand sie als »Ritus der Aufnahme in die Kirche« oder als einen Ritus, der »die mystische Vereinigung mit dem auferstandenen Herrn« symbolisiert. Die Theologie der Taufe sei heute aufgefordert, diese Vielfalt noch stärker zu reflektieren<sup>51</sup>. Bernard Botte (1893–1980), Benediktinermönch an der Abtei Mont César in Löwen, wurde wohl wegen seines Artikels von 1952 über die Auslegung der Taufriten eingeladen<sup>52</sup>. Der Artikel enthält ein starkes Plädoyer an die Heilige Ritenkongregation, das »Rituale Romanum«<sup>53</sup> und seine Riten für die Säuglings- und Erwachsenentaufe wiederherzustellen, wie es 1951 mit der Osternacht geschehen war. Da der Vortrag von Dom Botte der einzige dieser Konferenz ist, der vollständig veröffentlicht wurde, ist er ein wertvolles Zeugnis für die Absicht der Organisatoren, einen berühmten Liturgiker zu bitten, über die kirchliche Bedeutung der Taufe nachzudenken<sup>54</sup>. Für ihn erfordert dies die Aufmerksamkeit auf die drei Dimensionen des Wortes »ἐκκλησία« im Neuen Testament: die liturgische Versammlung, die Ortskirche und die universale Kirche. Für Botte ist die Bedeutung der Taufe als Eingliederung in die Universalkirche unbestritten; in seiner Zeit muss das Gefühl der Zugehörigkeit zur Ortskirche – und des regelmäßigen Kontakts mit ihrem Bischof – sowie eine regelmäßige Teilnahme an ihrer Liturgie betont werden<sup>55</sup>.

47 Jérôme HAMER, Le baptême et l'Église. À propos des »vestigia Ecclesiae«, in: Irénikon 25, 1952, 142–164, 263–275.

48 Ebd., 275.

49 Albert DESCAMPS, Simples réflexions sur la théologie primitive du baptême chrétien, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 50, 1954, 1.

50 Laut J. GIBLET, Mgr Albert Descamps, exégète et théologien de Louvain, in: Revue Théologique de Louvain 12, 1981, 40–58, kombinierte Descamps den thematischen Ansatz seines Lehrers Cerfaux mit der Dibelschen Formgeschichte. Nach dem Konzil war Descamps weiterhin bereit, über die Taufe im Zusammenhang mit der Einheit der Christen nachzudenken, wie aus, Le baptême, fondement de l'unité in: Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8, Rom 1974, 203–234, hervorgeht.

51 *Il ne faut pas synthétiser trop vite ces thèmes, mais les étudier séparément chacun pour lui-même; à l'unité factice d'une synthèse, il faut préférer, en l'occurrence, la riche diversité d'une tapisserie à laquelle bien des artisans ont œuvré*, DESCAMPS, Simples réflexions, 1.

52 Bernard BOTTE, L'interprétation des textes baptismaux, in: La Maison-Dieu 532, 1952, 18–39.

53 Ebd., 36: *Il me paraît évident qu'il est, parmi nos livres liturgiques, celui qui aurait le besoin le plus urgent d'une correction ou même d'une refonte.*

54 BOTTE, Les rapports du baptisé avec la communauté chrétienne, in: Les questions liturgiques et paroissiales 34, 1953, 115–126.

55 Insbesondere die Schlussfolgerung, ebd., 124: *En demandant le baptême, le catéchumène demande à être incorporé à l'Église universelle. De cela, il est parfaitement conscient. Mais cette Église est hiérarchiquement organisée. [...] Aujourd'hui comme aux premiers siècles, tout chrétien est incorporé à une*

Drei Redner aus anderen kirchlichen Traditionen ergriffen ebenfalls das Wort. Der protestantische Gelehrte, der ursprünglich zu dem Treffen eingeladen worden war, André Benoît (1909–1999), war ein Spezialist für die Theologie der Taufe im zweiten Jahrhundert<sup>56</sup>. In einem Artikel aus der gleichen Zeit verteidigte er die »Koexistenz« von Ortsgemeinde und Weltkirche in der frühen Kirche. Anders als in der katholischen Tradition wird der Begriff der universalen Kirche jedoch als die Erfahrung der Gegenwart Christi in der Feier der Taufe und des Heiligen Abendmahls durch die Gemeinde verstanden<sup>57</sup>. Sowohl der anglikanische als auch der orthodoxe Sprecher verweisen auf die Beziehung zwischen der Taufe und der Auferstehung Christi sowie auf die Bedeutung der Liturgie als *locus theologicus*. Laut dem anglikanischen Priester Geoffrey Curtis versteht das *Book of Common Prayer* die Taufe als Eingliederung in den auferstandenen Herrn. Die Vereinigung mit der Auferstehung Christi wird durch das Wirken des Geistes in uns sichtbar, nicht nur für uns selbst, sondern für die gesamte Schöpfung<sup>58</sup>. Der orthodoxe Redner Élie Mélia wies auf die Bedeutung des Ritus des Untertauchens hin, der bedeutet, dass der Getaufte am Opfer Christi und an seiner Auferstehung teilhat. Für ihn bedeutet die Taufe auch die Aufnahme in die örtliche eucharistische Gemeinschaft<sup>59</sup>.

Im nächsten Jahr organisierte die Gemeinde von Chevetogne eine Konferenz über »Ecclesia sponsa«, die Kirche als Braut Christi, mit 41 Teilnehmern. Nach Ansicht von Henri Cazelles (1912–2009) könnte die Metapher der bräutlichen Beziehung zwischen Jahwe und Israel als Reaktion auf das Vorhandensein von Fruchtbarkeitskulten und heiliger Prostitution in den Religionen des Alten Orients entwickelt worden sein<sup>60</sup>. Der Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Genf, Franz Leenhardt (1902–1990), war wahrscheinlich eingeladen worden, weil er sich in einigen seiner früheren Schriften mit der Kirche im Neuen Testament befasst hatte<sup>61</sup>. Die wichtigste Metapher für die Kirche bei Paulus ist die des Leibes Christi, die sowohl auf die mystische Beziehung zwischen den

*Eglise locale, soumis à la juridiction d'un évêque. Et de cela nos chrétiens ne sont pas assez conscients.* Bottes Verteidigung der Gemeinde endete mit einer Kritik an der Katholischen Aktion: *Rêver d'une cura animarum organisée sur le plan de l'action catholique, suivant les classes sociales, serait, à mon avis, une dangereuse utopie. En tout cas, à l'heure actuelle, la paroisse reste la communauté normale du chrétien.* Ebd., 126.

56 André BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères* (Études d'histoire et de philosophie religieuses de l'Université de Strasbourg 43), Paris 1953. Benoît, ein Patrologe von der Universität Straßburg, wurde durch Pierre Regard, einen protestantischen Pfarrer aus Mons, Belgien, ersetzt.

57 Vgl. André BENOÎT, *La paroisse dans le christianisme primitif*, in: *Foi et vie* 50, 1952, 215–231, besonders hier: 219–221.

58 Geoffrey Curtis, *L'appartenance à l'Église par le baptême et l'incorporation au Christ et à sa Résurrection par ce sacrement*, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 50, 1954. Curtis war ein Mitglied der Community of the Resurrection in Mirfield.

59 Élie MÉLIA, *L'insertion dans l'Église par le baptême dans la tradition de l'Église orthodoxe*, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 50, 1954. Mélia, ein ehemaliger Schüler von Bulgakov in St. Serge, war Rektor der georgischen Gemeinde in Paris. Sein theologisches Werk war hauptsächlich eine Reflexion seiner pastoralen Erfahrung. In derselben Zeit wurde Mélia von Serge Verhovskoi, der von 1944–1952 Professor an St. Sergius gewesen war und die Einladung angenommen hatte, Dogmatik am Orthodoxen Theologischen Seminar von St. Vladimir zu lehren, eingeladen, an einem wichtigen Sammelband mitzuarbeiten. Vgl. MÉLIA, Malaja Cerkov'. *Prihod, kak xristianskaja obščina* [Die kleine Kirche. Die Gemeinde als christliche Gemeinschaft], in: *Pravoslavie v zhizni* [Orthodoxie im Leben]. *Sbornik statei pod redaktsii S. Verkhovsky*, New York 1953, 85–116. Der Artikel handelt von der Beziehung zwischen der Gemeinde und dem Bischof. In den Schlussfolgerungen dieses Kapitels warnt er vor der doppelten Gefahr, die Bedeutung der Pfarrei herunterzuspielen, indem man sie nicht als die Kirche Christi betrachtet, oder anzunehmen, dass die Pfarrei eine autarke Einheit ist.

60 Cazelles war erst kürzlich Professor am Institut Catholique de Paris geworden.

61 Insbesondere Franz J. LEENHARDT, *Études sur l'Église dans le Nouveau Testament*, Genève 1940.

Gläubigen und Christus als auch auf die soziologische Dimension der Kirche hinweist<sup>62</sup>. In einer anderen Veröffentlichung erörtert er die eheliche Beziehung zwischen Christus und der Kirche in Epheser 5 als eine Variante der Metapher der Kirche als Leib Christi. Wir sind mit Christus durch die Gabe des Heiligen Geistes vereint, dank der Liebe Christi zu uns, die in der Kreuzigung gipfelte<sup>63</sup>. Die für die patristische Tradition typische Aufmerksamkeit galt dieses Mal ausschließlich dem syrischen Osten. Irénikon hatte bereits 1955 eine Studie des syrisch-katholischen Priesters Gabriel Khouri-Sarkis (1898–1968) über das Fest der Weihe und der Einweihung der Kirche veröffentlicht, das in der syrischen Tradition das liturgische Jahr eröffnet<sup>64</sup>. Der Jesuit François Graffin (1905–2002), der 1951 zum Professor für Orientalisches Christentum am Institut Catholique de Paris ernannt worden war, befasste sich in den Journées œcuméniques mit demselben Thema, jedoch auf der Grundlage einer reichhaltigeren Quellensammlung, den syrischen und chaldäischen Brevieren und den Predigten des syrischen Bischofs Mar Jacob (684–688). Das Hauptziel seines Artikels, der als einziger von der Konferenz 1955 veröffentlicht wurde, war es, diese reiche liturgische Tradition auch im Westen bekannt zu machen<sup>65</sup>. In seinem Beitrag über die Kirche als Braut in der orthodoxen Tradition hebt der orthodoxe Theologe Boris Bobrinskoy (1925–2020) die lehrhaften Themen hervor, die in dieser »Hochzeitsymbolik« mitschwingen. Dazu gehören die Beziehung zwischen Gott und Israel, die Heiligkeit der Kirche und die Sündhaftigkeit ihrer Mitglieder, die Mutterschaft der Kirche, die Beziehung zwischen der Mutter Gottes und der Kirche und die Beziehung zwischen Kirche und Weisheit in Bulgakow. Nach der Konferenz schickte er Moeller eine detaillierte Übersicht über Zitate von Kirchenvätern und orthodoxen Theologen zum Thema »l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise-Epouse du Christ«, zum Teil in Vorbereitung auf die nächste Konferenz<sup>66</sup>.

Nur wenige Monate zuvor hatte die Katholische Konferenz für Ökumenische Fragen ihre vierte Tagung in Paris zu einem ähnlichen Thema veranstaltet. Hier sollten die katholische Reflexion über das Wesen der Kirche angeregt werden, indem zwei wichtige Bilder in den Fokus gerückt wurden, nämlich das der Kirche als Braut und das der Kirche als Leib Christi. Anders als in Chevetogne überließ die Katholische Konferenz das Wort nur katholischen Rednern, die als Konvertiten aufgefordert wurden, die Theologie ihrer bisherigen Traditionen zu erläutern. Die Vorträge von Louis Bouyer (1913–2004), Joseph Gill (1901–1989), Willem Hendrik van de Pol (1897–1988) und Horst Michael (1901–1983) hatten alle das Bedürfnis, die Überlegenheit der katholischen Sichtweise zu diesem Thema zu

62 Ebd., 42.

63 Franz J. LEENHARDT, *Réalité et caractères de l'Église*, in: *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique* (Cahiers de l'actualité protestante. Hors série 4), hrsg. v. Georges FLOROVSKY, Franz J. LEENHARDT u. Regin PRENTER, Neuchâtel 1948, 59–91, hier: 74.

64 Gabriel KHOURI-SARKIS, *La fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne*, in: *Irénikon* 28, 1955, 186–193. Anhand von Zitaten aus dem syrischen Brevier preist der Autor die Kirche als Braut Christi, die die Liebe Christi zu ihr empfängt und erwidert.

65 François GRAFFIN, *Recherches sur le thème de l'Église-Épouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque*, in: *L'Orient Syrien* 3, 1958, 317–336. Die Zeitschrift wurde zwei Jahre zuvor von Khouri-Sarkis gegründet und Olivier Rousseau trug zur ersten Ausgabe »Actualité des Études syriennes«, in: *L'Orient Syrien* 1, 1956, 31–43, mit bei.

66 Bobrinskoy, der den Lehrstuhl für Dogmatische Theologie an der Orthodoxen Theologischen Fakultät von St. Sergius in Paris nur ein Jahr zuvor angenommen hatte, wurde von dem georgischen Priester Melia gebeten, ihn zu ersetzen. Das Thema seiner Vorlesung wird in seiner reifen Kirchenlehre wichtig bleiben. Vgl. Boris BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris 2003. Im Neuen Testament, das »Brautbild« *n'est plus une analogie, c'est la réalité de l'amour divin, du Christ vis-à-vis de son Église et de toute âme humaine que l'Esprit fiance au Seigneur. C'est le mystère des noces éternelles du Christ et de l'Église qui deviennent le fondement de l'amour humain*. (Ebd., 143). Der Abschnitt endet mit einer Reflexion über die Glückseligkeit und das Wohlbefinden in der Kirche. Ebd., 148–151.

betonen. Dennoch bot der Vortrag des Schweizer Theologen Charles Journet (1891–1975) eine reichhaltige katholische Reflexion über das Bild der Kirche als Braut Christi, das sowohl die innige Beziehung als auch den Unterschied zwischen der Kirche und Christus auszudrücken vermag<sup>67</sup>. Journet war ebenso überzeugt, dass die protestantische Abneigung gegen die Anwendung dieses Bildes auf die Kirche überwunden werden kann, indem man der Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie mehr Aufmerksamkeit schenkt. Der Geist ist »die wirksame Persönlichkeit der Kirche«<sup>68</sup>.

Der Schweizer protestantische Exeget Pierre Bonnard (1911–2003), der für seine begrüßende Reaktion auf *Divino Afflante Spiritu*<sup>69</sup> bekannt ist, war 1956 zu der Konferenz »L'Esprit-Saint et l'Église« – an der 34 Personen teilnahmen – eingeladen worden, um den neutestamentlichen Hintergrund dieses Themas zu erläutern<sup>70</sup>. Die Beschreibung der genauen Beziehung zwischen dem Geist und der Kirche ist ein heikles Thema. Die christliche Gemeinschaft ist der Tempel des Geistes (1 Kor 3,16), aber einzelne Christen können dennoch gegen den Geist handeln. Bonnard folgt Congar, um von einer »Bundesbeziehung« zwischen Kirche und Geist zu sprechen, nicht dass sich aus diesem Bild die Unfehlbarkeit des ordinierten Amtes ableiten ließe<sup>71</sup>. Im Neuen Testament ist die Ekklesiologie immer noch von einem »geistlichen Monismus« geprägt, der keine strikte Trennung zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft und ihren Leitern befürwortet<sup>72</sup>. Der Vortrag von Nicolas Koulomzine (1912–1995) hatte ebenfalls einen starken Fokus auf die Heilige Schrift und konzentrierte sich auf den Geist als Offenbarer Christi im Neuen Testament und in der Kirche<sup>73</sup>.

In seinem ersten Beitrag zu den Journées œcuméniques stellte Emmanuel Lanne (1923–2010) den Beitrag der patristischen Theologie zu diesem Thema vor<sup>74</sup>. Seine Aufmerksamkeit gilt zunächst der Lehre der afrikanischen Theologen von Tertullian bis Augustinus über die Gültigkeit der von Häretikern vollzogenen Taufe. Seiner Meinung nach kann der berühmte Schluss von Buch III des *Adversus Haereses* von Irenäus – den Lanne auf Lateinisch zitiert: *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*<sup>75</sup>

67 Charles JOURNET, *L'Église, Épouse du Christ*, in: *Archive de la Conference Catholique pour les questions œcuméniques*, Chevetogne, Dossier 3, 5. Bei der Behandlung der Konferenz von Chevetogne über *Ecclesia Sponsa* achtet Olivier Rousseau auf die Auswirkungen dieser Idee auf die Abfassung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *De Ecclesia*. Vgl. ROUSSEAU, *Les journées œcuméniques de Chevetogne* (wie Anm. 1), 472.

68 JOURNET, *L'Église, Épouse du Christ*, 6.

69 Pierre BONNARD, *L'Encyclique Divino Afflante Spiritu et l'orientation de l'herméneutique biblique*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 38, 1950, 51–56. Laut Bonnard, einem Professor für Neues Testament an der Freien Fakultät Lausanne, hatte mit dieser Enzyklika *l'aube de l'herméneutique catholique romaine* begonnen.

70 Pierre BONNARD, *L'Esprit-Saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 37, 1957, 81–90.

71 Ebd., 85, in Bezug auf Yves CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Eglise* (*Unam Sanctam* 8), Paris 1953, 160.

72 Ebd., 88.

73 Nicholas Koulomzine lehrte bereits in St. Serge, wurde aber nach dem Konzil der Nachfolger von Cassien Bézobrazov auf dem Lehrstuhl für Neues Testament. In: Nicholas KOULOMZINE, *Images of the Church in St. Paul's Epistles*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14, 1970, 5–27, hier: 10, wird deutlich, dass er 1 Kor 12,3 – »niemand kann sagen, dass Jesus der Herr ist, außer durch den Heiligen Geist« – als »geistige Gabe« betrachtet.

74 Emmanuel Lanne hatte an der École Pratique des Hautes Études in Paris promoviert und wurde noch im selben Jahr zum Studiendekan des Collegio Graeco in Rom ernannt. Sein Vortrag wurde erst 1970 als »Lo spirito e la Chiesa nella teologia patristica« veröffentlicht, in: *Una ricerca ecumenica. Lo spirito Santo e la Chiesa*, hrsg. v. Emmanuel LANNE, Rom 1970, 153–205.

75 Ebd., 171.

– als eine Reflexion über die Grenzen der Kirche interpretiert werden<sup>76</sup>. Die griechischen Kirchenväter Irenäus von Lyon und vor allem Kyrill von Alexandrien sind nach wie vor sehr hilfreich für eine zeitgenössische theologische Reflexion über die richtige Rolle von Christus und dem Geist im Prozess der Vergöttlichung<sup>77</sup>.

Da das Thema dieser Sitzung thematisch mit dem der Gnade verknüpft war, hatte Moeller Professor Philips noch einmal gebeten, die neuere katholische Lehre über die Beziehung zwischen dem Geist und der Kirche vorzustellen. Er veröffentlichte seinen Vortrag nicht, sondern nahm ihn in seine Kursnotizen auf<sup>78</sup>. Philips forderte die katholischen Theologen auf, den griechischen Kirchenvätern mehr Aufmerksamkeit zu schenken, wenn sie trinitarische Theologie lehren. Auf diese Weise würden sie aufmerksamer für die Vereinigung des Gläubigen mit jeder der göttlichen Personen werden, *ad propria personarum*, wie Thomas von Aquin es nannte<sup>79</sup>. Philips betonte, dass die Vereinigung zwischen der Kirche und dem Heiligen Geist »eine personale Vereinigung ist, keine hypostatische«<sup>80</sup>.

Der Zyklus der ekklesiologischen Konferenzen endete 1958 mit einer Konferenz über die »Présence réelle du Christ dans l'Eucharistie«, bei der wiederum 34 Teilnehmer zugegen waren. Moeller berichtet in seiner Einleitung, wie Professor Leenhardt bereits während ihrer Korrespondenz zur Vorbereitung der Journée über »Ecclesia Sponsa« den Vorschlag gemacht hatte, einen Teil dieser Konferenz einer Diskussion über dieses Thema zu widmen. Er hatte 1948 »Le sacrament de la Sainte Cène« veröffentlicht und seine Studie von 1955 zum selben Thema war von dem katholischen Theologen Joseph de Baciocchi (1915–2009) gut aufgenommen worden<sup>81</sup>. Bald darauf wurde Istina auf diese Debatte aufmerksam<sup>82</sup>. Moeller begann eine Konferenz über die Einheit und die Eucharistie vorzubereiten, aber aufgrund einer Tagung des CCQO in Chevetogne und der Einweihung und Weihe der byzantinischen Kirche im Jahr 1957 fand die JOC-Konferenz erst 1958 statt. Sie sollte sowohl Leenhardt als auch de Baciocchi zusammenbringen. In seinen Schlussfolgerungen warnte Moeller jedoch, dass es um mehr geht als die scholastische Debatte über die Transsubstantiation: Es geht um »die Rolle des Heiligen Geistes, die göttliche Gegenwart

76 Ebd., 173: *Coloro dunque che non hanno la fede della Chiesa, non sono della Chiesa e pertanto non possiedono lo Spirito, perché lo Spirito è verità. Essi non possono dissetarsi con la bevanda di giovinezza racchiusa nella Chiesa, dice Ireneo, quindi rigettano lo Spirito.*

77 Ebd., 202: *Nella Chiesa partecipiamo al corpo di Cristo e partecipiamo al suo Spirito, due aspetti diversi della stessa realtà.*

78 Vgl. Gérard PHILIPS, *De Spiritu Sancto et Ecclesia in theologia contemporanea*, Louvain 1957–1958. Die zentrale Bedeutung dieses Themas in seinem theologischen Werk geht auch aus dem Titel einer späteren Festschrift hervor: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (LG 53): *Mélanges théologiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 27), Gembloux 1970.

79 Gérard PHILIPS, *Le Saint-Esprit en nous*, Brügge 1948, 129.

80 Gérard PHILIPS, *L'Esprit-Saint et l'Église dans le développement de la Théologie Catholique*, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 50, 1956. Im Gegensatz zu anderen katholischen Theologen seiner Zeit zeigte Philips großen Respekt vor der Freiheit der Gläubigen und erklärte die Persönlichkeit der Kirche nicht so, dass der Heilige Geist fast als Hypostase der Kirche erscheinen würde. Vgl. Claude GÉRARD, *Le Saint-Esprit et ses œuvres dans la pensée de Monseigneur Gérard Philips*, Rom 1995, 64–66.

81 Franz J. LEENHARDT, « Ceci est mon corps ». Explication de ces paroles de Jésus-Christ (Cahiers théologiques 37), Neuchâtel 1955. Joseph DE BACIOCCHI, *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 77, 1955, 561–580, beklagt die unzureichende Beachtung der Heiligen Schrift und die übertriebene Betonung der philosophischen Spekulation in der katholischen Theologie. Vgl. Ebd., 562: *Il s'est agi d'abord de bien voir en quel sens le sacramentalisme eucharistique prolonge la structure de la pâque juive ; et pour ce travail le livre de Franz Leenhardt m'a été des plus précieux.*

82 M. LE GUILLOU/A. HENRY, *Un débat sur l'eucharistie ; à propos l'ouvrage du professeur Leenhardt, Ceci est mon corps*, in: *Istina* 3, 1956, 210–240.

in den anderen Sakramenten und im Wort Gottes, die Beziehung der Eucharistie zum mystischen Leib«<sup>83</sup>.

Die Analyse der Einsetzungserzählungen im Neuen Testament von Jacques Dupont spiegelt fast die Einleitung von Moeller wider<sup>84</sup>. Die theologische Grundlage des Dogmas der Realpräsenz ist der prophetische Hinweis auf das Opfer Jesu am Kreuz in den Einsetzungserzählungen, die allerdings auch zu einem »Mahnmal«<sup>85</sup> geworden sind. Der orthodoxe Theologe Nicolas Koulomzine hat aus denselben neutestamentlichen Texten zwei Thesen abgeleitet: »1. Die Einsetzung der Eucharistie kann nicht anders verstanden werden als die Einsetzung eines Sakraments nach dem Willen unseres Erlösers; 2. das Sakrament der Eucharistie kann nicht anders verstanden werden als kirchlich nach der Absicht Christi«<sup>86</sup>. Gisbert Ghysens (1911–1993), ein Benediktiner aus Maredsous, hat den Versuch unternommen, die Lehre über die Realpräsenz und die Transsubstantiation des Konzils von Trient auf ökumenische Weise neu zu lesen. Wie Henri de Lubac (1896–1991) in seinem »Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Age« gezeigt hat, ist es hilfreich, sich bewusst zu machen, dass die Theologen des späten 12. und frühen 13. Jahrhunderts den Begriff *substantia* in dem weiten Sinne verwendeten, dass er sich auf die *Realität* (*veritas*) von etwas bezieht<sup>87</sup>. Es ist ratsam, die Veränderung der Substanz der liturgischen Elemente als metaphysisch und nicht als physisch zu erklären<sup>88</sup>.

Franz Leenhardt entschied sich dafür, sein hauptsächlich katholisches Publikum mit der Theologie Calvins über die Gegenwart Christi in der Eucharistie vertraut zu machen. Die Gemeinschaft mit dem Leib Christi ist für Calvin ein Geheimnis, das »durch die geheime Kraft des Heiligen Geistes«<sup>89</sup> bewirkt wird. Joseph De Baciocchi versicherte seinen protestantischen Lesern, dass katholische Theologen keine Schwierigkeiten damit haben, die Einzigartigkeit des Opfers Christi und der Versöhnung Gottes zu akzeptieren<sup>90</sup>. Im Laufe seiner sorgfältigen Darstellung der katholischen Lehre von der Transsubstantiation – einschließlich des »endgültigen« Charakters der Wandlung der Elemente<sup>91</sup> – wurden Einsichten geteilt, die nach dem Konzil zu einer ökumenischen Annäherung bei diesem Thema führen sollten, wie etwa die Überzeugung, dass der Begriff *Transsubstantiation* nicht in Bezug auf

83 Charles MOELLER, Conclusions, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 54, 1958, 4.

84 Dupont war ein Benediktinermönch aus Saint-André-de-Clerlande. Jacques DUPONT, »Ceci est mon corps«, »Ceci est mon sang«, in: Nouvelle Revue Théologique 10, 1958, 1023–1041, hier: 1026: *La présence réelle ne constitue, en effet, qu'un aspect de la doctrine eucharistique.*

85 Ebd., 1035: *Les défenseurs du dogme de la présence réelle ont parfois tendance à négliger ou à estomper le caractère symbolique et figuratif du rite eucharistique. [...] Jésus annonce par une action prophétique le sacrifice qu'il va accomplir sur le Calvaire. Signe efficace cependant, car en mangeant de ce pain et en buvant à cette coupe, les Apôtres entrent réellement dans l'Alliance que le sacrifice du Calvaire va sceller. [...] C'est à partir de là qu'il faut poser la question de la présence réelle.* Auch Dupont bezieht sich anerkennend auf Leenhardts Arbeit, wenn er sagt, dass *de prophétique, le rite est devenu mémorial.*

86 Vgl. N. KOULOMZINE, Le caractère sacramental et ecclésial de l'Eucharistie d'après le Nouveau Testament et la tradition de l'Église orthodoxe, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 54, 1958.

87 Gisbert GHYSSENS, Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique, in: Irénikon 32, 1959, 420–435, hier: 431.

88 Ebd., 434, mit einem Hinweis auf Carlo COLOMBO, Teologia, filosofia e fisica della transsubstantiazione, in: La Scuola Cattolica 83, 1955, 89–124.

89 Franz LEENHARDT, La présence eucharistique, in: Irénikon 33, 1960, 146–172, hier: 149. Vgl. ebd., 155: *Calvin s'intéresse exclusivement à la substance du corps du Christ, tandis que les catholiques, parlant de substance, s'intéressent à celle du pain qui subira une conversion.* Leenhardt zögert nicht, die Einwände gegen die katholische Theologie, die sich in Calvins Abhandlung über das Heilige Abendmahl finden, scharf zu kritisieren. Vgl. ebd., 152.

90 Joseph DE BACIOCCHI, Présence eucharistique et transsubstantiation, in: Irénikon 32, 1959, 139–161, hier: 140f.

91 Ebd., 152.

das thomistische Verständnis von *substantia* zu erklären sei<sup>92</sup>. Dom Rousseau, der Koordinator der Konferenzen in diesen Jahren von Seiten der Chevetogne, charakterisiert diese Sitzung zu Recht als »wahrscheinlich die dichteste von allen im Hinblick auf den Dialog«<sup>93</sup>.

## 5. Die Bilanz im Vorfeld des Konzils

Der deutsche Theologe Josef Wohlmuth charakterisierte die Diskussion zwischen Leenhardt und De Baciocchi als *das ökumenische Eucharistiegespräch in der katholischen Theologie*<sup>94</sup>. Vergleicht man jedoch dieses ökumenische Gespräch über die Eucharistie mit den ersten Treffen der Journées Oecuméniques, so wird der Unterschied in dem, was als ökumenisch verstanden wurde, deutlich. Am Anfang dieser ersten Konferenzen stand die feste Überzeugung, dass die christlichen Konfessionen durch unterschiedliche Mentalitäten getrennt waren, die schließlich zu einer Vergrößerung bestimmter Teile der christlichen Theologie führten. Obwohl dies eine allumfassende Sicht des christlichen Gegenübers ermöglichte, in der ihre authentische christliche Inspiration anerkannt wurde, führte es auch zur Konstruktion von fundamentalen Gegensätzen, in denen die katholische Theologie vorgab, dem medianen Bewusstsein am nächsten zu stehen. Diese Behauptungen waren nicht immer mit den selbstkritischen Überlegungen katholischer Theologen vereinbar, die sich über die Theologie der Handbücher aufregten. Ihre Forderung nach einem »Ressourcement« beinhalten den Vorschlag, dass die katholische Theologie auch selbst näher an das mediane Bewusstsein herankommen könnte, indem sie die Bibel, die Kirchenväter und die Liturgie neu studiert.

Das Gespräch zwischen Leenhardt und De Baciocchi ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie dieses Ressourcement die Horizonte des ökumenischen Dialogs erweitert hat. Als sie ihre unterschiedlichen Ansichten über die Eucharistie diskutierten, war ihr Ausgangspunkt nicht mehr ein abstrakter Gegensatz von Mentalitäten, sondern ein konkretes exegetisches Verständnis der Eucharistie als »Mahnmal«, das beide gemeinsam hatten. Die Tatsache, dass ein Vergleich zwischen den theologischen Positionen nun in erster Linie von den gemeinsamen Quellen her angegangen wurde, markierte eine wichtige Wende. Die katholischen Theologen in den Journées Oecuméniques gaben ihren Ansatz des geschlossenen Gesprächs auf, bei dem es letztlich darum ging, jede abweichende Meinung in ein dominantes theologisches Modell wie »Johanneisch« oder »Eschatologisch« einzupassen, das für den katholischen Geist Sinn ergab. Der neue Ansatz bot Raum für einen offeneren Dialog, denn diese Rückkehr zu den Quellen im Dialog ermöglichte es den Theologen, unerwartete Gemeinsamkeiten in ihren exegetischen, patristischen oder liturgischen Entscheidungen zu entdecken. Natürlich bedeutete dieser Dialog nicht, dass es eine theologische Übereinstimmung als solche gab, aber er fügte ihrem Verständnis von theologischer Uneinigkeit eine Nuance hinzu, zum Beispiel durch die Berücksichtigung von Faktoren außerhalb streng theologischer Bereiche, die zu den Divergenzen beigetragen hatten. Auf diese Weise öffnete Ressourcement den ökumenischen Dialog auch für andere Disziplinen wie Geschichte und Philosophie, die zuvor nur eine geringe Rolle in der ökumenischen Reflexion der katholischen Theologie gespielt hatten.

Dieses biblische und patristische Ressourcement sowie die Dogmengeschichte erwiesen sich als wichtig für die Treffen der Journées Oecuméniques, die im Rahmen des Zweiten Va-

92 Ebd., 154. Ihr Dialog wurde auch nach dem Konzil fortgesetzt, wie sich aus Joseph DE BACIOCCHI, *Église et Trinité dans le mystère eucharistique. Méditation œcuménique*, in: *L'Évangile hier et aujourd'hui: Mélanges offerts au professeur Franz-J. Leenhardt*, Genève 1968, 241–249.

93 ROUSSEAU, *Les journées œcuméniques* (wie Anm. 1), 474.

94 Josef WOHLMUTH, *Noch einmal: Transsubstantiation oder Transsignifikation? Zur Möglichkeit theologischer Beurteilung neuer Lösungsversuche*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 97, 1975, 430–440, hier: 432.

tikanischen Konzils abgehalten wurden. Nach der Ankündigung dieses Konzils beschlossen die Organisatoren des JOC nämlich, alle ihre Kräfte für eine noch intensivere ekklesiologische Vorbereitung der künftigen Konzilsväter einzusetzen, und zwar in den folgenden vier Konferenzen: »Les mouvements/développements de l'ecclésiologie à travers l'histoire des conciles« (1959)<sup>95</sup>; »L'Église locale et l'Église universelle« (1960)<sup>96</sup>; »L'Esprit-Saint, Esprit de vérité et l'infailibilité de l'Église« (1961)<sup>97</sup> und »Les Douze« (1962)<sup>98</sup>. Eine genauere Untersuchung dieser Beiträge ist im Rahmen dieses Jahrbuchs über Ökumene in den 1950er-Jahren nicht möglich, aber wir stimmen mit Emmanuel Lanne völlig überein, der seine eigene Analyse der »erst weit entfernten und dann nahen Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils in Chevetogne« auf diese Weise zusammenfasst<sup>99</sup>:

- (a) Die in den Kolloquien von Chevetogne erörterten Themen waren für die Debatten des Konzils von zentraler Bedeutung: Episkopat, Kollegialität, Unfehlbarkeit – und ich hätte noch hinzufügen können: die Bedeutung der Ostkirchen und der ökumenischen Beziehungen und sogar die Theologie der irdischen Wirklichkeiten.
- (b) Mehrere der belgischen Teilnehmer an diesen Kolloquien spielten eine entscheidende Rolle im Rat: Mgr. Charue, Gérard Philips, Jacques Dupont und natürlich Charles Moeller und Gustave Thils.
- (c) Mehrere der nichtkatholischen Teilnehmer an diesen Kolloquien – Orthodoxe, Anglikaner und vor allem Protestanten – nahmen auf die eine oder andere Weise an den Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils teil, entweder als Beobachter oder als besondere Gäste, und ihre mündlichen oder schriftlichen Äußerungen und Vorschläge während dieser Arbeiten hatten ihren Einfluss<sup>100</sup>.

95 Die Akten dieser Konferenz wurden sofort gesammelt in, Bernard BOTTE et al., *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Chevetogne 1960.

96 Diese kürzere Konferenz führte u. a. zu den folgenden Veröffentlichungen: Emmanuel LANNE, *Eglise locales et patriarchats à l'époque des grands conciles*, in: *Irénikon* 34, 1961, 292–321 ; Jean COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, (*Unam Sanctam* 43), Paris 1963; Yves CONGAR, *De la communion des Eglises à une ecclésiologie universelle*, in: *L'épiscopat et l'Église universelle (Unam Sanctam, 39)*, hrsg. v. Yves CONGAR, Paris 1962, 227–260.

97 Vgl. Olivier ROUSSEAU et al., *L'infailibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne*, 25–29 sept. 1961, Chevetogne 1963.

98 Zu den wichtigsten Ergebnissen dieser Konferenz gehören Théodore STROTMANN, *Les coryphées Pierre et Paul et les autres apôtres*, in: *Irénikon* 36, 1963, 164–176 und Hilaire MAROT, *La collégialité et le vocabulaire épiscopal du V au VIIe siècle*, *Irénikon* 36, 1963, 41–60 und 37, 1964, 198–226.

99 LANNE, *Le rôle du monastère de Chevetogne au deuxième concile du Vatican*, in: *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, hrsg. v. Doris DONNELLY et al., Leuven 2008, 361–388, hier: 370.

100 Ebd.

BEAT BÜHLER

## Ökumene in den 1950er-Jahren in der Ostschweiz

Am 7. Juli 1963 starb in Goldach – oberhalb des südlichen Ufers des Bodensees – der Priester Georg Sebastian Huber (1893–1963) im Kreis seiner Angehörigen<sup>1</sup>. In der *Schweizer Kirchenzeitung* war in einem Nachruf zu lesen: »Was seine Tätigkeit besonders charakterisierte, war seine lebhafteste Anteilnahme an der ökumenischen Bewegung, in deren Dienst er auch seine Schriften stellte. Vielen geht es heute noch schwer, die Bestrebungen dieser Bewegung, die durch das Konzil neuen Auftrieb fand, treffsicher zu formulieren. Die Verwirklichung ihrer Ziele, die Wiedervereinigung der getrennten Christen, ist erst noch den unerforschlichen Plänen göttlichen Gnadenwaltens verhaftet«<sup>2</sup>. Im Lebenswerk Hubers spiegelt sich das Aufkommen der ökumenischen Bewegung in der Ostschweiz der 1950er-Jahre wieder, das hier darzustellen ist.

### 1. Konfessionelle Strukturen in der Ostschweiz

Zur Ostschweiz zählen im engeren Sinne die heutigen Kantone Thurgau, Sankt Gallen und Appenzell. Ihre konfessionellen Strukturen gründen in den politischen Verhältnissen, wie sie zum Zeitpunkt der Reformation bestanden. Das Land Appenzell wurde 1597 unter eidgenössischer Vermittlung in zwei Kantone geteilt, was bis heute so geblieben ist. Demzufolge war Ausserrhoden bis ins 19. Jahrhundert ein reformierter Kanton, während Innerrhoden katholisch blieb<sup>3</sup>.

Thurgau und Sankt Gallen sind in der heutigen Form erst seit 1803 eigenständige Kantone. Im 16. Jahrhundert bestanden sie aus höchst unterschiedlichen Territorien. Im Thurgau übertrug der Landfriede von 1531 die Frage der Konfession den dortigen Gemeinden. Katholiken wie Reformierte wurden in ihren Mehr- und Minderheiten geschützt<sup>4</sup>. Das galt auch für die Landvogtei Rheintal und das Städtchen Rheineck<sup>5</sup>. In der Landschaft Toggenburg wurde in einem eigenen Landfriedensvertrag ebenfalls beiden Konfessionen in den Ge-

1 Johannes HUBER, Georg Sebastian Huber zum 100. Geburtstag, in: Rorschacher Neujahrsblatt 84, 1994, 97–100.

2 Schweizerische Kirchenzeitung (fortan SKZ) 131, 31/1963, 426. Der Artikel war mit »K.B.« gekennzeichnet, Verfasser war Karl Büchel (1895–1982), 1956–1975 Generalvikar der Diözese St. Gallen. Vgl. SKZ 150, 1982, 159.

3 Vgl. Peter STADLER, Das Zeitalter der Gegenreformation, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. 1, Zürich <sup>2</sup>1980, 607f.; Walter SCHLÄPFER, Abriss der Appenzeller Geschichte seit 1597, in: Innerrhoder Geschichtsfreund 22, 1977/1978, 28: »So lebten die beiden Halbkantone seit der Landteilung mehr nebeneinander als miteinander [...]. Entscheidend für die Trennung war natürlich der konfessionelle Gegensatz«.

4 Vgl. Leonhard VON MURALT, Renaissance und Reformation, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. 1, Zürich <sup>2</sup>1980, 525.

5 Vgl. Werner SCHAUFELBERGER, Spätmittelalter, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. 1, Zürich <sup>2</sup>1980, 302; Beat BÜHLER, Bildung und Entwicklung der christlichen Konfessionen im st.gallischen Rheintal im 16. Jahrhundert, in: Unser Rheintal. Jahrbuch für das Rheintal-Werdenberg 61, 2004, 171–182.

meinden das Existenzrecht zugestanden. Das eigentliche Herrschaftsgebiet der Fürstabtei Sankt Gallen, die Landschaft des Gotteshauses zwischen Wil und Rorschach, wurde seit 1531 ausschliesslich katholisch, während in der Reichsstadt Sankt Gallen ausschliesslich das reformierte Bekenntnis galt<sup>6</sup>.

Es war aber nicht das Erbe der Reformation, das bis zum 2. Vatikanischen Konzil die konfessionellen Strukturen bestimmte. Es war vor allem der Kulturkampf, der seit 1830 zu einer Verhärtung zwischen den Konfessionen führte. Die Liberalen setzten 1848 eine erste Schweizer Bundesverfassung durch, in der verschiedene konfessionelle Artikel gegen die katholische Kirche gerichtet waren<sup>7</sup>.

In den gemischt-konfessionellen Gemeinden führte seit der Reformation die Aufteilung des Pfründeinkommens (Abkürzung) dazu, dass Geistliche in beiden Konfessionsgruppen nur dann angestellt werden konnten, wenn eine von ihnen die Mehrheit hatte. Gemeinsam blieb das Gotteshaus, das fortan von beiden Gruppen benützt wurde. Im 19. Jahrhundert begann die Zeit, diese Simultanverhältnisse durch den Bau weiterer Kirchen aufzulösen. Im Kanton Thurgau gab es früher 27 paritätische Kirchen, von denen 2017 nur noch drei existieren<sup>8</sup>. Im Kanton Sankt Gallen gab es diese gemeinsamen Kirchenverhältnisse ebenfalls in zahlreichen Gemeinden des Toggenburgs und des Rheintals. 2017 gibt es derer noch drei (Thal, Oberhelfenschwil und Mogelsberg).

In diesem Zusammenhang ist auch auf die evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz hinzuweisen. Ihr Ursprung geht bekanntlich auf das Wirken Huldrych Zwinglis (1484–1531)<sup>9</sup> zurück, der als Pfarrer in Zürich wirkte. Hinzu kam später Johannes Calvin (1509–1564)<sup>10</sup> in Genf, dessen Theologie das reformierte Bekenntnis nachhaltig prägte. 1566 verfasste der Zürcher Theologe Heinrich Bullinger (1504–1575) das »Zweite Helvetische Bekenntnis«. Bemerkenswert ist darin das im IV. Kapitel aufgeführte Bilderverbot<sup>11</sup>.

## 2. Die Bischöfe von Basel und Sankt Gallen

Der Kanton Thurgau gehört seit 1829 zur Diözese Basel. Bischof war in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg Franz von Streng (1884–1970)<sup>12</sup>. Dieser forderte im Thurgau die Auflösung der paritätischen Kirchenverhältnisse mit den Worten: »Die Trennung ist die größte Gnade«<sup>13</sup>.

6 Vgl. Beat BÜHLER, Gegenreformation und katholische Reform in den stift-st.gallischen Pfarreien der Diözese Konstanz unter den Äbten Otmar Kunz (1564–1577) und Joachim Opser (1577–1594) (St.-Galler Kultur und Geschichte 18), St. Gallen 1988, 5–198.

7 Vgl. Marco JORIO, Ausnahmeartikel, in: Historisches Lexikon der Schweiz (fortan: HLS) Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010388/2008-07-28> (Stand: 20.9.21).

8 Vgl. Bote vom Untersee und Rhein vom 7.3.2017. Nach Anton KOPP, Gottesmänner im Thurgau (Thurgauische Beiträge zur Vaterländischen Geschichte 138), Frauenfeld 2001, 231, wurden in den 1950er-Jahren vier, in den 1960er-Jahren sieben Simultanverhältnisse aufgelöst.

9 Zu ihm: Christian MOSER, Huldrych Zwingli (1484–1531), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010447/2014-03-04> (Stand: 21.9.21).

10 Zu ihm: Francis HIGMAN, Johannes Calvin (1509–1564), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011069/2009-09-17> (Stand: 21.9.21).

11 Zweites Helvetisches Bekenntnis IV. Kapitel: »Weil nun Gott unsichtbarer Geist und unendliches Wesen ist, kann er auch nicht durch irgendeine Kunst oder ein Bild dargestellt werden«. Zit. nach: [www.evangelischer-glaube.de/2-helvetisches-bekenntnis/](http://www.evangelischer-glaube.de/2-helvetisches-bekenntnis/) (Stand: 21.9.21).

12 Zu ihm: Victor CONZEMIUS, Franz von Streng, in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/003018/2012-06-29> (Stand: 21.9.21).

13 So Prof. Dr. Markus Ries (Luzern) in einem Vortrag in Steckborn (Kanton Thurgau). Vgl. Bote vom Untersee und Rhein vom 7.3.2017.

Der Kanton Sankt Gallen ist mit der gleichnamigen Diözese gebietsmäßig identisch. Zu seinem Administrationsgebiet gehören seit 1866 auch die beiden Appenzell. Bischof war seit 1938 Dr. Joseph Meile (1891–1957)<sup>14</sup>. Seine Bischofsweihe nahm der damalige Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli (1876–1958), seit 1939 Papst Pius XII., vor. Eine besondere Beziehung zu Sankt Gallen war durch den Urlaub entstanden, den Pacelli seit Jahren bei den Menzinger Schwestern in deren Institut in Rorschach nahm<sup>15</sup>. Meile, der 1957 starb, folgte Josef Hasler (1900–1985)<sup>16</sup>, der dann am Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) teilnahm. In seinem Bericht nach Rom schrieb er 1963: »Die Gewohnheit des gemeinsamen Lebens mit den Häretikern, Sozialisten und Ungläubigen dieser Region beinhaltet verschiedene Glaubensgefährdungen für die Katholiken«<sup>17</sup>.

### 3. Spuren von Ökumene im kirchlichen Leben

Kaum war im Mai 1945 der Zweite Weltkrieg und damit der äußere Druck gegen das Land zu Ende, sahen die Schweizer Bischöfe den Frieden zwischen den Konfessionen bedroht. Bischof Meile von Sankt Gallen schrieb Ende Mai 1945 in der *Schweizer Kirchenzeitung*: »Gewisse Anfeindungen gegen die katholische Kirche, welche sich in den letzten Jahren verschärften, verfolgen wohl den Zweck, einen neuen Kulturkampf vorzubereiten. Die Priester haben darum die Pflicht, die Katholiken apologetisch zu schulen, damit sie in kommenden Stürmen treu zur Kirche stehen. Die nervösen, frechen Anrempelungen, welche die konfessionelle Widerstandskraft geradezu wecken, sind nicht am gefährlichsten. Unter schlaunen Tarnungen wird aber gegenwärtig eine interkonfessionelle Stimmung gefördert, welche manche Katholiken in Verwirrung bringen kann [...]. Wohin diese neutrale, interkonfessionelle Haltung einen Katholiken führt, weiß der Priester aus der Seelsorge. Können wir also eine solche Entwicklung ruhig gewähren lassen? Wohl hat ein Priester, welcher in einer Gemeinde eine katholische Minderheit pastorell betreut, öfters eine recht heikle Situation. Jede Stellungnahme und jede Aeußerung muß er sich zweimal überlegen [...]. Die Lehre von der allein wahren Kirche, die einzig von Christus gestiftet worden ist, müssen wir in Predigt und Katechese, selbst in Vereinsvorträgen gerade gegenwärtig in ausführlicher Weise erörtern, um die drohende interkonfessionelle Strömung zu verdrängen«<sup>18</sup>. Das Schreiben von Bischof Meile war Ausdruck einer grundlegenden Furcht davor, dass die bisherige starre Abschottung der Konfessionen sich auflösen könnte. Zu diesem Zeitpunkt gab der Schweizerische Volksverein – ein Zusammenschluss der katholischen Vereine – eine Stellungnahme »gegen Angriffe auf die Schweizer Katholiken« ab und betonte: »Die Schweizer Katholiken stehen auf dem Boden des konfessionellen Friedens und der gerechten Behandlung aller

14 Zu ihm: Cornel DORA, Joseph Meile (1891–1957), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009954/2008-10-22>(Stand: 21.9.21).

15 Vgl. Cornel DORA, Alois Scheiwiler (1872–1938), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010176/2012-06-29> (21.9.21); Franz MÄCHLER, Kleine Rorschacher Stadtchronik, in: Rorschacher Neujahrsblatt 1960, 73.

16 Zu ihm: Cornel DORA, Joseph Hasler (1900–1985), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009867/2007-11-28> (Stand: 21.9.21).

17 Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847–1997. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens. Mit einem Beitrag von Fabrizio BRENTINI, hrsg. v. Franz Xaver BISCHOF u. Cornel DORA, St. Gallen 1997, 169. – Haslers schriftliche Eingabe 1963 zum Ökumenismus in: Acta Synodalia Concilii oecumenici Vaticani II, vol. II, pars VI, Rom 1973, 273: »Necessaria et optima est cooperatio omnium christifidelium in rebus temporalibus, sed maior cooperatio inter nos et fratres nostros disiunctos instaurari potest«.

18 SKZ 113, 1945, vom 24.5.1945, 229.

Konfessionen unseres Landes«<sup>19</sup>. Der Begriff »konfessioneller Friede« durchzog in jenen Jahren die gesamte öffentliche Meinung wie ein roter Faden<sup>20</sup>.

Die Stellungnahme des Schweizerischen Volksvereins ist vor allem vor dem Hintergrund zweier tagespolitischer Themen jener Jahre zu sehen. Zum einen hatten sich in Zürich Jesuitenpatres in einem »Akademikerhaus« niedergelassen. Dem Orden war aber laut Schweizer Bundesverfassung von 1848 bzw. 1874 in der Schweiz allgemein jegliche Tätigkeit in Kirche und Schule untersagt. Als nun die Patres in Radiosendungen zu hören waren, rief das den Schweizer Bundesrat auf den Plan<sup>21</sup>. Die evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Sankt Gallen verabschiedete 1945 eine Resolution, wonach »der Bundesrat ersucht (wird), hinsichtlich der Bestimmungen von Art. 51 der Bundesverfassung (Jesuitenverbot) Schritte zu tun zur Wiederherstellung des verfassungsmäßigen Zustandes«<sup>22</sup>.

Zu einem weiteren Streitpunkt zwischen den Konfessionen geriet die seit 1943 angestrebte Heiligsprechung des Nikolaus von Flüe (1417–1487) – »Bruder Klaus«. Seine Verehrung hatte während des Zweiten Weltkriegs über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus erheblich zugenommen. Bereits 1942 musste sich der amtierende Bundespräsident Philipp Etter (1891–1977) – ein Katholik – gegenüber dem Schweizerischen evangelischen Kirchenbund rechtfertigen, weil er in einer Rede auf Nikolaus von Flüe verwiesen hatte. Etter erklärte daraufhin, dass er und seine Bundesratskollegen den Standpunkt vertreten, »daß der konfessionelle Frieden zu den heiligsten Gütern unseres Landes gehört und daß die Erhaltung und Verteidigung des konfessionellen Friedens zu den vornehmsten Aufgaben aller Eidgenossen [...] zählt«<sup>23</sup>.

Dennoch ging der evangelisch-reformierten Kirche die geplante Heiligsprechung zu weit<sup>24</sup>. Der Präsident des Kirchenbundes, Pfarrer Alphons Koechlin (1885–1965)<sup>25</sup>, erklärte: »Die evangelisch-biblische Erkenntnis und Glaubensüberzeugung [...] verbietet uns jede Bejahung der kirchlichen Heiligsprechung irgendeines Menschen, so edel und so groß sein der Kirche oder der Heimat geleistete Dienst gewesen sein mag [...]. Der konfessionelle Frieden kann nur gewahrt bleiben, wenn von der römisch-katholischen Schwesterkirche

19 SKZ 115, 1945, 26. Vgl. Alois STEINER, Schweizerischer Katholischer Volksverein (SKKV), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017381/2015-03-18> (20.9.21).

20 Vgl. Christoph WINZELER, Konfessioneller Friede, in: HLS. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/027306/2010-05-20> (Stand: 20.9.21).

21 Vgl. Christoph FLURY, Die Diskussion um die konfessionellen Ausnahmebestimmungen der Bundesverfassung 1945–1955, in: Schwyzer Katholizismus im Umbruch 1945–1990, hrsg. v. Urs ALTERMATT, Freiburg 1993, 163–188, hier: 166; Beat BAUMGARTNER, 50 Jahre Institut für weltanschauliche Fragen, in: SKZ 150, 1982, 674–676, hier: 676, erinnert er daran: »1946 war zum Beispiel eine Weihnachtssradiopredigt von Hans Urs von Balthasar, auch auf Druck evangelischer Kreise, vom Bundesrat verboten worden«. Zu diesem: Victor CONZEMIUS, Hans Urs von Balthasar (1905–1988), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009716/2011-03-31> (Stand: 31.11.2021).

22 Neujahrsblatt 86 (1946), hrsg. vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1946, 46; Jahreschronik 1945, 25. Juni 1945. Vgl. Neue Zürcher Nachrichten 49, Nr. 212 vom 12.9.1953: »Zur Diskussion um die Jesuiten-Motion: Deklassierte Mitbürger«. Vgl. Neue Zürcher Nachrichten 50, Nr. 32 vom 8.2.1954: Der Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Zürich, Prof. Fritz Blanke, schrieb: »Die ›Orientierung‹, eine in Zürich herauskommende, von den Jesuiten geleitete Zeitschrift, setzt sich mit dem Protestantismus in einer Gesinnung auseinander, die man nur als hochstehend und vornehm bezeichnen kann. Eben um dieser versöhnlichen Haltung willen wurde die ›Orientierung‹ immer wieder von Seiten der ›Katholischen Kirchenzeitung‹ (seither ist ein Redaktionswechsel geschehen! Der Verf.) angegriffen«.

23 SKZ 110, 1942, 115 vom 5.3.1942.

24 Zum Ganzen vgl. Fritz GLOOR, Bruder Klaus und die Reformierten. Der Landesheilige zwischen den Konfessionen, Zürich 2017.

25 Zu ihm: Hermann KOCHER, Alphons Koechlin, in: HLS Online: <http://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009862/2007-08-23> (Stand: 27.11.2021).

wie von der Regierung unseres Landes dieser unserer evangelischen Einstellung Rechnung getragen wird«<sup>26</sup>.

Beruhigend sollten daher die Worte Bischof Franz von Strengs wirken, als er 1946 bei einer Gedenkfeier zum Konzil von Trient (1545–1563) erklärte, es gelte »auch an unseren im Glauben getrennten Brüdern das Hauptgebot Jesu Christi zu erfüllen: Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst [...]. Mit vielen sind wir durch die Taufe, selbst durch das Band der Erlösungsgnade Christi verbunden, verbunden durch einen Teil gemeinsamen Glaubensgutes und durch viele christliche Lebensideale«<sup>27</sup>.

Zugleich konnte nicht übersehen werden, dass es unter den nichtkatholischen Kirchen zu einer Öffnung kam. 1948 wurde nach zehnjähriger Vorbereitung der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet, mit Sitz in Genf<sup>28</sup>. In etlichen Schweizer Städten bildeten sich damals ökumenische Arbeitskreise, die 1947 in Stans (Kanton Nidwalden) zu einer gemeinsamen Veranstaltung zusammenkamen. Im Gebäude des dortigen Gymnasiums der Kapuziner trafen sich vor allem Vertreter aus Bern und Zürich<sup>29</sup>.

Im Dezember 1949 meldete sich das Heilige Offizium in Rom zu Wort. Nach einigen grundsätzlichen Ausführungen wurde den Bischöfen zur Aufgabe gemacht, dass sie die ökumenische Tätigkeit »nicht nur genau und wirksam überwachen, sondern auch in kluger Weise fördern und leiten, damit einerseits denen geholfen werde, die die Wahrheit und die wahre Kirche suchen, andererseits aber von den Gläubigen die Gefahren ferngehalten werden, die sich leicht aus der Betätigung dieser Bewegung ergeben«<sup>30</sup>.

In den bikonfessionellen Gemeinden der Ostschweiz hätte man durchaus mit Initiativen zur Ökumene rechnen können. Noch aber war dieser Begriff in breiten Kreisen der Bevölkerung unbekannt<sup>31</sup>. Es kann daher nicht verwundern, wenn in diesen Gebieten die Auflösung der jahrhundertlang gemeinsam genutzten Kirchen vorangetrieben und durchgeführt wurde. Es waren reformierte Pfarrer, die bei dieser Gelegenheit das Gemeinsame des Glaubens hervorhoben. Als 1937 in einer Toggenburger Gemeinde das Simultanum beendet wurde, versammelte sich die reformierte Gemeinde »nochmals in der bisher gemeinsamen Kirche, wo Pfarrer Lütcher darauf hinwies, dass wir hier auf Erden nie eine bleibende Stätte hätten (Hebr 13,14). Ziel aller Hoffnung sei, dass einmal ›nicht mehr zwei Türme auf zwei Wahrheiten weisen, sondern wo eine Kirche und ein Hirt sein werde«<sup>32</sup>. 1940 endete in der Nachbargemeinde das bisherige Simultanverhältnis mit dem Bau einer neuen katholischen Kirche. Anlässlich deren Weihe erklärte der reformierte Pfarrer Rudolf Eugster (1897–1949)<sup>33</sup>: »Dieser besondere Tag löse einen alten Zustand ab. Beide Teile würden heute eine gewisse Freude empfinden, obwohl es bisher habe erbauend sein müssen, wenn

26 Zit. nach SKZ 112, 1944, 292 vom 22.6.1944.

27 SKZ 114, 1946, 556 vom 5.12.1946.

28 Francois BURG, Ökumenischer Rat der Kirchen, in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/026992/2009-04-23> (Stand: 21.9.1); Rudolf DELLSPERGER, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/027051/2022-04-16> (Stand: 21.9.21).

29 Vgl. Albert GASSER, Kleine Kirchengeschichte. Essays, Zürich 2008, 151f. unter der Überschrift: »Ein ökumenisches Startsignal. Das ›Stanser Verkommnis‹ von 1947«. Die Ostschweiz war nicht vertreten.

30 Zit. nach: Internationale kirchliche Zeitschrift 1950, 54–55; SKZ 118, 1950, 153–155.

31 Vgl. Ivo FÜRER, Kirche im Wandel der Zeit. Kirche, Synode 72 und die Zusammenarbeit der Bischöfe Europas, Schefflitz 2018, 45: »Die Ökumene war in St. Gallen erst seit Ende der 1950er Jahre ein Thema«.

32 Zit. nach: Beat BÜHLER, Kirche und Kirchengemeinden, in: Das Lütisburger Buch, bearb. v. Ernst LÜBER, Bazenheid 1990, 131. – Ulrich Lütcher (\* 1894) war 1933–1940 reformierter Pfarrer von Lütisburg. Zu ihm: Hans Martin STÜCKELBERGER, Die evangelische Pfarrerschaft des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1971, 278f.

33 Rudolf Eugster (1897–1949) war 1931–1945 reformierter Pfarrer von Ganterschwil. Zu ihm: STÜCKELBERGER, Pfarrerschaft (wie Anm. 32) 282.

Evangelische und Katholiken den einen Herrn und Erlöser in einem Gebäude anrufen [...]. Pfarrer Eugster schloss mit dem Wunsche, dass das friedliche Einvernehmen von Generation zu Generation herrschend sein möge, bis der oberste Hirt selber kommen und ein Hirt und eine Herde sein werde«<sup>34</sup>.

In der Gemeinde Steckborn am Bodensee endete das paritätische Kirchenverhältnis im Jahre 1962. In der paritätischen, ursprünglich katholischen Kirche hatte es Heiligenfiguren gegeben. Sie wurden – dem reformierten Bilderverbot entsprechend – bei deren Gottesdienst mit einem Vorhang zugedeckt. Ein Blick in die Zeitung *Bote von Untersee und Rhein* vom Juli 1910 zeigt dann allerdings, »daß der so beliebte Vorhang auf den Vorschlag des Domherrn Straßberg und den katholischen Ausschüssen – also kaum auf Wunsch der Reformierten, die den Vorhang mit Recht als der Kirche übel anstehend bezeichneten –, durchgesetzt worden war [...]. Das ist nur ein Zugeständnis an die Evangelischen, das uns heute noch wertvoll sein soll«<sup>35</sup>.

Manchen konnte es nicht schnell genug gehen, die paritätischen Kirchenverhältnisse aufzulösen. Der reformierte Pfarrer Werner Tanner (1912–1983)<sup>36</sup> von Bischofszell schrieb 1958 einen öffentlichen Brief an seine Pfarrerkollegen.

»Zunächst möchte ich sagen, daß wir die paritätische Kirche (trotz allem) nicht als ein Unglück betrachten und die Gemeinden mit Simultankirchen nicht bedauern, wie das Außenstehende, die mit den Verhältnissen weniger aus der Nähe vertraut sind, oft in rührender Weise tun. Die paritätische Kirche ist uns bei allem, was sie auch an Problemen birgt, lieb: 1. als Hinweis auf eine letzte Verbindung im Glauben an den dreieinigen Gott und den einen Heiland Jesus Christus, was bei uns in Bischofszell noch einen besonders schönen Ausdruck findet durch den einen, aber zweigeteilten Taufstein: rechte Hälfte evangelisch (man könnte sagen: evangelisch-katholisch), linke Hälfte katholisch; rechte Hälfte offen, linke verschlossen (mir ist die rechte Hälfte, die offene Taufe sehr recht!), beide jedenfalls mit gleichem Abfluß! 2. Die paritätische Kirche ist für beide Teile eine heilsame Übung der Rücksichtnahme in der Ansetzung von Gottesdiensten usw., jedoch nicht eine Angleichung des Glaubens, wie manche ‚Urreformierte‘ manchmal für uns befürchten [...]. 3. Das Paritätsverhältnis (mit und ohne paritätische Kirche) nötigt zur ständigen Überprüfung der anderen und der eigenen Konfession«<sup>37</sup>.

Es kann nicht verwundern, dass der Kontakt zwischen den Konfessionen, wenn schon, dann vor allem zwischen den Geistlichen aufrechterhalten wurde. Es war dann durchaus möglich, dass diese positiv erlebte Nachbarschaft auch in der Bevölkerung wahrgenommen wurde. Im Nachruf für den reformierten Pfarrer von Bischofszell, Rudolf Pfisterer (1870–1949) wurde hervorgehoben: »Durch seine bei aller Grundsätzlichkeit versöhnlichen Art verstand er es auch, das Verhältnis zu den katholischen Mitchristen zu einem normalen, von gegenseitiger Achtung und Wertschätzung getragenen zu gestalten«<sup>38</sup>.

Als 2011 der langjährige Pfarrer von Ermatingen, Hans Heeb (1927–2011)<sup>39</sup>, starb, wurde dessen ökumenisches Engagement hervorgehoben, »womit er massgeblich zu einem unverkrampften Verhältnis der beiden Konfessionen beitrug, was ihm auch die Achtung vieler

34 Toggenburger Volksblatt 16, Nr.100 vom 26.8.1940, 1. Zit nach: Ein Gotteshaus für die Pfarrfamilie. Gedenkschrift zum 75-jährigen Weihejubiläum der Pfarrkirche St. Peter und Paul in Ganterschwil am 25.8.1940, Bazenheid 2014, 13.

35 Bote von Untersee und Rhein vom 7.3.2017; ebd. vom 23.7.1910.

36 Tanner publizierte später seine Erinnerungen: Werner TANNER, Weggefährten, Tischgenossen: Erinnerungen eines Gemeindepfarrer, Bern 1981.

37 Zit. nach SKZ 126, 1958, 315. Vgl. STÜCKELBERGER, Pfarrerschaft (wie Anm. 32), 77 und 268.

38 Nachruf für Pfarrer Rudolf Pfisterer (1870–1949), in: Thurgauer Jahrbuch 25, 1950, 58f.

39 Zu ihm: STÜCKELBERGER, Pfarrerschaft (wie Anm. 32), 282; Karl GRAF, Pfarrerinnen und Pfarrer der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons St. Gallen, Zürich 2010, 125.

katholischen Mitbürgerinnen und Mitbürger einbrachte«<sup>40</sup>. Der katholische Dekan Johann Rupert Keller (1880–1959)<sup>41</sup> in Mammern feierte 1956 sein 50-jähriges Priesterjubiläum, wozu zu lesen war: »Gutes Einvernehmen zwischen den Konfessionen ist nicht zuletzt seinem toleranten Wirken und seinem bescheidenen, lebenswürdigen Wesen zuzuschreiben«<sup>42</sup>.

Erfahrungen aus der Bevölkerung spiegeln sich im Bericht eines Katholiken wieder, der in den 1950er-Jahren am nordöstlichen Stadtbereich von Sankt Gallen aufgewachsen war. In seiner Klasse gab es mehr reformierte als katholische Schüler: »Mit meinen Schulkameraden erlebte ich ein harmonisches Miteinander. Wir spielten zusammen, auch in der Freizeit. Ich war mit ihnen auch im FC Sankt Gallen. Über religiöse Fragen diskutierten wir nicht«. Der Zeitzeuge erfuhr später, dass der reformierte und der katholische Pfarrer kein gutes Verhältnis miteinander hatten. Auch wenn seine Eltern von ihrem »wahren Glauben« überzeugt waren, »verlangten sie von uns aber Toleranz gegenüber den Andersgläubigen«<sup>43</sup>.

## 4. Zwei Exponenten der Ökumene

### 4.1 Pfarrer Dr. Carl Edwin Würth (1891–1958)

1966 wurde im Toggenburger Dorf St. Peterzell ein Gedenkstein enthüllt, an dem eine Bronzetafel angebracht ist:

»Die politische Gemeinde St. Peterzell / ihrem Dr. Carl Edwin Würth, / daselbst Pfarrer von 1930–1958 / in ehrendem Gedenken«.

Bei der Feier sprach auch der bereits genannte frühere reformierte Pfarrer Tanner, der den Geehrten als väterlichen Freund bezeichnete<sup>44</sup>. Eine mehrheitlich reformierte Gemeinde ehrte einen katholischen Pfarrer, was damals als außerordentlich bezeichnet werden muss.

Carl Edwin Würth war am 25. Dezember 1891 als Sohn eines katholischen Vaters und einer reformierten Mutter geboren worden. Nach der Schulzeit machte er eine kaufmännische Lehre bei einer Bank. Mit 17 Jahren trat er in das Gymnasium des Benediktinerklosters Engelberg ein. Nach bestandener Maturität (Abitur) studierte er an der Universität Freiburg/Schweiz Theologie. Im März 1920 wurde er in Sankt Gallen zum Priester geweiht. 1929 erschien seine Dissertation über *Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung*<sup>45</sup>. 1930–1958 war Würth Pfarrer in St. Peterzell mit seiner paritätischen Kirche. Diese Kirche war bis 1803 eine Prioratskirche des Klosters Sankt Gallen mit einem entsprechenden Gebäude gewesen. Neben der Pfarrwohnung war darin auch die katholische Schule untergebracht, die bis 1958 bestand<sup>46</sup>. Ganz allgemein stellte Pfarrer Tanner fest: »Als anderswo

40 Bote vom Untersee und Rhein vom 11.10.2011.

41 Dessen Lebenslauf vgl. Thurgauer Jahrbuch 35, 1960, 144.

42 Bote vom Untersee und Rhein vom 20.7.1956; ebd. vom 12.6.1959: »Sein Hinscheiden wird auch von reformierter Seite sehr bedauert, denn man schätzte seine tolerante Haltung [...]«.

43 Herzlichen Dank für den schriftlich verfassten Bericht von Othmar GERSCHWILER (\* 1948 und in St. Gallen aufgewachsen), 1977–2014 Gemeindevorsteher von Ganterschwil (Kanton St. Gallen).

44 Werner TANNER, Pfr. Dr. Carl Edwin Würth, ein Wegbereiter der Ökumene, in: Toggenburger Annalen 1979, 53–55; Nachruf in der SKZ 126, 1958, 620; Freiburger Nachrichten vom 13.10.1966: »Ehrung eines Dorfpfarrers«.

45 Carl Edwin WÜRTH, Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung (nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin), Olten 1929.

46 Neujahrsblatt 1959, 31: Jahreschronik unter dem 26.10.1958: Auf Initiative des evangelischen Schulrates stimmte die Bürgerschaft »auf Verbürgerlichung der konfessionellen Schulen mit 164 Ja zu 85 Nein zu«; vgl. SKZ 126, 1958, 620, wo Karl Büchel (vgl. Anm. 2) zum Ende der katholischen Schule schrieb, dass sie »vor einigen Wochen leider einem Mehrheitsbeschluss der politischen Stimmbürger zum Opfer fiel«.

zum Teil noch gewisse Spannung unter den Konfessionen bestand, erfreute sich St. Peterzell bereits eines weitherum bekannten ökumenischen Klimas der gegenseitigen Rücksichtnahme und Achtung, ja echter Zusammenarbeit«<sup>47</sup>. Es war dann allerdings nicht zu vermeiden, dass Kritiker Pfarrer Würth »einen Hang zum theologischen Liberalismus und mangelnden Eifer in der Mischehenpraxis und in der Katholischen Aktion vorwarfen«<sup>48</sup>. Er war in seiner Gemeinde offenbar nicht unumstritten, weshalb Tanner in seinen späteren Erinnerungen schrieb: »Ins übliche Schema paßte Pfr. Würth sowieso nicht. Er war für die damalige Kirche in mancher Hinsicht ein Enfant terrible«<sup>49</sup>.

Die ökumenische Haltung Würths scheint letztlich nur im Zeugnis seines reformierten Amtsbruders Tanner zum Ausdruck gekommen zu sein. Offenbar entwickelte er keine diesbezüglichen Initiativen, die auf einer bestimmten Intention gründeten, wusste sich aber in seinem Innern in Theologie und Praxis seinem reformierten Amtsbruder Tanner freundschaftlich verbunden<sup>50</sup>. »Wir waren uns in der gemeinsamen Kirche von St. Peterzell eins im Glauben an den dreieinigen Gott: Vater, Sohn und Heiliger Geist, wie er im Neuen Testament bezeugt ist, ebenso im Apostolischen und Nizänischen Glaubensbekenntnis«. Und: »Wir standen jeder zu seiner gebrechlichen, aber von Gott geheiligten und darum heiligen Kirche«<sup>51</sup>.

#### 4.2 Sebastian Georg Huber (1893–1963)

Während Carl Edwin Würth nie über seinen engeren Wirkungskreis hinaus bekannt wurde, ist Sebastian Georg Huber in vielen Kreisen bis heute Gegenstand der Diskussion geblieben<sup>52</sup>.

Huber war am 20. Februar 1893 in Goldach bei Rorschach geboren worden. Nach der normalen Schullaufbahn besuchte er in Sankt Gallen die Verkehrsschule, welche auf den Dienst bei den Bahnunternehmen vorbereitete, trat dann in den Dienst der Schweizer Bundesbahnen und arbeitete in Bern. Dort hatte er eines Tages ein nachhaltiges Erlebnis: »Es war mitten im (Ersten) Weltkrieg, als ich in Bern, draussen im Bremgartenwald, diese Berufung erhielt«<sup>53</sup>. Huber gab seinen Arbeitsplatz auf und kehrte nach Goldach zurück. »In den ärgsten Hungerjahren nach dem Kriege reiste ich über die Grenze, um in einem ausländi-

47 TANNER, Pfr. Dr. Carl Edwin Würth (wie Anm. 44), 54; vgl. auch SKZ 126, 1958, 620 vom 11.12.1958: »Bei aller grundsätzlichen Betreuung seiner Herde war es ihm (Pfarrer Würth) ein Anliegen, zu den Andersgläubigen ein gutes Verhältnis zu pflegen«.

48 TANNER, Pfr. Dr. Carl Edwin Würth (wie Anm. 44), 54.

49 TANNER, Weggefährten (wie Anm. 36), 27. Vgl. Bischöfliches Archiv St. Gallen: Personalakte E 1, 40i, wo der benachbarte Pfarrer Karl Schlumpf 1942 in einem Brief an den zuständigen Dekan heftige Kritik an seinem Amtsbruder übte. Eine Reaktion von Seiten des Bischofs ist nicht bekannt.

50 STÜCKELBERGER, Pfarrerschaft (wie Anm. 32) 77 und 268; GRAF, Pfarrerinnen und Pfarrer (wie Anm. 39), 113; Werner Tanner, geb. am 16. November 1912, besuchte die Kantonsschule St. Gallen und die Universitäten von Basel, Zürich und Marburg. Am 9. Mai 1937 wurde er in St. Gallen-Bruggen ordiniert und war an seiner ersten Pfarrstelle 1937–1947 in St. Peterzell. Dann wirkte er 1947–1958 in Bischofszell (Kanton Thurgau). 1958–1977 war er Pfarrer in St. Gallen-Tablat. Er starb am 1. Februar 1983.

51 TANNER, Weggefährten (wie Anm. 36), 22–31 unter der Überschrift »Vorökumeniker«, hier: 24.

52 HUBER, Georg Sebastian Huber (wie Anm. 1), 97–100; Cornel DORA, Georg Sebastian Huber (1893–1963), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009875/2006-06-13> (Stand: 19.9.21); Willy SPIELER, Vom Christentum zum Reiche Gottes. Georg Sebastian Huber, in: Neue Wege. Beiträge zum Christentum und Sozialismus 86, 1992, 83–93; Konrad BAUMGARTNER, Georg Sebastian Huber (1893–1963). Ketzer oder Prophet – eine Arbeit wider das Vergessen, 1999; BISCHOF/DORA (Hrsg.), Ortskirche (wie Anm. 17), 166–168, hier: 166.

53 Zitat von G. S. Huber und Einschätzung: SPIELER, Vom Christentum (wie Anm. 52), 85.

schen Kollegium mich für die Theologie vorzubereiten«<sup>54</sup>. Es war das Spätberufenenkolleg des Salvatorianerordens in Lochau bei Bregenz (Vorarlberg), das dort seit 1893 geführt und 1979 geschlossen wurde. Danach verbrachte er »ein Jahr strenger klösterlicher Askese« auf dem Gottesberg bei Bad Wurzach. Das dortige Bruderhaus, einst von Paulaner-Eremiten bewohnt, hatte die Pfarrgemeinde von Wurzach 1921 den Salvatorianern übertragen<sup>55</sup>. Wie Huber in seinem »geistlichen Testament« schreibt, kam er danach nach Passau, wo die Theologiestudenten der Ordensgemeinschaft die philosophisch-theologische Hochschule besuchten. 1926 erteilte ihm der Passauer Bischof die niederen Weihen.

Dann kam Huber nach Graz in der Steiermark, wo er u. a. Vorlesungen von Johannes Ude (1874–1965) hörte, der an der Theologischen Fakultät »Spekulative Dogmatik« lehrte<sup>56</sup>. Johannes Ude war es, der den Priester Max Josef Metzger (1887–1941)<sup>57</sup> aus der Diözese Augsburg nach Graz eingeladen hatte. Metzger gründete dort das »Weltfriedenswerk vom Weißen Kreuz«, das dann zum »Friedensbund Deutscher Katholiken« wurde, verbunden mit der Zeitschrift *Katholischer Missionsruf*<sup>58</sup>. Dazu stieß nun auch Huber. Unter anderem betreute er die genannte Zeitschrift. In dieser Zeit nahm er Kontakt auf zu Leonhard Ragaz (1868–1945), einem reformierten Theologen aus dem Schweizer Kanton Graubünden. Ragaz hatte in Basel, Jena und Berlin Theologie studiert, war einige Jahre im Pfarrdienst und 1908–1921 Professor für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich gewesen. Er engagierte sich in der internationalen Bewegung des religiösen Sozialismus<sup>59</sup>.

Huber verließ dann Graz und kam ins Augsburger Priesterseminar in Dillingen, womit auch der Eintritt in den Dienst der Diözese Augsburg verbunden war. Am 27. Juli 1928 wurde er vom Augsburger Bischof Maximilian von Lingg (1902–1930) zum Priester geweiht. Als er in Goldach die Primiz feierte, war Max Josef Metzger sein Geistlicher Vater<sup>60</sup>.

Zunächst war Huber u. a. Mitarbeiter bei der Zeitschrift *Hochland*, der nach seinen Worten »bedeutendsten katholischen Revue Deutschlands«<sup>61</sup>. In den Jahren 1931–1933 war er Kaplan in Ehingen, Karlshuld und Stadl bei Landsberg, um schließlich eine Pfarrstelle in Sainbach (Lkr. Aichach) zu übernehmen<sup>62</sup>.

54 Aus Hubers geistlichem Testament, zit. nach HUBER, Georg Sebastian Huber (wie Anm. 1), 99f.

55 Aus Hubers geistlichem Testament, zit. nach HUBER, Georg Sebastian Huber (wie Anm. 1), 100. Vgl. Rudolf BECK, Bruderhaus der Paulaner auf dem Gottesberg bei Wurzach – Geschichte, in: [www.kloester.bw.de](http://www.kloester.bw.de).

56 Zu ihm: Lucia SCHERZBERG, Zwischen Partei und Kirche. Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland (1938–1944), Frankfurt a. M. 2020, 188f.; DDDDr. Johannes Ude (1874–1965). Pazifist – Lebensreformer – Priesterpolitiker. Anstoß damals wie heute?, hrsg. v. Michaela SOHN-KRONTHALER u. Leopold NEUHOLD, Graz 2019.

57 Zu ihm: Georg DENZLER, Max Josef Metzger. Ein Protagonist der Ökumene, in: Georg DENZLER, Mutige Querdenker – der Wahrheit verpflichtet. Rundfunkportraits zu faszinierenden Gestalten der Kirchen- und Geistesgeschichte, Berlin 2016, 190ff.

58 Iso BAUMER, Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis, Freiburg/Schweiz 2002, 357–362, hier: 359; SPIELER, Vom Christentum (wie Anm. 52), 85.

59 Vgl. Ruedi BRASSEL-MOSER, Leonhard Ragaz, in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/articles/009059/2021-03-02> (Stand: 27.11.2021).

60 HUBER, Georg Sebastian Huber (wie Anm. 1), 97. Neue Zürcher Zeitung 26, Nr. 182 vom 7.7.1930, Ausgabe 02: Zeitschriftenschau: Juli-Heft von »Hochland«: u. a. Georg Sebastian HUBER, Romanität oder Katholizität?

61 HUBER, Georg Sebastian Huber (wie Anm. 1), 97. Vgl. Konrad ACKERMANN, Hochland. Monatschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst, in: Historisches Lexikon Bayern: <http://www.historisches-lexikon-bayern.de/Lexikon/Hochland>. Monatschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst (Stand: 11.11.2021).

62 Cornel DORA, Georg Sebastian Huber (1893–1963), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009875/2006-06-13> (Stand: 21.9.21); von Stadl bei Landsberg schrieb Huber am 9.10.1931 einen Brief an Carl Muth: Bayerische Staatsbibliothek München: Signatur: Ana 390 II.A. Huber, Georg Sebastian.

Hier wurde er zur Zielscheibe des Nationalsozialismus. Er schreibt: »Als Pfarrer auf einer alten, ehemals königlichen Pfarrei ereilte mich selbst nebst vielen anderen Priestern die Nazi-Verfolgung mit nächtlicher Demonstration vor dem Pfarrhaus«. Huber verließ darauf die Pfarrei und fuhr in die Schweiz. Über diesen Schritt schrieb er im Januar 1934 an Leonhard Ragaz, »dass ich diesem Reich, in der ein aufrechter Christ und Eidgenoss es schwer aushalten kann, entkommen bin«<sup>63</sup>.

Huber kam nun als Kaplan nach Häggenchwil, einer Landpfarrei nördlich von Sankt Gallen<sup>64</sup>. In diesem Jahr erschien sein Buch mit dem Titel *Vom Christentum zum Reiche Gottes*<sup>65</sup>. Es wurde in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* in den höchsten Tönen gelobt: »Ein Buch voller Freude und Flamme«, obwohl vermerkt wurde, die »feurige Sprache« sei »allerdings für die Jugend nicht immer so leicht verständlich«<sup>66</sup>. Auch Leonhard Ragaz zeigte großes Interesse für Hubers Buch. Dieser berichtete ihm im April 1934: »Die Durchsetzung des Titels in der vorhandenen Form hat am meisten Kampf gekostet. Er wirkte wie ein rotes Tuch auf die kirchlichen Behörden. Er sollte um jeden Preis geändert werden, denn er enthalte eine Häresie: Christentum und Reich Gottes seien ja identisch«<sup>67</sup>. Ragaz besprach das Buch in der Zeitschrift *Neue Wege* und konnte es kaum fassen: »Das verkündigt mit kirchlicher Druckerlaubnis ein römisch-katholischer Priester«<sup>68</sup>.

Doch es kam anders. Im Januar 1935 war auf der ersten Seite der *Kirchenzeitung* eine umfassende Kritik zu lesen. Das Buch – so hieß es da – habe Bewunderung und Anerkennung gefunden, doch sei es »kein Muster von Klarheit, und kaum geeignet, Klarheit zu vermitteln«. Dann brachte der Schreiber (»E. Sp.«) ein erstes Zitat aus Hubers Buch: »Man hat unsere Seele nur mit korrekter Lehre und Wahrheiten gefüttert, kein Wunder, dass sie jetzt nach kräftigen Irrtümern hungert«. Kommentar des Schreibers: »Ist das nicht die revolutionäre Sprache der Führer des Dritten Reiches?« Der Schreiber der *Kirchenzeitung* verwies dann auf den Abschnitt »Getrennte Brüder« (S. 121f.). Danach seien katholische Kirche und Protestantismus zwei Brüder des »gemeinsamen Vaters«. So etwas könne – so der Kommentar – nur schreiben, »wer mit der Häresie liebäugelt. Der Protestantismus ist und bleibt eine Häresie«<sup>69</sup>. Auch wenn diese Kritik nicht direkt vom Redaktor der *Kirchenzeitung* geschrieben worden war, so stand dieser voll dahinter. Es war Viktor von Ernst (1881–1952)<sup>70</sup>, seit 1920 Professor für Kirchenrecht an der damaligen Theologischen Hochschule in Luzern. Seit 1931 war er auch Professor für Fundamentaltheologie und 1924–1951 Redaktor der *Schweizerischen Kirchenzeitung*. In den folgenden Monaten kam es zu einer Diskussion über das Für und Wider von Hubers Werk, weshalb Viktor von Ernst erklärte, auf Wunsch der Unterstützer von Huber werde die »Polemik« über dessen Bücher abgebrochen. Er fügte hinzu, »dass wir den in der »Kirchenzeitung« eingenommenen Standpunkt ausdrücklich und vollinhaltlich aufrechterhalten«<sup>71</sup>.

Ein Jahr später zeigten sich dann die Folgen dieser Diskussion. Das Heilige Offizium in Rom stellte Hubers Buch *Vom Christentum zum Reiche Gottes* sowie ein weiteres mit dem Titel *Weisheit des Kreuzes*<sup>72</sup> auf den Index. Die *Kirchenzeitung* veröffentlichte den lateinischen Text des Offiziums und einen Kommentar, der im *Osservatore Romano* erschienen

63 Aus Hubers geistlichem Testament, zit. nach HUBER, Georg Sebastian Huber (wie Anm. 1), 100; SPIELER, *Vom Christentum* (wie Anm. 52), 86.

64 Vgl. Marcel MAYER, Häggenchwil, in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/00139/2006-03-13> (Stand: 21.9.21); danach hatte die Gemeinde 1900 926 Einwohner.

65 Georg Sebastian HUBER, *Vom Christentum zum Reiche Gottes*, Regensburg 1934, Bonn 21935.

66 SKZ 102, 1934, 318.

67 Brief vom 23.4.1934. Zit. nach SPIELER, *Vom Christentum* (wie Anm. 52), 86.

68 Zit. nach SPIELER, *Vom Christentum* (wie Anm. 52), 85.

69 SKZ 103, 1935, 281 vom 22.8.1935.

70 Zu ihm: Markus RIES, Viktor von Ernst (1881–1951), in: HLS. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009774/2003-11-05> (Stand: 21.9.21).

71 SKZ 103, 1935, 310.

72 Georg Sebastian HUBER, *Weisheit des Kreuzes*, Regensburg 1935.

war. Danach sei Hubers Buch ein Angriff von »unerhörter Dreistigkeit« gegen die Hierarchen des Christentums unserer Zeit. Mit Genugtuung konnte Redaktor von Ernst feststellen, dass die Entscheidung von Rom der Einschätzung der *Kirchenzeitung* Recht gegeben habe. Geistliche wie Laien hätten sie wegen ihrer Haltung heftig angegriffen. Man werde auch weiterhin seiner Verantwortung gerecht werden<sup>73</sup>.

Huber war sich seiner Situation durchaus bewusst. 1938 schrieb er in einem Leserbrief an die Zeitschrift *Seelsorger*: »Ich war in meiner Angelegenheit im Vatikan. Man wünscht und verlangt, dass mir aus jener Indizierung keinerlei Schwierigkeiten oder Hemmungen für mein schriftstellerisches Wirken gemacht werden. Im Gegenteil wurde mir die Neuauflage zunächst des Kreuzbüchleins angerathen und der Weg dazu erleichtert«. Die katholische Schweizer Tageszeitung *Neue Zürcher Nachrichten* brachte diese Mitteilung unter der Überschrift »Die wahrhaft großherzige Kirche«<sup>74</sup>.

Es gab allerdings noch andere Interessenten für Hubers Buch, mit denen nicht unbedingt zu rechnen war: Alfred Rosenberg (1892–1946), der führende NS-Ideologe. In seiner Schrift *Protestantische Rompilger* von 1937 setzte er sich mit den Kritikern an seinem Werk *Mythos des 20. Jahrhunderts* auseinander. Dabei kam ihm Huber gerade recht: »Im Kanton Sankt Gallen in der Schweiz wirkt ein gläubiger katholischer Priester namens Georg Sebastian Huber, einer jener zahlreichen katholischen Pfarrer, die, mitten im Volk stehend und seine Sorge kennend, in menschlich rührender und wirklich religiöser Weise sich bemühen, ihr Volk mit einer tieferen Religionsauffassung zu verbinden«. Rosenberg konnte dann die in Münster erscheinende *Katholische Korrespondenz* anführen, in der es geheißen hatte, »in dem Buche stecke etwas Prophetisches; es sei, als käme der Verfasser gerade vom Brausen des Pfingstfestes«<sup>75</sup>. In einem Lagebericht des SD (Sicherheitsdienst des Reichsführers der SS) aus dem Jahr 1940 wurden hinsichtlich der Bruderschaft »Una Sancta« deren 39 wichtigste Mitarbeiter aufgeführt, unter ihnen auch »Kaplan Georg Huber, Hääggiswil« und vermerkt: »Georg Sebastian Huber ist ein begabter katholischer Schriftsteller und gehört der jung-katholischen Bewegung der Schweiz an«<sup>76</sup>.

1941 legte Huber unter dem Titel *Christliche Einheit im Zeichen des Kreuzes* ein weiteres Buch zum ökumenischen Anliegen vor, nannte aber nicht seinen Namen, sondern gebrauchte dafür das Pseudonym »Johannes Stephanos«<sup>77</sup>. Im folgenden Jahr erklärte die Schweizer Bischofskonferenz, dass »die Darlegungen, die in der vorgenannten Broschüre (Johannes Stephanos, Christliche Einheit im Zeichen des Kreuzes, an der auch Katholiken mitgearbeitet haben) enthalten sind, in ihrer Gesamtheit nicht der Lehre der katholischen Kirche entsprechen«. Zugleich wurde den Katholiken »die Mitgliedschaft in der Schweizerischen Vereinigung

73 SKZ 104, 1936, 216 vom 25.6.1936. Vgl. Freiburger Nachrichten vom 19.6.1936: »Die Schriften mußten, wie uns eine hochgestellte vatikanische Persönlichkeit versicherte, auf unerfahrene Leser eine gefährliche Wirkung ausüben; sie seien ein bezeichnendes Zeugnis für die in gewissen Kreisen herrschende Geistesverwirrung«.

74 *Neue Zürcher Zeitung* 34, Nr. 277 vom 29.11.1938, Ausgabe 02. Vgl. Freiburger Nachrichten vom 5.12.1936, wonach sich »der deutsche Priester Georg Sebastian Huber der Kirche unterworfen habe«; SPIELER, *Vom Christentum* (wie Anm. 52), 89, wo der *Osservatore Romano* vom 4.12.1936 zitiert wird: »Sac. Seb. Huber laudabiliter se subiecit«.

75 Alfred ROSENBERG, *Protestantische Rompilger. Verrat an Luther und der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1937, 58–61, hier: 59. Vgl. BAUMER, *Von der Unio* (wie Anm. 58), 362, Anm. 728; s. a. Eberhard WOLFRAM, *Gottesreich oder Priesterherrschaft*, in: *Nationalsozialistische Monatshefte* 7, 1936, 50–54.

76 Zit. nach Jörg ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, 265 (Bericht zwischen 9.8. und 6.11.1940) mit Anm. 800: »(Huber) hatte im Geiste Joseph Wittigs die ekklesiologische Studie »Vom Christentum zum Reiche Gottes, Regensburg 1934« vorgelegt«. Joseph Wittig (1879–1949), Theologe und Schriftsteller, hat vor allem mit »Die Erlösten« Aufsehen erregt, erschienen in der Zeitschrift »Hochland«, 1922.

77 Johannes STEPHANOS, *Christliche Einheit im Zeichen des Kreuzes*, Zug 1942.

Una-Sancta« verboten. Dieser Verlautbarung war eine Präzisierung angehängt: »NB. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, daß die Una-Sancta-Bewegung in der deutschsprachigen Schweiz nicht zu verwechseln ist mit einer gleichnamigen, die sich *vor dem Kriege im Ausland* organisiert hat«<sup>78</sup>. Kurz darauf schrieb von Ernst in der *Kirchenzeitung* einen größeren Kommentar zu diesem Beschluss. Mit Bezug auf einen in Genf erscheinenden reformierten »Service oecuménique« berichtete er, dass sich 1941 in der Schweiz »die sog. Una-Sancta-Bewegung« gebildet habe. Eine deutsche Bewegung gleichen Namens habe ihren Sitz in Meitingen bei Augsburg. Für den Redaktor aus Luzern war klar, dass die Una-Sancta-Bewegung versuchte, die Katholiken von ihrer Kirche wegzubringen. Und schließlich: »Es ist ein offenes Geheimnis, wer der Verfasser der Broschüre ›Christliche Einheit im Zeichen des Kreuzes‹ sei. Der pseudonyme ›Johannes Stephanos‹ ist identisch mit jenem G.S.H., dem Mitarbeiter an protestantischen Kirchenblättern, der neuerdings auch in der ›Nation‹ einen Leitartikel geschrieben hat, wahrhaftig keine Plattform für einen katholischen Schriftsteller und Priester«<sup>79</sup>.

Daraufhin sprach Bischof Meile von Sankt Gallen für seinen Priester Georg Sebastian Huber ein Rede- und Schreibverbot aus und versetzte ihn in die Flumserberge, im südlichen Teil des Kantons Sankt Gallen. Gegenüber dem nicht gerade begeisterten Pfarrer von Flums äußerte Generalvikar Augustin Zöllig (1873–1952)<sup>80</sup> die Erwartung, »daß Rev. G. S. Huber auf seinem jetzigen Posten nicht viel schaden wird noch kann«<sup>81</sup>. Huber selbst deutete seine Verbannung in einem Brief von 1943 an Leonhard Ragaz folgendermaßen: »Man hat mir so gewissermassen eine Flucht ›fuori le mure‹ des Confessionalismus ermöglicht, ohne dass ich mich von der Kirche als solche trennen musste«<sup>82</sup>. Erst 1956 durfte Huber die angewiesene Stelle verlassen und in seinem Elternhaus in Goldach Wohnsitz nehmen. In seinem »Geistlichen Testament« gab er später nicht nur Rechenschaft über seinen Lebenslauf, sondern auch über die wesentlichen Punkte seiner ökumenischen Reich-Gottes-Sicht<sup>83</sup>.

78 SKZ 110, 1942, 349 vom 16.7.1942.

79 SKZ 110, 1942, 349 vom 16.7.1942; ebd., 493f. vom 15.10.1942; zur Zeitschrift »Nation«: Ruedi BRASSEL-MOSER, Die Nation (Zeitschrift), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/043037/2009-07-08> (Stand: 21.9.21). Vgl. Kirchliche Chronik, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 37, 1947, 256–270, hier: 262f. wird über die Una-sancta-Bewegung in der Schweiz berichtet, welche 1928 gegründet worden sei. Zwar eigenständig, habe man »in religiösen Fragen sowie in der ökumenischen Arbeit« mit der deutschen Una-sancta übereingestimmt (»es muß dies gesagt werden, entgegen der gegenteiligen Darstellung der schweizerischen Bischofskonferenz. Die Veröffentlichung der später kirchlich verbotenen und unterdrückten ›Stephanos-Schrift‹ über die kirchliche Einheit ging sogar auf eine Anregung Dr. Metzgers selbst zurück«!); 1941 kam Georg Sebastian Huber kurzfristig auch mit dem Ostkirchenwerk »Catholica Unio« in Kontakt, als ihn deren Gründer P. Augustin Graf von Galen OSB (1870–1949) auf eine mögliche Mitarbeit ansprach. Huber reagierte ablehnend und schrieb u. a.: »Glauben Sie im Ernst, dass nur der Orient sich bekehren müsse und dass nicht in erster Linie auch die römisch-abendländische Kirche der Umkehr bedarf?« Zit. nach BAUMER, Von der Unio (wie Anm. 58), 357. – Zu Galen: ISO BAUMER, Augustin Graf von Galen (1870–1949), in: HLS Online: <http://hls-dhs-dss.ch/de/articles/047671/2006-11-20> (Stand: 19.11.2021).

80 Zu ihm: Josephus MEILE, Nekrolog auf den Hochwst. Herrn apostolischen Protonotar, Generalvikar & Domdekan Dr. Augustin Zöllig: Mittwoch, den 17. Dezember 1952 in der Kathedrale St. Gallen, [St. Gallen] 1952.

81 Zit. nach SPIELER, Vom Christentum (wie Anm. 52), 90. Zit. wird hier aus: Bischöfliches Archiv St. Gallen Personalakte E 1; ebd., 84: Meiles Vorgänger Bischof Alois Scheiwiler (1872–1938) hatte Huber 1937 verboten, auf Einladung von Leonhard Ragaz auf einer Versammlung zu sprechen; Cornel DORA, Alois Scheiwiler, in: HLS Online: <http://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010176/2012-10-17> (Stand: 30.11.2021).

82 Zit. nach SPIELER, Vom Christentum (wie Anm. 52), 90. Zit. wird ein Brief an Ragaz vom 20.2.1943. – SKZ 131, 1963, 426: »Von 1943 bis 1956 versah er [Huber] den Seelsorgsposten auf dem Flumserberg, wo er nicht bloß mit der dortigen Bevölkerung, sondern auch mit zahlreichen Gästen des In- und Auslandes Kontakt fand.«

83 Zum »Geistlichen Testament«: HUBER, Georg Sebastian Huber (wie Anm. 1), 100.

## 5. Zusammenfassung

1. In den 1950er-Jahren hatte in den angeführten Kantonen bzw. den Gebieten der Bistümer Sankt Gallen und Basel die Bewahrung des konfessionellen Friedens höchste Priorität. Jede Konfession achtete streng darauf, ihren Besitzstand zu halten und keinerlei Veränderung zuzulassen. Es waren also auf der Ebene der Gemeinden/Pfarreien keinerlei Initiativen zur Veränderung dieses gehaltenen Status möglich. Die Intention dieser Haltung war durch die Erhaltung des konfessionellen Friedens grundgelegt.
2. Ein Aufeinanderzugehen geschah nur auf persönlicher Ebene von Geistlichen beider Konfessionen. Auffallend ist dabei, dass gerade reformierte Pfarrer den gemeinsamen Glaubensinhalt hervorgehoben haben.
3. Georg Sebastian Huber suchte die Ökumene über den Begriff des »Reiches Gottes« anzugehen. Sein Buch *Vom Christentum zum Reiche Gottes*, bei seinem Erscheinen hoch gefeiert, scheiterte am Heiligen Offizium. In seinem »Geistlichen Testament« fasste er nochmals zusammen: »Die jetzige Kirche ist im tragischen Zustand der Spaltung und somit nicht nach dem Willen Gottes. Die uneinige Kirche ist eine ungehorsame Kirche und eine ungläubwürdige Kirche. Die von Rom getrennten Kirchen bilden zusammen mit der Mutterkirche die ganze ökumenische Kirche Jesu Christi. In Demut und Buße müssen alle drei einander die Hand reichen zur Versöhnung. Nicht darf die eine die anderen sich unterwerfen (Bischof Franz Charrière<sup>84</sup>). Für diese ›Una sancta‹ ist mein geistlicher Vater (Max Metzger) den Märtyrertod gestorben. Für diese ›Una Sancta‹ habe ich gebetet, gewirkt und gelitten«<sup>85</sup>.

84 Bischof François Charrière war 1945–1970 Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg. Innerhalb der Schweizer Bischofskonferenz war er für die Ökumene zuständig. Zu ihm: VICTOR CONZEMIUS, Charrière François (1893–1976), in: HLS Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/023288/2003-11-05> (Stand: 11.11.2021).

85 HUBER, Georg Sebastian Huber (wie Anm. 1), 100.



JOACHIM BÜRKLE

## Ökumene vor Ort

### Die Una Sancta-Arbeit in Stuttgart zwischen Nachkriegszeit und II. Vatikanum\*

»Von der Una-Sancta-Bewegung, von der man immer wieder spricht oder sprechen hört, können sich die wenigsten kath. Geistlichen und Laien eine klare Vorstellung machen.«<sup>1</sup> So brachte im April 1954 der Materialdienst des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg den schwierigen Stand der Una Sancta-Bewegung in Teilen der katholischen Bevölkerung auf den Punkt. Für die meisten Katholiken habe die »Una Sancta« etwas Utopisches an sich: die Einheit der Kirche, speziell die Einheit von Katholiken und Protestanten – unerreichbar. Dabei handele es sich um die Schwärmereien von »Idealisten« – Katholiken hingegen, »die in der Seelsorge und in der Reichgottesarbeit stehen und treu zu ihrer Kirche halten«<sup>2</sup>, hielten sich fern davon. Treue zur Kirche auf der einen Seite, als Gegensatz dazu auf der anderen Seite die Una Sancta-Bewegung, die die »Religionsmischerei«, die »religiöse Gleichgültigkeit«, kurz: die »Gefahr des Indifferentismus«<sup>3</sup> fördere: Dieses dichotomische Narrativ wurde offenbar auch in der Diözese Rottenburg auf die »Una Sancta« bezogen.

Dennoch hatte sich in Stuttgart bereits zu Beginn der 1940er-Jahre ein Una Sancta-Kreis etabliert, der sich durch eine rege und vielfältige Aktivität auszeichnete und konstant bis über das II. Vatikanum (1962–1965) hinaus für die interkonfessionelle Verständigung warb. Die intensive und gut ausgebaute Vernetzung dieses Kreises im intellektuellenmilieu der frühen Bundesrepublik zeigt sich eindrucklich an den mitunter illustren Theologen, die für Vorträge nach Stuttgart geholt werden konnten: Karl Adam (1876–1966)<sup>4</sup>, Otto Karrer

\* Verwendete Abkürzungen: ACDP = Archiv für Christlich-Demokratische Politik; DAR = Diözesanarchiv Rottenburg; HStAS = Hauptstaatsarchiv Stuttgart; LKAS = Landeskirchliches Archiv Stuttgart; G = Generalakten; PASW = Provinzarchiv der Salvatorianer Wien.

1 Die Una-sancta-Bewegung, in: Materialdienst des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg 4/1954, 1. Ein Exemplar in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 64.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Gebürtig aus Pursruck (Oberpfalz), Studium der Philosophie und Theologie am Seminar in Regensburg, 1900 Priesterweihe, 1902 Weiterstudium in München, 1904 Dr. theol., 1908 Habilitation in Dogmatik und Dogmengeschichte, 1908 Religionslehrer am Wilhelmsgymnasium, Erzieher der Söhne Kronprinz Rupprechts (1869–1955), 1912–17 Religionslehrer am bayerischen Kadettencorps, 1915 Prof. in München, 1917 Prof. für Moralthologie in Straßburg, 1919 Prof. für Dogmatik in Tübingen, 1949 Emeritierung. Lit.: Walter KASPER, Karl Adam, in: ThQ 156 (1976) 251–258; Lucia SCHERZBERG, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001.

(1888–1976)<sup>5</sup>, Michael Schmaus (1897–1993)<sup>6</sup>, Jean-Louis Leuba (1912–2005)<sup>7</sup> und Heinrich Fries (1911–1998)<sup>8</sup> sind nur einige der externen Referenten<sup>9</sup>. Gleichwohl war die *Una Sancta* insbesondere in den 1950er-Jahren mit massivem Gegenwind konfrontiert – sei es von amtskirchlicher Seite, sei es vor dem Hintergrund der gesellschaftspolitischen Atmosphäre<sup>10</sup>. Ein zentrales Problem wird bereits im einleitenden Zitat augenfällig: Das Verhältnis der Kon-

5 Gebürtig aus Ballrechten, 1908–10 Studium der Philosophie und Theologie in Innsbruck, 1910 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, Philosophiestudium in Valkenburg, Studienpräfekt an der Stella Matutina, Theologiestudium in Valkenburg, 1920 Priesterweihe, Weiterstudium in Mittelalterlicher Geschichte in Bonn und Kunstgeschichte in München, 1922 Dr. phil., Dr. theol., 1922–23 auf Bitten Franz Kardinal Ehrles (1845–1934) Aufbaustudium in Rom, 1923 Austritt aus dem Jesuitenorden, Konversion zum Protestantismus, Eintritt in das lutherische Predigerseminar in Nürnberg, nach wenigen Wochen Konversion zum Katholizismus, Inkardination ins Bistum Chur, Seelsorger und Schriftsteller in Weggis, ab 1928 in Luzern, 1967 Wiederaufnahme in den Jesuitenorden, 1967 Dr. theol. h.c. in Tübingen. Lit.: Leo KUNZ, Art. Karrer, Otto, in: NDB 11 (1977) 297; Viktor CONZEMIUS, Otto Karrer. Theologe des Aggiornamento 1888–1976. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag, Zürich 1989.

6 Gebürtig aus Oberbaar, Studium der Philosophie und Theologie in München, 1922 Priesterweihe, 1924 Dr. theol., 1928–33 Prof. für Dogmatik in Prag, 1933–46 in Münster, 1946–65 in München, 1951–52 Rektor der Universität München. Lit.: Richard HEINZMANN, Zum Verhältnis von Kirche und Theologie nach Michael Schmaus, in: Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter. Festschrift für Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag, hrsg. v. Thomas PRÜGL u. Marianne SCHLOSSER, Paderborn [u. a.] 2007, 421–435.

7 Gebürtig aus Travers, 1931–37 Studium der Evangelischen Theologie in Neuenburg, Tübingen, Marburg und Basel, 1942–54 Pfarrer an der Französischen Kirche in Basel, 1950 Dr. theol., 1954–82 Prof. für Systematische Theologie und Ethik in Neuenburg, 1955–61 Dekan, 1961–63 Rektor. Lit.: Pierre BÜHLER, In memoriam Jean-Louis Leuba (1912–2005), in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 137 (2005) 261f.

8 Gebürtig aus Mannheim, 1931–35 Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1936 Priesterweihe, 1937–45 Repetent am Wilhelmsstift, ab 1939 zugleich Pfarrvikar im Kreis Tübingen, 1942 Dr. theol., 1945 Habil. für Fundamentaltheologie, 1946 Dozent, 1950–58 Prof. für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie in Tübingen, 1958–80 Prof. für Fundamentaltheologie in München, 1963–80 Direktor des Instituts für Ökumenische Theologie. Lit.: Johannes BROSEDER, Heinrich Fries (1911–1998). Die Kirche und die Kirchen, in: *Denker im Glauben. Theologischer Wegbereiter ins 21. Jahrhundert*, hrsg. v. Hubert BROSEDER, München 2001, 40–60; Peter NEUNER, Mut zur Ökumene. Zum 100. Geburtstag von Heinrich Fries (1911–1998), in: *MThZ* 64 (2013) 79–92.

9 Die von auswärts nach Stuttgart eingeladenen Referenten sprachen dort i. d. R. im Rahmen von gemeinsam durch *Una Sancta*-Kreis und Religiöse Bildungsarbeit veranstalteten Vortragsabenden. Die Programme liegen durchgängig vor in: DAR N74, Nr. 139. Einige Ergänzungen finden sich in: LKAS A 126, 3148.

10 Im durch die kirchliche Hierarchie reglementierten Bereich markierten das *Monitum Cum competentum* vom 5. Juni 1948 sowie die im Dezember 1949 folgende *Instructio De motione oecumenica* an die Ortsbischöfe nochmals einen Höhepunkt römischer Versuche, die ökumenische Bewegung und die insbesondere vonseiten katholischer Laien unternommenen Annäherungs- und Verständigungstendenzen, v. a. was gemischtkonfessionelle religiöse Praktiken angeht, einzudämmen und zu kontrollieren. Auch für den Stuttgarter *Una Sancta*-Kreis stellten diese lehramtlichen Verlautbarungen einen tiefgreifenden Einschnitt dar, wie noch zu zeigen sein wird (vgl. unten). Doch auch im gesellschaftlichen Diskurs waren die 1950er-Jahre von zunehmenden interkonfessionellen Spannungen geprägt: Während in katholischen Kreisen die Furcht vor dem Indifferentismus kursierte, gelangte auf protestantischer Seite das Schlagwort vom »politischen Katholizismus« und die damit verbundene Opposition gegen die angebliche politische Dominanz des Katholizismus zu neuer Kraft, die sich etwa in der Vergabepraxis politischer und behördlicher Ämter, in der Rundfunkpräsenz und im Schulwesen zeigte. Die übersteigerten mariologischen Tendenzen der beginnenden 1950er-Jahre taten ein Übriges, um die Stimmung anzuheizen. Dieses zunehmend stürmische Klima lässt sich für den württembergischen Raum eindrücklich etwa in den zahlreich vorliegenden Dokumenten zum Mariendogma von 1950, zur Enzyklika *Humani generis*, zur *Instructio* von 1949, zum Konversionsfall des evangelischen Pastors Rudolf von Goethe (1880–1965) oder zur »Mischehenpraxis« im Landeskirchlichen Archiv in Stuttgart nachvollziehen: Vgl. LKAS A 126, 2773.

fessionen war in einem bis dato unbekanntem Maße auf Verständigung ausgerichtet – »von evangelischen Bundesstimmungen und ›jesuitischen‹ Kampfkomplexen keine Spur mehr«<sup>11</sup> –, Una Sancta-Gespräche hatten Ende der 1940er-Jahre Hochkonjunktur, gleichzeitig schiedene sich an der Frage nach dem Modus der interkonfessionellen Begegnung sowie in der Beurteilung ihrer Sinnhaftigkeit im religiösen und kirchlichen Bereich die Geister.

Mit dem Blick auf die lokale Una Sancta-Arbeit soll im Folgenden gezeigt werden, wie die Idee der Una Sancta in der Kirche am Ort implementiert wurde. Wie gestaltete sich das interkonfessionelle Gespräch in der spezifischen zeitlich und lokal gebundenen Situation, wer beteiligte sich daran und wie verstand man die eigene ökumenische Tätigkeit? Wie wurde die Una Sancta-Arbeit rezipiert, welche Hindernisse und Schwierigkeiten ergaben sich? Nach einem kurzen Einblick in die religiöse und konfessionelle Situation in Stuttgart und in die Gründung des Stuttgarter Una Sancta-Kreises werden die Arbeitsweise und die Struktur dieser Gruppierung untersucht. Auch das ökumenische Selbstverständnis und damit verbundene Zielvorstellungen sollen thematisiert werden. Diesem Aspekt wird dann die Stellung und Beziehung der kirchlichen Hierarchie zur Stuttgarter Una Sancta gegenübergestellt. Der Blick auf die bestimmenden Entwicklungen des Kreises in den 1950er-Jahren soll spezifische Problemfelder aufzeigen, die in dieser ökumenisch brisanten Phase für die Stuttgarter Una Sancta entscheidend waren. Dabei ist im Vorfeld auch auf die Stuttgarter Una Sancta-Arbeit der 1940er-Jahre einzugehen, da hier entscheidende Weichenstellungen für die weitere Tätigkeit vorgenommen wurden, die auch durch die gesamten 1950er-Jahre hindurch virulent waren. Vor der Kontrastfolie der 1940er-Jahre treten die für das Folgejahrzehnt bestimmenden Entwicklungen deutlicher hervor.

## 1. Ausgangslage: Die konfessionelle Situation in Stuttgart

Da die Ökumenische Bewegung und die Una Sancta-Bestrebungen ihre Wurzeln in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben, ist für diese Zeit ein genauere Blick auf die konfessionelle Lage in Württemberg notwendig. Die Entwicklung der Konfessionszugehörigkeit seit der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert lässt eine deutliche Schwankung in den Größenverhältnissen der einzelnen Bekenntnisse erkennen. Während in der konfessionellen Zugehörigkeit der Bevölkerung bis zum Ende des Ersten Weltkriegs (1914–1918) nur geringfügige Verschiebungen eingetreten waren, veränderte sich das Größenverhältnis der einzelnen Bekenntnisse untereinander zwischen 1918 und 1950 stark<sup>12</sup>. Es lässt sich von einer Umschichtung sprechen, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer stärker zunahm<sup>13</sup>. Der Anteil der kirchlich gebundenen evangelischen Christen verminderte sich, die freireligiösen Gemeinschaften nahmen zu, der Anteil der Katholiken blieb dagegen vorerst gleich. Dies änderte sich im Nachgang des Zweiten Weltkriegs (1939–1945), als sich durch den Zuzug Vertriebener aus den Ostgebieten nach Württemberg – und speziell in den Großraum Stuttgart – massive Veränderungen auch im konfessionellen Bereich ergaben. So wurden nach Kriegsende bis 1950 fast eine Million Vertriebener und Zugewanderter in Württemberg aufgenommen, von denen wiederum etwa 60% katholisch waren<sup>14</sup>. Auffällig ist dabei, dass die Migrationsbewegung zu einer deutlich stärkeren konfessionellen Durchmischung führte: In Nordwürttemberg belief sich die Zahl der Heimatvertriebenen auf

11 So beschreibt Heinrich Hermelink (1877–1958) 1949 die zeitgenössische »Wandlung« des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus. Heinrich HERMELINK, *Katholizismus und Protestantismus im Gespräch zwischen den Konfessionen um die Una Sancta*, Stuttgart 1949, 7.

12 Vgl. Regierungsrat Dr. Fiedler, Statistisches Landesamt Baden-Württemberg, *Die Veränderung in der Konfessionszugehörigkeit der Bevölkerung Baden-Württembergs seit der Jahrhundertwende (1900–1950)*, in: LKAS A 126, 2774, Bd. 2, fol. 101.

13 Vgl. ebd.

14 Vgl. ebd.

etwa eine halbe Million, von denen etwa drei Viertel katholisch waren, in Südwürttemberg waren es 75.000 Heimatvertriebene, die zu drei Vierteln evangelisch waren<sup>15</sup>. Die ursprünglichen Konfessionsmehrheiten blieben auch vor diesem Hintergrund zwar bestehen: Für Nordwürttemberg ergab die Volkszählung von 1950 eine Gesamtbevölkerungszahl von rund 2,4 Mio. Einwohnern, von denen 64,6 % evangelisch, 30,7 % katholisch und 4,7 % Sonstige waren<sup>16</sup>. Im Vergleich dazu war der schwäbische Raum im Süden deutlich stärker katholisch geprägt: In Südwürttemberg-Hohenzollern betrug der Katholikenanteil nach der Volkszählung von 1950 bei einer Gesamtbevölkerung von 1.181.234 Menschen 52 %. Dagegen waren 45,8 % evangelisch, 2,2 % Sonstige oder ohne Bekenntnis<sup>17</sup>. In dem betreffenden Zeitraum ist jedoch insgesamt nochmals eine Verschiebung zugunsten der katholischen Seite zu beobachten: Die Zahl der Katholiken wuchs durch die Zuwanderung über den Anteil der Bevölkerungszunahme hinaus, während die Zahl der evangelischen Christen gegenüber dem Bevölkerungswachstum zurückblieb<sup>18</sup>. Es war eine bewegte Phase, in der sich viele gewohnte Verhältnisse im Umbruch befanden und damit auch die Pastoral mit neuen Aufgaben konfrontiert wurde. Aufgrund der hier skizzierten Verschiebungen verschränkten sich die Lebensbereiche von Katholiken und Protestanten immer weiter, was sich in einer stärkeren gegenseitigen »Sichtbarkeit« manifestierte: Diese Entwicklung konkretisierte sich an zahlreichen Punkten des alltäglichen Lebens, die ein ökumenisches pastorales Agieren nahelegten. Besonders deutlich wird dies an der Erscheinung der sog. »Mischehe«: Nach der Statistik des kirchlichen Lebens in der württembergischen Landeskirche nahm die Zahl der Eheschließungen von evangelisch-katholischen Paaren im Lauf der 1940er-Jahre stetig zu und betrug im Jahr 1949 6.045<sup>19</sup>. Allein im Stadtdekanatsbezirk Stuttgart nahm die Zahl der evangelisch-katholischen »Mischehen« von 624 im Jahr 1949 auf 768 im Jahr 1950, also um 23 % zu, sodass ein Bericht über die interkonfessionelle Lage in Württemberg von 1951 die »Mischehenproblematik« als dringendstes pastorales Problem dieser Zeit nennt und konstatiert: »Die Mischehenfrage brennt vielfach in den Gemeinden«<sup>20</sup>. Daneben konstituierten etwa die simultane Nutzung von Kirchengebäuden aufgrund der massiven Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges, die paritätische Besetzung staatlicher Leitungsstellen und die von der württembergischen Schulverwaltung angestrebte simultane Schule »auf christlicher Grundlage«<sup>21</sup> ein neu erschlossenes Feld der interkonfessionellen Begegnung<sup>22</sup>, die durch die gestiegene Vermischung der vormalig stärker voneinander abgegrenzten Konfessionsgruppen intensiviert wurde. So wuchs Bedürfnis und Bewusstsein für die ökumenische Begegnung als einem zentralen Bereich pastoraler Arbeit immer mehr – eine wesentliche Voraussetzung für die Tätigkeit des Una Sancta-Kreises in Stuttgart.

15 Vgl. Martin Plieninger, Bericht über die interkonfessionelle Lage in Württemberg (Nord- und Südwürttemberg) an den Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart, übersandt am 29. Mai 1951, in: LKAS A 126, 3148, fol. 121/1. – Vgl. ebd.

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. ebd.

18 Vgl. Regierungsrat Dr. Fiedler, Statistisches Landesamt Baden-Württemberg, Die Veränderung in der Konfessionszugehörigkeit der Bevölkerung Baden-Württembergs seit der Jahrhundertwende (1900–1950), in: LKAS A 126, 2774, Bd. 2, fol. 101.

19 Vgl. Plieninger, Bericht, fol. 121/1.

20 Ebd.

21 So wurde im Frühjahr 1946 auf der Grundlage staatskirchenpolitischer Verhandlungen in der Verfassung von Württemberg-Baden festgelegt: »Die öffentlichen Volksschulen sind christliche Gemeinschaftsschulen«. Den Vorstellungen der katholischen sowie Teilen der evangelischen Landeskirche, die für die konfessionell getrennte Bekenntnisschule eingetreten waren, kam man lediglich in der Bestimmung entgegen, dass sich die Konfession der Lehrer nach der Mehrheit der Schüler richten solle. Vgl. Markus WÜRSTER, Schule und Bildung in Stuttgart in den ersten Jahren nach 1945, in: Stuttgart in den ersten Nachkriegsjahren (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 66), hrsg. v. Edgar LERSCH, Heinz POKER u. Paul SAUER, Stuttgart 1995, 499–542, hier: 511.

22 Vgl. für den Stuttgarter Raum dazu Hermann EHMER, Religiöses Leben nach 1945, in: LERSCH/POKER/SAUER (Hg.), Stuttgart in den ersten Nachkriegsjahren (wie Anm. 21), 543–566, hier: 563f.

Dazu kam ein Katholizismus eher liberaler Richtung, der insbesondere unter den Akademikern nicht wenige Anhänger in Stuttgart fand und der sich ökumenischen Fragestellungen gegenüber offen zeigte. So monierte 1954 der spätere Akademiedirektor Bruno Dreher (1911–1971)<sup>23</sup> gegenüber dem Bischöflichen Ordinariat Rottenburg, dass »nicht zuletzt die Bildungsschicht der Katholiken auch in unserer Diözese einem beklagenswerten interkonfessionellen Liberalismus und Relativismus«<sup>24</sup> huldige. Damit nimmt Dreher Bezug auf die Entwicklung, dass in diesem Sozialmilieu zumindest in sozialen, kulturellen und politischen Fragen eine enge interkonfessionelle Zusammenarbeit die breite Zustimmung gerade vonseiten der Laien fand<sup>25</sup>.

In Stuttgart konstituierte folglich eine doppelte Voraussetzung ein begünstigendes Umfeld für die Aufnahme der ökumenischen Bewegung: Einerseits entwickelte sich aus den massiven Bevölkerungsstrukturveränderungen in der Nachkriegszeit eine religiöse Dynamik, die die pastorale Praxis vor neue Aufgabenfelder stellte und den Blick für deren ökumenische Dimension weitete, andererseits ergab sich vor dem Hintergrund der katholischen Diasporasituation in einer evangelisch geprägten Großstadt eine zumindest teilweise aufgeschlossene, liberale Ausrichtung des katholischen Bevölkerungsteils, die bereits weit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf die Transzendierung der Grenzen des katholischen Sozialmilieus verwies. Dies wurde zwar mitunter als »Relativismus« kritisiert, bezog sich jedoch stärker auf den sozialkulturellen als auf den kirchlich-dogmatischen Bereich.

## 2. Einführung der Una Sancta-Arbeit in Stuttgart

Die Stuttgarter Una Sancta-Gruppe entstand bereits kurz nachdem Max Josef Metzger (1887–1944)<sup>26</sup> 1938 die Bruderschaft Una Sancta gegründet hatte<sup>27</sup>. In Stuttgart kam ein erster Impuls

23 Gebürtig aus Leinzell (Schwäbisch Gmünd), Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1936 Priesterweihe, Vikar und Präses des Kolpinghauses in Bad Cannstatt, 1940 pastorale Tätigkeit in Wernau, Dormettingen und Hirschau, 1945 Kaplaneiverweser in Ellwangen, Geistlicher Direktor des Kinder- und Jugenddorfs »Marienpflege«, 1947 Dr. theol. in Tübingen (Die Osterpredigt. Eine materialkerygmatische Untersuchung. Von der Reformation bis zur Gegenwart), 1950 Bischöflicher Studienrat am Aufbaugymnasium Saulgau, 1953 Direktor des Bischöflichen Seelsorgeamts in Rottenburg, 1955 Direktor der Diözesan-Akademie in Stuttgart-Hohenheim, 1959–60 Dozent an der Universität Tübingen, 1960 Habilitation in Tübingen (Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine theologisch-kerygmatische Gegenüberstellung), 1961–63 Prof. für Religionslehre und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Würzburg, 1963–68 an der Universität Bonn, 1968–71 an der Universität Wien, 1964 Mitherausgeber der praktisch-theologischen Fachzeitschrift *Lebendige Seelsorge*, 1966 Herausgeber von *Dienst am Wort*. Lit.: Heinz PFEILZER, Art. Dreher, Bruno, in: LThK 3 (1995) 363; Franz TRAUTMANN, Art. Dreher, Bruno, in: BBKL 22 (2003) 276–280; Art. Dreher, Bruno, in: DBETH 1 (2005) 321f.

24 Bruno Dreher, Bericht an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg über den Stand der Una-Sancta-Gespräche mit Nicht-Katholiken unter besonderer Berücksichtigung des Marianischen Jahres, 26. April 1954, in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 66.

25 Dies konstatierte kurz zuvor auch Matthias Laros. Vgl. Matthias LAROS, Schöpferischer Friede der Konfessionen. Die Una-Sancta-Bewegung, ihr Ziel und ihre Arbeit, Recklinghausen 1950, 7.

26 Max Joseph Metzger (1887–1944), gebürtig aus Schopfheim, 1905–10 Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg i. Br. und Freiburg i. Ue., 1911 Dr. theol., im Ersten Weltkrieg Divisionspfarrer, Mitglied des Internationalen Versöhnungsbundes, Gründer des Friedensbundes Deutscher Katholiken, Mitarbeit in der Una Sancta-Bewegung, 1919 Mitbegründer und später Generalleiter des Christkönigs-Instituts Meitingen, ab 1933 offener Gegner des NS-Regimes, 1934 und 1939 Haftstrafen, 1943 endgültige Verhaftung, 1944 Hinrichtung. Lit.: Klaus DROBISCH, Wider den Krieg. Dokumentarbericht über Leben und Sterben des katholischen Geistlichen Dr. Max Josef Metzger, Berlin 1970; Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil (Hohenheimer Protokolle 22), hrsg. v. Rupert FENEBERG u. Rainer ÖHLSCHLÄGER, Stuttgart 1987.

27 Vgl. Ralf PUTZ, Das Christkönigs-Institut, Meitingen und sein Gründer Dr. Max Josef Metzger (1887–1944). Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche (Schriftenreihe Theos 26), Hamburg

zur Einrichtung eines ökumenischen Gesprächskreises vom – damals noch – evangelischen Industriellen Bruno Friedemann (1904–1978). Dieser besuchte am Erscheinungsfest 1940 im Wiener Stephansdom ein Pontifikalamt<sup>28</sup>. Beeindruckt von der katholischen Liturgie ließ er sich vom späteren Salvatorianerpater Reinhold Eitler (1915–1978)<sup>29</sup> die Liturgie erläutern<sup>30</sup>, der ihn auf die Christkönigsgesellschaft in Meitingen aufmerksam machte<sup>31</sup>. In der Folge nahm Friedemann mit Metzger Kontakt auf, der ihn auf den Esslinger Stadtpfarrer und Dekan Norbert Lämmle (1902–1954)<sup>32</sup> verwies, einen Neffen des ehemaligen Staatspräsidenten Eugen Bolz (1881–1945). Mit Lämmle konnte Friedemann erste Gespräche vor Ort führen.

Daneben hatte sich offenbar Metzger ohnehin bereits seit längerem um ein Gespräch mit Vertretern der evangelischen Kirche in Stuttgart bemüht und stand ab 1940 mit dem

1998, 21. – In der Literatur besteht zuweilen Uneinigkeit über das exakte Gründungsjahr der Bruderschaft, das mit 1938, 1939 oder 1938/39 angegeben wird. So gibt etwa Jörg ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich. Ein Forschungsbericht*, in: *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 24)*, hrsg. v. DEMS. u. Wolfgang THÖNISSEN, Paderborn / Frankfurt a. M. 2008, 35–51, hier: 42 das Gründungsjahr mit 1938 an, in Art. Metzger, Max Josef, in: *Personenlexikon Ökumene*, hrsg. v. DEMS. u. Wolfgang THÖNISSEN, Freiburg i. Br. 2010, 147–149, hier: 148 datiert er es auf 1939. An dieser Stelle wird unter Bezug auf Metzgers eigene Auskunft das Jahr 1938 gesetzt. Metzger schrieb in einem Brief an Papst Pius XII. (1876–1958, Papst: 1939–1958) 1939 rückblickend: »Ich habe 1938 eine lose »Bruderschaft Una Sancta« begründet, in der Nichtkatholiken in erheblicher Zahl mit Gliedern unserer heiligen Kirche um die volle Verwirklichung der Einheit der Kirche gleichzeitig beten«. Der Brief findet sich vollständig abgedruckt in: *Die Una Sancta vor dem Volksgerichtshof. Das Martyrium von Max Josef Metzger*, in: *Bausteine für die Einheit der Christen* 22/86 (1982) 8–12.

28 Vgl. Joachim KÖHLER, *Una Sancta*, in: *Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte*, hrsg. v. DEMS., Ostfildern 1990, 86.

29 Gebürtig aus Gablitz (Niederösterreich), Noviziat der Salvatorianer in Heinzendorf, 1935 erste Profess, Studium der Philosophie und Theologie in Graz, Passau und Wien, 1940 Priesterweihe, 1940–44 Militärdienst als Sanitäter, 1945 Schwesternseelsorger in Gablitz, danach Kaplan und Jugendseelsorger in den Wiener Salvatorianerpfarren St. Michael und Kaisermühlen, 1948–55 Lehrer am Ordensgymnasium in Lochau, 1955 Rückkehr nach Wien, St. Michael, 1956 Dr. theol. mit einer Arbeit über den Wiener Kardinal und Fürsterzbischof Johann R. Kutschker (1810–1881), Religionsprofessor an verschiedenen Wiener Schulen. Zu ihm: *Nekrolog der österreichischen Salvatorianerprovinz*, Wien 1978, in: PASW, *Nekrolog* 1978.

30 Nach anfänglichen Schwierigkeiten war 1922 ein österreichisches Kommissariat der Salvatorianer errichtet worden, die die Liegenschaften der österreichischen Barnabiten-Provinz übernahmen und in Wien die Kollegien St. Michael und Mariahilf betreuten. Vgl. Waldemar POSCH, *Die österreichische Provinz*, in: *Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart 1881–1981*, hrsg. v. Anton KIEBELE [u. a.], Rom 1981, 149–155, hier: 151.

31 So die späteren Erinnerungen der Tochter Friedemanns, die Stadtpfarrer Rudolf Daur (1892–1976) und Stadtpfarrer Hermann Breucha (1902–1972) als Führungsfiguren des Stuttgarter Una Sancta-Kreises noch persönlich kannte und aus Anlass des 70-jährigen Jubiläums der Gesellschaft für Tiefenpsychologie eine Rückschau zusammenstellte: Vgl. Monika FRIEDEMANN, *70 Jahre Arzt und Seelsorger*, Vortrag im Rahmen der Lindauer Herbsttagung 2019, S. 2, abrufbar unter: [https://www.igt-lindau.de/downloads/M.\\_Friedemann\\_70\\_Jahre\\_igt.pdf?m=1638985742&](https://www.igt-lindau.de/downloads/M._Friedemann_70_Jahre_igt.pdf?m=1638985742&) (letzter Zugriff: 1. April 2022).

32 Gebürtig aus Aalen als Sohn des Landesgerichtsdirektors Ravensburg Erwin Lämmle, Priesterweihe am 27. Februar 1926, Vikar in Freudenstadt seit 15. April 1926, Stadtpfarrverweser in Freudenstadt seit 13. Juni 1926, Repetent in Tübingen seit 16. August 1926, Studienurlaub in Rom (Anima) seit 16. Okt. 1931, Dr. theol. in Rom, Vikar in Grüningen seit 1. Oktober 1932, Vikar in Stuttgart St. Fidelis seit 10. Oktober 1932, Pfarrer in Ochsenhausen seit 17. Juni 1934, Eintritt ins Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis am 13. Sept. 1937, Wiederaustritt wegen mangelnder Eignung zum Ordensleben, Vikar in Ehingen a. D. seit 13. Nov. 1937, 18.11.1937 Bewerbung um Stadtpfarrstelle an St. Moriz in Rottenburg, Stadtpfarrer in Esslingen seit 19. Dez. 1937, Dekan des Kapitels Neuhausen seit 7. Juni 1940, Stadtpfarrer in Schussenried seit 25. Juli 1948. Vgl. zu ihm die Personalakte in: DAR G 1.7.1 Nr. 1356.

Stuttgarter Oberkirchenrat Wilhelm Pressel (1895–1986)<sup>33</sup> in brieflichem Kontakt<sup>34</sup>. Nach Rücksprache Pressels mit dem evangelischen Landesbischof Theophil Wurm (1868–1953)<sup>35</sup> und einer klärenden Vorbesprechung unter den evangelischen Vertretern kam es am 30. September 1940 zu einem ersten Gespräch zwischen evangelischen und katholischen Interessenten im Privathaus des Fabrikanten Walter Knoll<sup>36</sup>. Auf beiden Seiten nahmen jeweils vier Geistliche und vier Laien an dem Gespräch teil: die vier evangelischen Pfarrer Oberkirchenrat Pressel, Stadtpfarrer Lic. Wilfried Lempp (1889–1967)<sup>37</sup>, Studienrat Lic. Hermann Waldenmaier (1887–1967)<sup>38</sup> sowie der Leiter des Evangelischen Gemeindeblatts Württemberg

33 Gebürtig aus Creglingen, Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1921 Ordination, 1921–23 Stadtvikar in Stuttgart, 1923–25 Repetent am Tübinger Stift, 1925–29 Stadtpfarrer in Nagold, 1929–33 Tübinger Studentenpfarrer, 1931 NSDAP-Mitglied, 1932 Mitglied der Deutschen Christen, 1933 Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, 1935 Ausschluss aus der NSDAP, 1936 Mitglied des Reichsbruderrats, 1945 Leiter des Hilfswerks der EKD in Württemberg, 1950–60 Krankenhauspfarrer in Stuttgart. Lit.: Johannes Michael WISCHNATH, Wilhelm Pressel (1895–1986), in: *Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg*, hrsg. v. Rainer LÄCHELE u. Jörg THIERFELDER, Stuttgart 1998, 299–310.

34 Vgl. Oberkirchenrat Pressel, Bericht über eine Aussprache mit Vertretern der *Una sancta* in Stuttgart am 30. September 1940, 7. November 1940, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 58/2.

35 Gebürtig aus Basel, 1887–91 Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1894–99 Stadtvikar an der Friedenskirche in Stöckach, 1899 Pfarrer bei der Stadtmission der Evangelischen Gesellschaft Stuttgart, 1913–20 Pfarrer in Ravensburg, politisches Engagement bei der Württembergischen Bürgerpartei (DNVP), 1919 Mitglied der verfassungsgebenden Landesversammlung, 1920 Mitglied des Württembergischen Landtags, 1920 Dekan in Reutlingen, 1927 Prälat von Heilbronn, 1929 württembergischer Kirchenpräsident, 1933 Landesbischof, trotz anfänglicher Unterstützung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik ab 1934 kirchliche Opposition gegen die Deutschen Christen, bedingte Unterstützung der Bekennenden Kirche, 1945 erster Ratsvorsitzender der EKD, 1948 Rücktritt als Landesbischof. Lit.: Jörg THIERFELDER, *Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 1)*, Göttingen 1975; Jörg THIERFELDER, Theophil Wurm, in: *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert (Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 20)*, hrsg. v. Wolf-Dieter HAUSCHILD, Gütersloh 1998, 743–758; Frank RABERG, *Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg)*, Stuttgart 2001, 1056.

36 Vgl. Oberkirchenrat Pressel, Bericht über eine Aussprache mit Vertretern der *Una sancta* in Stuttgart am 30. September 1940, 7. November 1940, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 58/2. Vgl. dazu auch: Christoph MEHL/Jörg THIERFELDER, *Ökumene im Krieg. Evangelisch-katholische Gespräche und innerprotestantische Vergewisserungen in der Endphase des »Dritten Reiches«*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 108 (1997), 342–375, hier: 349–351, wobei hier der 30. November als Gesprächstermin genannt wird. Der archivalisch vorliegende Bericht Pressels, der selbst bereits am 7. November verfasst wurde, weist hingegen eindeutig den 30. September aus.

37 Gebürtig aus Oberflingen/Freudenstadt, 1903 Seminarschüler in Maulbronn, 1905 Seminarschüler in Blaubeuren, 1907–11 Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1911 erstes theologisches Examen und Dienstprüfung, Vikar in Stuttgart, Großgartach, Dornstetten und Vaihingen, 1912 Kandidatenkonvikt Paulinum in Stanislaw (Galizien), 1914 Vikar in Döffingen, Stadtvikar für Religionsunterricht in Stuttgart, Kriegsdienst als Sanitäter und Hilfsfeldgeistlicher, 1919 Pfarrer in Stanislaw, 1929 Rektor des Diakonissen-Mutterhauses Sarepta in Stanislaw, 1934 Lic. theol. h. c. an der Theologischen Fakultät der Universität Königsberg, 1935 Pfarrer an der Leonhardskirche in Stuttgart, 1945 Prälat des Sprengels Schwäbisch-Hall in Heilbronn, 1947 Mitglied des Landeskirchentags, 1956 Stellvertreter des Landesbischofs in geistlichen Angelegenheiten, Mitglied des Zentralvorstandes und des Hauptvereinsvorstandes des Gustav-Adolf-Werkes, 1959 Ruhestand. Lit.: Rainer BOOKHAGEN, *Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus. Mobilmachung der Gemeinden*, Bd. 1: 1933 bis 1937 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 29), Göttingen 1998, 1028.

38 Gebürtig aus Winnenden, 1906–11 Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1911–13 Vikar im Raum Stuttgart, 1912 Lic. theol., 1913–14 Repetent am Tübinger Stift, 1914–17 Oberrealschullehrer in Stuttgart, 1917–24 2. Stadtpfarrer in Waiblingen, 1924–30 2. Geschäftsführer des Evangelischen

Kurt Hutten (1901–1979)<sup>39</sup>. Unter den Laien befand sich neben Friedemann und Knoll der spätere Kultusminister Theodor Bäuerle. Die katholische Seite vertraten Max Josef Metzger, Dekan Norbert Lämmle, Stadtpfarrer Hermann Breucha (Degerloch) und Stadtpfarrer Anton Weber (Heslach) (1899–1966)<sup>40</sup>. Unter den Laien befand sich der Publizist Heinrich Getzeny (1894–1970)<sup>41</sup>, der in Tübingen über die Geschichte des römischen Primats – eine in Una Sancta-Kreisen viel traktierte Thematik – promoviert hatte<sup>42</sup>. Obwohl Oberkirchenrat Pressel der katholischen Seite eher reserviert gegenübertrat und zu Nüchternheit mahnte, um Enttäuschungen zu vermeiden, vereinbarte man weitere Gespräche in diesem Kreis, wobei es dann bereits um konfessionelle Kontroversfragen gehen sollte<sup>43</sup>.

In der Folge dieser ersten Treffen übernahmen auf katholischer Seite Stadtpfarrer Hermann Breucha, auf evangelischer Seite Stadtpfarrer Rudolf Daur die verantwortliche Führung des sich formierenden Stuttgarter Una Sancta-Kreises. Diese beiden Geistlichen blieben in ihrer Leitungsfunktion die kommenden 30 Jahre bis Anfang der 1970er-Jahre bestimmende Gestalten der Stuttgarter Una Sancta-Arbeit. Daher ist ein kurzer Blick auf ihre Person unerlässlich. Hermann Breucha, gebürtig aus Stuttgart, studierte ab 1919 in Tübingen, anschließend auch in München Theologie und wurde 1926 durch Bischof Paul Wilhelm von Keppeler in Rottenburg zum Priester geweiht<sup>44</sup>. Seine erste Vikarstelle trat er in Cannstatt bei dem spä-

Volksbundes in Stuttgart, 1930–45 Religionslehrer am Reform-Realgymnasium in Stuttgart, 1945–52 Pfarrer in Waiblingen, 1950 Dr. theol. Vgl. Registerband. Dokumente – Institutionen – Personen (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 30), hrsg. v. Gertraud GRÜNZIGER-SIEBERT, Göttingen 1984, 836; Joachim SCHNÜRLE, Art. Waldenmaier, Emil Hermann, in: BBKL 41 (2020), Sp. 1379–1384.

39 Gebürtig aus Langenburg, 1915–19 Seminarschüler in Maulbronn und Blaubeuren, Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1923–27 Vikar in Schnaitheim und Mergentheim, 1928 Dr. phil., 1930 Geschäftsführer beim Evangelischen Volksbund Württemberg, 1935 Redakteur des Evangelischen Pressedienstes, 1939 Schriftleiter des Evangelischen Gemeindeblatts für Württemberg, 1941 Vertreter Württembergs beim Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Berlin, 1943–45 Wehrdienst und Kriegsgefangenschaft, 1952–60 Redakteur für das *Deutsche Pfarrerblatt*, 1960–68 Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, 1970 Beauftragter der EKD für religiöse Minderheiten. Lit.: Hermann EHMER, Art. Hutten, Kurt, in: BBKL 21 (2003), Sp. 696–701.

40 Geboren am 22. März 1899 in Heilbronn, ordiniert am 5. April 1924, Vikar in Reutlingen seit 16.5.1924, Vikar in Stuttgart (St. Georg) seit 16. März 1926, Karl-Borr. Kaplan in Stuttgart 29.10.1929, Stadtpfarrer in Stuttgart St. Josef seit 9.2.1936, bischöflicher Kommissär für Stuttgart I seit 1. Oktober 1949 – 14.3.1964, Geistlicher Rat seit 25.1.1964, Schuldekan für Großstuttgart seit 15.3.1964, gestorben am 29.7.1966. Vgl. zu ihm die Personalakte in: DAR G 1.7.1., Nr. 2490. Daneben existiert ein Nachruf: Ernst HOFMANN, Theologe, Liturge und Lehrer. Zum Heimgang des Priesters Anton Weber, in: Kath. Sonntagsblatt, 14.8.1966, S. 18.

41 Vgl. Oberkirchenrat Pressel, Bericht über eine Aussprache mit Vertretern der Una sancta in Stuttgart am 30. September 1940, 7. November 1940, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 58/2. Zu Getzeny: Gebürtig aus Ludwigsburg, 1913–19 Studium der Philosophie, Theologie und Geschichte in Tübingen, 1919 Dr. phil., 1920–25 Landesvertreter des Volksvereins für Berlin und Ostpreußen, 1925–33 Landessekretär des Volksvereins für Württemberg, 1934 Schriftleiter des *Magazins für Pädagogik*, 1941–61 Herausgeber der 4.–11. Auflage der Rießler-Storr-Bibel. Lit.: Christoph KÖHLER, Art. Heinrich Getzeny, in: KÖHLER (Hg.), Katholiken (wie Anm. 28), 190f.; Otto WEISS, Die Mitarbeiter der Zeitschrift Hochland, in: Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach Wissenschaften. Reihe Catholica: Quellen und Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus 4.1), hrsg. v. Thomas PITTRUF, Freiburg i. Br. [u. a.] 2018, 515–574, hier: 542f.

42 Vgl. Heinrich GETZENY, Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo den Großen. Ein Beitrag zur Geschichte des römischen Primats, Tübingen 1922.

43 Vgl. Oberkirchenrat Pressel, Bericht über eine Aussprache mit Vertretern der Una sancta in Stuttgart am 30. September 1940, 7. November 1940, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 58/2.

44 Zur biographischen Verortung Breuchas vgl. die folgende Literatur: Erich ENDRICH, Stadtpfarrer Dr. Hermann Breucha zum Gedächtnis, in: Heilige Kunst 12 (1978), 213f.; Angela ERBACHER, Pfarrer Hermann Breucha 1902–1972, Diözese Rottenburg-Stuttgart. Ein Priester im Aufbruch der Kirche, in: Diener im Weinberg des Herrn. Priesterpersönlichkeiten aus zwölf Diözesen, hrsg. v. Florian TRENNER,

teren Rottenburger Domkapitular Emil Kaim (1871–1949)<sup>45</sup> an. Nach weiteren Vikariaten in Kochertürn und Tübingen kam er 1930 als Kaplan an St. Eberhard in Stuttgart. 1938 wurde er als Stadtpfarrer in der Mariä-Himmelfahrts-Pfarrrei in Stuttgart-Degerloch investiert, wo er bis 1970 ununterbrochen wirkte. Nach seiner Pensionierung hatte er die Seelsorgestelle an der neu erbauten Mariä-Verkündigungs-Kirche auf dem Stuttgarter Frauenkopf inne. Daneben waren seine außerpfarrellichen Tätigkeitsbereiche breit gefächert: Im Winter 1934/35 gründete er zusammen mit seinem Mitkaplan Anton Weber die Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart, wirkte ab 1945 als Diözesanbeauftragter für die Rundfunkarbeit sowie ab 1949 in der Gemeinschaft »Arzt und Seelsorger«. Zudem saß er zunächst als Beirat, später als 2. Vorsitzender im Kunstverein der Diözese Rottenburg, 1963 wurde er in die neu eingerichtete Gutachterkommission der Diözese für Kirchenneu- und -umbauten berufen. Dazu kam nun 1941 sein ökumenisches Wirken als Leiter des Stuttgarter Una Sancta-Kreises. Zentral für die seelsorgerliche Arbeit Breuchas ist seine Prägung durch die Liturgische Bewegung und sein daraus resultierendes mystagogisches Verständnis der Eucharistiefeier. In diesem Rahmen wirkte er in vielerlei Hinsicht vorbereitend für die Reformen des Zweiten Vatikanums.

Auch für seinen evangelischen Amtsbruder Rudolf Daur spielte eine Prägung durch die religiöse Aufbruchsstimmung der 1920er-Jahre eine wichtige Rolle<sup>46</sup>. Geboren in Korntal, studierte er evangelische Theologie in Tübingen und Marburg, durchlief anschließend verschiedene Vikariatsstellen im Stuttgarter Raum und wurde 1921 Jugendpfarrer in Reutlingen. Ab 1939 war er als erster Stadtpfarrer an der Stuttgarter Markuskirche tätig. Starke Einflüsse auf seine Seelsorgearbeit hatte seine Sozialisation in der Jugendbewegung und im Bund der Köngener<sup>47</sup>. Die darin gepflegte Aufgeschlossenheit gegenüber dem »Anderen« begünstigten sein Engagement in der Una Sancta-Bewegung<sup>48</sup>.

München 2008, 37–42; Maria GLASER-FÜRST, Franziska Werfer 1906–1985. Die erste katholische Theologin und Religionslehrerin im Dienst der Kirche in der Diözese Rottenburg. Zeugnis eines Lebens aus Glaube, Wahrheit, Liebe, Weißenhorn 2001; KÖHLER (Hg.), Katholiken (wie Anm. 28), 6–89 und 186; Abraham Peter KUSTERMANN, Hans Heinrich Ehler und Hermann Breucha. Schwäbischer Kulturkatholizismus auf Abwegen. In fünf Dokumenten aus dem Nachlass Hermann Breucha, in: Befreite Erinnerung, Teilband 2: Region – Religion – Identität: Tübinger Wege (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 28), hrsg. v. Rainer BENDEL u. Josef NOLTE, Berlin 2017, 87–116; Klaus UNTERBURGER, Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Diözese Rottenburg. Bischof Carl Joseph Leiprecht, Pfarrer Joseph Weiger und Hermann Breucha, in: RJKG 26 (2007), 137–164, hier insb. 147–149; Franziska WERFER, Hermann Breucha 1902–1972. Aufbruch der Kirche im Bild eines Priesters, Weißenhorn 1982. Die Personalakte findet sich im Diözesanarchiv Rottenburg; G 1.7.1, Nr. 305.

45 Gebürtig aus Schelklingen, 1889–93 Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1894 Priesterweihe, Dr. theol., 1894–1900 Vikar in Stuttgart, 1900 Kaplan in St. Anna, Rottenburg-Ehingen bei St. Moriz, 1908 Stadt- und Garnisonspfarrer in Cannstatt, 1927 Domkapitular in Rottenburg, 1928–33 Mitglied des Württembergischen Landtags für die Zentrumsparlei, 1946 Päpstlicher Hausprälat. Lit.: Frank RABERG, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg), Stuttgart 2001, 417.

46 Vgl. dazu: Hinrich JANTZEN, Namen und Werke. Biographien und Beiträge zur Soziologie der Jugendbewegung, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1975, 79–84.

47 Vgl. Rudolf Daur (1892–1976) und der Bund der Köngener, in: Herbert HUMMEL, Geist und Kirche. Blaubeurer Klosterschüler und Seminaristen. Biografische Skizzen aus vier Jahrhunderten (Alb und Donau. Kunst und Kultur 17), Stuttgart 2004, 50–54. Daneben sind dazu Daur's eigene autobiographische Erinnerungen aufschlussreich: Rudolf DAUR, Lebenserfahrungen, in: In memoriam Rudolf Daur 26. Januar 1892 – 17. Juni 1976, hrsg. v. Willy COLLMER, Stuttgart 1976, 29–42, hier insbesondere 37–39.

48 So schreibt auch Hans Grischkat in seinem Nachruf auf Daur im Namen des Bundes der Köngener: »Menschen anderer Art, anderer Ansichten und anderer Religion waren für Dich niemals ›Bekehrungsobjekte‹, die von einer ›falschen‹ Anschauung weggebracht und zu Deiner richtigen hingeführt werden

Neben Breucha und Daur waren im Stuttgarter Una Sancta-Kreis auch einige weitere Geistliche aktiv, wie auf evangelischer Seite neben Oberkirchenrat Pressel auch Prof. Friedrich Delekat (1892–1970)<sup>49</sup>, Dekan Manfred Ebbinghaus (1889–1964)<sup>50</sup> oder Stadtpfarrer Erwin Ifler (1890–1976)<sup>51</sup>; auf katholischer Seite etwa der Direktor des katholischen Bibelwerks Stuttgart Josef Bärle (1892–1949) und Franz Kneer, ein Neffe Emil Kaims<sup>52</sup>. Wohl über seinen Neffen Norbert Lämmle gelangte auch Eugen Bolz zur Mitarbeit im Stuttgarter Una Sancta-Kreis, der durchaus einen gewissen politischen Einschlag hatte: Neben Bolz waren bereits früh auch der spätere Kultusminister Theodor Bäuerle (1882–1956)<sup>53</sup>, der spätere Justizminister Josef Beyerle (1881–1963)<sup>54</sup> und Landrat Anton Huber (1905–1998)<sup>55</sup>

müssen, sondern sie waren echte Gesprächspartner«. Hans GRISCHKAT, Nachrufe für Rudolf Daur. Für den Bund der Köngener, in: COLLMER (Hg.), Daur (wie Anm. 47), 27f., hier: 27.

49 Gebürtig aus Stühren, Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, Berlin, Göttingen und Breslau, 1919 Ordination, anschließend Pfarrer in Priebus, 1923 Dr. theol. in Marburg, wissenschaftlicher Leiter des Religionspädagogischen Instituts in Berlin, 1925 Dr. phil. in Berlin, 1929 Habilitation für Philosophie und Pädagogik, Prof. für Religionswissenschaft in Dresden, 1933 Mitglied der Bekennenden Kirche, 1936 Zwangspensionierung, 1943 Stadtpfarrer in Stuttgart, 1946 Prof. in Mainz, 1957–58 Rektor. Vgl. zu ihm auch: Henrik SIMOJOKI, Evangelische Erziehungsverantwortung. Eine religionspädagogische Untersuchung zum Werk Friedrich Delekats (1892–1970) (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 3), Tübingen 2008, 275, Anm. 491.

50 1926 Pfarrer in Mühlheim/Bach, 1929 in Heilbronn, 1935–48 Dekan des Kirchenbezirks Tuttlingen, 1948 in Freudenstadt. Zu ihm: Gerhard SCHÄFER, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf, Bd. 1: Um das politische Engagement der Kirche 1932–1933, Stuttgart 1971, 597.

51 Gebürtig aus Lauffen a. N., 1913–20 Vikar in Neckargartach, Herrenberg und Zuffenhausen, 1920–21 Pfarrer in Ravensburg, 1921–29 Pfarrer in Heilbronn, 1929–59 Pfarrer in Stuttgart, 1945–59 Dekan des Kirchenbezirks Stuttgart, 1948 stellvertretender Vorsitzender des Ausschusses für Kirche und Öffentlichkeit. Zu ihm: SCHÄFER, Landeskirche (wie Anm. 50), Bd. 3: Der Einbruch des Reichsbischofs in die Württembergische Landeskirche 1934, Stuttgart 1974, 721.

52 Vgl. Paul KOPF, Aktivitäten der Diözesanleitung von der Besetzung der Bischofsstadt Rottenburg am 18. April 1945 bis zur Rückkehrfeier des Bischofs Joannes Baptista Sproll aus der Verbannung am 14. Juni 1945, in: RJKG 5 (1986), 231–270, hier: 266, Anm. 128.

53 Gebürtig aus Unterurbach, 1896–1901 Studium am evangelischen Volksschullehrerseminar in Esslingen, 1901–04 Lehrer in Heselach, 1904–07 Seminarlehrer am evangelischen Seminar in Nürtingen, 1911–12 Studium der Nationalökonomie, Sozialwissenschaften und Philosophie an der Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften in Frankfurt a. M., 1914–18 Kriegsdienst, 1918 Direktor des Vereins zur Förderung der Volksbildung in Stuttgart, 1938 Leiter der Bosch-Jugendhilfe, 1945–46 Ministerialdirektor im württembergisch-badischen Kultministerium, 1947–51 Kultminister. Zu ihm: Paul SAUER, Findbuch Q 1/21. Nachlass Theodor Bäuerle, Kultminister, CDU-Politiker, abrufbar unter: <https://www2.landearchiv-bw.de/ofs21/olf/einfueh.php?bestand=6722> (letzter Zugriff: 20. April 2022).

54 Gebürtig aus Hohenstadt, 1901–04 Studium der Rechts- und Staatswissenschaften in Tübingen und Berlin, 1908 zweite juristische Staatsprüfung, 1910 Gerichtsassessor beim Landgericht Tübingen, 1911 Hilfsarbeiter im Justizministerium, 1913 Justizministerialsekretär, 1918 Kanzleidirektor, 1919–33 Landesvorsitzender der Zentrumspartei Württemberg, 1923–33 Justizminister von Württemberg, 1928–30 Wirtschaftsminister, 1934–45 Richter am Oberlandesgericht Stuttgart, 1945–51 württembergisch-badischer Justizminister, 1949–51 stellvertretender Ministerpräsident. Lit.: Frank RABERG, Josef Beyerle. Zentrumspolitiker, Justiz- und Wirtschaftsminister, Mitgründer der (nord)württembergischen CDU. 1881–1963, in: Lebensbilder aus Baden-Württemberg 19 (1998), 437–464.

55 Gebürtig aus Osterhofen, 1925–27 Studium der katholischen Theologie in Tübingen, 1927–29 und 1931–34 Studium der Staats- und Wirtschaftswissenschaften, 1934 Dr. rer. pol. in Tübingen, 1945 Referent in der Landesdirektion für Landwirtschaft, anschließend im württembergisch-badischen Wirtschaftsministerium, 1946–70 Landrat des Landkreises Aalen. Lit.: In memoriam Dr. Anton Huber, in: Aalener Jahrbuch (1998), 11f.; Frank RABERG, Josef Anton Huber, in: Baden-Württembergische Biographien 4 (2007), 159–162.

in der Stuttgarter Una Sancta aktiv<sup>56</sup>. Auch der Vorsitzende des katholischen Akademikerverbandes und spätere Staatssekretär Hermann Gögler (1887–1964)<sup>57</sup> beteiligte sich an dem Kreis<sup>58</sup>. Somit bildete die Stuttgarter Una Sancta-Gruppe auch eine wichtige Grundlage für die Zusammenführung katholischer und evangelischer Christen in der nordwürttembergischen CDU nach dem Krieg<sup>59</sup>. Über Mitglieder wie Bäuerle und Beyerle bestanden sogar Kontakte der Stuttgarter Una Sancta zum Widerstandskreis um Robert Bosch (1861–1942) und Hans Walz (1883–1974)<sup>60</sup>. Später berichteten zahlreiche Una Sancta-Mitglieder übereinstimmend, gerade die gemeinsam erlebten Verfolgungs- und Kriegserfahrungen hätten das Zusammengehen in der Una Sancta forciert<sup>61</sup>, was auch Rudolf Daur in einer Predigt in der Stuttgarter Markus-Kirche kurz nach Kriegsende pointiert zum Ausdruck brachte: »Kein Zweifel, es war auch ganz einfach die gemeinsame äußere Bedrängnis durch einen im Grund und je länger je unverhohlener alles religiöse Denken und Leben unterdrückenden Staat, was die gleichermaßen Bedrohten zusammenführte«<sup>62</sup>.

56 Vgl. Frank RABERG, Staatssekretär Hermann Gögler 1945 bis 1948. Ein Beamter als Politiker im Staatsministerium Württemberg-Baden und auf US-zonaler Ebene, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 56 (1997), 375–433, hier: 387.

57 Gebürtig aus Ravensburg, 1906–14 Studium der Rechtswissenschaft in Leipzig, München und Tübingen, 1914–20 Rechtsanwalt in Heilbronn, 1921 Berichterstatter für Sozialpolitik im Württembergischen Wirtschaftsministerium, 1932 Berichterstatter für Wirtschaft und Verkehr, 1937 Leiter der Landwirtschaftlichen Berufsgenossenschaft Württemberg, 1945 Ministerialdirektor im württembergisch-badischen Staatsministerium, 1946 Staatssekretär, 1949–52 ständiger Vertreter der Regierung von Württemberg-Baden beim Bund. Lit.: RABERG, Staatssekretär (wie Anm. 56).

58 So schreibt Gögler in seinem Entnazifizierungsgutachten für Bruno Friedemann: »Herrn Bruno Friedemann [...] habe ich noch 1939 im Kreis der Una-Sancta-Bewegung, die sich die Verständigung der beiden christlichen Konfessionen zur Aufgabe und zum Ziel gesetzt hat, kennen gelernt.« Hermann Gögler, Bescheinigung, 25. August 1946, in: HStAS Q 1/58 Bue 24. Der Una Sancta-Bewegung schrieb Gögler in der Nachkriegszeit überdies eine zentrale Funktion beim Wiederaufbau der katholischen Bildungsarbeit zu. Vgl. Hermann Gögler, Versuch für den Aufbau der kath. Bildungsarbeit, Juni 1945, in: ACDP 01-144, 005/1.

59 Vgl. RABERG, Staatssekretär (wie Anm. 56), 388. So schreibt auch die CDU-Vertreterin im Verfassungsausschuss des Landes Nordwürttemberg Maria Friedemann (1912–1999), die Una Sancta-Bewegung habe »den Boden bereitet [...] für die Gründung der CDU«. Maria FRIEDEMANN, Erlebnisbericht über Kriegsende und Anfänge der CDU, in: CDU intern. Kreisverband Stuttgart 11 (1995), 18–21, hier: 20.

60 Vgl. RABERG, Staatssekretär (wie Anm. 56), 387f. Der oppositionelle Kreis um Bosch bildete auch ein Kontaktnetzwerk für Carl Friedrich Goerdeler, dem in der von den Widerstandskämpfern des 20. Juli geplanten staatlichen Neuordnung das Amt des Reichskanzlers zugeordnet war. Vgl. Sabine GILLMANN, Carl Friedrich Goerdeler und Robert Bosch, in: Das Carl Friedrich Goerdeler-Kolleg der Robert Bosch Stiftung, hrsg. v. Markus LUX u. Gereon SCHUCH, Berlin 2008, 15–27, hier insbes. 21–25. Zur Unterstützung von Juden und kirchlichen Widerstandskreisen durch die Firma Bosch und Hans Walz vgl. Joachim SCHOLTYSECK, Robert Bosch und der liberale Widerstand gegen Hitler 1933 bis 1945, München 1999, 164–168, 265–282, 454–458. Zu Walz vgl. außerdem Michael KISSNER, Hans Walz (1883–1974), in: Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg, hrsg. v. Rainer LÄCHELE u. Jörg THIERFELDER, Stuttgart 1998, 119–138.

61 Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch das Urteil Hermann Göglers über die Una Sancta-Bewegung in seinem Entnazifizierungsgutachten für Bruno Friedemann: »Diese Bewegung wurde und wird von Persönlichkeiten streng antinazistischer Haltung getragen und stand immer in offener Kampfstellung gegen die nationalsozialistische Weltanschauung«. Hermann Gögler, Bescheinigung, 25. August 1946, in: HStAS Q 1/58 Bue 24.

62 Rudolf Daur, Um die Una Sancta, undatiert, spätestens 1947, in: DAR N74, Nr. 235.

### 3. Arbeitsweise und Struktur

Wie gestaltete sich die konkrete Arbeitsweise der Stuttgarter Una Sancta? Aus den ersten Zusammenkünften ab 1941 entwickelte sich zunächst ein kleinerer Gesprächskreis, der einmal im Monat zusammenkam und »Fragen der konfessionellen Verständigung«<sup>63</sup> besprach. Da sich die Teilnehmerzahl bald vergrößerte, wurden sukzessive weitere »Hauskreise« eingerichtet. Um 1950 bestanden vier derartige Kontaktforen in Stuttgart<sup>64</sup>. An ihrer Spitze standen jeweils ein katholischer und ein evangelischer Geistlicher. In diesen Hauskreisen wurde regelmäßig eine gemeinsame Schriftlesung mit anschließender Erklärung gehalten<sup>65</sup>. Darauf wurden dann verschiedene ökumenisch relevante Themen wie die Struktur der Kirche, ihre innere Entwicklung, die Sakramente, das Traditionsverständnis oder die Anliegen der Reformatoren besprochen<sup>66</sup>. Auch eine Schriftstelle, ein Buch oder ein Vortrag konnte die Grundlage für das Gespräch in den Hauskreisen darstellen. Diese Hauskreise waren primär vom Bildungsbürgertum getragen<sup>67</sup>. Prominente Mitglieder<sup>68</sup> waren etwa die Stuttgarter Schriftstellerin und Intellektuelle Ida Friederike Görres (1901–1971)<sup>69</sup>, die über eineinhalb Jahrzehnte zu Breuchas Pfarrei in Degerloch gehörte, der Psychotherapeut und -analytiker Prof. Wilhelm Bitter (1893–1974)<sup>70</sup>, die Biologin Huberta von Bronsart (1892–1978)<sup>71</sup> und

63 Hermann Breucha an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 18. Juni 1948, in: DAR G 1.1 F 2.1ca, fol. 29.

64 Vgl. ebd.

65 Als Beispiele nennt Breucha das Markusevangelium und den Jakobusbrief. Vgl. ebd.

66 Vgl. Franziska Werfer, *Una-Sancta-Arbeit in Stuttgart 1940–1972*, in: DAR N 74, Nr. 224.

67 Vgl. ebd.

68 Aus dem Nachlass Rudolf Daur's liegt eine Una Sancta-Adresskartei vor, aus der auf die zumindest zeitweilige Beteiligung der genannten Personen am Stuttgarter Una Sancta-Kreis geschlossen werden kann. Vgl. *Una Sancta-Adresskartei Rudolf Daur's*, in: DAR N74, Nr. 236.

69 Geb. Reichsgräfin Coudenhove-Kalergi auf Schloss Ronsperg in Böhmen, 1923–25 Novizin der Congregatio Jesu, 1925–27 Studium der Staatswissenschaften in Wien, Mitarbeiterin im Bund Neuland, 1927 Ausbildung zur Fürsorgerin an der Sozialen Frauenschule in Freiburg i.Br., Studium der Geschichte, Theologie und Philosophie in Freiburg i.Br., Engagement in der katholischen Jugendbewegung, 1931 Jugendsekretärin für Mädchenseelsorge beim Katholischen Bildungswerk in Dresden, 1934 Diözesansekretärin am Ordinariat des Bistums Meißen, ab 1935 verh. mit Carl-Josef Görres, rege schriftstellerische Aktivität, 1971 Teilnahme an der Würzburger Synode. Lit.: Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, »O letztes Licht, verschimmernd über mir...« Zum 100. Geburtstag von Ida Friederike Görres am 2. Dezember 2001, in: *Communio* 30 (2001), 583–586; Michael KLEINERT, *Es wächst viel Brot in der Winternacht. Theologische Grundlinien im Werk von Ida Friederike Görres (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 36)*, Würzburg 2002.

70 Gebürtig aus Langenberg, 1915–21 Studium der Nationalökonomie und Staatswissenschaften in Heidelberg, 1921 Dr. phil., 1920–34 Leitung von Organisationen zur Abfindung von enteigneten Auslandsdeutschen, 1934–39 Studium der Medizin in Berlin, 1939 Dr. med., Assistent an der Nervenklinik der Charité, 1943 Emigration in die Schweiz, Weiterstudium bei C. G. Jung in Zürich, 1948 Gründung der Stuttgarter Gemeinschaft »Arzt und Seelsorger«, 1949 Gründung der Deutschen Gesellschaft für Psychotherapie und Tiefenpsychologie, 1953–58 Vorsitzender. Lit.: Andreas von HEYDWOLFF, Art. Bitter, Wilhelm, in: *Personenlexikon der Psychotherapie*, hrsg. v. Gerhard STUMM [u. a.], Wien [u. a.] 2005, 54f.; Zum Tode von Professor Wilhelm Bitter, in: *Deutsches Ärzteblatt* 71 (1974), 1272.

71 Gebürtig aus Marienhof, 1915–18 Studium der Astronomie und Biologie in Heidelberg, 1919 Dr. phil., 1923 Assistentin an der Hochschule Hohenheim, Mitgründerin der Stuttgarter Volkssternwarte, 1933 Berufsverbot, freie Mitarbeiterin des Franckh-Kosmos-Verlags, ab 1945 journalistische und publizistische Aktivität. Lit.: Wolfgang R. DICK, *Huberta von Bronsart (1892–1978). Eine Biologin als Popularisatorin der Astronomie*, in: *Popularisierung der Astronomie. Proceedings der Tagung des Arbeitskreises Astronomiegeschichte in der Astronomischen Gesellschaft in Bochum 2016 (Nuncius Hamburgensis. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften 41)*, hrsg. v. Gudrun WOLFSCHMIDT, Hamburg 2018, 262–269.

der Tübinger Kunsthistoriker Prof. Werner Fleischhauer (1903–1997)<sup>72</sup>. Ab 1942 kamen die verschiedenen kleinen Hauskreise alle drei Monate zu einem gemeinsamen Treffen zusammen<sup>73</sup>, und zwar jeweils abwechselnd in einer evangelischen und einer katholischen Kirche. Die Zahl der Beteiligten belief sich dabei anfangs auf etwa 100, »etwas mehr weibliche als männliche Teilnehmer«<sup>74</sup>. Wie Oberkirchenrat Pressel in seiner Darstellung gegenüber Landesbischof Wurm später handschriftlich anfügte, gestaltete sich die konfessionelle Zusammensetzung »etwa hälftig evgl. u. kath.«<sup>75</sup>, wobei das Interesse unter den katholischen Geistlichen offenbar geringer war als unter den evangelischen<sup>76</sup>. Bei diesen Gesamttreffen wurden nach einer einleitenden Ansprache durch einen Geistlichen – in der Anfangszeit etwa Dekan Lämmle – zwei Referate von einem evangelischen und einem katholischen Referenten – oftmals Breucha und Daur – gehalten<sup>77</sup>. Anschließend bestand die Möglichkeit zu einer gemeinsamen Aussprache.

Die Hauskreise stellten das wesentliche Arbeitsgremium der Una Sancta in Stuttgart dar. Daneben fanden in diesen Jahren auch drei außerordentliche theologische Arbeitstagen der Una Sancta statt, und zwar 1943 in Tübingen, 1946 in Ellwangen und 1947 in Neresheim<sup>78</sup>. Als »Kern- und Herzstück«<sup>79</sup> der Tagungen wurden die gemeinsamen liturgischen Feiern wahrgenommen, die man allerdings nicht als liturgische Mischformen mit katholischen und evangelischen Elementen beging. Stattdessen begann der erste Tag mit einer katholischen Messe, der zweite mit einer evangelischen Mahlfeier, und zwar nicht in der württembergischen landeskirchlichen Ordnung, sondern in der Form der »Deutschen Messe«<sup>80</sup>, deren Gebrauch der Evangelische Oberkirchenrat in Stuttgart Pfarrer Daur zuvor für gelegentliche, besondere Gottesdienste genehmigt hatte<sup>81</sup> – dass Daur diese liturgische Form der Abendmahlsfeier zuweilen auch in der Stuttgarter Markuskirche zelebrierte, wurde von der Gemeinde teils als »katholisierender Brauch« wahrgenommen und kann insofern bereits als »Statement« einer auf Verständigung ausgerichteten liturgischen Praxis interpretiert

72 Gebürtig aus Stuttgart, Studium der Kunstgeschichte in Tübingen, München und Frankfurt a. M., 1934 Konservator am Schlossmuseum Stuttgart, 1943–45 Direktor, 1948 Hauptkonservator am Württembergischen Landesmuseum, 1952–68 Direktor, 1961 Honorarprof. für Kunstgeschichte in Tübingen. Lit.: Johannes ZAHLTEN, Werner Fleischhauer, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 58 (1999), 331–335.

73 Vgl. Oberkirchenrat Wilhelm Pressel an Landesbischof Theophil Wurm, 2. Dezember 1942, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 112.

74 Ebd.

75 Ebd.

76 So nahmen an der Una Sancta-Zusammenkunft vom 30. November 1942 zwar zehn evangelische, jedoch nur vier katholische Geistliche teil, obwohl das Treffen in der katholischen Eberhardskirche stattfand. Vgl. ebd.

77 Vgl. ebd.

78 Vgl. Hermann Breucha an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 18. Juni 1948, in: DAR G 1.1 F 2.1ca, fol. 29. Über diese Arbeitstagen liegen in der archivalischen Überlieferung der Württembergischen Landeskirche detaillierte Berichte vor: Vgl. Oskar Weitbrecht, Bericht über die Una Sancta-Tagung in Tübingen vom 27. bis 29. April 1943 an den Oberkirchenrat Stuttgart, Protokoll vom 9. Mai 1943, LKAS, Registratur, Generalia, Bd. 513, eine Abschrift in: LKAS A 126, 2772, Bd. 2, fol. 118; Dekan Hermann Kieser (Künzelsau), Bericht über die Tagung der Una Sancta in Ellwangen am 25. und 26. April 1946 an den Oberkirchenrat Stuttgart, 23. Mai 1946, in: LKAS A 126, 3148, fol. 12; Wilfried Lempp, Bericht über die Tagung der Una Sancta in Neresheim vom 14.–18. April 1947 an den Oberkirchenrat Stuttgart, 24. April 1947, in: LKAS A 126, 3148, fol. 29.

79 Stadtpfarrer Rudolf Daur, Predigt in der Markuskirche, 5. Mai 1946, in: KÖHLER (Hg.), Katholiken (wie Anm. 28), 87–89, hier: 88.

80 Ebd.

81 Vgl. Evangelischer Oberkirchenrat an Walter Mack, 4. Februar 1950, in: LKAS A 126, 3148, fol. 107.

tiert werden, die den Anschluss an die römische Messe hielt<sup>82</sup>. Vorträge von katholischen und evangelischen Referenten bildeten den Hauptbestandteil der restlichen Tagungen. Interkonfessionell relevante und umstrittene Themen wie die Messe, das Priesteramt und die Rechtfertigungslehre standen im Mittelpunkt der dortigen Vorträge<sup>83</sup>.

Ab 1947 kam es zu einer Forcierung der Stuttgarter Una Sancta-Arbeit: Neben den Hauskreisen und den außerordentlichen Studientagungen wurden ab Oktober 1947 auf Initiative Breuchas und Daur's zusätzlich besondere Arbeitskreise eingerichtet<sup>84</sup>. Gegenüber den Hauskreisen zeichneten sich diese Arbeitskreise durch eine intensivere Fokussierung auf einzelne Themenbereiche aus. So hielt etwa Pfarrer Breucha 1948 im Rahmen eines Arbeitskreises eine umfassende Einführung in die heilige Messe, ein anderer Arbeitskreis beschäftigte sich mit der Thematik »Heiligen- und Heldengestalten der katholischen und der evangelischen Kirche«<sup>85</sup>. Zusätzlich wurden größere Einzelvorträge zu ökumenischen Fragen eingeführt, die in regelmäßigen Abständen auch öffentlich stattfanden<sup>86</sup>. Den Auftakt machte dabei der Tübinger Dogmatiker Karl Adam, der im April 1947 in der evangelischen Markuskirche drei Vorträge über »Wiedervereinigung im Glauben« hielt<sup>87</sup>. Damit setzte er gleich zu Beginn der Una Sancta-Vortragsreihe einen Paukenschlag, da er in der konkreten Frage nach dem »Wie« einer kirchlichen Wiedervereinigung ein pointiert katholisch-kirchliches Einheitsverständnis zum Ausdruck brachte und letztlich – unter Würdigung der reformatorischen Kritik an kirchlichen Missständen<sup>88</sup> – für eine »Rückkehr« der Protestanten in die katholische Kirche eintrat<sup>89</sup>.

82 In Reaktion auf eine mit deutscher Messe begangene Konfirmation in der Stuttgarter Markuskirche äußerte so etwa ein Gemeindemitglied gegenüber dem Evangelischen Oberkirchenrat: »Warum will man nun plötzlich nach Katholizismus riechende Sitten in unsere Kirche einführen? Es riecht so sehr nach Una Sancta.« Walter Mack an den Evangelischen Landeskirchentag, in: LKAS A 126, 3148, fol. 107. Die lutherische Messe entwickelte sich zur Leitagende der deutschsprachigen evangelischen Kirchen im 20. Jahrhundert und bedingte insbesondere nach 1945 eine Annäherung zwischen den lutherischen, unierten und teils auch reformierten Kirchen in der gottesdienstlichen Praxis. Vgl. Klaus RASCHZOK, *Lutherische Liturgische Identität. Zur Phänomenologie des liturgisch-räumlichen Erlebens*, Leipzig 2020, 17–29.

83 Vgl. Oskar Weitbrecht, Bericht über die Una Sancta-Tagung in Tübingen vom 27. bis 29. April 1943 an den Oberkirchenrat Stuttgart, Protokoll vom 9. Mai 1943, LKAS, Registratur, Generalia, Bd. 513, eine Abschrift in: LKAS A 126, 2772, Bd. 2, fol. 118.

84 Vgl. Hermann Breucha an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 18. Juni 1948, in: DAR G 1.1 F 2.1ca, fol. 29.

85 Vgl. ebd.

86 Vgl. ebd.

87 Vgl. dazu das daraus entstandene Buch Karl ADAM, *Una Sancta in katholischer Sicht. Drei Vorträge über die Frage einer Wiedervereinigung der getrennten christlichen Bekenntnisse, Düsseldorf 1948* sowie die Redemanuskripte in: DAR N74, Nr. 234; LKAS A 126, 3148, fol. 48.

88 So sprach Adam von den »schreienden Aergernissen der obersten kirchlichen Führung jener Zeit«, denen er »das beständige Drängen nach Reform und die ungeheure Tiefenwirkung von Luthers Alarmruf« gegenüberstellte. Karl Adam, die Wurzeln der Reformation, Vortrag in der Markuskirche in Stuttgart, 27. April 1947, in: LKAS A 126, 3148, fol. 48.

89 Den Problembereich der Union der Kirchen, der »Vereinigung der gesamten Christenheit«, schlüsselte Adam dabei nach drei Grundfragen auf: 1) Wie kam es zur Spaltung der Christenheit? 2) Ist eine Vereinigung grundsätzlich möglich? 3) Auf welchem Weg kann sie ermöglicht werden? In seinem dritten Vortrag vom 30. April 1947 begründete er den Heilsvermittlungsanspruch der katholischen Kirche aus der Identifizierung der kirchlichen Autorität mit der Autorität Christi, die durch Stiftung und Aussendung nicht nur auf pneumatischem, sondern auch auf institutionellem Weg auf das Apostelkollegium übergegangen sei. Der entscheidende Punkt liegt dabei in der ausschließlichen Identifikation der katholischen Kirche mit der Kirche Christi. Daraus ergibt sich für die katholische Kirche »nur eine Verhandlungsgrundlage: die Vereinigung mit ihr«. Vgl. Entwurf zu Karl Adam, *Zur Frage der Wiedervereinigung im Glauben. 3 Vorträge*, in: DAR N 74, Nr. 234.

Diese Vorträge sorgten für enorme Verstimmung beim Evangelischen Oberkirchenrat. Gerade die Tatsache, dass das vormals rein interne Una Sancta-Gespräch ausgerechnet durch Adam und noch dazu in der Stuttgarter Markuskirche – »der zur Zeit ersten evangelischen Kirche des Landes«<sup>90</sup> – erstmals an die Öffentlichkeit gebracht wurde, stieß der Stuttgarter Kirchenleitung sauer auf<sup>91</sup>. Eine Antwort der Evangelischen Kirche auf die Vorträge von Adam wurde in Stuttgart erwartet<sup>92</sup>. Daher wurde kurze Zeit später ein »Gegenprogramm« mit dem Titel »Das bleibende Anliegen der Reformation« entworfen. Nachdem der ursprünglich angefragte Referent, der Tübinger evangelische Kirchenhistoriker Hanns Rückert (1901–1974)<sup>93</sup>, wegen eines anstehenden Forschungsemesters abgesagt hatte<sup>94</sup>, sprang der Oldenburgische Landesbischof Wilhelm Stählin persönlich in die Bresche und sprach am 24. Januar 1948 »Über Sicherheit oder Gewissheit«<sup>95</sup>. Dabei attestierte er der katholischen Kirche ein auf »die Moral und das Gesetz«<sup>96</sup> fixiertes übermäßiges Sicherheitsbedürfnis, aus dem er das katholische Kirchenverständnis herleitete, für das die Kirche »als Beruhigungsanstalt, als metaphysische Lebensversicherung«<sup>97</sup> gelte. Das »Wagnis des Glaubens« jedoch verbiete »Sicherungsmassnahmen in einem System rechtlicher und dogmatischer Mittel«<sup>98</sup>, jegliches kirchliche Sicherheitsbedürfnis – und folglich insbesondere die katholische Ekklesiologie – resultiere aus mangelndem Glauben an den Hl. Geist<sup>99</sup>. Daraus wird ersichtlich: Die Stuttgarter Una Sancta-Veranstaltungen waren in dieser Phase keineswegs nur auf ein irenisches Nivellieren theologischer Streitpunkte fokussiert, sondern boten auch direkte Konfrontation mit offenem Visier.

Zur Intensivierung der Una Sancta-Tätigkeit in Stuttgart zählt auch, dass man ab 1948 die Gebetsoktav um die Wiedervereinigung der Christenheit gemeinsam mit der Stuttgarter Hauptgruppe beging. Im Rahmen dieser alljährlichen Weltgebetsoktav zwischen dem 18. und dem 25. Januar fanden in Stuttgart gemeinsame Vortrags- und Gebetsabende statt: An drei Abenden dieser Woche wurden Vorträge von katholischen und evangelischen Referenten gehalten; an den restlichen Abenden gab es Bittgottesdienste gleichzeitig in je einer evangelischen und einer katholischen Kirche<sup>100</sup>. Zumindest anfangs hielt man es dabei noch so, dass der katholische Pfarrer in der evangelischen Kirche sprach und umgekehrt<sup>101</sup>. Dieses Programm in der Weltgebetsoktav veranstaltete die Una Sancta zusammen mit der Religiösen Bildungsarbeit (RBA), die Pfarrer Breucha 1934 zusammen mit Stadtpfarrer

90 Wilfried Lempp an Emilie Schepperlen, 28. Mai 1947, in: LKAS A 126, 3148, fol. 45.

91 Vgl. ebd.

92 Vgl. Wilfried Lempp an den Evangelischen Oberkirchenrat, 17. Mai 1947, in: LKAS A 126, 3148, fol. 43.

93 Gebürtig aus Fürstenwalde, Studium der evangelischen Theologie in Jena und Berlin, 1924 Lic. theol., 1925 PD für Kirchengeschichte in Berlin, 1928 Prof. für Kirchengeschichte in Leipzig, 1931 Tübingen, 1966 emeritiert. Lit. Klaus-Gunther WESSELING, Art. Rückert, Hanns, in: BBKL 8 (1994), 944–948.

94 Vgl. Hanns Rückert an den Oberkirchenrat Stuttgart, 24. Mai 1947, in: LKAS A 126, 3148, fol. 46.

95 Im Folgejahr im *Evangelischen Schriftendienst* publiziert als Wilhelm STÄHLIN, Sicherheit oder Gewissheit?, Stuttgart 1949. Die Redemanuskripte liegen in DAR N74, Nr. 234 sowie in LKAS A 126, 3148, fol. 82.

96 Vortrag von Landesbischof Dr. Stählin von Oldenburg in der Markuskirche Stuttgart, 24. Januar 1948, »Über Sicherheit oder Gewissheit«, in: LKAS A 126, 3148, fol. 82.

97 Ebd.

98 Ebd.

99 Vgl. Vortrag von Landesbischof Dr. Stählin von Oldenburg in der Markuskirche Stuttgart, 24. Januar 1948, »Über Sicherheit oder Gewissheit«, in: LKAS A 126, 3148, fol. 82.

100 Rudolf Daur, Hermann Breucha, Una Sancta-Rundbrief, Januar 1950, in: LKAS A 126, 3148, fol. 105.

101 Vgl. Franziska Werfer, Una-Sancta-Arbeit in Stuttgart 1940–1972, in: DAR N 74, Nr. 224

Anton Weber gegründet hatte<sup>102</sup>. Breucha verstand die Arbeit in der Una Sancta und in der RBA durchaus als komplementär zueinander, die ökumenische Arbeit wurde mit der Bildungsarbeit verbunden und in ihr vorbereitet. Nicht umsonst behandelten etwa Breucha und Ministerialdirektor Hermann Gögler bei einer Besprechung über den Aufbau der katholischen Bildungsarbeit im Juli 1945 auch explizit die Una Sancta-Arbeit<sup>103</sup>. Im Rahmen der RBA fanden nicht zuletzt auch selbst Vorträge über Una Sancta und Ökumene<sup>104</sup> sowie die Vermittlung von Literatur zu diesem Themenkreis statt<sup>105</sup>. Dass der Una Sancta-Kreis und die RBA nicht strukturell integrativ verbunden wurden, sondern als gesonderte Gremien nebeneinander bestanden, scheint sich aus der Separierung des Adressatenkreises zu erklären, die sich auch semantisch nachvollziehen lässt: Während Vorträge vor der RBA aus einer katholischen Binnenperspektive heraus gehalten wurden und sich Formulierungen wie »wir als Katholiken« und »hier sei es [...] eine Besinnung im katholischen Raum« finden<sup>106</sup>, richteten sich die Una Sancta-Beiträge stets an die »lieben Mitchristen«<sup>107</sup> oder »lieben Brüder und Schwestern«<sup>108</sup> und bezogen sich neutraler auf »die verschiedenen Gemeinden und Konfessionen«, ohne dabei intrakonfessionell den narrativen Standpunkt einer bestimmten Konfession einzunehmen<sup>109</sup>. Die RBA fokussierte also primär auf einen innerkatholischen Hörerkreis, die Una Sancta hingegen adressierte den größeren Rahmen über die Konfessionsgrenzen hinaus und war auf interkonfessionelle Zusammenkünfte ausgelegt<sup>110</sup>.

Wie wurde dieses vielfältige Vortrags- und Veranstaltungsangebot der Una Sancta in Stuttgart angenommen? Wie Stadtpfarrer Daur in einer Ansprache in der Markuskirche betonte, war die Una Sancta nie darauf angelegt, Massenbewegung zu sein, sie werde durch Massenpropaganda sogar eher gefährdet als gefördert<sup>111</sup>. Dennoch war man sich bewusst, dass die Arbeit unwirksam sei, wenn sie auf kleine Konventikel beschränkt bleibt. Daher wurden die Una Sancta-Veranstaltungen durchaus intensiv beworben und der Kontakt innerhalb der Gruppe engmaschig gestaltet: Breucha und Daur hielten durch ihre umfangreiche Korrespondenz sowie durch ihre Una Sancta-Rundbriefe Kontakt zu den Mitgliedern und Freunden der Stuttgarter Una Sancta, informierten über bevorstehende Veranstaltungen, luden zu Vorträgen und Gebetsabenden ein und berichteten über die aktuellen Entwicklungen. So konnte eine vergleichsweise starke Kontinuität in der Una Sancta-Arbeit erreicht werden. Anfang der 1950er-Jahre umfasste die Gesamtgruppe in Stuttgart – nach Auskunft Breuchas – etwa 200 Gläubige beider Konfessionen, die anlässlich der großen Vorträge zusammenkommen. Zu den Hauskreisen versammelten sich jeweils zwischen 20 und

102 Vgl. die RBA-Programme in: DAR N74, Nr. 139 sowie zum Hintergrund Franziska WERFER, Vorbildliche Arbeit einer Generation. 25 Jahre Religiöse Bildungsarbeit der Katholischen Gemeinde in Stuttgart, in: Der christliche Sonntag, Katholisches Wochenblatt 52 (1959), 411f., ein Exemplar in: DAR N 74, Nr. 193.

103 Vgl. Katholische Bildungsarbeit Stuttgart. Besprechung mit H.H. Stadtpfarrer Breucha im Juli 1945, in: ACDP 01-144, 005/1.

104 Vgl. etwa Hermann Breucha, Ökumene oder Una Sancta. Vortrag am 17. November 1948 in der »Religiösen Bildungsarbeit«, in: DAR N 74, Nr. 230.

105 Vgl. Hermann Breucha an Hans-Joachim Peun, 6. September 1952, in: DAR N 74, Nr. 439.

106 Vgl. Hermann Breucha, Ökumene oder Una Sancta. Vortrag am 17. November 1948 in der »Religiösen Bildungsarbeit«, in: DAR N 74, Nr. 230.

107 Vgl. etwa, Hermann Breucha, Wir sind Gottes Mitarbeiter. Ökumenische Gebetsabende 1970, in: DAR N74, Nr. 227.

108 Rudolf Daur, Hermann Breucha, Una Sancta-Rundbrief, Januar 1956, in: DAR N 74, Nr. 441.

109 Vgl. etwa Una Sancta, Rundschreiben, Januar 1948, in: DAR N 74, Nr. 441.

110 Vgl. Hermann Breucha, Ökumene oder Una Sancta. Vortrag am 17. November 1948 in der »Religiösen Bildungsarbeit«, in: DAR N 74, Nr. 230.

111 Vgl. Rudolf Daur, Einführungsworte zu den drei Vorträgen von Prof. Dr. Adam auf Veranlassung der Una-Sancta-Bewegung gehalten am 27., 28. und 29. April 1947, in: LKAS A 126, 3148, fol. 25/2.

30 Mitglieder<sup>112</sup>. Bei der Stuttgarter Una Sancta-Gruppe handelte es sich also um eine zahlenmäßig beschränkte, aber aktive und stabile Arbeitsgruppe der Ökumene vor Ort.

#### 4. Die Innenperspektive: Zielsetzung und Eigenverständnis

Bereits im zeitgenössischen Diskurs um die Una Sancta-Bewegung findet sich vielfach die stereotype Äußerung, bei den Unterstützern der Bewegung handle es sich um von unrealistischen Idealvorstellungen geleitete Utopisten. In der Korrespondenz des Stuttgarter Oberkirchenrats taucht derartige Kritik – insbesondere vonseiten der evangelischen Geistlichkeit – gehäuft auf, etwa wenn Stadtpfarrer Gustav Bossert (1882–1948)<sup>113</sup> angesichts des Wirbels, den Joseph Lortz (1887–1975)<sup>114</sup> mit seiner *Reformation in Deutschland* auch in Württemberg verursachte, gegenüber der Stuttgarter Kirchenleitung von »Una Sancta-Schwärmern« sprach<sup>115</sup>. Auch Stadtpfarrer Breucha nahm auf solche Aversionen Bezug, wenn er in einem Vortrag vor der RBA fragte: »Sind also die Una-Sancta-Leute zwar ›Menschen guten Willens‹, aber eben doch Utopisten?«<sup>116</sup>

Vor diesem Hintergrund ist nach dem grundlegenden Verständnis, nach Leitmotiven und Zielgedanken ökumenischen Arbeitens zu fragen, die in der Stuttgarter Una Sancta-Gruppierung zum Tragen kamen. Entgegen dem offenbar weit verbreiteten Narrativ der Realitätsferne und Schwärmerei der Una Sancta-Kreise weist die archivalische Überlieferung zum Stuttgarter Kreis darauf hin, dass man sich hier weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite Illusionen über eine baldige Wiedervereinigung hingab: Beide Seiten betonten kontinuierlich, dass man vorhandene Gegensätze nicht leugnen dürfe und dass eine Vereinigung durch Kompromisse unter Verkürzung der Wahrheit immer der Wahrheit zuwider laufe<sup>117</sup>. So wurde auch im Stuttgarter Oberkirchenrat von Anfang an klargestellt, was die Una Sancta nicht leisten könne und solle: »Es kann nicht die Aufgabe solcher religiöser Arbeitsgemeinschaften sein, unmittelbar die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen zu betreiben oder vorzubereiten. Es kann auch nicht ihr Ziel sein, die bestehenden religiösen und theologischen Gegensätze als solche zu verwischen, zu verharmlosen, auszugleichen oder in einer vermeintlichen höheren Einheit aufzulösen.«<sup>118</sup> Stattdessen solle sich die Una

112 Hermann Breucha an Hans-Joachim Peun, 6. September 1952, in: DAR N 74, Nr. 439.

113 Gebürtig aus Bächlingen, 1910 Pfarrer in Riethem, 1921 in Horb, 1936–48, Pfarrer in Stuttgart-Berg. Personalakte in: LKAS A 227, Nr. 93.

114 Gebürtig aus Grevenmacher, 1907–11 Studium der Philosophie und Theologie an der Gregoriana in Rom, 1911–13 in Freiburg i. Ue., 1913 Priesterweihe in Luxemburg, 1917 wissenschaftlicher Sekretär bei der Herausgabe des *Corpus Catholicorum*, 1920 Dr. theol. in Bonn, 1923 Habilitation in Würzburg (bei Sebastian Merkle), PD und Studentenseelsorger in Würzburg, 1929 Prof. an der Staatlichen Akademie in Braunsberg, 1935 Prof. für allgemeine Kirchengeschichte mit Berücksichtigung der Missionsgeschichte in Münster, 1950 Direktor der religionsgeschichtlichen Abteilung des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz. Lit.: Dominik BURKARD/Jacob TONNER, *Reformationsgeschichte katholisch. Genese und Rezeption von Joseph Lortz' »Reformation in Deutschland«* (1940–1962), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2019.

115 Gustav Bossert an den Evangelischen Oberkirchenrat, 8. Januar 1941, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 64. Bossert, der sich auch als Kirchenhistoriker betätigte, war vom Oberkirchenrat kontaktiert worden, angesichts der in verschiedenen Diözesanvereinen gehaltenen Vorträge über Lortz' Reformationswerk das Thema aus pointiert evangelischer Sicht zu beleuchten.

116 Hermann Breucha, Ökumene oder Una Sancta, am 17. November 1948 in der »Religiösen Bildungsarbeit«, DAR N 74, Nr. 230.

117 Vgl. Wilhelm Pressel, Bericht über eine Aussprache mit Vertretern der Una sancta in Stuttgart am 30. September 1940, 7. November 1940, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 58/2.

118 Wilhelm Pressel, Die wahre Einheit der Kirche. Aufsatz zur Besprechung in der Haussitzung vom 7. Januar 1941, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 70.

Sancta darauf beschränken, »notwendige und unentbehrliche Vorarbeit« der ökumenischen Verständigung zu leisten durch den Abbau von Vorurteilen und Missdeutungen sowie durch die »Schaffung einer neuen Atmosphäre der Achtung und des Vertrauens«<sup>119</sup>. Der Gedanke, dass die Una Sancta – ohne ein konkretes Konversions- oder Einigungsziel – zu verfolgen – auf eine *ecclesia* der Zukunft hinarbeite, taucht als eine Grundvorstellung immer wieder in den Akten auf. Bereits beim ersten Aussprachetreffen der Stuttgarter Una Sancta brachte Max Joseph Metzger die Vorstellung zum Ausdruck, dass die Una Sancta auf das im Geheimnis Gottes beschlossene Ziel der *ecclesia Christi* hinarbeite, ohne die Absicht, den anderen »herüberziehen« zu wollen<sup>120</sup>. Auch Stadtpfarrer Breucha vertrat die Ansicht, dass die Una Sancta letztlich nur auf einen fernen Zielpunkt hinarbeite, an dem die Einheit der Christen sichtbar hervortrete. Auf dem Weg dorthin solle die gegenseitige Fremdheit durch Begegnung, gemeinsames Studium, Gespräch und Gebet überwunden werden<sup>121</sup>. Dabei teile man die Überzeugung – so Breucha –, dass es sich nicht um eine Rückführung der Getrennten handle, sondern um einen gemeinsamen Weg, der von beiden Seiten eine »Verwesentlichung« und einen »Gestaltwandel« erfordere<sup>122</sup>. Auch der Wahrheitsgedanke spielte eine zentrale Rolle: Una Sancta wurde als wesentlich theologische Arbeit aufgefasst, die die Klarheit des eigenen Standpunktes im interkonfessionellen Diskurs ebenso erfordere wie die unverkürzte Darstellung des eigenen Glaubens. Die Wahrheit wurde als Grundlage für die Einheit der Christen angesehen – eine Einheit »in Wahrheit und in Liebe« (Eph 4,15)<sup>123</sup>. Man wollte also keine vorschnelle, vordergründige Einigung propagieren, die nicht auf einem gemeinsamen theologischen Grundgerüst fußte. Gerade auf katholischer Seite lehnte man daher auch die Zweigtheorie, »nach der die Verschiedenheit der Kirchen ein Zeichen der reichen Lebensentfaltung in der Kirche sei«<sup>124</sup>, und das Modell einer Ökumene getrennter Kirchen ab<sup>125</sup>. In diesem Sinn wurde die Una Sancta – im wahrsten Sinn des Wortes – als Gegenmodell von Ökumene aufgefasst: Die *Una sancta catholica et apostolica* sollte verwirklicht werden, »neben der es keine ökumenische Kirche mehr gibt, in der viel mehr auch die ökumenische Bewegung zu ihrem Ziel gefunden« habe<sup>126</sup>.

An diesem Punkt fielen auch in der Stuttgarter Una Sancta die ekklesiologischen Unterschiede ins Gewicht: Während für die evangelischen Vertreter die Ansicht maßgeblich war, dass sich die *una sancta ecclesia* nicht auf eine einzelne der bestehenden Teilkirchen beschränkt, war für die katholische Seite weiterhin die Enzyklika *Mortalium animos* (1928) mit ihren diesbezüglichen Bestimmungen maßgeblich<sup>127</sup>. Gleichwohl kann auch den katholischen Theologen im Stuttgarter Una Sancta-Kreis nicht attestiert werden, sie hätten auf eine kompromisslose Rückkehr-Ökumene gedrungen; namentlich Breucha wandte sich entschieden gegen die falsche Heilsgewissheit vieler Katholiken, die im Vertrauen auf die

119 Ebd.

120 Vgl. ebd.

121 Vgl. Hermann Breucha an Kaplan Zänger, 13. September 1947, in: DAR N 74, Nr. 439.

122 Vgl. ebd.

123 Vgl. Hermann Breucha, Einheit in der Wahrheit und der Liebe. Aufgabe der Una Sancta heute, 21. Januar 1969, in: DAR N 74, Nr. 230.

124 Hermann Breucha, Ökumene oder Una Sancta, Vortrag am 17. November 1948 in der »Religiösen Bildungsarbeit«, in: DAR N 74, Nr. 230.

125 Vgl. ebd.

126 Ebd.

127 Vgl. Pius XI., Litterae encyclicae *Mortalium animos*, 6. Januar 1928, in: AAS 20 (1928), 5–16. Vgl. auch DH 3683. Die Enzyklika über »Die Förderung der wahren Einheit der Religion« (*De vera religionis unitate fovenda*) vertrat das Modell einer Rückkehr-Ökumene und sah in den ökumenischen Kontakten der damaligen Zeit die Gefahr von Relativismus und Gleichgültigkeit in Glaubensfragen. Vor diesem Hintergrund war die Beteiligung von Katholiken an ökumenischen Aktivitäten durch die Haltung Roms nicht gedeckt, eine Unterstützung solcher Bemühungen, die eine Gleichstellung anderer christlicher Konfessionen mit der katholischen Kirche zu implizieren schienen, von Seiten der kirchlichen Leitung nicht intendiert.

Unfehlbarkeit des Lehramtes sich eine Einigung der Christen nur in einer Rückkehr der Getrennten denken konnten<sup>128</sup>.

## 5. Die Außenperspektive: Kirchliche Hierarchie und Una Sancta

Während im selbstreferentiellen Diskurs des Stuttgarter Una Sancta-Kreises Semantiken einer theologischen Ebene von zentraler Bedeutung waren – so spiegelt sich etwa im Begriff der »Verwesentlichung« die Forderung einer Innerlichkeitsorientierung sowie eines Lebens aus der Mitte des Glaubens heraus wider, in dem ökumenische Begegnung wiederum neu gedacht werden könne –, gerieten bei der Beurteilung der Una Sancta durch die kirchliche Hierarchie verstärkt (kirchen-)politische Aspekte in den Blick. Dabei fällt eine sehr ambivalente, mitunter auch misstrauische Haltung der Kirchenleitungen gegenüber der Una Sancta auf, die von Anfang an kritisch beobachtet und teils sogar offen torpediert wurde.

Aufschlussreich ist hier zunächst ein Bericht über die lokale und regionale Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Württemberg, der im von den Amerikanern im Krieg eingerichteten militärunabhängigen Geheimdienst, dem *Office of strategic services*, angefertigt wurde. In dieser *Field Intelligence Study* vom Juli 1945 wird im Rahmen der Beziehungen von Protestanten und Katholiken auch über die Una Sancta gehandelt. Aus dieser Darstellung geht der von Beginn an schwierige Stand der Una Sancta-Bewegung in Württemberg hervor: »Die führenden Vertreter der evangelischen und katholischen Kirche in Württemberg stehen der Bewegung, die offensichtlich nirgendwo große Mitgliederzahlen vorweisen kann, anscheinend neutral gegenüber, lassen aber auch eine gewisse Skepsis erkennen. Nach der Darstellung Wurms toleriert die katholische Kirchenleitung die Bewegung, ohne sie jedoch zu unterstützen [...]«. <sup>129</sup> Die katholische Geistlichkeit sehe in der Una Sancta hauptsächlich eine Organisation, die nur begrenzte missionarische Möglichkeiten habe. Von Bischof Sproll wird die Aussage zitiert: »Sie kann vereinzelt zu Bekehrungen führen, aber Massenbekehrungen sind von ihr nicht zu erwarten«<sup>130</sup>. Sproll – und mit ihm ein Großteil des katholischen Klerus – verstand die Una Sancta also als (wenig effektive) Einrichtung zur Konversionsförderung. Möglich, dass aus dieser Motivation heraus die beiden Grußadressen entstanden, die Sproll an die Una Sancta-Tagungen in Ellwangen und Neresheim 1946 und 1947 sandte<sup>131</sup>. Immerhin wurde offenbar seitens des Ordinariats für die katholischen Teilnehmer zunächst keine wesentliche »Gefährdung« im Glaubensleben befürchtet, was mitunter auf die anfangs relativ geringen Teilnehmerzahlen der Una Sancta-Treffen zurückzuführen sein mag. Dies änderte sich jedoch fundamental, als der Stuttgarter Una Sancta-Kreis gerade in der oben skizzierten Intensivierungsphase der Jahre 1947 und 1948 durch das Monitum *Cum compertum* getroffen wurde, das vom Sanctum Officium am 5. Juni 1948 veröffentlicht wurde<sup>132</sup>. Dem Monitum lag ein Doppelverbot zugrunde, das

128 Vgl. u. a. Hermann Breucha, Ökumene oder Una Sancta, Vortrag am 17. November 1948 in der »Religiösen Bildungsarbeit«, in: DAR N 74, Nr. 230.

129 Die politische Lage in Württemberg – ein vorläufiger Überblick, 2.7.1945, in: Zwischen Befreiung und Besatzung. Analysen des US-Geheimdienstes über Positionen und Strukturen deutscher Politik 1945, hrsg. v. Ulrich BORSORF u. LUTZ NIETHAMMER, übers. v. Franz BRÜGGEMEIER, Wuppertal 1976, 156–182, hier: 163.

130 Ebd.

131 Vgl. Hermann Breucha an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 18. Juni 1948, in: DAR G 1.1 F 2.1ca, fol. 29.

132 Vgl. Suprema Sacra Congregatio S. Officii, Monitum *Cum compertum*, 5. Juni 1948, in: AAS 40 (1948), 257. Die deutsche Version wurde in der Herder Korrespondenz veröffentlicht: Monitum *Cum compertum* von Papst Pius XII. über ökumenische Gespräche. 5. Juni 1948, in: HerKorr 2/10 (1948), 443–446.

sowohl unerlaubte Zusammenkünfte von Katholiken und Nichtkatholiken als auch insbesondere die beiderseitige *communicatio in sacris* ausschloss. Grundlage für dieses Verbot war nach Ausweis des Monitums das Vorkommen von »actus mixti cultus« bei derartigen interkonfessionellen Zusammenkünften – ein klarer Hinweis auf die Aktivitäten der Una Sancta-Bewegung in Deutschland. Die Bischöfe wurden aufgefordert, die jeweiligen kanonischen Vorgaben (cann. 1325 § 3; 1258 § 1, 2; 731 § 2 CIC/1917) einzuschärfen und auf deren Einhaltung zu dringen. Dass angesichts dieser Verlautbarung gerade die Una Sancta-Gruppen die Gefahr kirchenrechtlicher Reglementierung und Beschränkung unterliefen, versteht sich. Das *Evangelische Gemeindeblatt für Württemberg* urteilte sogar, dass mit *Cum compertum* das Ende der Una Sancta-Bewegung gekommen sei<sup>133</sup>. In Stuttgart war man sich der Gefahr für den lokalen Kreis sowie für die Bewegung als solche bewusst. Daher nahm Stadtpfarrer Breucha unverzüglich Kontakt nicht nur mit der Arbeitsstelle der Una Sancta in München, sondern auch mit Matthias Laros (1882–1965)<sup>134</sup> auf<sup>135</sup>. Zugleich berichtete Breucha jedoch auch detailliert an das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg, um die Bewegung dort in einem möglichst günstigen Licht erscheinen zu lassen<sup>136</sup>. In seinem Schreiben betonte er, bei den evangelischen Teilnehmern seien viele Vorurteile gegenüber dem katholischen Glauben beseitigt, vielmehr noch Verständnis für diesen geweckt worden. Die Una Sancta-Arbeit sei für viele der Anlass zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Katholizismus geworden und habe zu einer größeren Zahl von Übertritten geführt – dass Breucha in seiner übrigen Korrespondenz stets zum Ausdruck brachte, dass über diese Konversionen nicht Buch geführt werde und die Una Sancta-Arbeit lediglich »unbeabsichtigterweise [...] für manche Protestanten der erste Anstoß zur Konversion war«<sup>137</sup>, verweist darauf, dass es ihm gegenüber dem Ordinariat nun gerade auf den Eindruck von Kirchlichkeit und missionarischem Potential des Kreises ankam. Ausdrücklich wies Breucha außerdem darauf hin, dass es in der Stuttgarter Una Sancta-Gruppe zu keiner Missachtung der kirchenrechtlichen Normen hinsichtlich der *communicatio in sacris* gekommen sei. Stattdessen habe die Una Sancta-Arbeit im öffentlichen Leben der Stadt »sehr viel zur Befriedung zwischen den Konfessionen und zur gemeinsamen Verteidigung und Vertretung christlicher Interessen beigetragen«<sup>138</sup>. Er versuchte also, den Verdacht des Unerlaubten und Indifferenten von der Una Sancta-Bewegung abzuwenden und demgegenüber ihren »Nutzen« für kirchliche Interessen herauszustreichen: einerseits die Konversionsförderung, andererseits den Kampf gegen die »Gegner des christlichen Glaubens«<sup>139</sup>.

133 Vgl. Hermann Breucha, Ökumene oder Una Sancta. Vortrag am 17. November 1948 in der »Religiösen Bildungsarbeit«, in: DAR N 74, Nr. 230.

134 Gebürtig aus Trier, Studium der Philosophie und Theologie in Bonn, Straßburg und Würzburg, 1907 Priesterweihe, Kaplan in Waldbreitbach, Gebhardshain und Nalbach, 1913 Dr. theol. bei Sebastian Merkle in Würzburg, 1913 Pfarrer in Rodershausen (Eifel), 1919 in Geichlingen (Eifel), 1939–48 Pfarrer von St. Menas in Stolzenfels, 1944 Leiter der Una Sancta-Bewegung, 1946–49 in den Meitinger Rundbriefen vielfache Publikationen zum Thema Ökumene. Lit.: Jörg SEILER, »Ich liebe keine Kompromisse, sondern Klarheit von vornherein«. Eine Einführung in das Denken und den Lebensweg von Matthias Laros, in: Matthias Laros (1882–1965). Kirchenreform im Geiste Newmans (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8), hrsg. v. DEMS., Regensburg 2009, 9–32; Viktor CONZEMIUS, Art. Laros, Matthias, in: NDB 13 (1982), 641f.

135 Vgl. Hermann Breucha an die Arbeitsstelle der Una Sancta München, 11. Juni 1948, in: DAR N 74, Nr. 239; Hermann Breucha an Matthias Laros, 12. Juni 1948, in: DAR N 74, Nr. 239.

136 Vgl. Hermann Breucha an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 18. Juni 1948, in: DAR G 1.1 F 2.1ca, fol. 29.

137 Hermann Breucha an Hans-Joachim Peun, 6. September 1952, in: DAR N 74, Nr. 439.

138 Hermann Breucha an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 18. Juni 1948, in: DAR G 1.1 F 2.1ca, fol. 29.

139 Ebd.

Trotzdem musste in Stuttgart vorerst jede Betätigung der Una Sancta sistiert werden. Die monatlich stattfindenden Hauskreise wurden vorerst abgesagt<sup>140</sup>. Im Januar 1949 entfielen auch die Vorträge, die zuvor im Rahmen der Weltgebetsoktav organisiert worden waren<sup>141</sup>. Auch die erst 1948 eingeführten gemeinsamen Gebetsabende der Una Sancta wurden vorsichtshalber eingestellt. Eine gewisse Entspannung trat erst im Verlauf des Folgejahres 1949 ein, auch weil die römische Instruktion *De motione oecumenica* vom Dezember 1949 Klarheit in die Stuttgarter Verhältnisse brachte<sup>142</sup>: Mit Erlaubnis des Generalvikars August Hagen durften nun zumindest die Hauskreise wieder regelmäßig abgehalten werden<sup>143</sup>. 1950 wurde außerdem noch einmalig die Abhaltung der gemeinsamen Gebetsabende in gewohnter Weise gestattet, und zwar in den katholischen Kirchen Mariä Himmelfahrt, Herz-Jesu, St. Josef und St. Nikolaus sowie in den evangelischen Kirchen St. Markus, St. Matthäus, in der Erlöserkirche, der Pauluskirche und der Schlosskirche im Alten Schloss<sup>144</sup>. Ab 1951 wurden diese Una Sancta-Gebetsabende aber vom Bischöflichen Ordinariat untersagt und konnten dann erst 1966 wieder durchgeführt werden<sup>145</sup>. Die Una Sancta-Veranstaltungen der Weltgebetsoktav durften ab 1950 wieder abgehalten werden, allerdings ohne gemeinsame Gebetsabende. Nun musste über Referenten, Themen und Personenkreis der Una Sancta-Veranstaltungen schon während der Vorbereitung Bericht an das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg erstattet und die Erlaubnis des Ordinariats eingeholt werden<sup>146</sup>. Vor dem Hintergrund der römischen Verlautbarungen riet daher auch Matthias Laros, der 1944 nach der Hinrichtung Max Josef Metzgers die Leitung der Una Sancta-Bewegung übernommen hatte und mit dem Stuttgarter Kreis in brieflichem Kontakt stand, Breucha vorerst zu einer abwartenden Haltung<sup>147</sup>.

Nach einer Hochphase der Una Sancta-Arbeit in Stuttgart in den Jahren 1947 und 1948 führte das Monitum *Cum compertum* also zu einem radikalen Einschnitt. Die Instruktion des Folgejahres brachte eine leichte, aber nicht vollständige Entspannung. Insbesondere Breuchas aktives und besonnenes Eintreten in Rottenburg scheint sich begünstigend darauf ausgewirkt zu haben, dass das Bischöfliche Ordinariat die Una Sancta in der Folgezeit nicht gänzlich unterband. Dennoch stand die Stuttgarter Una Sancta-Arbeit der 1950er-Jahre merklich unter den Vorzeichen und Nachwirkungen des Monitums und dessen Umsetzung durch die kirchliche Hierarchie. Die großen öffentlichen Veranstaltungen der Una Sancta wurden stark beschnitten und auf die Vorträge während der Weltgebetsoktav reduziert. Zudem unterlagen die Una Sancta-Vorträge einer strikten Berichtspflicht. Zum Kernstück der Stuttgarter Una Sancta-Arbeit wurden die Hauskreise. Breucha und Daur versuchten gegenüber ihrer Una Sancta-Gruppe diese Neuerungen als selbstständige Entscheidung erscheinen zu lassen und bestehende Zweifel angesichts der kirchlichen Positionierung zur

140 In einem kurzen Rundschreiben wurde den Stuttgarter Una Sancta-Mitgliedern im Juni 1948 unter Verweis auf »die durch eine Entscheidung des heiligen Offiziums in Rom geschaffene neue Lage der Una Sancta-Arbeit« mitgeteilt, dass man die bereits geplanten Hauskreise der nächsten Wochen verschiebe und »zu gegebener Zeit« Mitteilung »über die künftige Form unserer Arbeit« erstatte. Una Sancta Kernkreis, Rundschreiben, Juni 1948, in: DAR N 74, Nr. 441.

141 Vgl. Franziska Werfer, Una-Sancta-Arbeit in Stuttgart 1940–1972, in: DAR N 74, Nr. 224.

142 Vgl. Suprema Sacra Congregatio S. Officii, Instructio ad locorum ordinarios *De motione »oecumenica«*, 20. Dezember 1949, in: AAS 42 (1950), 142–147.

143 Vgl. Hermann Breucha an August Hagen, 21. Juni 1948, in: DAR N 74, Nr. 239 und Hermann Breucha an Matthias Laros, 17. Juli 1948, in: DAR N 74, Nr. 239.

144 Vgl. die Einladungen zu diesen Gebetsabenden in: LKAS A 126, 3148.

145 Vgl. Franziska Werfer, Una-Sancta-Arbeit in Stuttgart 1940–1972, in: DAR N 74, Nr. 224.

146 Vgl. Carl Joseph Leiprecht an Hermann Breucha, 1. März 1956, in: DAR N 74, Nr. 439.

147 »Ich halte es für besser, wenn wir einmal abwarten, was die von den Bischöfen bestellten Männer nun wirklich tun, und was sie erreichen; ob die evang. Brüder und Schwestern zu ihnen kommen, und was unsere Katholiken selber dazu tun.« Matthias Laros an Hermann Breucha, 15. Juli 1950, in: DAR N 74, Nr. 439.

Una Sancta zu zerstreuen: Das Bedürfnis nach großen öffentlichen Veranstaltungen sei nicht mehr so groß wie früher und daher wolle man nun den Schwerpunkt wieder stärker auf die Arbeit im kleinen Kreis legen<sup>148</sup>. Dass die kirchliche Hierarchie der Una Sancta-Arbeit in Stuttgart in den 1950er-Jahren aber mit einem deutlich strafferen Regiment begegnete als noch im vorausgehenden Jahrzehnt, ist dabei unverkennbar.

Auch die Haltung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg zur Una Sancta nahm sich nicht wesentlich anders aus. Als sich nach der Gründung des Stuttgarter Kreises beim dortigen Oberkirchenrat die Anfragen der Dekanatämter über Herkunft und Ziele der Bewegung häuften, versetzte dies die Kirchenleitung in Alarmbereitschaft: Unverzüglich wurden beim Landeskirchenrat in München Informationen über die Christkönigsgesellschaft eingezogen, die Aktivitäten des Kreises unter engmaschige Beobachtung gestellt<sup>149</sup>. Im Oberkirchenrat wurde die Una Sancta intern mitunter als »Missionsunternehmen« bezeichnet, das mit seinen »gefällig gedruckten Einladungen«<sup>150</sup> bereits viele Pfarr- und Privathäuser überschwemmt habe und vor dem die Laien gewarnt werden müssten<sup>151</sup>. Gerade die Geistlichen begegneten daher der Bewegung mit Misstrauen, wohingegen die Bewegung unter den evangelischen Laien durchaus Zuspruch fand. Im OKR urteilte man vor diesem Hintergrund besorgt: »Dass württ. Laien diesem Unternehmen wärmer gegenüberstehen als der theologisch und geschichtlich Geschulte, ist bei dem schwach entwickelten kirchlichen Selbstbewusstsein in Württ. [...] nicht anders zu erwarten. Man muss die Laien direkt warnen«<sup>152</sup>.

Diese misstrauische Haltung gegenüber der Una Sancta begegnet so auch in einem umfangreichen Gutachten von Prof. Heinrich Hermelink (1877–1958)<sup>153</sup> aus dem Jahr 1951<sup>154</sup>. Dieser verstand die beiden römischen Verlautbarungen von 1948 und 1949 als Versuch, das in der Una Sancta gewachsene Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten zu domestizieren und zu zentralisieren. Dadurch sei der ganze Charakter dieser Gespräche dahingehend abgeändert worden, »dass sie nichts anderes sein sollen, als Veranstaltungen zur Konvertitengewinnung. Sobald sich zeigt, dass sie das nicht sein sollen, sind die Gespräche von den katholischen Partnern sofort abzubrechen. Demgegenüber fallen die scheinbaren Zugeständnisse einer gemeinsamen Gottesverehrung im gemeinsam gesprochenen Vaterunser [...] und im Mitbeten eines

148 Vgl. Hermann Breucha/Rudolf Daur, Una-Sancta-Rundbrief, 22. Oktober 1948, in: DAR N 74, Nr. 439.

149 Vgl. Wilhelm Pressel, Bericht über eine Aussprache mit Vertretern der Una sancta in Stuttgart am 30. September 1940, 7. November 1940, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 58/2.

150 Ebd.

151 So ein handschriftlicher Zusatz auf dem Typoskript eines Berichts Wilhelm Pressels an den Stuttgarter Oberkirchenrat. Die Notiz ist mit einfachem »S« unterzeichnet, weshalb sie sich nicht zweifelsfrei einem bestimmten Oberkirchenratsmitglied zuordnen lässt. Infrage kämen alle Geistlichen, die zum Zeitpunkt der Abfassung der Notiz Mitglied des Stuttgarter Oberkirchenrats waren und deren Nachname mit einem »S« beginnt: Reinhold Sautter (1888–1972), der ab 1937 im Oberkirchenrat war, Adolf Schaal (1890–1946), ab 1928 im Oberkirchenrat, Gerhard Schaufler (1881–1962), ab 1921 im Oberkirchenrat, sowie Otto Seiz (1887–1957), seit 1935 im Oberkirchenrat. Vgl. zur Übersicht der Namen: SCHÄFER, Landeskirche (wie Anm. 50), Bd. 6: Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland 1938–1945, Stuttgart 1986, 1458–1462. Für den oben zitierten Bericht vgl. Wilhelm Pressel, Bericht über eine Aussprache mit Vertretern der Una sancta in Stuttgart am 30. September 1940, 7. November 1940, in: LKAS A 126, 2772, Bd. 1, fol. 58/2.

152 Ebd.

153 Gebürtig aus Mulki (Indien) als Missionarskind, Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1902 Dr. phil., 1906 Dr. theol. und Habilitation in Leipzig, anschließend Dozent, 1909 Pfarrdienst, 1913 ao. Prof. für Kirchengeschichte in Kiel, 1915 o. Prof. in Bonn, 1918 in Marburg, 1935 Zwangsemeritierung, 1945 Honorarprof. in München und Tübingen. Lit.: Erich BEYREUTHER, Art. Hermelink, Heinrich, in: NDB 8 (1969), 667f.

154 Vgl. Heinrich Hermelink, Gutachten über die Instructio »Ecclesia catholica« des heiligen Offiziums in Rom, 20. Dezember 1949, in: LKAS A 126, 3148, fol. 109.

liturgischen Gebets [...] so wenig ins Gewicht, dass wahrhaftig dadurch zur Gewinnung der Gemeinschaft nicht allzu viel erreicht ist.«<sup>155</sup> Daher empfahl Hermelink dem Evangelischen Kirchenrat hinsichtlich der *Una Sancta*, sich dem »kirchlichen Zentralisierungswillen der katholischen Kirche«<sup>156</sup> nicht zu fügen, sondern weiterhin »die freien Zusammenkünfte und Aussprachen solchen evangelischen Partnern zu überlassen, die das Charisma haben, in lerner wollender Bereitschaft auch den evangelischen ›Protest‹ zu handhaben und dem anderen Teil die dort mangelnde Fülle in Christo zum Bewusstsein zu bringen«<sup>157</sup>. Den *Una Sancta*-Begegnungen sollte also kein offizieller Charakter verliehen werden, weil das auf der anderen Seite nur die Hoffnung wecke, als wolle man sich in Konversionsgespräche einlassen<sup>158</sup>. Diesem Gutachten schloss sich der württembergische Oberkirchenrat an<sup>159</sup>.

Gerade in den 1950er-Jahren nahm das Misstrauen gegenüber der katholischen Kirche deutlich zu<sup>160</sup>. So wurde auch Pfarrer Daur im Februar 1950 dazu aufgefordert, sich bei der Abendmahlsfeier für die Neukonfirmierten der landeskirchlichen Ordnung – und nicht der Deutschen Messe – zu bedienen, weil diese liturgische Ordnung zunehmend als Einführung eines katholisierenden Brauches wahrgenommen wurde<sup>161</sup>. Auch Teile des Stuttgarter Oberkirchenrates distanzieren sich vom Gebrauch der Deutschen Messe bei *Una Sancta*-Veranstaltungen, einerseits um Ärger bei einem Teil der evangelischen *Una Sancta*-Mitglieder zu vermeiden, andererseits, um bei den Katholiken keine falschen Hoffnungen zu wecken<sup>162</sup>. Für die Katholiken seien diese Feiern nämlich wesentlich gewesen, da sie zeigten, dass die evangelische Kirche im Begriff sei, die Eucharistie zurückzugewinnen. Auch der Fall des evangelischen Stuttgarter Pfarrers Richard Baumann, gegen den 1953 das erste Lehrzuchtverfahren der EKD geführt wurde, das zur Entfernung Baumanns aus dem Pfarramt führte, kann als Ausdruck wachsender Spannungen zur katholischen Kirche verstanden werden.

Im Stuttgarter Oberkirchenrat wurde intensiv darüber diskutiert, ob die *Una Sancta*-Gespräche überhaupt legitimerweise fortgeführt werden dürften und wenn ja, ob man im Vorfeld »innere Grundsätze und äußere praktische Richtlinien für die evangelischen Teilnehmer«<sup>163</sup> festsetzen solle. Im Oberkirchenrat bildeten sich diesbezüglich Parteien, die jeweils unterschiedliche Lösungsansätze vertraten. Dekan Karl-Eduard Berron (1898–1983)<sup>164</sup> und Oberkirchenrat Wolfgang Metzger (1899–1992)<sup>165</sup> forderten eine Reglementie-

155 Ebd.

156 Ebd.

157 Ebd.

158 Ebd.

159 Vgl. Martin Plieninger, Bericht über die interkonfessionelle Lage in Württemberg (Nord- und Südwürttemberg) an den Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart, übersandt am 29. Mai 1951, in: LKAS A 126, 3148, fol. 121/1.

160 Vgl. ebd.: »Jene Gespräche über den Zaun und dieses Händereichen zu gemeinsamem Dienst hindern leider nicht, dass die interkonfessionelle Lage in den Gemeinden unseres Landes trotz aller Friedens- und Ausgleichsbereitschaft des schwäbischen Menschen mehr und mehr durch Misstrauen und auch Polemik belastet ist«.

161 Vgl. Evangelischer Oberkirchenrat an Walter Hack, 4. Februar 1950, in: LKAS A 126, 3148, fol. 107.

162 Vgl. Niederschrift über die Sitzung am 11. März 1948 betr. Evangelische Teilnahme an *Una Sancta*-Tagungen, in: LKAS A 126, 3148, fol. 82.

163 Niederschrift über die Sitzung am 11. März 1948 betr. Evangelische Teilnahme an *Una Sancta*-Tagungen, in: LKAS A 126, 3148, fol. 82.

164 Gebürtig aus Straßburg, Studium der evangelischen Theologie in Straßburg und Basel, 1922–45 Pfarrer in verschiedenen Gemeinden im Elsass, 1942–45 Dekan von Hagenau, 1945 Pfarrer in Kirchheim a. N., 1947–64 Pfarrer in Kemnat. Lit.: Rolf SAUERZAPF, Karl Eduard Berron. Ein Mann der Kirche und seiner elsässischen Heimat, in: *Der Westen* 45/2 (1998), 3.

165 Gebürtig aus Grab, Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1923 Repetent am Tübinger Stift, 1925 Pfarrer in Bronnweiler, 1934 Schriftleiter des Evangelischen Kirchenblatts für Württemberg, 1946 Dr. theol. h. c. Tübingen, Oberkirchenrat in Stuttgart (Theologischer Referent), 1955 Prälat.

zung der Una Sancta-Gespräche: 1) Die Una Sancta-Gespräche sollten nicht ohne Föhlung mit der Kirchenleitung veranstaltet werden; 2) Die Treffen seien von »wirklich theologischen Fachleuten« zu gestalten; 3) Man müsse sich von denen distanzieren, die die »Würde der eigenen Kirche« nicht wahren; 4) Sinn und Ziel der Treffen müsse geklärt werden: »Handelt es sich um Konvertiten-Unterricht? Strebt man auf eine Unionskirche zu? Begehrt man nur eben schlichte Bruderschaft mit der andern Seite? Oder begehrt man objektiv die Wahrheitsfrage zu klären?«<sup>166</sup> Dem stellte sich Prälat Wilfried Lempp (1889–1967)<sup>167</sup> entgegen, der als Hauptproblem der Stuttgarter Una Sancta die uneinige Haltung unter den evangelischen Teilnehmern konstatierte: Diese würden untereinander strittige Fragen aufrollen, anstatt »das Gute, das uns in der Reformation geschenkt ist, freudig der anderen Seite zu bezeugen«<sup>168</sup>. Der richtige Weg bestehe darin, dass sich ein größerer Teil fest im lutherischen Glauben stehender Geistlicher an der Una Sancta beteilige<sup>169</sup>. Prof. Hanns Rückert plädierte dagegen für die Einrichtung einer neuen, stärker kirchenamtlich geprägten Gesprächsplattform neben der Una Sancta: Diese sei bereits »so schwer belastet«, dass es unmöglich sei, »gegen die nun schon geprägte Form«<sup>170</sup> anzugehen. Übereinstimmung herrschte im Oberkirchenrat, dass die bisherige Una Sancta-Arbeit aus einem »Minderwertigkeitskomplex« auf evangelischer Seite heraus gestaltet worden sei: Während die Katholiken in geschlossenen Reihen stünden und in der Una Sancta unverhohlen missionarisch tätig seien, werde die evangelische Position durch das Aufeinandertreffen von pietistischem Konfessionsrelativismus und reformatorischer Toleranz geschwächt<sup>171</sup>. Diesen »Minderwertigkeitskomplex« gelte es zu überwinden und aus einer Position der Geschlossenheit heraus dem Katholizismus zu begegnen.

Gegenüber diesen warnenden Stimmen blieben in den 1950er-Jahren die Befürworter der Una Sancta, die in dieser Bewegung eine »Schule« sahen, »in der wir einerseits die katholische

166 Niederschrift über die Sitzung am 11. März 1948 betr. Evangelische Teilnahme an Una Sankta-Tagungen, in: LKAS A 126, 3148, fol. 82.

167 Gebürtig aus Oberflöngen/Freudenstadt, 1907–11 Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1912 Kandidatenkonvikt Paulinum in Stanislaw (Galizien), 1914 Vikar in Döflingen, Stadtvikar für Religionsunterricht in Stuttgart, Kriegsdienst als Sanitäter und Hilfsfeldgeistlicher, 1919 Pfarrer in Stanislaw, 1929 Rektor des Diakonissen-Mutterhauses Sarepta in Stanislaw, 1934 Lic. theol. h. c. an der Theologischen Fakultät der Universität Königsberg, 1935 Pfarrer an der Leonhardskirche in Stuttgart, 1945 Prälat des Sprengels Schwäbisch Hall in Heilbronn, 1947 Mitglied des Landeskirchentags, 1956 Stellvertreter des Landesbischofs in geistlichen Angelegenheiten, Mitglied des Zentralvorstandes und des Hauptvereinsvorstandes des Gustav-Adolf-Werkes, 1959 Ruhestand. Lit.: Rainer BOOKHAGEN, Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus. Mobilmachung der Gemeinden, Bd. 1: 1933 bis 1937 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 29), Göttingen 1998, 1028.

168 Niederschrift über die Sitzung am 11. März 1948 betr. Evangelische Teilnahme an Una Sankta-Tagungen, in: LKAS A 126, 3148, fol. 82.

169 Vgl. ebd.

170 Ebd.

171 Vgl. ebd. Dabei handelt es sich um eine Anspielung auf die spezifische Ausprägung des württembergischen Protestantismus, der traditionell stark vom Pietismus beeinflusst war, was sich etwa in den Etikettierungen des »schwäbischen Biblizismus« oder des »biblischen Realismus« niederschlug. In der starken Betonung der Lehre vom allgemeinen Priestertum sowie in der radikalen Umsetzung des reformatorischen Schriftprinzips ergaben sich Verbindungslinien zwischen lutherischer und pietistischer Theologie. Vgl. Friedhelm GROTH, Die »Wiederbringung aller Dinge« im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 21), Göttingen 1984, 24–27. An sich gehört das Verhältnis von Pietismus und Reformation jedoch zu den strittigen Themen der Pietismusforschung. Vgl. Martin H. JUNG, Pietismus (Fischer Taschenbücher 16130), Frankfurt a. M. 2005, 112–118.

Kirche kennenlernen [...], aber zugleich auch für unsere Kirche lernen«<sup>172</sup>, im Stuttgarter Oberkirchenrat in der Minderheit. Stattdessen hielten sich durch die gesamten 1950er-Jahre hindurch die Bedenken gegen die Una Sancta wegen zu starker Konversionstendenzen. So berichtete Oberkirchenrat Metzger noch 1957 über die Una Sancta-Arbeit: »Die Gespräche, die unter der Firma Una Sancta laufen, sind im allgemeinen belastet durch die Tatsache, dass die römischen Teilnehmer sich eine Überwindung der Spaltungen nur als Rückkehr der Protestanten in die Papstkirche vorstellen können. Dadurch erhalten diese Zusammenkünfte leicht den Charakter eines Treffens, an dessen Ende die Konversion erwartet wird. Die Stimme der evangelischen Seite ist aus diesen Gründen häufig nur schwach vertreten, da klaresehende Protestanten weder als Vortragende noch als Teilnehmer in der verschwommenen Situation sich wohlbefinden. Ob es gelingt, das evangelisch-katholische Gespräch auf einer neuen, sachlichen Basis weiterzuführen, steht noch dahin«.

Vielfacher Kritikpunkt war auch die unklare Zielsetzung der Una Sancta. Der Evangelische Oberkirchenrat bezeichnete sie als »ein Feld, auf welchem sich allerlei zum Teil recht fragwürdige Vortruppen mit vernebelter Zielsetzung tummeln«<sup>173</sup>. Vor diesem Hintergrund publizierte auch das evangelische Gemeindeblatt Stuttgart vielfach polemische Artikel gegen die Una Sancta, sodass sich sogar Kurt Krüger, Generalsekretär der Una Sancta in Berlin, mit der Bitte an den Landesbischof der Evangelischen Kirche in Württemberg Martin Haug (1895–1983)<sup>174</sup> wandte, diese negative Berichterstattung zu unterbinden<sup>175</sup>.

Gleichwohl billigte man der Una Sancta durchaus auch positive Effekte zu, da sie eine wichtige Funktion im Kampf gegen die neueren Entwicklungen auf geistig-kulturellem Gebiet einnehme. Landesbischof Wurm äußerte gegenüber Stadtpfarrer Daur, dass man in der Una Sancta, wie man schon im Dritten Reich gegen die Übergriffe eines nationalistischen Säkularismus, so nun gegen den »heraufgezogenen Nihilismus« und Materialismus ankämpfen müsse<sup>176</sup>. Eine weitere wichtige Aufgabe der Una Sancta sah man zudem in der Diakonie, in der Unterstützung der Notleidenden. Hinsichtlich der kirchlichen Lehre und Ordnung blieb aber auch Wurm skeptisch und wies darauf hin, dass man bei Una Sancta-Treffen immer nur »aus der beiderseitigen innersten Gewissensbindung heraus«<sup>177</sup> sprechen könne, und dass »alle falschen Kompromisse Ungehorsam gegen den Herrn der Kirche«<sup>178</sup> seien.

## 6. Die Entwicklung des Stuttgarter Una Sancta-Kreises in den 1950er-Jahren

Gerade in den 1950er-Jahren kühlte sich also die Beziehung zwischen den Kirchen – auch in Württemberg – merklich ab. Gegenseitiges Misstrauen und Zurückhaltung, teils auch feindliche Äußerungen nahmen zu. Auf beiden Seiten wurden – teils stereotype – Bedrohungs-

172 Niederschrift über die Sitzung am 11. März 1948 betr. Evangelische Teilnahme an Una Sancta-Tagungen, in: LKAS A 126, 3148, fol. 82.

173 Rudolf Daur an den Evangelischen Oberkirchenrat, 6. Juni 1947, in: LKAS A 126, 3148, fol. 56/2.

174 Gebürtig aus Calw, Besuch der Seminare in Maulbronn und Blaubeuren, Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, 1925 Dr. theol., Pfarrer in Tübingen, Lehrer am theologischen Seminar Urach, 1935 Direktor des Evangelischen Pfarrseminars in Stuttgart, Oberkirchenrat, 1945 Prälat, Stellvertreter Wurms als Landesbischof, 1948 Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Lit.: Bernhard LANG/Walter SCHMID, Martin Haug. Erinnerungen, Begegnungen, Anekdoten, Stuttgart 1985.

175 Vgl. Kurt Krüger an Martin Haug, 27. Juli 1956, in: LKAS A 126, 3148, fol. 129/2.

176 Vgl. Oberkirchenrat, i. V. v. Landesbischof Wurm, an Rudolf Daur, 14. April 1947, in: LKAS A 126, 3148, fol. 24.

177 Ebd.

178 Ebd.

narrative gegenüber der jeweils anderen Konfession kultiviert: Die katholische Hierarchie befürchtete eine Vermischung katholischen Glaubensguts mit protestantischen »Häresien« – daher die Einschärfung des Verbots der *communicatio in sacris* –, in der evangelischen Landeskirche hingegen nahm man den Katholizismus primär als politische Kraft war und befürchtete, im soziopolitischen Bereich dominiert zu werden. Nicht ohne Grund taucht im Quellenmaterial des Stuttgarter Oberkirchenrats um 1950 vermehrt das Schlagwort vom wiedererstarkten »politischen Katholizismus« auf<sup>179</sup>. Verstärkt wurde diese kritische Stimmung durch die übersteigerte Mariologie der frühen 1950er-Jahre: 1950 wurde die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel dogmatisiert, für 1954 ein Marianisches Jahr ausgerufen, auf dem Fuldaer Katholikentag von 1954 wurde eine Weihe Deutschlands an Maria vollzogen, und zum Abschluss des Jahres das Fest Maria Königin eingeführt<sup>180</sup>. Daneben taten eine intensiverte Prozessionspraxis – etwa an Fronleichnam – in ehemals rein protestantischen Gegenden, eine rigorose Mischehenpraxis sowie die Konditionaltaufe evangelischer Konvertiten ein Übriges, die gegenseitige polemische Stimmung anzuheizen<sup>181</sup>. Diese Tendenz ist durch die gesamten 1950er-Jahre hindurch in verschiedenen Berichten über den Stand der Ökumene in der Diözese Rottenburg greifbar, die etwa von Domkapitular Weitmann oder Akademiedirektor Dreher verfasst wurden. Darin ist von einer »Versteifung« und »Verhärtung« des Verhältnisses zur evangelischen Kirche die Rede<sup>182</sup>. Dieses Verhältnis leide unter einer »gewissen Depression und einer eher wachsenden als abnehmenden Spannung«<sup>183</sup>. Der Leiter des Evangelischen Gemeindedienstes in Stuttgart, Martin Plieninger (1894–1954)<sup>184</sup>, fasste diese Stimmung 1951 in einem Bericht an den Oberkirchenrat treffend zusammen: »Jene Gespräche über den Zaun und dieses Händereichen zu gemeinsamem Dienst hindern leider nicht, dass die interkonfessionelle Lage in den Gemeinden unseres Landes, trotz aller Friedens- und Ausgleichsbereitschaft des schwäbischen Menschen, mehr und mehr durch Misstrauen und auch Polemik belastet ist«<sup>185</sup>. Interessant ist, dass sich in Stuttgart trotz dieser Entwicklungen und auch trotz der amtskirchlichen Beschränkungen die Una Sancta-Arbeit halten konnte. Während in anderen Städten die Aktivität von Una Sancta-Kreisen deutlich abnahm<sup>186</sup>, bestanden in Stuttgart weiterhin vier Hauskreise, die zudem zu mehre-

179 Vgl. etwa Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland an die Leitungen der deutschen evangelischen Landeskirchen in den Westzonen, 4. Februar 1950, in: LKAS A 126, 2773, fol. 186.

180 Für einen mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlichen Blick auf den deutschen Katholizismus der 1950er-Jahre vgl. Karl GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Quaestiones disputatae 141), Freiburg i. Br. 1992; DERS., *Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren in der Bundesrepublik. Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung*, in: *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, hrsg. v. Franz-Xaver KAUFMANN u. Anton ZINGERLE, Paderborn [u. a.] 1996, 67–83. Der »restaurative Charakter« der Epoche unter spezifischer Berücksichtigung der Mariologie wird dargestellt in: Monique SCHEER, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert* (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 101), Tübingen 2006, 134–169.

181 Vgl. für den Raum Stuttgart die zahlreichen archivalischen Belege v. a. in LKAS A 126, 2773.

182 Vgl. Bruno Dreher, Bericht an das bischöfliche Ordinariat Rottenburg über den Stand der Una-Sancta-Gespräche mit Nicht-Katholiken unter besonderer Berücksichtigung des Marianischen Jahres, 26. April 1954, in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 66.

183 Ebd.

184 Gebürtig aus Stuttgart, 1918–34 Pfarrer beim evangelischen Presseverband in Stuttgart und Berlin, ab 1934 Pfarrer und Dekan der Württembergischen Evangelischen Landeskirche, 1943 Dekan in Leonberg, 1949–54 Erster Pfarrer beim Evangelischen Gemeindedienst in Stuttgart. Personalakte in: LKAS A 227 – Plieninger.

185 Martin Plieninger, Bericht über die interkonfessionelle Lage in Württemberg (Nord- und Südwürttemberg) an den Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart, übersandt am 29. Mai 1951, in: LKAS A 126, 3148, fol. 121/1.

186 Vgl. Schwester Gertrudis (Martha Reimann) an Hermann Breucha, 30. März 1951, in: DAR N 74, Nr. 439.

ren Vorträgen jährlich zusammenkamen. So konnte auch Bruno Dreher 1954 an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg berichten: »Die Una-Sancta-Gespräche in der Diözese Rottenburg scheinen nicht in der Weise erloschen zu sein, wie es von vielen Diözesen berichtet wurde«<sup>187</sup>. Insbesondere das katholische Kirchenvolk sympathisierte vielfach mit der Una Sancta<sup>188</sup>, Tagungen und Vorträge seien gut besucht, die Korreferate eines katholischen und eines evangelischen Geistlichen über Una Sancta-Themen ein beliebtes Veranstaltungsformat<sup>189</sup>. Trotz zunehmender interkonfessioneller Spannungen konnte der Stuttgarter Una Sancta-Kreis also seine Aktivität weiterhin entfalten. An der langen Liste namhafter Referenten aus allen Winkeln des deutschsprachigen Raums, die man hier für Vorträge gewinnen konnte, zeigt sich eindrücklich das blühende Leben, das die Stuttgarter Una Sancta-Gruppe auch in den 1950er-Jahren entfalten konnte – Größen des zeitgenössischen theologischen Diskurses wie Hans Asmussen (1898–1968)<sup>190</sup>, Franz Xaver Arnold (1898–1969)<sup>191</sup>, Johannes Pinsk (1891–1957)<sup>192</sup> und Thomas Sartory (1925–1982)<sup>193</sup> referierten teils mehrfach

187 Bruno Dreher, Bericht an das bischöfliche Ordinariat Rottenburg über den Stand der Una-Sancta-Gespräche mit Nicht-Katholiken unter besonderer Berücksichtigung des Marianischen Jahres, 26. April 1954, in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 66.

188 Vgl. Die Una-sancta-Bewegung, in: Materialdienst des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg, Jg. 1954, Nr. 4, S. 1. Ein Exemplar in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 64.

189 Vgl. ebd.

190 Gebürtig aus Flensburg, 1919–21 Studium der evangelischen Theologie in Kiel und Tübingen, 1921 Vikar, später Hilfsgeistlicher am Diakonissenhaus in Flensburg, 1925 Pfarrer in Alberdorf, 1932 Pfarrer an St. Trinitatis in Hamburg-Altona, 1933 Hauptautor des ideologiekritischen »Altonaer Bekenntnisses«, Suspension, 1934 vorzeitiger Ruhestand, führender Mitarbeiter der Bekennenden Kirche, Mitglied des Reichsbruderrats der BK, 1935 Gründer und Leiter der Kirchlichen Hochschule Berlin-Dahlem, Dozent für praktische Theologie, 1939 Rede- und Predigtverbot, seelsorgerische Tätigkeit in Berlin-Lichterfelde, 1941 Verhaftung, 1945 Vorsitzender des Bruderrats der EKD, Leiter der Kirchenkanzlei, Mitarbeit am Stuttgarter Schuldbekennnis, 1948 Entbindung vom Amt des Präsidenten der Kirchenkanzlei, 1949–55 Propst in Kiel, starkes Engagement für die Ökumene, Annäherung an die katholische Kirche. Lit.: Siegfried HERMLE, Art. Asmussen, Hans, in: RGG 1 (1998), 843; Roland HOSSELMANN, Wende zur kultischen Theologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 40), Münster 2004.

191 Gebürtig aus Aichelau, 1919–23 Studium der katholischen Theologie und Klassischen Philologie in Tübingen, 1924–26 Vikar in Reutlingen, 1926–28 Präzeptorkaplan in Biberach, Horb und Stuttgart, 1928–32 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1933 Dr. theol., 1936 Dr. theol. habil. in Tübingen, 1932–1936 Studentenpfarrer und -seelsorger, 1937–46 ao., 1946–66 o. Prof. für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1954–55 Rektor der Universität Tübingen, seit 1954 Vortragstätigkeit am Institut catholique in Paris, 1966 emeritiert. Lit.: Gerhard SCHNEIDER, Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898–1969), Ostfildern 2009.

192 Gebürtig aus Stettin, 1911–15 Studium der Philosophie und Theologie in Breslau, 1915 Priesterweihe, 1916 Geheimsekretär von Kardinal Adolf Bertram, 1918 Religionslehrer, 1923 Dr. theol. in Breslau, 1928 Akademiker- und Studentenseelsorger in Berlin, 1935 Prosynodalrichter, Begründer der Zeitschriften *Liturgische Zeitschrift* und *Liturgisches Leben*, 1939–54 Pfarrer in Berlin-Lankwitz, 1954 Honorarprof. an der Freien Universität Berlin, Referent für Theologen- und Priesterausbildung am Bischöflichen Ordinariat. Lit.: Klaus UNTERBURGER, Art. Pinsk, Johannes, in: NDB 20 (2001), 458; Thomas THORAK, Wilhelm Weskamm und Johannes Pinsk. Theologische Innovationen im Spannungsfeld des »Antimodernismus«, in: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte 2 (2006), 177–199.

193 Gebürtig aus Aachen, 1946 Eintritt in die Abtei Niederaltaich, 1951 Priesterweihe, 1953 Schriftleiter der *Una-Sancta-Rundbriefe*, Weiterentwicklung zur ab 1954 erscheinenden Quartalschrift *Una Sancta – Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung*, 1960–65 Dozent an der Benediktinerhochschule Sant’Anselmo in Rom (für drei Wintersemester), 1963 Austritt aus der Benediktinerabtei, 1967 Heirat mit kirchlicher Dispens. Lit.: Saretta MAROTTA, Gli anni della pazienza. Bea, l’ecumenismo e il Sant’Uffizio di Pio XII (Istituto per le scienze religiose – Bologna. Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII. Testi, ricerche e fonti. Nuova serie 63), Bologna 2019, insbesondere 205–229; Simon STROBL, Art. Sartory, Thomas, in: BBKL 44 (2022), 1127–1133.

vor dem Stuttgarter Una Sancta-Kreis<sup>194</sup>. Als weitere Una Sancta-Referenten kamen auch Otto Karrer, Friedrich Heiler, Abt Emmanuel Maria Heufelder (1898–1982)<sup>195</sup> und Michael Schmaus nach Stuttgart<sup>196</sup>. Es konstituierte sich hier also ein regelrechtes Zentrum der Una Sancta, das aufgrund seiner Größe und Aktivität offenbar eine derartige Anziehungskraft ausüben konnte, dass selbst international gefragte Intellektuelle regelmäßig den Einladungen nach Stuttgart Folge leisteten. Neben den Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche gab es vereinzelt auch Vorträge von orthodoxen Theologen<sup>197</sup>.

Welche Themen, Referenten und Diskurse prägten in dieser spannungsreichen Phase der 1950er-Jahre die Stuttgarter Una Sancta-Gruppe? Inhaltliche Schwerpunktsetzungen herauszustellen, fällt angesichts der enormen thematischen und personellen Bandbreite nicht leicht. Eine konsequent durchgehaltene Systematik lässt sich nicht eruieren, vielmehr changierten die Vorträge zwischen kirchengeschichtlichen, philosophischen, dogmatischen und praktischen Fragestellungen. Gegen Ende der 1950er-Jahre fällt eine immer stärkere Fixierung auf feste Themenkreise auf. So fokussierten etwa die Vorträge von 1957 auf zentrale historische Gestalten der Ökumene, 1959 wurde die Frage der Eschatologie aus der Perspektive der verschiedenen Konfessionen beleuchtet, für 1960 lässt sich ein ekklesiologischer Themenkreis feststellen<sup>198</sup>. Auch durchaus umstrittene Fragestellungen wurden gewählt: So referierte Franz Xaver Arnold 1953 über Stellung der Laien in der Kirche, ein Jahr später gab es einen Vortragskreis zum Thema Priesteramt, bei dem u. a. Otto Karrer über Sendung und Sinn des Priesteramts in der Kirche referierte. Derartige Vorträge über spezifische Einzelprobleme wurden immer wieder ergänzt durch Referate, die nach dem Wesen der Una Sancta, der interkonfessionellen Begegnung oder nach der Umsetzbarkeit der christlichen Einheit fragten. So sprach etwa Johannes Pinsk 1952 über die Idee und Verwirklichung der Una Sancta, und Thomas Sartory untersuchte 1958 die Frage, ob Hoffnung auf die Überwindung der Glaubensspaltung besteht<sup>199</sup>. Dass einmal aktuelle Anlässe zum Ausgangspunkt der theologischen Reflexion genommen worden wären – wie etwa das Mariendogma oder das Marianische Jahr – lässt sich nicht feststellen. Auch scheinen besonders umstrittene Themen

194 Vgl. die Programme der Vortragsabende in: DAR N74, Nr. 139.

195 Gebürtig aus Bad Tölz als Josef Heufelder, 1919 Eintritt in die Benediktinerabtei Schäftlarn, 1934 Prior des Benediktinerklosters Niederaltaich, 1949 Abt, 1968 Rücktritt. Lit.: Johannes HAUCK, Gelebte Vermittlung im Geist der Einheit. Zum ökumenischen Engagement und den byzantinischen Mönchen der Abtei Niederaltaich von den Anfängen bis zur Gegenwart, in: Die beiden Türme 54 (2018), 29–63. Georg STADTMÜLLER, Geschichte der Abtei Niederaltaich 731/741–2012. Unter Mitarbeit von Bonifaz PFISTER. Mit einem Nachwort von Augustinus WEBER, München 2012, 338–372.

196 Vgl. die Programme der Vortragsabende in: DAR N74, Nr. 139.

197 So referierte etwa 1952 der Professor der ehemaligen kaiserlichen Geistlichen Akademie in Kiew, Iwan Tschetwerikow, über die Frage der Una Sancta in der Sicht der Ostkirche, der Münchner Professor für russische Geistesgeschichte Fedor Stepun sprach 1957 über Wladimir Solowjew und der spätere Titularbischof von Eudokias, Georg Wagner, stellte 1960 die orthodoxe Sicht auf die »Kirche und die Andersgläubigen« dar. Vgl. ebd.

198 Vgl. dazu die Programme der Vortragsabende in: DAR N74, Nr. 139. 1957 referierten der Stuttgarter Studienrat Friedrich Winter über Gerhard Tersteegen, Prof. Fedor Stepun über Wladimir Solowjew sowie Dr. Norbert Schiffers über John Henry Newman. Der eschatologische Themenkreis von 1959 umfasste die folgenden Vorträge: Prof. Dr. Paul Althaus, Erlangen: Sterben und Leben in der Sicht evangelischen Glauben; Erzpriester Evgraf Kowalewsky, Paris: Tod, ewiges Leben, Auferstehung im Lichte des orthodoxen Glaubens; Prof. Dr. Michael Schmaus, München: Unsterblichkeit des Geistes und Auferstehung von den Toten in katholischer Sicht. Ein Jahr später widmete man sich dem Problemkreis »Die Kirche und die Andersgläubigen«, wobei Thomas Sartory die katholische Sicht darstellte, Pfarrer Lic. Kurt Lehmann, Mannheim, die evangelische und der – aus protestantischer Familie stammende – russisch-orthodoxe Priester Georg Wagner die orthodoxe.

199 Johannes Pinsk war im ursprünglichen Programm für 1952 nicht vorgesehen, kam jedoch im November als Ersatzreferent nach Stuttgart. Für seinen sowie Thomas Sartorys Vortrag vgl. die Mitschriften in: DAR N74, Nr. 232 und Nr. 233.

(wie das Papsttum oder die Mariologie) eher ausgeklammert worden zu sein, insofern als sie in den 1950er-Jahren in der Stuttgarter Una Sancta zumindest nicht mehr explizit thematisiert wurden – im Gegensatz zu den Vorträgen und Arbeitskreisen der 1940er-Jahre. Daher scheint die durchaus reiche Vortragstätigkeit in den 1950ern auf eine Glättung der Wogen ausgerichtet gewesen zu sein – wichtige interkonfessionell relevante Streitfragen wurden in der Stuttgarter Una Sancta der 1950er, zumindest in den Zusammenkünften des Gesamtkreises, eher marginalisiert. Stand im Hintergrund dieser Entwicklung, dass man nach über zehn Jahren Una Sancta-Aktivität in Stuttgart allmählich zu den wichtigsten Kernfragen vorgedrungen war und nun mit dem Gespräch ins Stocken geriet oder zu der Erkenntnis gelangte, dass man am mittlerweile erreichten Punkt nicht weiterkommt<sup>200</sup>. Angesichts des sichtlich angespannten Verhältnisses zwischen den Kirchen, das gerade in den 1950er-Jahren durch römische Lehrverkündigung, kaum vermittelbare Formen pastoraler Praxis etwa in der Mischehen- und Taufpraxis und gegenseitige Polemik nochmals schwer belastet wurde, scheint im Una Sancta-Kreis auch die Motivation bestimmend gewesen zu sein, in dieser schwierigen Lage nicht noch zusätzlich »Öl ins Feuer« zu gießen. Zudem erschwerten auch kirchlich-administrative Beschränkungen die Thematisierung umstrittener Problemkomplexe. So musste etwa 1957 für einen »Aussprache-Nachmittag« zwischen Stadtpfarrer Breucha und Propst Asmussen, bei dem über Heiligen- und Marienverehrung diskutiert werden sollte, die Einladung sowie die anschließende Berichterstattung in der Zeitung unterbleiben<sup>201</sup>.

Nach einer Phase der »Euphorie« in den späten 1940er-Jahren stellte sich in den 1950ern zunehmend Ernüchterung hinsichtlich der Erfolgsmöglichkeiten der Una Sancta ein. Wie Domkapitular Weitmann später berichtete, habe es zwar innerhalb der Una Sancta noch ein »freundliches Klima«<sup>202</sup> gegeben: Auf der evangelischen Seite konnte man einen gewissen »Anreicherungsprozess (Sakramente, Liturgie)«<sup>203</sup> feststellen, auf katholischer Seite wachsendes Verständnis für Verkündigung und Wortgottesdienst<sup>204</sup>. Im Lauf der 1950er-Jahre sei es aber zu einer »Abschaltung«<sup>205</sup> des evangelischen Teils gekommen, zu einem »Prozess der Selbstbesinnung, zum Teil unter Aufgabe der Mitarbeit«<sup>206</sup>. Mit diesem Rückzug ging auch eine stärkere Konzentration auf Alternativen der ökumenischen Arbeit einher, etwa über den Weg der neu entstandenen Akademien, da mitunter auch die evangelische Kirchenleitung dahin drängte. Auch auf katholischer Seite begann ab 1954 die Diözesanakademie in Hohenheim in eine gewisse Ergänzungs-, aber auch Konkurrenzsituation zur Stuttgarter Una Sancta zu treten<sup>207</sup>. Hier wurde ab 1954 eine »ökumenische Pfingstwoche« eingerichtet, die sich in den folgenden Jahren zu einer festen Einrichtung entwickelte<sup>208</sup>. In diesem Rahmen wurde einmal jährlich zusammen mit der Evangelischen Akademie Bad Boll, ab-

200 Vgl. Die Una-sancta-Bewegung, in: Materialdienst des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg, Jg. 1954, Nr. 4, S. 20. Ein Exemplar in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 64.

201 Vgl. Hermann Breucha an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 5. Oktober 1957, in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 107.

202 Alfred Weitmann, Stand der Ökumenischen Aktivitäten im Bistum Rottenburg, 10. Juni 1971, in: DAR G 1.2, U 12d.

203 Ebd.

204 Vgl. ebd.

205 Ebd.

206 Ebd.

207 Dabei ist darauf hinzuweisen, dass sich die Stuttgarter Una Sancta-Arbeit und die ökumenische Aktivität der Hohenheimer Akademie insbesondere in deren Anfangsphase oftmals nicht klar separieren lassen. Referenten und Teilnehmer stimmten hier größtenteils überein, und auch in den Quellen laufen die Tagungen in Hohenheim und Bad Boll mitunter unter der Signatur der Una Sancta. Vgl. etwa das Material in DAR N 74, Nr. 226 oder in LKAS A 126, 3148.

208 Vgl. Dialog und Gastfreundschaft. 40 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1951–1991, Bd. 1: Festschrift, hrsg. v. d. AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTART, Stuttgart 1991, 105.

wechselnd in Stuttgart-Hohenheim und in Bad Boll, eine wissenschaftliche Tagung zu einem ökumenischen Problem, so etwa 1957 über »Die Sündenvergebung in der Kirche«, 1958 über »Evangelische Autorität und katholische Freiheit«<sup>209</sup> organisiert. Bereits 1956 referierte ein – wohl von Weitmann verfasster – Bericht über die ökumenische Lage in der Diözese Rottenburg, die Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Fragen an der Diözesanakademie sei »aktiver und lebendiger«<sup>210</sup> als die Stuttgarter Una Sancta. Auch der Bericht für die Jahre 1957 und 1958 stellt fest, dass nicht mehr die Una Sancta-Kreise in Stuttgart die Führung in der Behandlung ökumenischer Fragen innehaben, sondern die Diözesanakademie<sup>211</sup>, wobei bei dieser Feststellung auch ein gewisser Rechtfertigungsdruck der neuen Institution gegenüber der bereits etablierten Una Sancta-Arbeit im Hintergrund gestanden haben mag.

Offenbar hatte der Una Sancta-Kreis aber jedenfalls Mühe, sich gegenüber diesem Alternativangebot zu positionieren und zu behaupten. Die personelle Überschneidung bei Referenten und Teilnehmern ist offenkundig: Nicht nur die Leiter des Stuttgarter Kreises Breucha und Daur nahmen regelmäßig an den Veranstaltungen der Akademien teil<sup>212</sup>, auch im Hörergrremium saßen bei den ersten Tagungen Mitte der 1950er-Jahre vielfach Una Sancta-Mitglieder<sup>213</sup>. Dies führte dazu, dass sich der Rektor des Stuttgarter Oberkirchenrats Rudolf Weeber (1906–1988)<sup>214</sup> dafür einsetzte, »dass nicht bloss bekannte ›schwankende‹ Una Sancta-Gestalten mit ihrer grundsätzlichen Verschwommenheit das Plenum füllen, sondern im Gegenteil unter Ausschaltung dieser gegebenenfalls charaktervolle und diskussionsfähige evangelische Theologen unter den Zuhörern sich befinden«<sup>215</sup>. Die in diesem Urteil mitschwingende Aversion gegen den Una Sancta-Kreis, dessen evangelische Mitglieder in den Augen Weebers zu stark dem Katholizismus zuneigten, ist zwar möglicherweise in Weebers Biografie begründet: Weeber vertrat die evangelische Kirche im Heidelberger Juristenkreis, der als Juristenlobby letztlich darauf ausgerichtet war, eine Generalamnestie für alle von den alliierten Militärgerichtshöfen verurteilten NS-Verbrecher zu erwirken<sup>216</sup> – dass im Stuttgarter Una Sancta-Kreis auch prominente NS-Gegner wie etwa Eugen Bolz oder Anton Huber wirkten und Kontakte zu Widerstandskreisen bestanden<sup>217</sup>, bescherte der Stuttgarter Una Sancta sicherlich nicht die Sympathie Weebers. Zweifelsohne galten aber die Akademie-tagungen gegenüber den Veranstaltungen des Una Sancta-Kreises als neutraler, objektiver und weniger mit katholisierenden Referenten bestückt. Über die Hohenheimer Tagung von 1955 urteilte man im Stuttgarter Oberkirchenrat, dass sie dankenswerterweise infolge der Mitarbeit der Evangelischen Akademie »nicht mehr jenen Charakter verschwommener Una

209 Vgl. die diesbezüglichen Unterlagen in: DAR N 74, Nr. 226.

210 Vgl. Diözese Rottenburg, Referat I (Weitmann), Berichterstattung über das Jahr 1956/57, 20. April 1957, in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 98.

211 Vgl. Diözese Rottenburg, Referat I (Weitmann), Berichterstattung über das Jahr 1957/58, in: DAR G 1.1, F 2.1ca, fol. 112a.

212 Vgl. etwa die Teilnehmerlisten für die Veranstaltung »Evangelische und katholische Frömmigkeit« vom 8. bis 11. Juni 1954 in Hohenheim in: ACDP 01-056, 015.

213 Vgl. etwa die Teilnehmerlisten in: N 74, Nr. 226.

214 Gebürtig aus Esslingen, 1935 Justitiar beim Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart, 1944 Oberkirchenrat, 1955–73 Rektor des Gremiums, Vertreter der Evangelischen Kirche im Heidelberger Juristenkreis, 1967–72 Mitglied des Rates der EKD, 1974–77 Vorsitzender des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. Lit.: JonDavid K. WYNEKEN, *Judging from Without. German Clergy, Public Pressure and Postwar Justice*, in: *Rethinking Holocaust Justice. Essays across Disciplines*, hrsg. v. Norman J. W. GODA, New York 2018, 291–310, hier: 299 und 307.

215 Rudolf Weeber an den Direktor der Evangelischen Akademie Pfarrer Dr. Eberhard Müller, 21. Juli 1955, in: LKAS A 126, 2774, Bd. 2, fol. 100/2.

216 Vgl. Ingrid ADAMS, Ernst Biberstein. *Vom evangelischen Pfarrer zum SS-Verbrecher. Eine Biographie als Strukturanalyse der NS-Täterschaft*, Bd. 1 (Geschichte 174), Berlin/Münster 2020, 742.

217 Vgl. RABERG, Staatssekretär (wie Anm. 55), 387f.

Sancta-Tagungen der Vergangenheit«<sup>218</sup> gehabt hätte, wo die evangelische Seite von vornherein durch »katholisierende Vertreter« wie Schlier oder Asmussen vertreten gewesen sei und die »im Grunde den Charakter einer Konvertitenwerbung« gehabt habe. Auch über das »Interkessionelle Gespräch« von 1956 wurde berichtet, dass sich der »Una Sancta-Nebel« der vergangenen Jahre gelichtet habe; das Gespräch habe unter dem Zeichen gestanden, die Andersheit des Andersn verstehen zu wollen und Fronten deutlich zu offenbaren<sup>219</sup>. Diese Charakterzüge der Akademietagungen wurden jeweils bewusst in Gegensatz zu den Stuttgarter Una Sancta-Veranstaltungen gestellt; diese nahm man zunehmend als Fronten und Glaubensunterschiede verwischend und verharmlosend wahr, noch dazu mit einer völligen Unterrepräsentation der evangelischen Seite, sodass »ehrlich zweifelnde Protestanten«<sup>220</sup> keineswegs in ihrem Glauben gefestigt aus diesen Veranstaltungen hervorgegangen seien. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Stuttgarter Una Sancta-Arbeit in den 1950er-Jahren rigider Kritik – insbesondere vonseiten der Evangelischen Landeskirche – unterlag und dass verstärkt Konkurrenzangebote in den Mittelpunkt ökumenischer Betätigung rückten. Trotz seiner – im Rahmen der kirchlichen Bestimmungen – entgrenzenden Tätigkeit konnte sich der Stuttgarter Una Sancta-Kreis im Lauf der 1950er-Jahre kaum vom Image eines »Missionsstoßtrupps« befreien. Gerade bei den evangelischen Teilnehmern lässt sich eine zunehmende Müdigkeit und Ernüchterung hinsichtlich der Una Sancta erkennen, die zumindest teilweise – folgt man dem Bericht Weitmanns, der allerdings auf seine Perspektive hin kritisch zu hinterfragen ist – zur Niederlegung der Mitarbeit führte. Angesichts dieser Entwicklungen lässt sich von einer Krise der Stuttgarter Una Sancta – und darüber hinaus – in den 1950er-Jahren sprechen. Die Aktivität der Una Sancta-Kreise wurde in Stuttgart zwar aktiv fortgeführt und bis Anfang der 1970er durchgehalten, an die »Hochphase« Ende der 1940er-Jahre konnte sie jedoch nicht mehr anknüpfen.

218 Rudolf Weeber an den Direktor der Evangelischen Akademie Pfarrer Dr. Eberhard Müller, 21. Juli 1955, in: LKAS A 126, 2774, Bd. 2, fol. 100/2.

219 Vgl. M. [Metzger], Bericht über das interkessionelle Gespräch, 20. Juni 1956, in: LKAS A 126, 2774, Bd. 2, fol. 100/3.

220 Rudolf Weeber an den Direktor der Evangelischen Akademie Pfarrer Dr. Eberhard Müller, 21. Juli 1955, in: LKAS A 126, 2774, Bd. 2, fol. 100/2.



SARETTA MAROTTA

## Die Katholische Konferenz für ökumenische Fragen von Johannes Willebrands<sup>1</sup>

### 1. Die Entstehung

Ogleich 1952 gegründet, liegen die Wurzeln der Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen in zwei im Heiligen Jahr 1950 stattgefundenen Ereignissen, die deren notwendige Voraussetzung und, man könnte sagen, deren Auslöser darstellten. Auf der einen Seite wäre ihre Entstehung ohne die am 20. Dezember 1949 erlassene und im August 1950 bekannt gegebene Instruktion des Heiligen Offiziums *Ecclesia Catholica* unmöglich gewesen. Diese Instruktion korrigierte das *Monitum* von 1948, das den Katholiken die Teilnahme an der Versammlung von Amsterdam verbat, und öffnete in einem gewissen Sinn die katholische Kirche zur Ökumene, indem sie den Beginn oder die Fortführung des theologischen Dialogs mit Christen anderer Konfessionen erlaubte und den lokalen Bischöfen die Verantwortung über die Überwachung und die Genehmigung dieser Initiativen überließ. Genau diese Dezentralisierung der Kontrolle über die Aktivitäten der katholischen Ökumene von Rom auf die Diözesen, wahrscheinlich durch das Beispiel dessen, was in Deutschland mit dem von Lorenz Jaeger (1892–1975) koordinierten Referat für die Konferenz in Fulda geschah, angeregt<sup>2</sup>, bildete den Kontext, der die Entstehung eines Gremiums wie der Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen ermöglichte – was nicht selbstverständlich war.

Ein anderes, indirekt mit der Entstehung der KKöF verbundenes Ereignis war die in Grottaferrata, in der Nähe von Rom, von der Vereinigung *Unitas* unter der Leitung des Jesuiten Charles Boyer (1884–1980) organisierte internationale Konferenz<sup>3</sup>. Diese Konferenz, unterstützt vom Vertreter des Staatssekretariats, Giovanni Battista Montini (1897–1978, Papst von 1963–1978), und von Pius XII. (1876–1958, Papst von 1939–1958) selbst, der die Teilnehmer in Castelgandolfo empfing, sollte wahrscheinlich die Grundlagen für eine internationale Koordination der katholischen Ökumeniker schaffen. Allerdings hat-

1 In diesem Beitrag verwendete Abkürzungen:

ACCQOE = Archive de la Conference Catholique pour les questions œcuméniques, Chevetogne

ADPJ = Archiv der deutschen Provinz der Jesuiten, Munich

FD = Nachlass Dumont, Archives de la Province dominicaine de France, Paris

ILAFO = International League for Apostolic Faith and Order

KKöF = Katholische Konferenz für ökumenische Fragen

KWA = Kardinaal Willebrands Archief, Leuven

ÖRK = Ökumenischer Rat der Kirchen

SWV = Sint-Willibrordvereniging

Für das Inventar des Archivs der CCEQ in Chevetogne siehe Leo DECLERCK, Mgr J. Willebrands et la Conférence catholique pour les questions œcuméniques. Ses archives à Chevetogne, Leuven 2015.

2 Über die Entstehung der Instruktion vgl. Saretta MAROTTA, The »controlled Growth« of Catholic ecumenism during the pontificate of Pius XII, in: A history of the desire for Christian Unity, hrsg. v. Alberto MELLONI, Leiden (im Druck).

3 Vgl. Étienne FOUILLOUX, Les catholiques et l'unité chrétienne XIXème au XXème siècle, Paris 1982, 705–709 und 835–845.

ten die anwesenden Ökumeniker, etwa 25 und fast alle aus dem frankophonen Raum<sup>4</sup>, das Gefühl, dass der Hauptzweck der Konferenz der sei, sie unter der Koordination von Boyer zu bändigen, um ihre Arbeit besser kontrollieren und lenken zu können<sup>5</sup>. *Unitas* war eine deutlich unionistische Vereinigung, deren Verschiedenheiten in der Auffassung und in der Methode im Vergleich zur Lebhaftigkeit der europäischen katholischen Ökumene, vor allem der französischen, unüberbrückbar blieben<sup>6</sup>. Auch wenn in Grottaferrata ein aus dem belgischen Benediktiner Dom Olivier Rousseau (1898–1984), dem französischen Dominikaner Christophe-Jean Dumont (1897–1991) und Boyer selbst bestehender Fortsetzungsausschuss gegründet wurde, der die Kontinuität der Initiative hätte gewährleisten müssen, erzielte die Konferenz, die einen zu »römischen« Ursprung hatte, keine dauerhaften Ergebnisse.

Der Versuch von Grottaferrata hatte aber die Notwendigkeit einer internationalen Zusammenarbeit der katholischen Ökumene in den verschiedenen Ländern deutlich gemacht, während er durch sein Scheitern den nötigen Raum für andere Vorschläge gelassen hatte. Im Oktober 1951, während des ersten Weltkongresses für das Laienapostolat, machte die holländische Vereinigung Sint-Willibrord<sup>7</sup> durch den Jesuiten Jan Witte (1849–1915), der am Kongress teilnahm, den Vorschlag, einen »conseil catholique œcuménique« zu bilden<sup>8</sup>. Witte nutzte seine Anwesenheit im Vatikan, um das Projekt mit einigen im römischen Kontext sehr einflussreichen jesuitischen Ordensbrüdern zu besprechen<sup>9</sup>: Unter ihnen waren Charles Boyer selbst, der Privatsekretär Pius' XII., Robert Leiber (1887–1967), sowie die Konsultoren des Heiligen Offiziums, Sebastian Tromp (1889–1975) und Augustin Bea (1881–1968). Das Ziel seiner Reise im Auftrag seiner Vereinigung bestand nämlich darin, »in Rom die Meinung einiger Mitglieder des Heiligen Offiziums (oder anderer einflussreicher Personen in unserem Fall) über unser Projekt der Bildung eines »conseil catholique œcuménique« zu erforschen«<sup>10</sup>.

Wenige Monate vorher, im August 1951, hatten Johannes Willebrands (1909–2006), Präsident der Sint-Willibrord-Vereinigung (SWV) und Delegat des holländischen Episkopats für die Ökumene, und sein Mitarbeiter Frans Thijssen (1904–1990) eine ähnliche Mission

4 Die Liste der Teilnehmer wurde im »Osservatore Romano«, 24. September 1950, S. 1, veröffentlicht. Für Deutschland hätte Matthias Laros (1882–1965), Koordinator der Una-Sancta-Bewegung, anwesend sein sollen, aber er hatte im letzten Moment wegen eines Unwohlseins auf die Teilnahme verzichten müssen, während der deutsche Jesuit Emil Herman (1891–1963) als Rektor des Päpstlichen Orientalischen Instituts teilnahm. Auch die holländische katholische Ökumene war nur schwach vertreten: Der Priester Garcia von der Berk nahm an der Konferenz teil, aber es war kein Mitglied der wichtigsten katholischen Vereinigung anwesend, die sich mit dem Problem der Einheit der Christen beschäftigte, der Sint-Willibrordvereinigung (SWV), von der der Vorschlag zur Gründung der KKöF gekommen wäre.

5 Siehe die Eindrücke von Yves CONGAR, *Journal d'un théologien* (1946–1956), hrsg. v. Étienne FOUILLOUX, Paris 2001, 166–180, im Besonderen S. 171.

6 Über Boyer vgl. Fermina ÁLVAREZ ALONSO, Charles Boyer: *Unitas in Italia per il mondo* (1946–1956), in: *Colloquia Mediterranea* 12, 2002, 203–223.

7 Jan JACOBS, *Nieuwe visies op een oud visioen: Een portret van de Sint Willibrord Vereniging 1948–1998*, Nijmegen 1998.

8 Verslag Rome-reis van Pater J. L. Witte, S.J., S. 3, in: ACCQOE, Dossier 5, 1: *La préparation lointaine de la CCQOE*. Vgl. auch das Tagebuch von Johannes Willebrands: »I vividly remember the moment when the thought entered my head. In 1950, in Hotel Noord-Brabant in Utrecht, during the break of meeting of the SWV«, *You Will Be Called Repairer of the Breach. The diary of J. G. M. Willebrands* (1958–1961), hrsg. v. Theo SALEMINK, Leuven 2009, 151–152 (18.5.1960).

9 Alexandra VON TEUFFENBACH, *Der Einfluss der Jesuiten der Päpstlichen Universität Gregoriana auf Papst Pius XII.*, in: *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. I.2, hrsg. v. Dominik BURKARD, Wolfgang WEISS u. Konrad HILPERT, Würzburg 2011, 395–440.

10 »Om te Rome de meningen te peilen van enkele leden van het H. Officie (of andere voor onze zaak invloedrijke personen) over ons plan tot oprichting van een »Conseil catholique œcuménique«, Verslag Rome-reis van Pater J. L. Witte, S.J., zit. S. 1.

durchgeführt. Die beiden hatten eine komplexe Reise mit Etappen in Frankreich, Belgien und Deutschland angetreten, um verschiedene in der katholischen Ökumene engagierte Persönlichkeiten zu konsultieren und ihnen ihr Projekt des »conseil« zu präsentieren<sup>11</sup>. Sie besuchten zum Beispiel die belgische Abtei Chevetogne, das Zentrum *Istina* in Paris sowie die Jesuiten Friedrich Buuck (1909–1981) und Johannes Baptist Hirschmann (1908–1981) von der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt. In Paris wurden sie außerdem von Christoph-Jean Dumont (1897–1991) zu einem Treffen einiger katholischen Theologen (darunter Yves Congar [1904–1995]) mit mehreren Mitgliedern des Ökumenischen Rates der Kirchen und der internationalen ökumenischen Kommission *Faith & Order* eingeladen, das wenige Monate später, im November 1951, zum Thema »vestigia ecclesiae« in Presinge in der Schweiz stattfinden sollte<sup>12</sup>. In Paderborn erhielten sie zudem eine Einladung zum nächsten Treffen des Ökumenereferats der Bischofskonferenz von Fulda, das im Oktober in Frankfurt stattfinden sollte: Dort konnten die beiden Holländer Kontakt zu verschiedenen deutschen Ökumenikern knüpfen, darunter auch zum Mainzer Bischof Albert Stohr (1890–1961), der sie mehrere Male nach Mainz einlud – nicht zuletzt am 23. Dezember 1951 zur Priesterweihe des konvertierten lutherischen Ex-Pastors Rudolf Goethe (1880–1965), dem erstmals die Weihezulassung trotz bestehender Ehe erteilt wurde<sup>13</sup>.

In Paderborn wurden Willebrands und Thijssen von Erzbischof Lorenz Jaeger herzlich empfangen. Aufgrund der Bestimmungen der Instruktion *Ecclesia Catholica* war die Mitarbeit der lokalen Bischöfe am Projekt des Conseils ausschlaggebend für dessen Erfolg. Mit der Zustimmung des holländischen Episkopats in der Tasche hatten Willebrands und Thijssen im August 1951 gehofft, verschiedene Diözesanbischöfe wie etwa die Erzbischöfe von Lyon und von Paris zu treffen<sup>14</sup>. Da ihre Anfragen nach Gesprächen aus verschiedenen Gründen damals jedoch beinahe durchgängig abschlägig beschieden wurden, war der einzige Bischof, der sie empfing, der Erzbischof von Paderborn<sup>15</sup>. Jaeger aber war entscheidend. Er lud sie nicht nur nach Frankfurt ein, sondern gab ihnen bei ihrem Treffen auch einen Rat von erheblicher Bedeutung: Sie sollten sich im Voraus vergewissern, dass der Heilige Stuhl das Projekt der SWV nicht behindern würde, da der Präzedenzfall von Grottaferrata klar gemacht hatte, wie »Rom doch zweifellos vorschwebte, daß einmal diese Arbeit des P. Boyer bzw. seiner

11 Verslag van de Reis voor het Plan Katholieke Oecumenische Raad (2–18 august 1951), in: ACCQOE, Dossier 5, 1: La préparation lointaine de la CCQOE. Die verschiedenen Versionen des »Plan voor een Katholieke Oecumenische Raad« und die entsprechenden Übersetzungen findet man in ACCQOE, Dossier 5, 2: Premiers projets d'un »Conseil œcuménique catholique«.

12 Zum Treffen in Presinge vgl.: FOUILLOUX, Les catholiques et l'unité (wie Anm. 3), zit., S. 811f.; Mauro VELATI, Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952–1964), Bologna 1996, 50–52; Karim SCHELKENS, Pioneers at the crossroads. The preconciliar itineraries of W. A. Visser 't Hooft and J. G. M. Willebrands (1951–1961), in: Catholica 70, 2016, 23–39, hier: 27–29. Siehe auch den Bericht von Thijssen, der für die SWV zusammen mit dem Dominikaner Piet Kreling am Treffen teilnahm, in: ACCQOE, Dossier 16, 8: Presinge. Zum Thema der »Elemente der Kirche« siehe: Sandra ARENAS PEREZ, Fading Frontiers? An Historical-Theological Investigation into the Notion of the Elementa Ecclesiae, Leuven 2021.

13 Siehe die Konversation zwischen Thijssen und Stohr in ACCQOE, Dossier 19, 1: Correspondance. Zu Stohr vgl. Leonhard HELL, Unio Ecclesiae – Materia primaria. Bischof Albert Stohrs Einbindung in den entstehenden internationalen katholischen Ökumenismus und in die Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Dominus fortitudo: Bischof Albert Stohr (1890–1961), hrsg. v. Karl LEHMANN, Mainz 2012, 99–119.

14 Maurice Feltin, Erzbischof von Paris, traf sie dann im Dezember 1951. Bezoek aan Z. Hoogw. Excellentie Mgr. M. Feltin, aartsbisschop van Parijs, door dr. J. Willebrands en dr. F. Thijssen, 12.12.1951, in: ACCQOE, Dossier 5, 1: La préparation lointaine de la CCQOE.

15 Brief von Willebrands und Thijssen an Jaeger, 21.7.1951 in: ACCQOE, Dossier 19, 1: Correspondance. Für den Bericht über den Besuch vgl. Verslag van de reis, zit., 2–5. Vgl. auch Saretta MAROTTA, Lorenz Jaegers Rolle für den ökumenischen Weg von Johannes Willebrands und Augustin Bea, in: Lorenz Jaeger als Ökumeniker, hrsg. v. Nicole PRIESCHING u. Arnold OTTO, Paderborn 2020, 198–215.

Association Unitas der Mittelpunkt und das Zentrum aller ähnlichen Bestrebungen in den verschiedenen Ländern werden sollte<sup>16</sup>. Zu diesem Zweck riet Jaeger, in Rom mit einigen einflussreichen Persönlichkeiten des Heiligen Offiziums Kontakt aufzunehmen. Es war also Jaeger, der die Strategie empfahl, die wenige Monate später, im Oktober 1951, von Witte verfolgt wurde. Unter den römischen Persönlichkeiten gab Jaeger zuallererst den Jesuiten Augustin Bea an, auf den er selbst als Fürsprecher der Ökumene in Rom zurückgriff:

*Sie werden also guttun, bevor Sie mit Ihrem Plan an die Öffentlichkeit treten [...], sich zu erkundigen bei den zuständigen Stellen, ob man in Rom mit solchen Bestrebungen einverstanden ist. Ich würde Ihnen empfehlen, sich mit diesem Anliegen an Hochwürden Herrn P. Bea, SJ, den früheren Direktor des Bibelinstitutes und jetzigen Konsultor im Heiligen Offizium, zu wenden, der speziell mit diesen Fragen der Wiedervereinigung dort befaßt ist. Er wird Ihnen am zutreffendsten und sichersten ein Urteil abgeben können, wieweit Ihr Programm römischen Intentionen entspricht und ob das Heilige Offizium ein uneingeschränktes »Ja« zu Ihrer Konzeption sagen würde<sup>17</sup>.*

Gerade Bea, den Witte im Oktober getroffen hatte, habe die nützlichsten Empfehlungen zum Erfolg des Projekts geliefert<sup>18</sup>. Er riet zum Beispiel, die Terminologie der in der Instruktion *Ecclesia Catholica* benutzten Ausdrucksweise anzugleichen. Außerdem empfahl er im Einvernehmen mit Tromp, die neue Einrichtung unter den Schutz dreier kirchlicher Supervisoren zu stellen, und zwar der Bischöfe Jan De Jong (1885–1955) von Utrecht, Lorenz Jaeger von Paderborn und Maurice Felin (1883–1975) von Paris: So würde die Initiative in den Kontext der Vorgaben der Instruktion eingeordnet, und der Heilige Stuhl könne vermeiden, sie formell anzuerkennen, was ohne Zweifel die neue Einrichtung in ihren Beziehungen zur Ökumenischen Bewegung unterminiert und auch dem Heiligen Stuhl selbst geschadet hätte. Im folgenden April sollte Bea wieder konsultiert werden, diesmal von Willebrands selbst und von Herman Sondaal († 1988) auf einer neuerlichen Mission in Rom, bei der die beiden Holländer zahlreiche römische Persönlichkeiten trafen<sup>19</sup>. Zwischen dem demotivierenden Tromp und Boyers schweigsamer Feindseligkeit blieb Bea einer der wenigen in Rom, die den Vorschlag unterstützten; in der Zukunft sollte er einer der wichtigsten römischen Kontakte von Willebrands in den vorkonziliaren Jahren bleiben. Das Gespräch mit ihm stellte sich wieder als eine der fruchtbarsten Diskussionen des gesamten Besuches heraus. Bea gab ihm eine Empfehlung, die nach ihrer Annahme den offiziellen Beginn der Aktivitäten der neuen Organisation bedeuten sollte:

*Wäre es nicht zweckmässig, dass zunächst einmal ein internationales Treffen der an der ökumenischen Arbeit hauptsächlich beteiligten Bischöfe (oder ihrer Vertreter) und der besten Kenner der Bewegung abgehalten würde (aber ohne allen äusseren Apparat, fast wie ein privates Zusammentreffen)? Dies könnte z. B. während der Sommerferien in einem Seminar stattfinden<sup>20</sup>.*

16 Jaeger an Willebrands und Thijssen, 28.7.1951, in: ACCQOE, Dossier 19: 1. Correspondance. Für den gesamten Briefwechsel siehe: Saretta MAROTTA, *Gli anni della pazienza. Augustin Bea avvocato dell'ecumenismo tedesco nel Sant'Uffizio di Pio XII (1949–1960)*, Bologna 2019, 538f.

17 Ebd.

18 Beas minuziöse Korrekturen am Projekt sind wie alle römischen Gespräche in Verslag Romereis van Pater J. L. Witte, s.j., zit., S. 6–8 wiedergegeben.

19 Vgl. Romereis J. Willebrands – H. Sondaal (19 April – 1 Mei 1952), in: ACCQOE, Dossier 5, 1: La préparation lointaine de la CCQOE.

20 Beas Memorandum an Willebrands und Sondaal, 24.4.1952, in: ACCQOE, Dossier 5, 5: Correspondance avec d'autres personnalités. Siehe den vollständigen Wortlaut in: MAROTTA, *Gli anni della pazienza* (wie Anm. 16), zit., 540.

In den folgenden Monaten beschloss der Rat der SWV also, seine Bemühungen auf die Veranstaltung eines internationalen Treffens zu konzentrieren, welches dank der Gastfreundschaft des Bischofs François Charrière (1893–1976) im Schweizerischen Fribourg stattfinden sollte. Charrière stellte (wie von Bea empfohlen) das Diözesanseminar für die Tagung zur Verfügung und bat das Heilige Offizium um die Genehmigungen für jeden einzelnen Teilnehmer, was sich im Falle von Congar, der als Referent vorgesehen war, als besonders schwierig erwies<sup>21</sup>. Die beiden anderen Referenten waren der Historiker Hubert Jedin (1900–1980) und der Benediktiner Théodore Strotmann (1911–1987) aus Chevetogne. Mit der Ausnahme von Jedins geschichtlichem Beitrag über Trient bezogen sich alle Redner auf Themen, die auf der Tagesordnung der Ökumenischen Bewegung standen: Congars Vortrag, der sich auf das Buch *Chrétiens désunis* stützte, verwies etwa direkt auf das Thema des Treffens von Presinge, nämlich die »Elemente der Kirche«, während Strotmanns Beitrag einen Überblick über die Arbeit der Kommission *Faith & Order* lieferte, um die zukünftigen Zusammenarbeitsmöglichkeiten hervorzuheben<sup>22</sup>. Die Tagung in Fribourg fand vom 11. bis zum 13. August statt und verzeichnete die Teilnahme von 24 Theologen. Im Unterschied zur Tagung von Grottaferrata war die geografische Verteilung der Teilnehmer wirkungsvoller und repräsentativer, nur Charles Boyer stammte aus dem römischen Umfeld. Die größte »Delegation« kam aus Deutschland und umfasste neben Jedin auch Josef Höfer (1896–1976) und Karl Schmitt (1903–1964), die jeweils von den Bischöfen von Paderborn und von Mainz eingeladen worden waren, Karl Rahner (1904–1984), damals in Innsbruck tätig, der Maria Laacher Benediktiner Viktor Warnach (1909–1970), Robert Grosche (1888–1967), Herausgeber der »Catholica«, und Karlheinz Schmidhüs (1905–1972), Direktor der »Herder-Korrespondenz«. Aus Belgien nahmen zwei Mönche aus Chevetogne an der Konferenz teil, Olivier Rousseau (1898–1984) und Théodore Strotmann, sowie der Historiker Roger Aubert (1914–2009) und der Dominikaner Jérôme Hamer (1916–1996). Aus den Niederlanden waren Willebrands, Witte, Thijssen und der Dominikaner Karel Pauwels (1903–1965) anwesend. Aus Frankreich waren neben Congar und Dumont auch Marie-Joseph Le Guillou (1920–1990) vom Zentrum *Istina*, Henri Desmettre (1913–1972) aus Lille und Eugène Fischer aus Straßburg anwesend, während auch eine kleine, von Charrière geleitete Delegation aus der Schweiz anwesend war<sup>23</sup>.

Charrières Teilnahme am Treffen war nicht das einzige Zeichen bischöflicher Zustimmung zum Projekt. Willebrands hatte begeisterte Briefe bekommen, die vor der ganzen Versammlung vorgelesen wurden: von De Jong, Bernard Jan Alfrink (1900–1987), Jaeger, Stohr, Feltin und sogar vom Apostolischen Vikar von Schweden, Johann Evangelist Müller (1877–1965), der sich damals um die Teilnahmegenehmigungen der katholischen Beobachter für die auf Ende August angesetzte Konferenz von *Faith & Order* kümmerte<sup>24</sup>. Diese bischöflichen »endorsements« erlaubten es, den Forderungen der römischen Würdenträger nachzukommen und die Initiative in Übereinstimmung mit *Ecclesia Catholica* unter der Kontrolle der Bischöfe zu halten. So konnte die ausdrückliche Genehmigung des Heiligen Offiziums

21 Vgl. die Briefe von Charrière an Ottaviani vom 18.6.1952 und 28.6.1952, in: ACCQOE, Dossier 5, 4: Correspondance avec cardinaux et évêques.

22 Hier die Titel der im Programm vorgesehenen Redebeiträge (Texte in: ACCQOE, Dossier 5, 6: Textes des conférences): Kirchenspaltung und Ökumene historisch gesehen (Jedin); Les éléments d'Église parmi les chrétiens réformés et la réflexion ecclésiologique (Congar); Le Mouvement Foi et Constitution: Points de contact et possibilités pour un catholique d'aujourd'hui (Strotmann). Vgl. auch: Peter DE MEY, L'évolution théologique et œcuménique de la Conférence Catholique pour les questions œcuméniques (1952–1963), in: DECLERCK, Mgr J. Willebrands et la Conférence (wie Anm. 1), zit., 7–39, hier: 7–10.

23 Begleitet wurde Charrière von zwei Priestern, Edmond Chavaz (1905–2000) und Adolf Hoffmann, die jeweils aus Genf und Freiburg kamen.

24 Die Briefe der Bischöfe finden sich in: ACCQOE, Dossier 5, 4: Correspondance avec cardinaux et évêques. In Bezug auf die katholische Teilnahme in Lund siehe: FOUILLOUX, Les catholiques et l'unité (wie Anm. 3), zit., 813–816.

vermieden und damit der neuen Einrichtung eine wesentliche Handlungsfreiheit belassen werden. Bei jeder Konferenz sollte in Zukunft der lokale Bischof den Vorsitz haben.

In Fribourg nahmen die Teilnehmer die definitive Form des »Conseil catholique œcuménique« an. Man entschied sich zunächst dafür, in der Benennung das Wort »Rat« zu vermeiden, um keine falschen Parallelen zum ökumenischen Rat in Genf aufkommen zu lassen; hingegen wurde die Benennung »Conférence catholique pour les questions œcuméniques« bevorzugt<sup>25</sup>. Das Generalsekretariat der neuen Einrichtung, das sich weiterhin jährlich versammeln sollte, wurde Willebrands anvertraut, während die definitive Verfassung des Statuts einem Zentralausschuss überantwortet wurde, der sich anfangs aus beinahe denselben Mitgliedern wie der Fortsetzungsausschuss von Grottaferrata zusammensetzte, d. h. aus Boyer, der in gewisser Weise als Vertreter Roms fungierte, Dumont für Frankreich, Rousseau für Belgien sowie Josef Höfer für Deutschland<sup>26</sup>. In Wirklichkeit wurde Rousseau schon im folgenden Jahr durch den Engländer George Dwyer (1908–1987) ersetzt, dem nach seiner 1957 erfolgten Ernennung zum Bischof schließlich 1959 sein Landsmann Henry Francis Davis (1877–1998) folgte<sup>27</sup>. In Fribourg wurden auch die wichtigsten Ziele des Netzwerks festgelegt: eine wirksame Verbindung zwischen den Aktivitäten der katholischen Ökumene in den verschiedenen Ländern sollte gewährleistet werden; die wissenschaftliche Arbeit von Theologen für den ökumenischen Dialog einerseits und die Ausbildung von Geistlichen und Gläubigen in ökumenischen Fragen andererseits sollten gefördert werden; der gegenseitige Informationsaustausch zwischen den Mitgliedern, vor allem über die Aktivitäten der internationalen ökumenischen Bewegung, sollte befördert werden<sup>28</sup>.

De facto stellte die katholische Konferenz in den folgenden Jahren eine beispiellose Gelegenheit dar, nicht nur für den Austausch von Erfahrungen, sondern auch vor allem für den wertvollen Kontakt zu und die Zusammenarbeit mit den Organisationen der internationalen ökumenischen Bewegungen, wie dem ÖRK selbst. Die KKöF stellte außerdem eine theologische Brutstätte dar, die die Erneuerung der katholischen Kirchenlehre auf das Zweite Vatikanische Konzil vorbereitete. Allerdings blieben einige grundlegende Unterschiede bezüglich des Begriffs von »Ökumene« erhalten, die die frankophonen Mitglieder, die mutiger nach einer die katholische Kirche erneuernden Ökumene strebten, von den Deutschen und Holländern trennte, für die der anfängliche Ansatz im Proselytismus der Konversionen bestand. Diese grundlegenden Unterschiede, die mehrmals für Schwierigkeiten und Verzögerungen in der Arbeit der KKöF verantwortlich waren, zogen sich hin bis zu den Vorbereitungsarbeiten des Sekretariats für die Einheit der Christen<sup>29</sup>.

## 2. Die Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen

Nach Fribourg konnte die Arbeit der KKöF wirklich anfangen. Schon das zweite Treffen, das im August 1953 in Dijnseburg, in der Nähe von Utrecht, stattfand, stellt gewisserma-

25 Die endgültige Entscheidung wurde diesbezüglich bei einem engeren Treffen in Paris getroffen: *Compte rendu de la réunion de la commission d'études*, 7.11.1953, p. 3, in ACCQOE, Dossier 3.

26 Die Vermutung einer Kontinuität in den Absichten zwischen Grottaferrata und die KKöF scheint durch eine Aussage von Christoph-Jean DUMONT, *L'œcuménisme*, in: AA.VV., *La vie de l'Église sous Pie XII*, Paris, Fayard, 1959, 90–109, hier: 106: »Sur l'initiative de deux prêtres hollandais, fut repris le projet qui avait commencé de se réaliser deux ans plus tôt à Grottaferrata« bestätigt zu werden.

27 ACCQOE, Dossier 3, 1953.

28 ACCQOE, Dossier 5, 8: rapport et conclusions.

29 Vgl. Peter DE MEY, *De oecumenismo catholico et de opere conversionum. The relationship between Ecumenism and the Apostolate of Conversions Before and During the Second Vatican Council*, in: *Conversion and Church. The Challenge of Renewal*, hrsg. v. Stephan VAN ERP u. Karim SCHELKENS, Amsterdam 2016, 263–287.

ßen den Beginn der informellen Zusammenarbeit zwischen der KKöF und dem ÖRK dar. Es wurde nämlich auf Vorschlag von Dumont das gleiche Thema wie auf der kommenden Weltversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die 1954 in Evanston stattfinden sollte, in Angriff genommen: »Jesus Christus – die Hoffnung der Welt«<sup>30</sup>. Die katholischen Ökumeniker hofften nämlich, dass – im Unterschied zu Amsterdam 1948, aber in Kontinuität mit der Versammlung von *Faith & Order* 1952 in Lund – der Heilige Stuhl darin einwilligen würde, einige Katholiken zur Konferenz zu entsenden. Über das Thema von Evanston nachzudenken hätte es also den potenziellen Beobachtern ermöglicht, vorbereitet zur Versammlung zu kommen. Aber auch wenn sich eine katholische Beteiligung an der Versammlung von Evanston nicht verwirklichen ließ, blieben zwei Ziele bestehen: Auf der einen Seite sollte als katholischer Beitrag zur Vorbereitung auf die Versammlung über das Thema der christlichen Hoffnung ein Memorandum an den ÖRK geschickt werden, auf der anderen Seite wurde ein auf einige Theologen der KKöF und einige Vertreter des ÖRK beschränktes Treffen in Aussicht genommen, das dem Gedankenaustausch über das bereits in Presing bearbeitete Thema »Elemente der Kirche« dienen sollte<sup>31</sup>.

Allerdings traten schon in Dijnseburg Schwierigkeiten auf, die beide Ziele in weite Ferne rückten. Während der Diskussionen kamen nämlich hinsichtlich der Verständnisweise der christlichen Hoffnung für die Welt zwei unterschiedliche Ansätze zum Vorschein, die sich als unvereinbar erwiesen. Auf der einen Seite stand die ekklesiologische Interpretation, die die deutschen und holländischen Mitglieder der KKöF lieferten, welche der Frage der Mediation der Kirche den Vorrang gaben. Da sie aus Ländern kamen, in denen die Katholiken eine Minderheit darstellten, betonten sie nämlich, man habe »aus einer langen Erfahrung von Zusammenarbeit mit den Nicht-Katholiken im Bereich der sozialen und politischen Aktivität [...] gelernt, dass diese Kooperation die Menschen als Christen aneinander nicht nahekommen lässt (...). Deshalb ist es schwierig anzunehmen, dass, wenn von Christus, Hoffnung der Welt, die Rede ist, dieser selbe Christus von seiner Kirche getrennt sein kann«<sup>32</sup>. Auf der anderen Seite stand die von den Frankophonen gelieferte missionarische Interpretation, die den sozialen Implikationen und der Möglichkeit der Zusammenarbeit zwischen Christen in diesem Bereich für die Erneuerung der Menschheit den Vorrang gaben und so »vor allem die weltlichen Aspekte des Heils und die Bedeutung der Christenheit für die Welt hervorheben« wollten – eine Interpretation des Themas der christlichen Hoffnung,

30 Siehe Willebrands' Brief vom 25.1.1953 an den Zentralausschuss in ACCQOE, Dossier 7, 3: correspondance et réactions concernant le 1er projet.

31 So im Einladungsbrief vom 23.3.1953, in ACCQOE, Dossier 7, 1: 1er et 2e Projet. Beim Treffen waren 30 Theologen anwesend, die meisten aus Holland (11 Teilnehmer) und aus Deutschland (Grosche, Schmidhüs und Schmitt, die schon in Fribourg anwesend waren, und außerdem: der Historiker Joseph Lortz [1887–1975], der Journalist Johannes Peter Michael [1901–1983], der Benediktiner von Niederaltaich, Thomas Sartory [1925–1982], und der Bischof von Mainz, Albert Stohr [1890–1961]). Die Franzosen und die Belgier waren mehr oder weniger dieselben, die am Treffen in Fribourg teilgenommen hatten, wobei zusätzlich Maurice Villain (1900–1977) und Jan Walgrave (1911–1986) hinzukamen, Aubert und Desmetre jedoch abwesend waren. Auch Charles Boyer nahm teil. Diesmal waren keine Teilnehmer aus der Schweiz, dafür jedoch aus England, den USA und Schweden anwesend, jeweils vertreten durch den Jesuiten Maurice Bévenot (1897–1980), durch William Granger Ryan (1905–1996) und durch den Dominikaner Michel Bonnet de Paillerets (1905–2003). Für die vollständige Liste der Teilnehmer: ACCQOE, Dossier 7, 8: compte rendu.

32 Report of the second Meeting of the »Catholic Ecumenical Conference« at the Seminary of Dijnseburg (6.–9. August 1953), S. 3, in: ACCQOE, Dossier 7, 8: compte rendu. Zu den Schwierigkeiten, die vor und nach Dijnseburg innerhalb der KKöF auftraten, siehe VELATI, Una difficile transizione (wie Anm. 12), zit., S. 55–61 und Peter DE MEY, Précurseur du Secrétariat pour l'Unité: le travail œcuménique de la »Conférence catholique pour les questions œcuméniques« (1952–1963), in: La théologie catholique entre intransigence et renouveau, hrsg. v. Gilles ROUTHIER, Philippe ROY u. Karim SCHELKENS, Leuven 2011, 271–308, hier: 277–280.

die derjenigen des ÖRK näher war. Dieser Unterschied verweist auch auf zwei unterschiedliche Auffassungen des ökumenischen Handelns. Als der Weihbischof von Utrecht, Bernard Alfrink (1900–1987), als Präsident der Konferenz seine Eröffnungsrede hielt und dabei vor dem Hintergrund der holländischen Erfahrung vor allem einen proselytistischen Ansatz hervorhob, sorgte dies bei den französischen Ökumenikern für Irritationen, wie aus den Erinnerungen von Maurice Villain hervorgeht, der als Vertreter des ökumenischen Kreises von Lyon an der Versammlung teilnahm:

*Was für eine Überraschung und was für ein Schock! »Wir machen auch Ökumene«, hat der Prälat am Anfang seiner Rede gesagt. Aber über was für eine Art von Ökumene sprach er da? Die Antwort kam im zweiten Satz: Es ging darum, die Protestanten zu bekehren, angefangen bei den Pastoren, und der Redner hat die verschiedenen, in der Erzdiözese verwendeten Bekehrungsmethoden sehr ausführlich erklärt. Ich saß zwischen Pater Congar und Pater Dumont. Nach jedem Satz senkten wir ein bisschen mehr den Kopf. Am Ende hat mein Kopf die Knie berührt<sup>33</sup>.*

Trotz dieser Unstimmigkeiten wurde das Projekt, ein katholisches Memorandum über die christliche Hoffnung zu verfassen, nicht zurückgestellt, und Willebrands hoffte noch, bei der dritten Versammlung der KKöF, die 1954 in Mainz stattfinden sollte, ein solches verabschieden zu können. In Vorbereitung darauf sollte ein engerer Ausschuss, gebildet aus Yves Congar (1904–1995), Louis Bouyer (1913–2004) und Hermann Volk (1903–1988), gleich nach Dijnselburg das Memorandum verfassen, aber im November 1953 entthob eine Art frankophoner »Putsch« den Ausschuss dieser Aufgabe, mit der dann ausschließlich Pater Congar betraut wurde<sup>34</sup>. Es handelte sich um ein Verfahren, das sich in der Geschichte der KKöF öfter wiederholte, sicherlich auch aufgrund des großen Vertrauens, das Willebrands – bestimmt zu Recht – Dumont und Congar schenkte. Jedoch verursachte eine solche Vorgehensweise unvermeidlich immer größere Brüche mit den deutschsprachigen Mitgliedern der KKöF (sowie mit Charles Boyer)<sup>35</sup>. Dazu kam die Tatsache, dass Congar gerade in dieser Zeit von den bekannten Maßnahmen des Heiligen Offiziums getroffen wurde, die ihn 1954 von seiner Lehrtätigkeit in Le Saulchoir entfernten und seine Teilnahme an der dritten Versammlung der KKöF, die im April jenes Jahres in Mainz stattfand, unmöglich machten<sup>36</sup>. Da Congar aufgrund seiner Verwicklungen mit den römischen Behörden als *Persona non grata* galt, wurde sein Text kurz vor dem Mainzer Treffen Christophe-Jean Dumont (1897–1991) anvertraut, der ihn komplett neu schrieb – sicherlich in der Hoffnung, Kritiken vorzubeugen, die das Projekt mit Sicherheit zum Scheitern gebracht hätten<sup>37</sup>. In Mainz traten jedoch

33 Maurice VILLAIN, *Vers l'unité. Itinéraire d'un pionnier 1935–1975*, Dinard 1986, 208. – S. a. DE MEY, *De oecumenismo catholico* (wie Anm. 29), zit., 263–287.

34 Diese Entscheidung wurde bei einem im November 1953 stattgefundenen Treffen im Zentrum Istina in Paris getroffen, an dem fast ausschließlich Theologen aus dem französischen (und dominikanischen) Gebiet, wie Dumont, Congar, Le Guillou, Hamer, Bouyer, Marie-Joseph Bazille teilnahmen. Zusätzlich nahmen auch Willebrands, Witte und der Prior von Chevetogne, Clément Lialine (1901–1958), daran teil. Es war Congar, der darum bat, die Zusammensetzung des »engeren Ausschusses« neu zu formulieren, um »gens qui se connaissent déjà« zusammenzubringen: Congar an Willebrands, 10.10.1953, in: ACCQOE, Dossier 8, 1: Correspondance en préparation de la reunion. Für den Bericht über die Versammlung siehe: *Compte rendu de la réunion de la commission d'études*, 7.11.1953, S. 1, in: ACCQOE, Dossier 3, 1953.

35 Boyer an Willebrands, 22.3.1954, in: ACCQOE, Dossier 8, 1: Correspondance en préparation de la reunion.

36 Étienne FOUILLOUX, *Yves Congar (1904–1995): biographie*, Paris 2020, 167–203. Vgl auch: Alberto MELLONI, *The System and the Truth in the Diaries of Yves Congar*, in: *Yves Congar Theologian of the Church*, hrsg. v. Gabriel FLYNN, Leuven 2005, 277–302.

37 »Je crois qu'il faut tout préparer pour Mayence comme si un accord pouvait y être obtenu. Dans ce but, et bien que la préparation du prochain numéro de notre revue Istina doive souffrir, je me propose de remanier le premier texte du P. Congar, en tenant compte des critiques déjà faites et de

dieselben Probleme wie in Dijnselburg auf<sup>38</sup>, weshalb Willebrands am Ende beschloss, das Memorandum in der Zeitschrift »Istina« veröffentlichen zu lassen, aber nicht im Namen der Katholischen Konferenz für Ökumenische Fragen, sondern anonym<sup>39</sup>. In dieser Form konnte der Beitrag dem ÖRK mitgeteilt werden, auch wenn das Dokument bereits nicht mehr zur Vorbereitung auf die Versammlung von Evanston angenommen werden konnte. Eine englische Übersetzung des Textes wurde jedoch unter den Vertretern verteilt. So erreichte man doch noch das Ziel, zum ersten Mal einer Versammlung des ÖRK einen katholischen Beitrag zukommen zu lassen<sup>40</sup>.

In den Augen Willebrands' war die Zusammenarbeit mit dem Genfer Rat jedenfalls gut verlaufen und sollte auch fortgeführt werden. Im Januar 1954 hatte er zum ersten Mal Willem Visser 't Hooft (1900–1985), Generalsekretär des Weltkirchenrats, getroffen. Dieser Besuch in Genf – bei dem Willebrands außerdem eine Einladung für Dumont erhielt, damit dieser, als Journalist akkreditiert, an der Versammlung von Evanston hätte teilnehmen können<sup>41</sup> – kennzeichnete den Beginn einer Zusammenarbeit und Freundschaft zwischen den beiden holländischen Sekretären, die sich von da an regelmäßig (circa zweimal im Jahr) trafen<sup>42</sup>. So empfing etwa Visser 't Hooft im Oktober 1954 wieder Willebrands, kommentierte dabei die Ergebnisse der Versammlung von Evanston und bedankte sich bei der KKöF für das Memorandum über die christliche Hoffnung.

In der Zwischenzeit wurden die Überlegungen der KKöF zu den gleichzeitig in der Kommission *Faith & Order* diskutierten Themen fortgeführt. Schon in Mainz waren zwei Beiträge der ekklesiologischen Frage der Kirchenzugehörigkeit gewidmet<sup>43</sup> – ein Thema, das auch bei der vierten Versammlung der KKöF im August 1955 in Paris wieder aufgegriffen wurde, wo über die »Imago Ecclesiae« diskutiert wurde<sup>44</sup>, parallel zu dem, was einen Mo-

ses propres réactions que j'espère recevoir sous peu [... Je crois que si l'on veut avoir quelque chance d'aboutir dans ce projet de publication collective il faut partir non du premier texte du P. Congar mais d'un nouveau texte tenant compte des premières critiques«, Dumont an Willebrands, 5.4.1954, in: ACCQOE, Dossier 8, 1: Correspondance en préparation de la réunion.

38 Report of the third Meeting of the CCEQ (21–24 April 1954), S. 2, in: ACCQOE, Dossier 8, 2: documents de la réunion de Mayence. Es war nicht möglich, die Liste der Konferenzteilnehmer zu finden, sondern nur die der Eingeladenen, zu der etwa 60 Personen aus Deutschland, Österreich, Frankreich, Belgien, Holland, der Schweiz, dem Vereinigten Königreich, den USA und Schweden zählten.

39 Le Christ, L'Église et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne (Vues catholiques sur le thème d'Evanston), in: Istina 1, 1954, 132–138.

40 Vgl. VELATI, Una difficile transizione (wie Anm. 12), zit., 61–72.

41 Dokumentation über die Verhandlungen mit Rom, um katholische Beobachter nach Evanston zu senden, findet man in: ACCQOE, Dossier 17.

42 SCHELKENS, Pioneers at the crossroads (wie Anm. 12), zit., 30.

43 Hier das vollständige Programm: Dix thèses catholiques sur le thème d'Evanston, Jesus Christ, Éspérance du Monde (Congar gelesen von Dumont); The internal plans of the Faith and Order Working Committee on the theme of the doctrine about the Church as projected at Bossey, Aug. 11–19, 1953 (M. Bévenot); Die Zugehörigkeit zur Kirche in katholischer und protestantischer Sicht (F. Buuck), La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique (C. Lialine), Katholische Thesen gegenüber jüdischen getrennten Brüdern zum Thema: Gottes Erlöserwirken in der Einheit mit seinem Gesalbten, die Hoffnung der ganzen Welt (K. Thieme). Neben den »zehn Thesen« wurden später auch einige dieser Beiträge veröffentlicht: Maurice BÉVENOT, La conception de l'Église dans le programme de la Commission Foi et Constitution, in: Istina 1, 1954, 164–175; Clément LIALINE, La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique, in: 1054–1954: L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, Bd. 2, Chevotogne 1954, 388–413; Karl THIEME, L'espérance du Monde: l'action rédemptrice de Dieu en union avec son Oint, in: Istina 1, 1954, 159–163.

44 Das Programm sah drei Themenblöcke vor: 1) die Kirche als »Braut Christi« (mit Heinrich Schlier (1900–1978), der die exegetische Interpretation und die der protestantischen Theologie darlegte und Charles Journet (1891–1975), was die »klassische katholische Theologie« betrifft); 2) die Kirche als

nat später auch beim jährlichen Treffen der *Journées oecuméniques* von Chevetogne getan wurde<sup>45</sup>.

In seinem schriftlichen Bericht an Visser 't Hooft über die Ergebnisse von Paris drückte Willebrands deshalb die Bereitschaft der KKöF aus, ihre Zusammenarbeit mit dem ÖRK zu erneuern, verbunden mit dem Angebot, ein neues katholisches Memorandum nach dem Vorbild des Memorandums für Evanston zu verfassen. Entsprechend bat er den Generalsekretär des ÖRK, ein Thema anzugeben, zu dem das Memorandum verfasst werden könnte, um den gegenseitigen Gedankenaustausch der beiden Einrichtungen zu fördern. Wahrscheinlich hoffte Willebrands auf ein ekklesiologisches Thema, doch schloss Visser 't Hooft in seiner Antwort vom November 1955<sup>46</sup> eine Zusammenarbeit über die Verhandlungsgegenstände von *Faith & Order* aus und schlug hingegen den Problembereich der »Herrschaft Christi über die Kirche und die Welt« vor, womit sich damals insbesondere die von Hans Heinrich Harms (1914–2006) geleitete Studiensektion beschäftigte<sup>47</sup>.

So begannen die Studien der KKöF zum Themenbereich der Herrschaft Christi, dem man sich in den folgenden drei Jahren widmete. Die Materie war nämlich nicht einfach anzugehen, weil sie auch die Frage nach der Rolle der Kirche als Vermittlerin des Reiches Christi und somit das Verhältnis zwischen Kirche und weltlicher Gewalt betraf – dies bereits der »Stein des Anstoßes« für das Memorandum von Evanston. In Anbetracht der damit verbundenen Schwierigkeiten beschloss der Zentrallausschuss der KKöF, die jährliche Versammlung von 1956 auf das folgende Jahr zu verschieben und legte sie auf 1957 in Chevetogne fest. Mit der Abfassung eines Textentwurfs wurde in der Zwischenzeit eine umfängliche Kommission betraut, die in drei Unterkommissionen gegliedert war und das Thema jeweils unter dem biblischen, historischen und theologischen Gesichtspunkt angehen sollte: Heinrich Schlier (1900–1978), Lucien Cerfaux (1883–1968), Jules-Marie Cambier (1867–1947) und Rudolf Schnackenburg (1914–2002) für den biblischen Teil, Friedrich Kempf (1908–2002) und Jean Leclercq (1911–1993) für den historischen Teil, Jan Groot (1908–1994), Hermann Volk (1903–1988) und Jérôme Hamer (1916–1996) für den theologischen Teil<sup>48</sup>. Bereits diese Namensauflistung zeigt, wie verworren die gewählte Arbeitsmethode war, da Forscher verschiedener Nationalität und Mentalität innerhalb kürzester Zeit an einem komplexen Thema zusammenarbeiten sollten. Deshalb verwundert es nicht, dass noch kein Memorandum vorlag, als im August 1957 in Chevetogne die fünfte Versammlung der KKöF stattfand. Zudem legten lediglich die systematischen Theologen einen einheitlichen Konferenzbeitrag vor, während die Exegeten für ihren Teil sogar einen Text pro Kopf präsentierten<sup>49</sup>. Es war wieder einmal Yves Congar, der Willebrands zu einem »Putsch« aufforderte und mit Nachdruck

»Leib Christi« (Louis Bouyer für eine katholische und paulinische Deutung, Johannes Peter Michael und Willem Hendrik van de Pol (1897–1988) für die lutherische und calvinistische Interpretation); 3) La tâche de l'ecclésiologie devant les problèmes contemporains, tels qu'ils sont posés, non seulement par les Protestants, mais aussi par la situation catholique elle-même (Congar).

45 Das Treffen von Chevetogne zum Thema »Ecclesia Sponsa« fand vom 27. bis zum 30. September 1955 statt, während die Versammlung der KKöF in Paris mit 38 Teilnehmern aus acht Ländern vom 1. bis zum 4. August stattfand. Auch beim vorherigen Treffen von Chevetogne 1954 stand wie bei der Versammlung der KKöF vom selben Jahr in Mainz das Thema der Zugehörigkeit zur Kirche mit dem Titel »Le Baptême et l'Église« im Mittelpunkt.

46 »[...] Dat de oecumenische zaak het best daarmee gediend is, dat door U en ons onafhankelijk, maar toch niet geheel los van elkaar, aan dezelfde vragen gewerkt wordt«, Visser 't Hooft an Willebrands, 14.11.1955, Dossier 10, 1.2: Correspondance.

47 Division of studies – WCC, The Lordship of Christ over the World and the Church: a report from the consultation held at Arnoldshain, Germany, July 5–8, 1956, Geneva 1956.

48 Réunion du Comité directeur de la Conférence Catholique pour les Questions Oecuméniques (Rome, 29.–30. Mai 1956), in: ACCQOE, Dossier 10, 1.1: comité directeur, voyages, rencontres.

49 Vgl. Johannes WILLEBRANDS, Rapport des discussions, in: ACCQOE, Dossier 10, 2.4: la discussion.

die Notwendigkeit eines einheitlichen, möglichst von einer einzigen Person und insbesondere von einem Theologen verfassten Textes betonte. Dieser musste seiner Meinung nach gänzlich neu erarbeitet werden und sollte einen auf die Heilige Schrift und die historische Interpretation gestützten Ansatz beibehalten, ohne sich dabei übermäßigem Spezialistentum hinzugeben:

*Ich habe in Chevetogne ein tiefes Unbehagen empfunden, wegen der Aufteilung der verschiedenen Kapitel der theologischen Arbeit [über die Herrschaft Christi] in Disziplinen, von denen zumindest eine, die wichtigste, nämlich die biblische, in den engeren Bereich der Spezialisierung eingeschränkt wird. Im Projekt, das Sie mir vorschlagen, bleibt die Trennung zwischen Bibelforschern, Historikern und »Theologen«. Eine theologische Synthese, die nicht direkt und lebensnotwendig auf die Schrift zurückgeht, ist eine geistige Virtuosität, die niemanden zufriedenstellt<sup>50</sup>.*

So wurde nochmals Congar allein mit der Abfassung des Memorandums beauftragt, und zwar durch einen Beschluss, der wiederum die Kritik der Redakteure der »Herder-Korrespondenz« auf sich zog. Diese beharrten als gesetzte Teilnehmer der Versammlungen der KKöF darauf, in das Dossier einen Abschnitt über die Notwendigkeit kirchlichen Eingreifens in die weltliche Macht einzufügen<sup>51</sup>. Nichtsdestotrotz wurde das vom dominikanischen Theologen verfasste Memorandum über die »Herrschaft Christi« Ende 1959 in der Zeitschrift »Istina« veröffentlicht – diesmal jedoch nicht anonym, sondern als Beitrag »einer Gruppe von Theologen der Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen«<sup>52</sup>. Vier Jahre nach Visser 't Hoofts Anfrage lagen also endlich Ergebnisse vor, aber wieder einmal zu spät, denn die Arbeiten der Studiensektion des ÖRK waren schon zwei Jahre vorher abgeschlossen worden<sup>53</sup>. Allerdings war das wichtigste Ziel, das Willebrands und Visser 't Hooft sich für ihre Zusammenarbeit gesetzt hatten, die Veranstaltung eines Treffens zwischen Theologen der KKöF und des ÖRK, wie es bereits in Vorbereitung auf Evanston angedacht worden war. Die Vorbereitungen dieses Treffens, an dem zwölf Theologen und die gleiche Anzahl von Mitgliedern der Studienabteilung von Genf teilnehmen sollten, verlief parallel zur Verfassung des Memorandums und bereits im Dezember 1958 hatte das Heilige Offizium die Genehmigung für das auf Oktober 1959 in Assisi angesetzte Treffen erteilt<sup>54</sup>. Jedoch kam es mitten in dieser Vorbereitungsphase völlig unerwartet zur Ankündigung des Ökumenischen Konzils, womit auch ein konfuses und aufgeregtes Klima von Hoffnungen und Befürchtungen einherging, die anfangs den Dialog zwischen den Konfessionen auf eine harte Probe stellten. Der bekannte »Zwischenfall von Rhodos«<sup>55</sup>, der

50 »J'ai éprouvé un profond malaise à Chevetogne, en raison de la séparation des divers chapitres du travail théologique en spécialités dont une au moins, la plus fondamentale, à savoir la biblique, s'est enfermée dans le cercle le plus étroit de la spécialisation. Or dans le projet que vous me proposez, la séparation entre Biblistes, historiens et »théologiens«, est maintenue. Une synthèse théologique qui ne découle pas immédiatement et vitalemment de l'Écriture, est un jeu de l'esprit qui ne satisfait plus personne«, Congar an Willebrands, 5.2.1958, in: ACCQOE, Dossier 10, 3.3: correspondance.

51 Stellungnahme der Herder-Korrespondenz zu der Dokumentation für die Konferenz von Chevetogne, in: ACCQOE, Dossier 10, 2.3.2: Les rapports de Chevetogne.

52 La seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde, par un groupe des théologiens de la »Conférence catholique pour les questions oecuméniques«, in: Istina 6, 1959, 121–166.

53 Division of studies – WCC, The Lordship of Christ over the World and the Church: study documents, Geneva 1957.

54 Siehe die Briefe von Willebrands an Boyer, Dumont, Höfer, Cambier, Groot, Hamer, Volk, Schnackenburg, Kempf, Congar, Leclercq, Rousseau, Schmidthüs, 27.12.1958 (ACCQOE, Dossier 10, 3.2: Préparation et projets pour la réunion d'Assise) und an Ottaviani vom 20.11.1958 (in: ACCQOE, Dossier 10, 3.3: correspondance) und vom 1.12.1958 (in: ACCQOE, Dossier 4).

55 Für eine detaillierte Rekonstruktion siehe Karim SCHELKENS, L' »affaire de Rhodos« au jour le jour. La correspondance inédite entre J.G.M. Willebrands et C.-J. Dumont, in: Istina 54, 2009, 253–277. Siehe auch die Dokumentation in: ACCQOE, Dossier 4.

sich genau in dieser delikaten Phase ereignete, führte schließlich zur definitiven Absage des Treffens<sup>56</sup>.

### 3. Die KKöF im Vorfeld des Konzils.

Die Ankündigung des Konzils führte nicht unmittelbar zu einer Änderung der Pläne der KKöF. Für das auf Herbst 1959 angesetzte jährliche Treffen in Paderborn wurde zum Beispiel nach diesbezüglichen Überlegungen<sup>57</sup> das Thema »Unité et mission«<sup>58</sup> bestätigt. Damit wurden erneut Parallelen zur Agenda des ÖRK gezogen, der sich auf die Versammlung von Neu-Delhi vorbereitete, wo auf der einen Seite die Integration der orthodoxen Kirchen, auf der anderen Seite der Zusammenschluss mit dem International Missionary Council bestimmt werden sollten. Allerdings stellte die Paderborner Konferenz, obwohl sie ursprünglich nicht diesem Zweck dienen sollte, in einem gewissen Sinn einen der ersten Beiträge der KKöF in Vorbereitung auf das Konzil dar. Die hier formulierten missionstheologischen Überlegungen sollten sich nämlich später als hilfreich für die Vorbereitung des Konzilsdekrets *Ad Gentes* erweisen<sup>59</sup>. Eine noch wichtigere Rolle spielten im Hinblick auf das Konzil jedoch die von der KKöF erarbeiteten *Bemerkungen des Zentralausschusses der KKöF zur Wiederherstellung der christlichen Einheit anlässlich des bevorstehenden Konzils*<sup>60</sup>, ein im Juni 1959 an einige römische Dikasterien sowie an zahlreiche Bischöfe gesandtes Memorandum, das viele Punkte von *Unitatis Redintegratio* vorwegnahm<sup>61</sup>.

Die *Bemerkungen* gingen auf Dumont zurück, der Anfang Februar 1959 anlässlich eines Treffens mit Willebrands, Rousseau und Congar angesichts der Ankündigung des ökumenischen Konzils die Frage gestellt hatte: »Was wird die Konferenz tun können? Ich glaube, sie

56 »You will remember that after the unfortunate incident in Rhodes you asked me whether under those circumstances we could go on with our Assisi preparations. At that time I was of the opinion that it would still be desirable to have this meeting, envisaged for such a long time [...] Unfortunately, in the meantime the situation has changed. And this malaise has become all the greater because in these four weeks since the broadcast [of Radio Vaticana], no effort has been made on the Roman Catholic side to clarify *publicly* the present confused situation«, Harms an Willebrands, 1.10.1959, in: ACCQOE, Dossier 4.

57 Willebrands hatte sich gefragt, ob man angesichts der Ankündigung des Konzils das Thema ändern sollte. Siehe seinen Brief vom 12.2.1959 an die Mitglieder der KKöF, in: ACCQOE, Dossier 11, 1: invitations.

58 Hier das Programm der Konferenz, an der 45 Theologen teilnahmen: Introduction au thème (Willebrands); Quelques perspectives bibliques sur le thème Unité et Mission (Cambier); Mission et Unité en perspective protestante et catholique (Le Guillou); Comment le mouvement kérygmatisque et liturgique dans le domaine des missions catholiques peut-il assumer la dimension œcuménique? (Hofinger). Texte in: ACCQOE, Dossier 11, 2: documents.

59 Mauro VELATI, Œcuménisme et missions. La contribution des observateurs non catholiques à la rédaction du décret Ad gentes du concile Vatican II, in: Christianisme, mission et cultures – L'arc-en-ciel des défis et des réponses XVIe- XXIe siècles, hrsg. v. Paul COULON u. Alberto MELLONI, Paris 2008, 215–235.

60 Note du comité directeur de la conférence catholique pour les questions œcuméniques sur la restauration de l'unité chrétienne à l'occasion du prochain concile, 15.6.1959, und entsprechende Übersetzungen ins Italienische, Deutsche und Englische in KWA, Dossier 34.

61 Zu den Inhalten der Bemerkungen und ihrer Eigenschaft, die *Unitatis Redintegratio* zu antizipieren, siehe Peter DE MEY, Johannes Willebrands and the Catholic Conference for Ecumenical Questions (1952–1963), in: The Ecumenical Legacy of Johannes Cardinal Willebrands (1909–2006) (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Loveniensium, 253), hrsg. v. Adelbert DENAUX u. Peter DE MEY, 49–77, besonders 56–68.

trägt eine Verantwortung und sie soll eine Initiative ergreifen«<sup>62</sup>. Dumont spürte die dringende Notwendigkeit einer »erzieherischen« Aufgabe, die die KKÖF gegenüber den künftigen Konzilsvätern ausüben sollte, um die in vielen Jahren ökumenischen Dialogs gesammelten Erfahrungen insbesondere im Bereich der Beziehungen und der Kommunikation zu teilen. Einer der ersten Punkte in den *Bemerkungen* betraf zum Beispiel die Sprache, für die mehr Aufmerksamkeit gefordert wurde, weil im katholischen Bereich übliche Ausdrücke zu Missverständnissen führen und die nichtkatholischen Gesprächspartner verstimmen könnten. Wörter wie »häretisch« oder »schismatisch« sollten daher getilgt und die anderen Konfessionen lieber, wenn nicht als »Kirchen«, so zumindest als »Gemeinschaften« bezeichnet werden. Die *Bemerkungen* warnten auch vor dem Gebrauch des Wortes »Rückkehr«, um das Ziel der Bestrebungen für die Einheit der Christen zu beschreiben, da dieses Wort den Gesprächspartnern den Eindruck vermitteln konnte, »als verharren wir in einer unbeweglichen Haltung, die allein ihnen die Pflicht überlasse, alles uns Trennende zu überbrücken, ohne dass wir ihnen einen einzigen Schritt entgegenkamen«<sup>63</sup>. Man beschränkte sich allerdings nicht auf rein stilistische Empfehlungen. Auch Anforderungen wurden gestellt: Die Berechtigung eines dreifachen Pluralismus, liturgisch, kanonisch und theologisch<sup>64</sup>, wurde ebenso wie die Revision des Verhältnisses zwischen lokaler und universaler Kirche sowie der Doktrin zum Bischofsamt angemahnt.

Dumont wollte das Memorandum in kürzester Zeit fertigstellen, um Kommunikationsfehlern vorzubeugen, durch die in den aufgeregten Wochen nach der Ankündigung des Konzils Schäden in den ökumenischen Beziehungen hätten entstehen können. Deshalb bot er sich selbst an, einen Entwurf zu verfassen, der schon nach 15 Tagen fertig war. Die Langwierigkeit des Genehmigungsprozesses beim Zentralausschuss vereitelte jedoch die anfängliche Absicht, worüber sich Dumont Anfang April bei Willebrands beschwerte. Dabei wies er darauf hin, dass ihm zwei Monate nach der päpstlichen Ankündigung der Text des Memorandums »zu viel für einen schnellen Beitrag, zu wenig für einen späten Beitrag« schien<sup>65</sup>. Willebrands bestand darauf, dass Dumont das Dokument erweitern solle, und kündigte an, es nach Rom an das Heilige Offizium, an die Kongregation für die orientalischen Kirchen und an Kardinalstaatssekretär Domenico Tardini (1888–1961), der auch an der Spitze der vorbereitenden Konzilskommission stand, senden zu wollen<sup>66</sup>. Willebrands wurde außerdem von Alfredo Ottaviani (1890–1979), Sekretär des Heiligen Offiziums, darum gebeten, ihm einen Informationsbericht zu übermitteln, der die protestantischen Reaktionen auf die Ankündigung des Konzils dokumentieren sollte. Diesen Bericht verfasste Willebrands mithilfe einer holländischen Presseagentur. Es waren also die Voraussetzungen gegeben, dieses Dossier auch dem Memorandum der KKÖF beizufügen. Der definitive Text, von Dumont auch ins Italienische und ins Deutsche übersetzt, war Mitte Mai fertig und Willebrands selbst begab sich wenige Tage später nach Rom, um ihn den

62 SALEMINK (Hrsg.), *You Will Be Called* (wie Anm. 8), zit., 76. Dumont war auch der Hauptautor der »Bemerkungen«, wie Peter de Mey gezeigt hat: Peter DE MEY, *La préparation intensive du concile d'un groupe européen d'œcuménistes catholiques. Note de la Conférence catholique pour les questions œcuméniques sur la restauration de l'unité chrétienne* (1959), *Irenikon* 2023, im Druck.

63 *Bemerkungen des Zentralausschusses der KKÖF zur Wiederherstellung der christlichen Einheit anlässlich des bevorstehenden Konzils*, in: KWA, Dossier 34, § 4f.

64 »Une question, capitale cependant pour une juste conception de la ›catholicité‹ de l'Église, faite d'unité dans la diversité, n'a pas été abordée jusqu'ici dans toute son ampleur: c'est celle de la légitimité d'un triple pluralisme, liturgique, canoique et théologique. Si le premier aspect (liturgique) en a été très largement ébauché, le second (canonique) ne l'a été que partiellement et avec un résultat contesté même par des communautés orientales unies, et le troisième (théologique) demeure à peine soupçonné«, *Note du comité*, zit., § 14.

65 Dumont an Willebrands, 31.3.1959, in: KWA, Dossier 34.

66 Willebrands an Dumont, 2.4.1959, in: KWA, Dossier 34.

Kardinälen an der Spitze der verschiedenen römischen Dikasterien zu übergeben<sup>67</sup>. Die *Bemerkungen* wurden zusammen mit einer Einleitungsseite über die Katholische Konferenz für ökumenische Fragen auch an viele Bischöfe geschickt, so etwa an alle belgischen, deutschen und holländischen Bischöfe sowie an alle französischen Erzbischöfe und Kardinäle, die auch aufgefordert wurden, sich die darin enthaltenen Betrachtungen in ihren pastoralen Reden und Briefen zunutze zu machen<sup>68</sup>. Es ist schwer, die konkreten Auswirkungen dieser Initiative zu messen, doch handelte es sich mit Sicherheit um eine mutige und wichtige Aktion, da somit Inhalte verbreitet und Sensibilitäten geschaffen wurden, die die spätere Arbeit des Sekretariats für die Einheit der Christen antizipierten. Wie der französische Historiker Étienne Fouilloux urteilte, stellten die *Bemerkungen* eine Art »vorbereitendes Votum« der katholischen Ökumene in Hinblick auf das Konzil dar – Quelle nicht nur für das Dekret *Unitatis redintegratio*, sondern auch für einige der bedeutendsten Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>69</sup>.

Die Bemühungen der KKöF zur Vorbereitung auf das Konzil waren nicht mit dem Memorandum zu Ende, sondern mündeten in die Planung der üblichen jährlichen Studiensessionen. Die Treffen 1960 in Gazzada, Italien, und 1961 in Straßburg wurden komplementär zueinander konzipiert. Zunächst nahm das Treffen von 1960 »die mit der Einheit kompatiblen Unterschiede« in Angriff und behandelte wieder den Problemkomplex der »elementa ecclesiae«, der die Überlegungen der KKöF schon seit ihrer Gründung begleitete<sup>70</sup>. Auf der Versammlung von Straßburg 1961 wurde daraufhin das schwierige Thema der »Erneuerung in der Kirche« angegangen. Anregungen suchte man dabei in den Bänden *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) von Congar und *Konzil und Wiedervereinigung: Erneuerung als Ruf in die Einheit* (1960) von Hans Küng (1928–2021)<sup>71</sup>. Küng, der als Redner zur Konferenz von Straßburg 1961 eingeladen wurde, musste die Einladung ablehnen<sup>72</sup>, Congar hingegen war anwesend und eröffnete die Konferenz mit einem Beitrag, der die Inhalte von *Vraie et fausse Réforme* aktualisierte<sup>73</sup>. Straßburg stellte außerdem das Treffen der KKöF

67 SALEMINK (Hrsg.), *You Will Be Called* (wie Anm. 8), zit., 106.

68 Vgl. Willebrands an Dumont, 3.7.1959, Dumont an Willebrands, 7.7.1959, Dumont an Willebrands, 30.7.1959, Willebrands an Dumont, 3.8.1959, in: KWA, Dossier 34.

69 Étienne FOUILLOUX, *Mouvements théologico-spirituels et concile (1959–1962)*, in: *A la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, hrsg. v. Mathijs LAMBERIGTS u. Claude SOETENS, Leuven 1992, 185–199, hier: 197f.

70 Hier nachstehend das Programm: A. Hulsbosch, *Biblisches und scholastisches Denken*; I. Dalmais, *La notion de Rite*; G. Dejaifve, *La dualité Orient-Occident: les deux théologies*; C. Vogel, *L'organisation juridique, deux aspects de la vie ecclésiastique grecque: l'organisation des paroisses; mariage et divorce*; E. Lanne, *La tradition de l'église ancienne (Avant le XIIe siècle)*; C. Colombo, *La funzione dell'Episcopato nella Chiesa e la sua relazione col Primato pontificio*; J. Vodopivec, *Gleichförmigkeit in der Einheit und die Missionen*; Y. Congar, *L'obligation de l'Unité, ses domaines et les moyens par lesquels elle doit être réalisée*. Texte in: ACCQOE, Dossier 12.

71 Réunion du Comité Directeur à Gazzada (Villa Cagnola) le 24 septembre 1960, in: ACCQOE, Dossier 3, 1960. Küngs Buch, das gleich nach der Ankündigung des Konzils vorbereitet wurde, war außerdem schon als Entwurf im Sommer 1959 von Willebrands geprüft worden, der dem Autor seine Betrachtungen dazu geschickt hatte (vgl. Willebrands an Küng, 6.8.1959, in: KWA, Dossier 201, 1: Correspondance).

72 Vgl. den Briefwechsel zwischen Willebrands und Küng vom 27.5.1961 und 4.6.1961 in: ACCQOE, Dossier 13, 3: correspondance.

73 Später veröffentlicht als Yves CONGAR, *Comment l'Église Sainte doit se renouveler sans cesse*, Chevetogne 1963. »Partout, on me dit: Mais ne rééditez-vous pas ce livre, en vue du concile? Vous savez qu'une réédition a été interdite en 1952 ou 53. Ce n'est pas moi qui demanderai quoi que ce soit. Chacun prend sa responsabilité. J'ai pris celle d'écrire ce livre; je n'ai pas pris celle de l'empêcher de poursuivre une meilleure carrière. Il appartiendrait éventuellement à ceux qui l'ont prise, de me faire savoir, d'une façon ou d'une autre, que les temps sont changés...«, Congar an Willebrands, 7.10.1960 in: ACCQOE, Dossier 13, 3: correspondance.

mit der höchsten Laienbeteiligung dar, an der ersten Versammlung nahmen zudem auch Frauen teil<sup>74</sup>.

Einige Laien, wie Giuseppe Alberigo (1926–2007), hatten schon im Vorjahr an der Konferenz von Gazzada teilgenommen. Im Mittelpunkt der Diskussion standen »die authentischen und legitimen Traditionen« der anderen Konfessionen. Einen besonderen Charakter gewann das Treffen vom September 1960 in erster Linie, weil es zum ersten Mal auf italienischem Boden stattfand, wo »eine ökumenische Alphabetisierung« fehlte, und in zweiter Linie, weil drei Kardinäle daran teilnahmen: Kardinal Montini, der in seiner Mailänder Diözese als Gastgeber der Konferenz fungierte<sup>75</sup>, Kardinal Alfrink, Erzbischof von Utrecht, der Diözese von Willebrands, und Kardinal Augustin Bea, seit wenigen Monaten Präsident des kurz zuvor gegründeten Sekretariats für die Einheit der Christen. Stellte diese hochrangige Beteiligung seitens der katholischen Hierarchie eine wichtige Anerkennung der Arbeit der KKöF dar, waren insbesondere Beas Grußworte bewegend für ihre Mitglieder, da viele von ihnen gerade dem Sekretariat beigetreten waren. So berichtete Willebrands in seinem Tagebuch:

*Dieses Treffen ist der Höhepunkt der Konferenz. Wir haben noch nie zuvor etwas Ähnliches erlebt. Die Aufgeschlossenheit, die Aufmerksamkeit, die Tiefe des Kardinals Bea hinterlassen einen nachhaltigen Eindruck. Wie viele Menschen sind denn da, die ihr Leben gegeben haben, um für die Einheit, für die getrennten Brüder zu arbeiten, ohne jemals Ermütigung oder Dankbarkeit seitens der hierarchischen Institutionen zu bekommen? Jetzt gibt es einen besonderen Segen vom Heiligen Vater für ihre Arbeit. Später spricht Père Congar von »un miracle dans l'Église«<sup>76</sup>.*

Die letzte Konferenz der KKöF, einer der Schlussakte der Geschichte dieser von Willebrands geleiteten Einrichtung, fand im August 1963 in Gazzada statt und thematisierte »la situation oecuménique à l'heure du Concile«<sup>77</sup>. Wenn die Konferenz, die wegen der mit dem Konzil einhergehenden Verpflichtungen um ein Jahr verschoben worden war, einen Überblick über den *status quaestionis* und über die spezifischen ökumenischen Probleme in den verschiedenen Ländern und Kontinenten bieten zu wollen schien, hatte sie in Wirklichkeit das Ziel, ein breites Publikum und vor allem die Bischöfe und die Konzilsberater für die Ökumene zu sensibilisieren. Zum Treffen wurden nämlich über 100 Teilnehmer eingeladen, von denen die meisten bisher nicht an den Arbeiten der KKöF beteiligt gewesen waren, wie etwa der Bi-

74 Als Referentin war sogar Marga Klompé (1912–1986) eingeladen worden (Gerard MOSTERT, Marga Klompé, 1912–1986. Een biografie, Amsterdam 2011), die aber dann aus gesundheitlichen Gründen die Einladung ablehnen musste. Hier das endgültige Programm der Konferenz: Y. Congar, Les raisons et les exigences principales d'un renouveau. Péché et sainteté dans l'Église; Louis Bouyer, Le principe »Ecclesia semper reformanda« à partir de la pensée protestante; Stanislas Lyonnet, Le renouveau biblique. Directions, Caractère Oecuménique. Précautions à avoir; Hermann Volk, Die Erneuerung der Ekklesiologie als erneuertes Selbstverständnis der Kirche. Ihre ökumenische Bedeutung; Olivier Rousseau, Le renouveau liturgique. Sa valeur pastorale de réchristianisation. Valeur oecuménique du mouvement; P. Manns, Un exemple concret de renouveau dans l'Église: St. Bernard; Théodore Strotmann, La notion de renouveau chrétien dans la pensée de Berdjajev. Texte in: ACCQOE, Dossier 13, 2: conférences.

75 Es war Montinis Theologe Carlo Colombo (1909–1991), der Willebrands bat, im Juni 1959 eine der Sessionen der KKöF in der Mailänder Diözese zu halten (ACCQOE, Dossier 3, 1960).

76 SALEMINK (Hrsg.), You Will Be Called (wie Anm. 8), zit. 209 (21.9.1960).

77 Hier die Liste der Beiträge: Willebrands, La présence des Observateurs au Concile; Jean Corbon, La situation oecuménique en Grèce et en Proche-Orient; Alberto Bellini, La situation oecuménique en Italie; José Maria Burgos, La situation oecuménique en Espagne; Bernhard Leeming, La situation oecuménique en Angleterre; Frans Thijssen, La situation oecuménique en Hollande; Thomas Stransky, La situation oecuménique aux Etats-unis; Heinrich Fries, La situation oecuménique en Allemagne; Ludwig Martensen, La situation oecuménique en Scandinavie; François Biot, La situation oecuménique en France; J. Mejia, La situation oecuménique en Amérique latine; Joseph Blomjous, La situation oecuménique en Afrique et dans les pays de mission.

schof Joseph Blomjous aus Tanganjika (1908–1992), der auch als Redner eingeladen wurde<sup>78</sup>. Die Konferenz von Gazzada im Jahre 1963 unterschied sich also stark von den vorherigen Versammlungen und schien eher auf eine gemeinverständliche Vermittlung »ad extra« als auf theologische Überlegungen »ad intra« ausgerichtet zu sein, die nun in den Sessionen und Unterkommissionen des Sekretariats stattfanden.

Es entstand der Eindruck, dass durch die Gründung des Sekretariats für die Einheit der Christen der Zweck der KKöF nun überholt sei. Viele Mitglieder der KKöF beteiligten sich nämlich an den vorbereitenden Kommissionen des Konzils, die meisten von ihnen eben im neuen von Bea geleiteten Sekretariat<sup>79</sup>. Willebrands selbst wurde zum Sekretär der neuen Einrichtung ernannt. Die Bemühungen um eine Erneuerung der katholischen Doktrin, denen sich die Mitglieder der KKöF von Anfang an verschrieben hatten, wurden daher in den Zuständigkeitsbereich des Sekretariats verlagert. So wurde es immer schwieriger, die jährlichen Konferenzen der KKöF zu organisieren, welche dann tatsächlich Ende 1964, noch während des Konzils, aufgelöst wurde. Die Konferenz von Gazzada 1963 stellte aber, obwohl sie die letzte Versammlung der KKöF war, nicht die letzte ökumenische Anstrengung dieser außerordentlichen Initiative dar. Der wichtigste Beitrag der KKöF zur Konzilsvorbereitung wurde jetzt nicht mehr in ihren jährlichen Studiensessionen erarbeitet, sondern bestand nun vielmehr in ihren diplomatischen Bemühungen, d. h. in der Intensivierung der schon bestehenden Beziehungen zu den internationalen ökumenischen Vereinigungen – ein Bereich, in dem es später zu einer regelrechten Übergabe an das Sekretariat für die Einheit der Christen kam. Beispielhaft hierfür steht jenes Treffen mit den Theologen des ÖRK zum Thema der Herrschaft Christi, das ursprünglich für Oktober 1959 in Assisi geplant war. Infolge des Zwischenfalls von Rhodos fiel das Treffen zwar zunächst aus, doch konnte es im Mai 1961 nachgeholt werden: Dabei orientierte man sich inhaltlich um und setzte ein anderes dringendes Thema auf die Agenda, nämlich die »Religionsfreiheit«, einen entscheidenden Kernpunkt auf dem Konzil<sup>80</sup>. Die Zusammenarbeit zwischen der KKöF und dem ÖRK zu diesem Thema hatte für das Sekretariat Beas eine beachtliche Bedeutung, da – obwohl es innerhalb des Sekretariats eine Unterkommission zur Religionsfreiheit gab – die Konzilsverordnung keine Möglichkeit für einen direkten Beitrag von Nichtkatholiken während der Vorbereitungsarbeiten vorsah. In diesem Sinne erwies sich der halboffizielle Charakter der KKöF als unentbehrlich für das Sekretariat: Da viele seiner Mitglieder auch Mitglieder der KKöF waren, konnte die Möglichkeit informeller Treffen mit Genf aufrechterhalten werden. Dies war der Grund für die Bemühungen, die Erfahrung der KKöF auch in den schwierigen Jahren der Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils am Leben zu erhalten und die Vermittlung der ökumenischen Kontakte durch die KKöF an das Sekretariat zu begünstigen.

Diese Kontakte zur internationalen Ökumene betrafen nicht nur den ÖRK, sondern auch andere lokale und internationale ökumenische Vereinigungen, mit denen die KKöF schon länger ertragreiche Dialogerfahrungen eingeleitet hatte. Darunter waren zum Beispiel die *Sammlung* von Hans Asmussen und die *International League for Apostolic Faith & Order* (ILAFO). Die ILAFO war eine vor allem im anglikanischen Bereich entstandene Vereinigung, die aber auch Altkatholiken und Lutheraner in dem Bestreben vereinte, gewisse

78 Liste in: ACCQOE, Dossier 14, 1: invitations, participants, comptes.

79 Im Sekretariat der KKöF kamen zusammen: Willebrands, Jaeger, Charrière, Höfer, Boyer, Volk, Eduard Stakemeier (1904–1970), Davis, Janez Vodopivec (1917–1993), Alberto Bellini (1919–2012), Thijssen, Dumont, Hamer, Bévenot. Für die vollständige Liste der Mitglieder und Konsultoren des Sekretariats vgl. MAURO VELATI, Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960–1962), Bologna 2011, 103–110, während auf den S. 18–25 die detaillierte Rekonstruktion der Auswahlprozesse der einzelnen Mitglieder geliefert wird.

80 Siehe Silvia SCATENA, La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione »Dignitatis Humanae« sulla libertà religiosa del Vaticano II, Bologna 2003.

Elemente des Katholizismus wie etwa die Apostolische Sukzession in die eigenen Konfessionen zu reintegrieren<sup>81</sup>. Zwischen den Theologen der KKöF und der ILAFO kam es zu drei gemeinsamen Treffen: Zunächst im April 1960 in Warmond, in der Diözese von Willebrands<sup>82</sup>, zwei Jahre später, im Juni 1962, bei der anglikanischen Klostersgemeinschaft von Mirfield, England, über den »Apostolat der Zwölf«. Ein drittes und letztes Treffen fand im April 1964, noch während des Konzils, in Chevetogne zu den Themen der Konziliarität und des Primats statt. Nach dem Treffen von Chevetogne im Jahre 1964 wurde die KKöF definitiv aufgelöst, während sich zwei Jahre später die ILAFO in die heute noch aktive *International Ecumenical Fellowship* verwandelte, die auch für römisch-katholische Mitglieder offen stand, wodurch die Dialogerfahrung des Katholizismus im Schoße der neuen ILAFO fortgeführt werden konnte.

Der Dialog mit der ILAFO wirkte für die letzten Jahre des Bestehens der KKöF kennzeichnend, insbesondere in den Jahren des Konzils. Die Zusammenarbeit mit der ILAFO soll hier zumindest angedeutet werden, weil diese Dialogbemühung exemplarisch auf die Rolle verweist, die KKöF während der langen Übergangszeit zwischen der Vorbereitung und dem Beginn des Konzils spielte: Willebrands und seine Kollegen hatten couragiert eine begeisternde Initiative vorangetrieben, deren Aufgabe nun zwar mit dem Konzil zu Ende ging, die jedoch ein wichtiges Erbe für das künftige Sekretariat für die Einheit der Christen geschaffen hatte.

#### 4. Fazit

Die Instruktion *Ecclesia Catholica* hatte es den katholischen Ökumenikern ermöglicht, sich am internationalen ökumenischen Dialog zu beteiligen. Nach dem Scheitern des römischen Versuchs, die europaweit gesammelten Erfahrungen ökumenischen Arbeitens der Vereinigung *Unitas* zu unterwerfen, kam aus Holland der Vorschlag zur Schaffung des ersten und einzigen länderübergreifenden Netzwerks der katholischen Ökumene. Die ständigen Bemühungen der Mitglieder des Zentralausschusses der KKöF, den Heiligen Stuhl über ihre Aktivität auf dem Laufenden zu halten, ohne damit gleichzeitig eine übermäßige Einmischung zu ermöglichen, erwiesen sich als erfolgreiche Strategie, um die längerfristige Existenz der Initiative zu gewährleisten und sie zugleich vor der mangelnden Vorbereitung und der Unangemessenheit zu schützen, die die Vorgehensweise eines Großteils der katholischen kirchlichen Hierarchie im ökumenischen Bereich kennzeichnete.

Viele Schwierigkeiten mussten auf diesem langen Weg überwunden werden, nicht zuletzt die Abstimmung der jeweiligen Arbeitsmethoden mit den in den verschiedenen Ländern unterschiedlich ausgeprägten Reifegraden ökumenischer Sensibilität. Das zeigte sich mit besonderer Klarheit in der Schwierigkeit, im Laufe des Jahrzehnts kollektive Beiträge zu den vom ÖRK diskutierten Themen zu erarbeiten (wie im Fall des Memorandums über die Herrschaft Christi oder bei der Vorbereitung der ÖRK-Vollversammlung in Evanston). Um in dieser Situation Erkenntnisse zu bündeln, vertraute man sich der Feder Congars an, der von Mal zu Mal seine sehr persönlichen Synthesen und Überlegungen lieferte, die die Ergebnisse der gemeinsamen Konferenzen der KKöF zum Ausdruck brachten. Willebrands' Abhängigkeit von Congar und Dumont ist unbestreitbar. Der Sekretär der KKöF ersuchte nicht nur beide Theologen um Ratschläge für die Wahl der Referenten auf jeder Konferenz, sondern er ließ sich für die Themenwahl von den wichtigsten Beiträgen Congars inspirieren. Auch die Rekonstruktion der Entstehung der *Bemerkungen* im Vorfeld des Konzils veran-

81 Saretta MAROTTA, *The Dialogue and Collaboration between the International League for Apostolic Faith and Order and the Catholic Conference for Ecumenical Questions (1957–1964)* (im Druck).

82 ACCQOE, Dossier 15, 1: La réunion à Warmond.

schaulich, dass es sich nicht so sehr um eine gemeinschaftliche Arbeit der KKöF handelte, sondern vielmehr um Überlegungen ihres Hauptverfassers, Christophe-Jean Dumont. Deren Ideen spiegelten sicherlich Willebrands' Ansichten wider, oder – besser gesagt – Willebrands zeigte sich bereit, sich von der Theologie der beiden Dominikaner beeinflussen zu lassen und die Ökumene von ihnen zu lernen: Willebrands, der aus jener »proselytistischen« holländischen Ökumene stammte, deren Standpunkte auf der Dijnselburg-Konferenz von 1953 Maurice Villain in Verzweiflung versinken ließen. Wie Willebrands erging es auch vielen anderen Mitgliedern der KKöF, die in der Folge demselben Wandel unterlagen.

Aus eben diesem Grund gingen die in den *Bemerkungen* geäußerten Ideen auf Dumont zurück, jedoch nicht nur auf ihn. Obwohl starke Unterschiede zu einigen Mitgliedern erhalten blieben, so etwa zu Charles Boyer oder zu den Journalisten der Herder Korrespondenz – darunter der Konvertit Johannes Peter Michael, der 1957 harsch von Willebrands weggeschickt wurde, weil er versucht hatte, den römischen Behörden Congars Dominanz innerhalb der KKöF zu melden<sup>83</sup> –, spiegelte die in den *Bemerkungen* manifestierte ökumenische Sensibilität die Ergebnisse jahrelanger geteilter theologischer Überlegungen innerhalb der KKöF wider. Im Jahrzehnt vor dem Konzil stellte die von Willebrands koordinierte Einrichtung also ein Meisterstück ökumenischer Bildung für die eigenen Mitglieder dar, die dann in der Folge die gewonnenen Erkenntnisse als Konzilsväter und Konzilsberater weitergeben konnten. Das Ergebnis dieser Vorbereitungsarbeit kam damit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Vorschein, begünstigt durch die gemeinsamen Überlegungen, an die diese Theologen schon seit Jahren gewöhnt waren und deren Früchte nicht nur auf das Dekret *Unitatis redintegratio*, sondern allgemein auf den Großteil der Dokumente und der Konstitutionen des Konzils übertragen werden konnten.

83 Zum Konflikt Michael – Congar, siehe MAROTTA, *Gli anni della pazienza* (wie Anm. 16), zit., 299–317.

SIMON STROBL

## »Una Sancta«-Bewegung auf dem Weg zu kirchlicher Anerkennung

### Pater Thomas Sartory OSB und die Schriftleitung der »Una Sancta«-Rundbriefe in den 1950er-Jahren

Eine Ausgabe des »Spiegel« aus dem Jahr 1967 betitelte ihn als *Deutschlands berühmtesten Benediktiner der Nachkriegszeit*<sup>1</sup>. Joachim Lell verlieh ihm in seinem Nachruf von 1982 gar den Titel *Pionier einer Ökumenischen Theologie*, nannte ihn einen der fähigsten Köpfe, der zum Schaden der Sache nicht genügend zur Kenntnis genommen worden sei<sup>2</sup>. Auch in der aktuellen kirchenhistorischen Fachliteratur begegnet man ihm bei genauer Lektüre an der ein oder anderen Stelle – so z. B. als einem der *wichtigsten Exponenten des katholischen Ökumenismus in Deutschland* in den 1950er-Jahren in einem Aufsatz von Saretta Marotta über Kardinal Augustin Bea von 2016<sup>3</sup>. Die Rede ist vom Niederaltaicher Benediktinerpater und Ökumeniker Thomas Sartory (1925–1982).

Der vorliegende Aufsatz geht der Frage nach, welchen Beitrag Thomas Sartory in seiner Rolle als Schriftleiter der Zeitschrift »Una Sancta« von katholischer Seite im ökumenischen Diskurs der 1950er-Jahre in Deutschland leistete. Mit welchen Widerständen von unten und oben – zwischen der Basis der »Una Sancta«-Bewegung als Volksbewegung und kirchlicher Obrigkeit und Bischöfen als leitenden Instanzen – hatte Sartory dabei zu tun?

Nach einem ersten biographischen *Einblick* zu Persönlichkeit und Leben Sartorys (1), werden anhand eines statistischen *Überblicks* über die Entwicklung der »Una Sancta«-Rundbriefe in den 1950er-Jahren (2) einige Forschungsthesen aufgeworfen, die im folgenden Hauptteil (3) in vier *Durchblicken* begründet werden. Der *Ausblick* zieht in einem letzten Teil (4) ein Fazit und formuliert Desiderate.

Verwendet wurde für diesen Aufsatz verschiedenes Quellen- und Archivmaterial. Die wichtigste Quelle zum behandelten Thema ist die Korrespondenz zwischen den Meitinger Christkönigsschwestern (und dabei insbesondere ihrer Generaloberin Gertrudis Reimann) mit Thomas Sartory und seinem Abt Emmanuel Heufelder von Niederaltaich (1898–1982)<sup>4</sup>. Diese finden sich für den Zeitraum von 1953 bis 1963 nahezu lückenlos und chronologisch dokumentiert im Archiv der Christkönigsschwestern in Meitingen (ACIM) in Form von erhaltenen Originalbriefen, Durchschlägen gegenläufiger Briefe, so-

1 »Der Spiegel« vom 6. November 1967, 46, 1967, 111.

2 Vgl. Joachim LELL, Abschied vom Sturm und Drang katholischer Ökumene. Zum Tode von Thomas Sartory (1925–1982), in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 33, 4/1982, 61–63, hier: 63.

3 Saretta MAROTTA, Augustin Bea auf dem Weg zum Ökumeniker 1949–1960, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 127, 3/2016, 373–393, hier: 380.

4 Für die Jahre von 1953 bis 1963 (Zeitraum der Schriftleitung Thomas Sartorys) ist diese dokumentiert in: ACIM Ordner Thomas Sartory (OTS), sowie Ordner Emmanuel Heufelder (OEH).

wie Aktennotizen von Telefonaten, wichtigen Gesprächen und Zusammenkünften. Auch Durchschläge der Korrespondenz mit kirchlicher Obrigkeit (deutsche Bischöfe, römische Korrespondenzpartner ...) finden sich hier zum Teil erhalten. Daneben wurden weitere Archivbestände des Christkönigsinstituts in Meitingen zur »Una Sancta« verwendet, außerdem Bestände aus dem Archiv der Zentraleuropäischen Provinz der Jesuiten (APE-CESJ, darin: die Nachlässe von Augustin Bea [1881–1968], sowie Karl [1904–1984] und Hugo Rahner [1900–1968]), sowie dem Archiv der Abtei der Benediktiner in Niederaltaich (AANA, darin insbesondere: Tätigkeitsberichte des Hauses der Begegnung, Personalakten Thomas Sartorys).

## 1. Einblick – Biographisches zu Thomas Sartory

Der Lebensweg des am 23. April 1925 in Aachen geborenen Matthias Sartory<sup>5</sup> lässt sich bis Anfang der 1960er-Jahre als Erfolgsgeschichte und Aufstieg beschreiben: Geboren als einziges Kind eines Aachener Werkmeisters bekam er als Gymnasiast über den Bund Neudeutschland Kontakt zu den Benediktinern in Niederaltaich und zum dortigen Prior Emmanuel Heufelder, einer der charismatischen Gestalten der Jugend- und »Una Sancta«-Bewegung in den 1930er-Jahren in Deutschland. Ab 1942 verbrachte Sartory seine Sommer- und Weihnachtsferien mit anderen ostkirchenbegeisterten Studenten und Schülern im Kloster Niederaltaich und trat dort nach seiner Heimkehr aus der Kriegsgefangenschaft im Herbst 1946 auch ein – mit dem Ordensnamen des Thomas von Aquin (1225–1274). In den Personalunterlagen der Abtei wird stets seine überaus hohe wissenschaftliche Begabung hervorgehoben, und die damit verbundene Neigung zu Stolz und Geltungsdrang nicht verschwiegen. Dieser Neigung sei mit der rechten monastischen Erziehung zu Demut und Humilitas zu begegnen<sup>6</sup>, so die Einschätzung Heufelders.

An drei Semester Philosophiestudium, die er während seiner englischen Kriegsgefangenschaft von 1945 bis 1946 in Colchester am Oscott College absolvierte, konnte er in seinem Studium der Philosophie und Theologie ab 1948 in Passau und Beuron anknüpfen. Nach Abschluss des Studiums wurde er am 30. September 1951 in Niederaltaich zum Priester geweiht. Ein Aufbaustudium in Dogmatik, das er an der Ludwig-Maximilians-Universität in München bei den Professoren Michael Schmaus (1897–1993) und Gottlieb Söhngen (1892–1971) absolvierte, schloss er im Dezember 1954 mit erfolgreicher Promotion ab<sup>7</sup>. Seine Dissertation trug den Titel *Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*<sup>8</sup>. Es fällt auf, dass Sartory in dieser Arbeit aktuellste internationale Literatur rezipierte – vor allem auch die der französischen *nouvelle théologie*. Anhand zweier Theorien durchdachte er vor den damals aktuellen Anfragen einer ökumenischen Theologie den katholischen Kirchenbegriff neu: Zum einen anhand des Konzepts der *Votum-Lehre*<sup>9</sup> in Bezug auf das Heil des individuellen Menschen. Dieses basierte auf der Lehre des Konzils von Trient (1547), nach welcher Heilswirkungen der Kirche (konkret bei Taufe und Buße) auch durch den expliziten Wunsch (votum) eines Menschen erlangt werden könnten (DH 1524

5 Für weitere biographisch-bibliographische Angaben zu seiner Person sei auf folgenden Lexikon-eintrag verwiesen: Simon STROBL, Sartory, Thomas, in: BBKL XLIV, 2022, 1127–1133.

6 Vgl. AANA, NL Emmanuel Heufelder (unsortiert), Personalakte Th. Sartory.

7 Zu den Promotions- und Prüfungsakten Sartorys, vgl. UAM (= Universitätsarchiv München), K-XI-26.

8 Thomas SARTORY, *Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*, Meitingen 1955.

9 Zur Votumlehre: ebd., 133–146. Außerdem: Thomas SARTORY, *Kirche und Kirchen*, in: Johannes Feiner/Josef Trütsch u. a., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 337–377, hier: 359f.

und 1543), auch wenn derjenige nicht Teil der sichtbar verfassten Kirche sei. Weitergeführt und -entfaltet wurde dieses Konzept – so Sartory – durch eine Interpretation der Enzyklika *Mystici Corporis* (1943), die einen differenzierten und graduellen Begriff der Gliedschaft am mystischen Leib Christi mit diesem päpstlichen Schreiben als vereinbar ansah und so Heilswirkungen sogar durch ein implizites Sehnen und Wünschen (im Originaltext: *desiderium et votum*) vermittelbar hielt<sup>10</sup>. Zum anderen bezog sich Sartory in seiner Dissertation auf die Lehre von den *vestigia ecclesiae*<sup>11</sup> im Hinblick auf nichtkatholische Gemeinschaften. Der Ausdruck *vestigia ecclesiae* bedeutete in diesem Zusammenhang »Restspuren der einen, wahren Kirche in den von der Mutterkirche getrennten Glaubensgemeinschaften«<sup>12</sup>.

Große Bedeutung für die Entstehung seiner Dissertation hatte Sartorys überaus gute Vernetzung in ökumenisch aufgeschlossenen deutschen Kirchenkreisen schon seit Beginn der 1950er-Jahre. Diese frühe Vernetzung zeigt sich auch anhand eines Manuskripts Sartorys mit dem Titel *Wahre und falsche Reform in der Kirche* über die Kriterien einer Kirchenreform nach einem Werk Yves Congars (1904–1995) von 1950<sup>13</sup>, welches Sartory für einen Vortrag im November 1952 auf einer der sogenannten Braunshardter Konferenzen verfasst hatte – einer Art »Una Sancta«-Kreis um den Mainzer Bischof Albert Stohr (1890–1961)<sup>14</sup>.

Interessant ist daran nicht nur die Tatsache, dass Sartory in diesem bischöflichen »Una Sancta«-Kreis als Referent sprechen durfte, sondern gerade auch sein Thema – war doch bereits am 28. Februar 1952 eine Neuauflage und jegliche Übersetzung des 1950 erschienenen Buches *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* von Congar vom Heiligen Offizium verboten worden. Somit konnten zumindest auf diesem Weg die Gedanken Congars zu den Kriterien einer Kirchenreform in deutschsprachigen Theologenkreisen rezipiert werden.

Zum Schriftleiter der »Una Sancta«-Rundbriefe wurde Sartory im Frühjahr 1953 durch Erzbischof Lorenz Jaeger (1892–1975)<sup>15</sup> von Paderborn beauftragt<sup>16</sup>. Ebenfalls im Jahr 1953 wurde Thomas Sartory erstmals zur Teilnahme an der Katholischen Konferenz für Ökume-

10 So die Interpretationen u. a. von Klaus Mörsdorf, M. Nothomb, Clément Lialine und Jean Gribomont, vgl. SARTORY, *Ökumenische Bewegung* (wie Anm. 8), 137–141.

11 Zu den *vestigia ecclesiae*: SARTORY, *Ökumenische Bewegung* (wie Anm. 8), 147–193. Außerdem SARTORY, *Kirche und Kirchen* (wie Anm. 9), 366f.

12 SARTORY, *Ökumenische Bewegung* (wie Anm. 8), 147. Theologiegeschichtlich aufgearbeitet hat diese Debatte über die katholische Rezeption der *vestigia ecclesiae* bzw. *elementa ecclesiae* im 20. Jahrhundert jüngst Sandra ARENAS, *Fading Frontiers? A historical-theological investigation into the Notion of the ›Elementa Ecclesiae‹*, Leuven 2021, darin insbesondere 27–78.

13 Yves CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, Paris 1950.

14 Zu den Braunshardter Konferenzen und Stohrs ökumenischem Wirken: Hermann-Josef BRAUN, Stohrs praktische Arbeit für die »Una Sancta«, besonders in der »Braunshardter Konferenz«, in: Karl LEHMANN, *Dominus Fortitudo. Bischof Albert Stohr (1890–1961)*, Mainz 2012, 121–138, sowie Leonhard HELL, »in der Sache der Una Sancta einige neue Impulse«. Der Mainzer Bischof Albert Stohr (1890–1961), in: Luca FERRACCI, *Toward a History of the Desire for Christian Unity*, Wien 2015, 99–108.

15 Lorenz Jaeger, Ökumeniker und Erzbischof von Paderborn (1941–1973), seit 1965 Kardinal, s. zu seiner Person und seinem ökumenischen und theologischen Wirken die beiden Sammelbände: Lorenz Jaeger als Theologe, hrsg. v. Nicole PRIESCHING u. Gisela FLECKENSTEIN, Paderborn 2019, sowie Lorenz Jaeger als Ökumeniker, hrsg. v. Nicole PRIESCHING u. Arnold OTTO, Paderborn 2020.

16 Das Schreiben der Beauftragung von Erzbischof Lorenz Jaeger selbst ist nicht auffindbar, durch die entsprechenden Formulierungen in der Korrespondenz Meitingen – Niedertaich kann darauf geschlossen werden, dass Erzbischof Jaeger die Freistellung von Thomas Sartory durch seinen Abt für die Schriftleitung der »Una Sancta« gutgeheißen hat. Diese Beauftragung ist zwischen Ende Februar und Mai 1953 anzusetzen. ACIM (= Archiv des Christkönig-Instituts Meitingen) Ordner Thomas Sartory (= OTS), Aktennotiz von Sr. Petra vom 16. Mai 1953 und Brief von Emmanuel Heufelder an Karl-Heinz Schmidthüs vom 16. Mai 1954.



Abb. 1: Thomas Sartory im Alter von 26 Jahren (Aufnahme von 1951, Quelle: AANA Ph 27-S)

nische Fragen nach Utrecht eingeladen, die von den Niederländern Jan Willebrands (1909–2006) und Frans Thijssen (1904–1990) 1952 initiiert worden war. Dort konnte er auch internationale Kontakte in ökumenisch-interessierte katholische Kreise knüpfen und ausbauen<sup>17</sup>. 1955 wurde er in den Kreis der Herausgeber der Paderborner Zeitschrift *Catholica* berufen, im Herbst 1956 in den wissenschaftlichen Beirat des neugegründeten Johann-Adam-Möhler-Instituts<sup>18</sup>. Ab Herbst 1957 studierte Sartory in Heidelberg evangelische Theologie, sodass er zum Wintersemester 1960/61 schließlich von Abtprimas Benno Gut (1897–1970) den Auftrag erhielt, Vorlesungen über Lutherische Theologie an der Ordenshochschule der Benediktiner in Sant’Anselmo zu halten<sup>19</sup> – dies freilich auch mit dem Hintergedanken, in Rom bei den Vorbereitungen des nahenden Konzils präsent zu sein. Tatsächlich erscheint der Name Sartory – neben Otto Semmelroth (1912–1979), Hermann Volk (1903–1988), Heinrich Fries (1911–1998), Klaus Mörsdorf (1909–1989) und Johann Baptist Hirschmann (1908–1981) – auf der Vorschlagsliste Erzbischof Jaegers vom Frühjahr 1960 für korrespondierende Mitglieder der ständigen *Commissio Pontifica de unitate Christiana promovenda*<sup>20</sup>.

Um die recht beachtliche Reichweite des Wirkens Sartorys gegen Ende der 1950er-Jahre besser einschätzen zu können, lassen sich für das Jahr 1959 konkrete Zahlen anhand seines Tätigkeitsberichts<sup>21</sup> als Leiter des Hauses der Begegnung in Niederaltaich angeben. Die Zahl der Menschen, die er als Zuhörer seiner Vorträge in Deutschland, Österreich und Rom im Jahr 1959 erreichte, lag bei stattlichen 10.000 Personen. Die Auflage seines zusammen mit dem Lutheraner Hans Asmussen (1898–1968) herausgegebenen Büchleins »Gespräch zwischen den Konfessionen« betrug 50.000 Exemplare, wobei angeblich 43.000 bis Mai 1960 verkauft waren. Ebenso zu erwähnen sind die zahlreichen Rundfunkansprachen Sartorys über den Bayerischen Rundfunk, Südwestfunk, Hessischen Rundfunk, Radio Salzburg und Radio Linz, sowie seine hohe Präsenz in vielen Printmedien, katholischen wie evangelischen<sup>22</sup>.

Auch der Ausblick auf den von Brüchen und Kontroversen geprägten Lebensabschnitt Sartorys in den 1960er-Jahren sei an dieser Stelle nicht verschwiegen. 1963 erfolgte sein Austritt aus dem Kloster – die sogenannte Exklausurierung, und damit auch die Aufkündigung der Schriftleitung der »Una Sancta« durch die Meitinger Schwestern. Zunächst folgte dann die Inkardinierung im Erzbistum München und Freising, 1965 schließlich die Laisierung und 1967 die Heirat mit seiner langjährigen Mitarbeiterin Gertrude Reidick (1923–2013), der ersten Doktorin des katholischen Kirchenrechts in Deutschland, mit der er seit Beginn

17 Sartory berichtet, er habe dort Kontakte zur 1. Garnitur der ök.[umenischen] Theologen knüpfen können. *Die Gespräche sind sehr interessant, wenn auch recht schwierig. Oft ist mehr Konfusion als Diskussion! Die Ökumene gibt eben mehr Fragen auf als röm.[isch] kath.[olische] Theologen beantworten können. Bes.[onders] gut ist die franz.[ösische] Delegation vertreten: [Yves] Congar, [Christophe-Jean] Dumont, [Maurice] Villain. Auch P. [Charles] Boyer aus Rom ist anwesend*, ACIM OTS Postkarte aus Utrecht vom 9. August 1953 von T. Sartory an die Meitinger Schwestern.

18 Zur *Catholica*: ACIM OTS Brief vom 29. Juni 1955 von T. Sartory an Sr. Gertrudis, zum Möhler-Institut: AANA A221, Tätigkeitsbericht Sartorys für 1957/58.

19 ACIM OTS Brief vom 28. August 1960 von Sartory an Sr. Gertrudis. Die Vorlesungsmanuskripte Sartorys für das Wintersemester 1960/61 finden sich in AANA A-Reihe 100. Über sein Studium in Heidelberg berichtet Sartory in: AANA A221, Tätigkeitsbericht für 1957/58.

20 Brief von Jaeger an Bea vom 23. März 1960, Erzbistumsarchiv Paderborn (= EBAP) NL Jaeger, 532/090-091 Dok. II.52a, sowie 532/097-101 Dok. II.52c, zitiert nach Saretta MAROTTA, *Gli anni della pazienza. Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII*, Bologna 2019, 720. Sartory berichtet von seiner Tätigkeit als Konsultor bei Kardinal Bea in: ACIM OTS Brief vom 28. August 1960 an Sr. Gertrudis.

21 AANA A221 Tätigkeitsbericht Sartorys für das Jahr 1959 vom 14. Juni 1960.

22 In den folgenden evangelischen Printmedien hat Sartory u. a. publiziert: *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, *Lutherische Rundschau*, *Evangelische Welt*, *Christlicher Sonntag*, s. dazu: Tätigkeitsbericht Sartorys für das Jahr 1957, in: AANA A221.

seiner Schriftleitertätigkeit zusammengearbeitet hatte. Seit dieser Zeit war Thomas Sartory – oftmals mit Gertrude zusammen – eifrig schriftstellerisch tätig. Seine teils sehr umstrittenen Schriften, wie etwa der 1966 erschienene Band »Eine Neuinterpretation des Glaubens«, brachten ihn mitunter in Konflikt mit der kirchlichen Obrigkeit. Kardinal Julius Döpfner (1913–1976) unterzog ihn deshalb sogar einem Examen der Rechtgläubigkeit im selben Jahr. Wahrscheinlich stand auch eine Indizierung des Werkes zur Debatte, worauf die Bestellung eines theologischen Gutachtens über Sartorys Schrift durch den damaligen Münchner Domkapitular Ernst Tewes (1908–1998) bei Karl Rahner hindeutet<sup>23</sup>.

## 2. Überblick – »Una Sancta«-Rundbriefe in den 1950er-Jahren. Quellen und Thesen

Neben dem biographischen Blick auf die Person Thomas Sartory ist nun der zweite Teil des Titels zu untersuchen – die »Una Sancta«-Rundbriefe. Diese haben ihren Ursprung in schmucklosen ein- oder zweiseitigen Informationsblättern, die seit Anfang der 1940er-Jahre von Max Josef Metzger (1887–1944), dem Gründer der katholischen »Una Sancta«-Bruderschaft, herausgegeben wurden und dem vertraulichen Austausch in einem fest umgrenzten und weit verzweigten Netzwerk evangelischer und katholischer Mitglieder dienten. Nach der Hinrichtung Metzgers 1944 durch das Nazi-Regime hatte der Theologe und Newman-Forscher Matthias Laros (1882–1965)<sup>24</sup> die Schriftleitung der »Una Sancta«-Rundbriefe übernommen. Dies geschah wohl auf Bitten von Schwester Gertrudis (Martha) Reimann<sup>25</sup>, der Generaloberin des Meitinger Christköniginstituts, welches stets als Herausgeber der Rundbriefe verantwortlich zeichnete. Seit Thomas Sartory 1953 die Schriftleitung übernommen hatte, wurden die Rundbriefe in Arbeitsgemeinschaft mit Niederaltaich herausgegeben.

Für einen Überblick über die Entwicklung der Rundbriefe in den 1950er-Jahren sollen einige Schaubilder dienen, die anhand der äußerst akkuraten statistischen Aufzeichnungen<sup>26</sup> der Schwestern in Meitingen angefertigt werden konnten. Bei der statistischen Aufbereitung der Zahlen sind einige Schwierigkeiten aufgetreten, wie beispielsweise das Fehlen durchgängiger Kategorien und Bezeichnungen. Zudem wurde mit einigen Zahlen aus der Literatur<sup>27</sup> ergänzt, um zu einem kontextualisierten Gesamtbild von 1948 bis 1963 kommen zu können.

23 Brief von Karl Rahner an Bischof Ernst Tewes vom 22. Oktober 1966 mit seinem Gutachten über Th. Sartorys Schrift *Neuinterpretation des Glaubens*. Beiliegend das Manuskript eines Rundfunkvortrags Sartorys vom 2. Juli 1966 im Südwestfunk *Fragen an die Kirchen* mit handschriftlichem Gruß von Ernst Tewes. APECESJ (= Archiv der Zentraleuropäischen Provinz der Jesuiten) 47 1010 (KRA) I, 60.

24 Näheres zu Matthias Laros und seinen Beiträgen zur Kirchenreform in: Jörg SEILER, Matthias Laros 1882–1965. Kirchenreform aus dem Geiste Newmans (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8), Regensburg 2009.

25 Dazu auch: MAROTTA, Augustin Bea (wie Anm. 3), 379, FN 24. Ein knappes Biogramm und Interview von Gertrudis (Martha) Reimann findet sich etwa auf der Seite des Projekts »Zeitzeugen berichten« des Hauses der Bayerischen Geschichte: [www.hdbg.eu/zeitzeugen/detail/widerstand-gegen-das-nazi-regime/martha-reimann/1230](http://www.hdbg.eu/zeitzeugen/detail/widerstand-gegen-das-nazi-regime/martha-reimann/1230) (Stand: 20. April 2023).

26 ACIM Mappe 21/1: Statistik (verschiedene).

27 Jörg SEILER, Matthias Laros 1882–1965. Kirchenreform im Geiste Newmans, Regensburg 2009, 24f.; Leonard SWIDLER, *The Ecumenical Vanguard. The History of the Una Sancta Movement*, Pittsburgh 1966, 189.

### Abonnenten und Auflage der Una Sancta-Rundbriefe

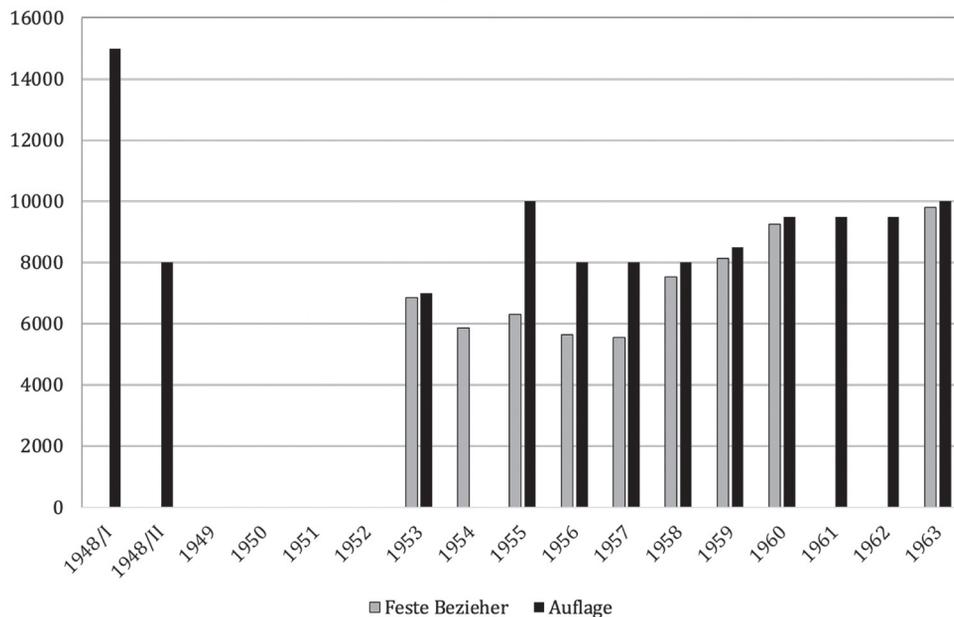


Abb. 2: Diagramm 1

(Quellen: SEILER, Matthias Laros (wie Anm. 27), 24f.; SWIDLER, Ecumenical Vanguard (wie Anm. 27), 189; sowie ACIM M 21/1 Statistik (verschiedene), zusammengestellt von Simon Strobl)

In diesem ersten Diagramm (Abb. 2) ist die Entwicklung der Zahlen der Abonnenten und der Auflage der Rundbriefe zu sehen. Die Zahlen sind neben den genannten Gründen auch deshalb mit Vorsicht zu behandeln, weil es kein fest umrissenes Abonnentensystem im engeren Sinn gab. Der Versand der Rundbriefe erfolgte gegen freiwillige Spende. Dieses kostengünstig bewusst sehr niederschwellig konzipierte Bezugssystem lag begründet in der geschilderten Entstehungsgeschichte der »Una Sancta«-Rundbriefe im Dritten Reich und dem Ziel einer größtmöglichen Reichweite – gerade auch in Kreisen von Studenten, Künstlern und Schriftstellern, für die ein hoher Bezugspreis je nach Situation nicht leistbar gewesen wäre. Trotz aller gebotenen Zurückhaltung gegenüber den Zahlen werden wohl doch mindestens drei Aspekte deutlich.

1. Für 1948 sind zwei sehr unterschiedliche Zahlen ausgewiesen – 15.000 und 8.000 Stück Auflage<sup>28</sup>. Diese beziehen sich laut Jörg Seiler auf die Stückzahlen vor und nach der Währungsreform im Sommer 1948. Zum einen wird daran die enorme *Dynamik und Stärke* der »Una Sancta«-Bewegung nach 1945 deutlich. Leonard Swidler spricht gar davon, dass in den Hochzeiten der Bewegung vor 1948 bis zu 45.000 Exemplare gedruckt und sogar 50.000 benötigt worden wären<sup>29</sup>. Zum anderen kommt darin die *Krise der Bewegung* ab 1948 zum Ausdruck, die von katholischer Seite insbesondere durch die

28 Dazu auch SEILER, Matthias Laros (wie Anm. 27), 24f.

29 So die Einschätzung der Oberin der Meitinger Schwestern, Getrudis Reimann (SWIDLER, Ecumenical Vanguard [wie Anm. 27], 189).

Wirkungen des päpstlichen Monitums *Cum compertum*<sup>30</sup> vom 5. Juni 1948 verursacht war. Gleichzeitig wurde die Bewegung von evangelischer Seite dadurch geschwächt, dass in den konkurrierenden Einigungsversuchen der EKD und der VELKD letztlich die katholische Strömung innerhalb der Lutheraner massiv an Einfluss verlor, welche die »Una Sancta«-Bewegung bis dahin von evangelischer Seite hauptsächlich mitgetragen hatte.

2. Für den weiteren Verlauf von 1953 bis 1960 wird eine leichte *Aufwärtsbewegung in zwei Wellen* 1953–55 und 1959/60 erkennbar (Abb. 2). Noch deutlicher sichtbar wird diese Entwicklung, wenn man die Zahlen der Neu- und Abbestellungen der Rundbriefe hinzuzieht (Abb. 3). Hier fällt zudem auf, dass in den Jahren der größten Zunahmen (1954/55 und 1959/60) zugleich auch die Zahl der Abbestellungen ihre Höchststände erreicht, was für eine sehr große Dynamik und einen Wandel in der Leserschaft sprechen kann.

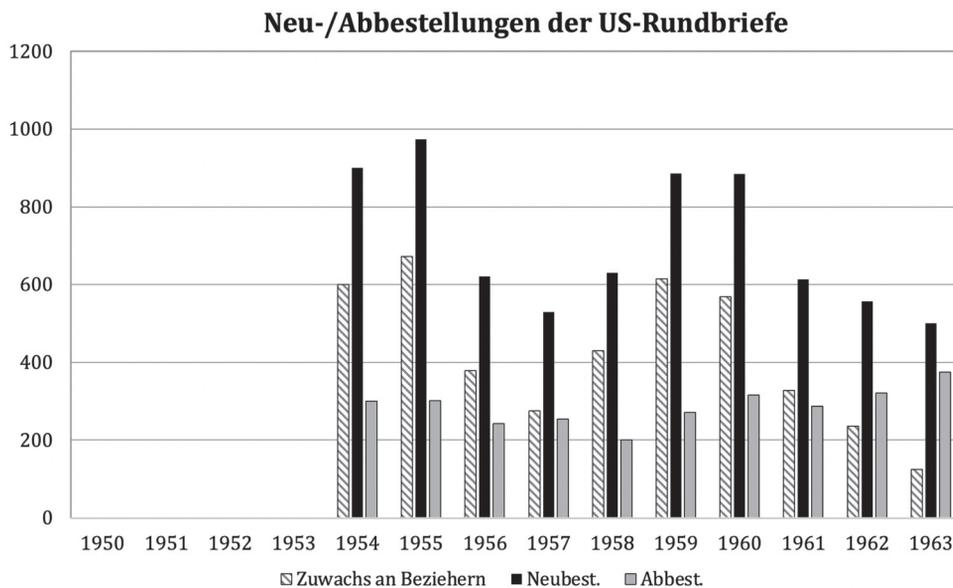


Abb. 3: Diagramm 2

(Quelle: ACIM M 21/1 Statistik (verschiedene), zusammengestellt von Simon Strobl)

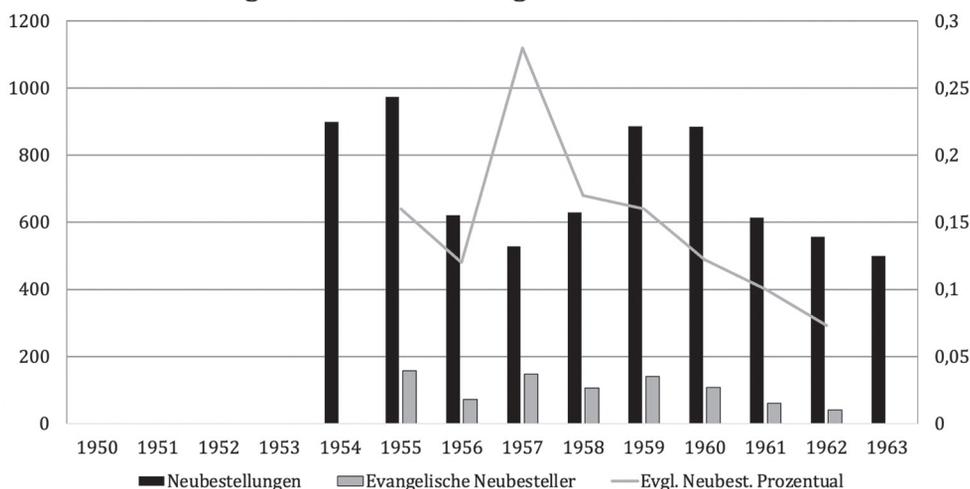
3. Der Anteil der *evangelischen Leserschaft* an den Rundbriefen (Abb. 4) lässt sich leider nur nach unten abschätzen, da ein sehr großer Teil der Abonnenten und Neubestellungen ohne Konfessionsangabe geführt wurden. Grob lässt sich sagen, dass etwa ein Drittel der Lesenden der evangelischen Konfession angehörte<sup>31</sup>. Bei der Entwicklung der *Ausländischen Bezieher* der Rundbriefe (Abb. 5) fällt insbesondere eine starke Dynamik von 1958 bis 1961 auf. Innerhalb von 3 Jahren verdoppelten sich die Zahlen von 700 auf 1.400, was 1961 in etwa 15 % der gesamten Leserschaft ausmachte und auf eine recht be-

30 AAS 40, 1948, 257.

31 Swidler geht sogar von einem Anteil über einem Drittel aus, SWIDLER, *Ecumenical Vanguard* (wie Anm. 27), 256.

achtliche Internationalisierung der Rundbriefe in diesem Zeitraum schließen lässt. Damit ist bereits ein erster Hinweis auf einen möglichen Grund für den Anstieg in der zweiten Welle 1959/60 gegeben, der sich wohl vor allem durch das Wachsen der »Una Sancta« in schweizerisch-reformierten Kreisen erklärt. Dafür spricht zum einen die Statistik aus dem Jahr 1959, die mit 335 Lesern die Schweiz als das Land mit der stärksten ausländischen Leserschaft ausweist<sup>32</sup> – zum anderen Hinweise in der Korrespondenz zwischen Meitingen und Sartory<sup>33</sup>, dass in den Jahren 1959 und 1960 die sehr aktiven »Una Sancta«-Mitarbeiter Guido Kolb (1928–2007)<sup>34</sup> und Johannes Feiner (1909–1985)<sup>35</sup> durch ihre Arbeit zu einem Aufblühen der »Una Sancta« in der Schweiz beitrugen. Dieser Entwicklung entspricht ein erhöhtes Interesse Sartorys an reformierter Theologie in diesem Zeitraum, welches sich auch in der thematischen Ausrichtung seiner Schriften zeigte<sup>36</sup> und damit die Ausweitung des interkonfessionellen Dialogs von hauptsächlich lutherisch-evangelischen Partnern mit katholischeren Tendenzen (so insbesondere Amussen und die Theologen der Sammlung) hin zu reformierten Gesprächspartnern markiert.

### Evangelische Neubestellungen der US-Rundbriefe



32 ACIM Mappe 21/1 Statistik (verschiedene).

33 ACIM Ordner T. Sartory, zum Beispiel die Briefe vom 4. Juli 1959 Sr. Paschalis an Sartory, sowie 10. Februar 1960 Reimann an Sartory.

34 Guido Kolb, Studium der Theologie in Innsbruck und Chur, 1960 Priesterweihe in Chur, schriftstellerische Tätigkeit, vgl. Hugo HUNGERBÜHLER, Guido Kolb, in: Historisches Lexikon der Schweiz Version vom 30.08.2007. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/049104/2007-08-30/>, Stand: 10.07.2021.

35 Johannes Feiner war ein Schweizer Ökumene-Pionier und wirkte zusammen mit Otto Karrer (1888–1976). 1960 Konsultor des Einheitssekretariats unter Kardinal Bea. Er begleitete die deutschsprachigen nicht-katholischen Konzilsbeobachter, die anlässlich des II. Vatikanums in Rom weilten als Übersetzer und Mentor, vgl. Viktor CONZEMIUS, Johannes Feiner, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 03.01.2005. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009780/2005-01-03/>, Stand: 10.07.2021.

36 So z. B. Thomas SARTORY, Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht, in: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Bd. II, hrsg. v. Ferdinand HOLBÖCK u. Thomas SARTORY, Salzburg 1962. Darin nimmt er zentrale theologische und ekklesiologische Themen aus lutherischer und reformierter Sicht in den Blick. Außerdem seine Habilitationsschrift, Thomas SARTORY, Lutherische und reformierte Ekklesiologie nach ihren innertheologischen Voraussetzungen, Salzburg 1962.

### Ausländische Bezieher der US-Rundbriefe

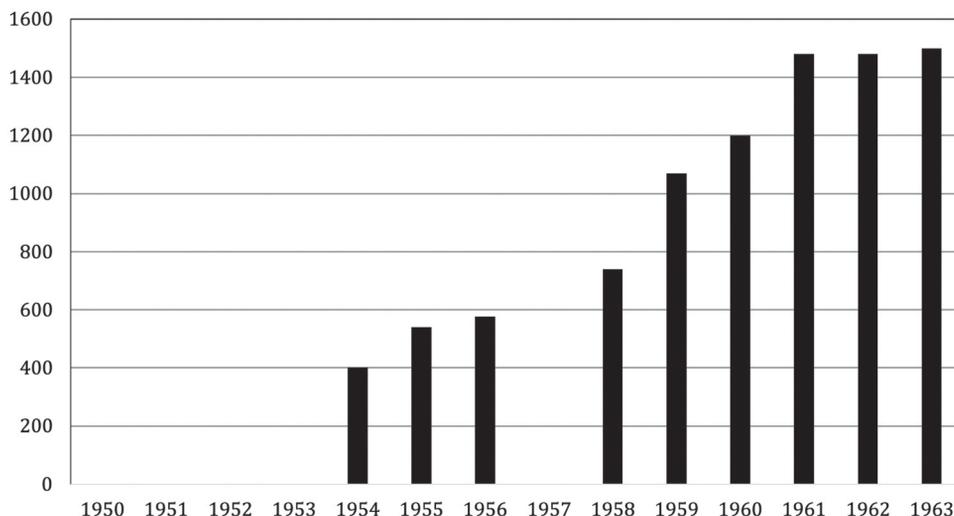


Abb. 4 und 5: Diagramm 3 und 4

(Quelle: ACIM M 21/1 Statistik [verschiedene], zusammengestellt von Simon Strobl)

Anhand des skizzierten Überblicks lassen sich bereits einige Vermutungen und Thesen über die Entwicklung der »Una Sancta«-Bewegung in Deutschland in den 1950er-Jahren ableiten. So werden an dieser Stelle die zentrale *Leitthese* des Aufsatzes, sowie fünf daraus abgeleitete *Einzelthesen* vorgestellt, welche im folgenden Hauptteil (3) in vier Durchblicken entfaltet und ausführlich begründet werden.

#### *Leitthese:*

Die »Una Sancta«-Bewegung, die sich durch das Dritte Reich hindurch als eine echte Graswurzelbewegung an der Basis etabliert und nach 1945 erheblich verstärkt hatte, wurde trotz ihrer Krise und Schwächung nach 1948 in den 1950er-Jahren von der Arbeitsgemeinschaft Meitingen/Niederaltaich zum Teil gegen Widerstände innerhalb der Bewegung, von evangelischer Seite und von kirchlicher Obrigkeit mithilfe des zentralen Organs der »Una Sancta«-Rundbriefe bis unmittelbar vor das Konzil weitergeführt, sodass sie Wirkungen bis in höchste kirchliche Kreise entfalten konnte. Dies stellte einen wesentlichen Beitrag zur konziliaren Neuausrichtung in ökumenischen Fragen dar.

#### *These 1:*

Die Una Sancta-Rundbriefe standen Ende der 1940er-Jahre mit ihrem Schriftleiter Matthias Laros vor dem Aus. Ihr Fortbestehen war maßgeblich das Verdienst Gertrudis Reimanns, der Generaloberin der Christkönigsschwestern in Meitingen, welche dies 1950 couragiert gegen Widerstände der bischöflichen Obrigkeit durchsetzte.

*These 2:*

Der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger gilt generell als Ökumeniker<sup>37</sup> und damit auch als Unterstützer und Förderer der »Una Sancta«-Bewegung, zeigte in seinem konkreten Agieren jedoch Vorbehalte gegen die Arbeitsgemeinschaft Meitingen/Niederaltaich und wirkte einer Fortführung der Bewegung in der gewachsenen dezentralen Struktur unter dieser Leitung entgegen.

*These 3:*

Das Bild der »Una Sancta«-Bewegung und Meitingen/Niederaltaich wurde wesentlich durch das kirchenpolitische Agieren und die scharfe öffentliche Berichterstattung des Konvertiten und Journalisten Dr. Johannes Peter Michael (1901–1983) mitgeprägt, der seit spätestens 1954 extrem kritisch gegenüber der »Una Sancta« und insbesondere Thomas Sartory eingestellt war und seinen Einfluss in höchsten kirchlichen Kreisen geltend zu machen wusste.

*These 4:*

Unter Thomas Sartory als Schriftleiter der »Una Sancta«-Rundbriefe gelang es durch eine Neuausrichtung dieser Zeitschrift, der »Una Sancta«-Bewegung in zwei verstärkenden Wellen 1954/55 und 1959/60 bis unmittelbar vor das Konzil ein öffentliches Organ bereitzustellen und dieses vor allem auch in seiner internationalen Wirkung zu stärken<sup>38</sup>.

*These 5:*

Sartory hatte somit einen maßgeblichen Anteil daran, dass die ökumenischen Anliegen der »Una Sancta«-Bewegung nach 1953 in breite fachtheologische, universitäre und kirchenamtliche Kreise der mittleren und obersten Ebene befördert wurden und dort nachhaltig Fuß fassen konnten.

### 3. Durchblick – Begründungen der Thesen

#### *Zu These 1: Rundbriefe vor der Auflösung zu Beginn der 1950er-Jahre*

Matthias Laros hatte die Schriftleitung der »Una Sancta«-Rundbriefe nach Ende des Krieges<sup>39</sup> übernommen – wohl auf Bitten der Meitinger Generaloberin Reimann<sup>40</sup>. Seit September 1946 erschienen die Rundbriefe im Format durchgehend von Laros verfasster Texte als dünne, achtseitige Heftchen. Im Advent 1949 redigierte Laros seinen vorerst letzten Rundbrief. Hintergrund für den in der Literatur<sup>41</sup> sehr unterschiedlich bewerteten

37 So etwa der Titel von: Lorenz Jaeger als Ökumeniker, hrsg. v. Nicole PRIESCHING u. Arnold OTTO, Paderborn 2020.

38 Implizite Voraussetzung für diese These ist wohlgermerkt der hier einmal unterstellte unmittelbare Zusammenhang der Entwicklung der Leserschaft der Rundbriefe mit der Entwicklung der freilich auch zum Teil sehr heterogenen Bewegung. Die Zahlen der Leserschaft und Neubestellungen fungieren hier als Indikator für die Stärke der Bewegung.

39 Es gibt auch die Behauptung, Laros hätte auf Wunsch Metzgers die Rundbriefe übernommen, was aber bisher nicht belegt werden konnte. Leonard Swidler geht davon aus, dass Laros die Rundbriefe nach 1945 auf Wunsch von Gertrudis Reimann übernahm (SWIDLER, *Ecumenical Vanguard* [wie Anm. 27], 188f).

40 S. dazu auch MAROTTA, Augustin Bea (wie Anm. 3), 379, FN 24.

41 MAROTTA, Augustin Bea (wie Anm. 3), 379, spricht davon, dass Erzbischof Jaeger 1949 Laros gezwungen habe, die gesamte Leitung der US-Bewegung aufzugeben. SEILER, Matthias Laros (wie Anm. 27), 19 sowie 26, FN 56, zieht mehrere Gründe und Zeitpunkte für seinen Rückzug in Betracht: 1. Kurz nach der Publikation des *Monitums* (1948) habe Laros aus gesundheitlichen Gründen um seine Pensionierung gebeten, welche Bischof Franz Rudolf Bornewasser (1866–1951) mit Dankeschreiben vom 21. Juli 1948 annahm. 2. die bischöfliche Beaufsichtigung spielte eine größere Rolle, als Laros sel-

und begründeten Rückzug Laros aus der Tätigkeit des Schriftleiters war wohl die Tatsache, dass er im Jahr 1948 in römischen Kreisen durch eine Beschwerde in Ungnade gefallen war, die ihm Unkorrektheit und Laxheit in dogmatischen Fragen anlastete<sup>42</sup>. Dass die Rundbriefe dennoch auch nach 1949 fortbestanden, verdankte sich in erster Linie den klugen und engagierten Bemühungen von Gertrudis Reimann, welche nach eigener Aussage *die Una Sancta bei den höchsten Behörden verteidigte und die Weiterherausgabe der Rundbriefe erkämpfte*<sup>43</sup> – wohl insbesondere bei Erzbischof Lorenz Jaeger, der innerhalb des deutschen Episkopats für Fragen der Ökumene zuständig war. Ab Ostern 1951 erschienen somit nach gut einjähriger Pause wieder regelmäßig »Una Sancta«-Rundbriefe aus Meitingen, nun in Kooperation mit einem Münchner Arbeitsausschuss<sup>44</sup>, bestehend aus führenden und einflussreichen Mitgliedern des Münchner »Una Sancta«-Kreises: so dem Benediktinerabt Professor Hugo Lang (1892–1967) von St. Bonifaz, dem Münchner Dogmatikprofessor Michael Schmaus und dem Kapuzinerpater Manfred Hörhammer (1905–1985). Es kamen nun verschiedene Autoren in den Rundbriefen zu Wort, wie beispielsweise der Jesuit Hugo Rahner, der französische Ökumeniker Yves Congar und weitere – auch evangelische, orthodoxe und altkatholische – Autoren<sup>45</sup>. Selbstverständlich durften die Beiträge der Letztgenannten nur mit der bischöflichen Druckerlaubnis des Augsburger Ordinariats veröffentlicht werden, wie es die Instructio des Heiligen Offiziums von 1949 auch für die Veröffentlichungen von Nichtkatholiken vorsah, insofern sie von Katholiken herausgegeben, gelesen oder vertrieben wurden<sup>46</sup>.

Wie gut vernetzt die Christkönigsschwestern bis in höchste kirchliche Kreise waren, zeigt die Tatsache, dass Gertrudis Reimann bereits im Juni 1951 einige Ausgaben der Rundbriefe an Augustin Bea, den Konsultor des Heiligen Offiziums und Beichtvater von Pius XII. (1939–1958 Papst) schickte. Dies tat sie auf Geheiß Erzbischof Jaegers, mit dem sie – wie erwähnt – in engem Kontakt stand<sup>47</sup>. Diese Weisung Jaegers lässt sich zum einen negativ als Vorsichtsmaßnahme und Absicherung interpretieren, woraus sich seine misstrauische Haltung gegenüber der »Una Sancta« und Meitingen ableiten ließe. Positiv gewendet lässt sie sich jedoch auch als Versuch Jaegers deuten, Bea über die ökumenische Landschaft in Deutschland zu orientieren, um etwaigen Sanktionen von römischer Seite proaktiv zu begegnen. Auch in die Kreise französischer Dominikaner der *nouvelle théologie* reichten die Verbindungen von Gertrudis Reimann bereits in den 1930er-Jahren, als sie auf expliziten

ber zugeben wollte, 3. die Diskussionen um das Mariendogma 1950 könnten Laros demotiviert haben. – Anhand der Korrespondenz mit Laros im Archiv der Christkönigsschwestern wird klar, dass Laros selbst bis 1950 scheinbar keine Klarheit darüber bekam, dass er als Schriftleiter nicht mehr gewünscht war. Entsprechend übte er Druck auf Gertrudis Reimann aus, sie solle doch das nächste Heft vorbereiten und drohte ihr sogar heftig, dazu: ACIM Ordner Laros.

42 Genauer lautete der Vorwurf: Unkorrektheit in dogmatischen Dingen und Nachgeben in den Unterscheidungslehren. Brief von Bischof Albert Stohr an Pius XII. vom 6. April 1948, in: Annette MERTENS, *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen und Gründung der BRD, 1948/1949*, Paderborn 2010, 185.

43 Brief von Reimann an Sartory vom 21. Mai 1954, ACIM OTS.

44 Ein Detail der Titelseite der Rundbriefe von 1951 bis 1953 lässt auf diese Zusammenarbeit mit dem Münchner »Una Sancta«-Kreis schließen. Dies würde auch erklären, weshalb in einer Übersicht aller »Una Sancta«-Hefte im Meitingen Archiv von 1991 für das Jahr 1950 eine Schrift von Professor Michael SCHMAUS (München) mit dem Titel *Der Vatikan und die ökumenische Bewegung. Auslegung der päpstlichen Dekrete zur Una-Sancta-Bewegung* zu finden ist. Zum Münchner Arbeitsausschuss, s. a. ACIM Ordner Emmanuel Heufelder, Brief von Reimann an Heufelder vom 22. Dezember 1951.

45 So z. B. der evangelisch-lutherische Pfarrer August Rehbach (1879–1978) (München), der russisch-orthodoxe Professor Lev Alexandrowitsch Zander (1893–1964) (Paris) und der altkatholische Bischof Johannes Demmel (1890–1972) in Heft 1 des 7. Jahrgangs 1952 zur Weltgebetsoktav.

46 S. dazu AAS 42, 1950, 143.

47 Brief von Reimann an Bea vom 20. Juni 1951, ACIM M 129, Korrespondenz Bea.

Wunsch Max Josef Metzgers eine deutsche Übersetzung von Yves Congars »Chrétienis dé-sunis« (1937) durch die jüdischstämmige Konvertitin Annie Kraus (1900–1991)<sup>48</sup> anfertigen ließ, welche jedoch wegen des Krieges nicht mehr erscheinen konnte<sup>49</sup>.

Weshalb Thomas Sartory im Frühjahr 1953 nach dieser zum Teil spannungsreichen und von Kompetenzstreitigkeiten<sup>50</sup> geprägten Vorgeschichte neuer Schriftleiter der Rundbriefe werden konnte und wollte, bedarf noch weiterer Klärung. Der Niederaltaicher Abt Emmanuel Heufelder, ein guter Bekannter und Freund Max Josef Metzgers, stand nach dem Krieg mit Gertrudis Reimann in eher lockerem Kontakt, der sich erst 1953 stark intensivierte, als Thomas Sartory Schriftleiter der Rundbriefe wurde. So ist zwar einerseits denkbar, dass sich Abt Heufelder und Generaloberin Gertrudis Reimann auf direktem Wege über die Mitarbeit Sartorys einig wurden. Andererseits ist auch eine Vermittlung Sartorys durch seinen Doktorvater Professor Schmaus als Schriftleiter denkbar, der ja als Mitglied des Münchner Arbeitsausschusses selbst in dieser Aufgabe tätig war. Welche Rolle die bischöfliche Aufsicht und insbesondere Erzbischof Jaeger bei der Bildung dieser Allianz Meitingen/Niederaltaich sowie bei der Besetzung dieser hochgradig kirchenpolitisch relevanten Stelle spielte, steht noch zur endgültigen Klärung aus. Deutlich wird anhand der bisher ausgewerteten Quellen bereits, dass Erzbischof Jaeger eigentlich andere Kandidaten für diese Stelle vorgesehen hatte (s. dazu die Begründung zu These 2 auf den folgenden Seiten).

Für den gerade 28-jährigen Ordensmann Thomas Sartory war diese Aufgabe als Schriftleiter gerade in der für die deutsche Una Sancta-Bewegung kritischen Phase eine große Aufgabe und Herausforderung, freilich gleichzeitig auch bischöflicher Vertrauensbeweis und Auszeichnung.

#### *Zu These 2: Vorbehalte Jaegers gegen die Arbeitsgemeinschaft Meitingen/Niederaltaich*

Vorbehalte Erzbischof Jaegers gegen die »Una Sancta«-Bewegung und im besonderen gegen Meitingen und Niederaltaich zeigten sich nicht nur darin, dass die Meitingen Generaloberin 1950 wie bereits erwähnt die Weiterherausgabe der US-Rundbriefe 1950 bei Erzbischof Jaeger *wie ein mutiger Löwe*<sup>51</sup> erkämpfen musste. Auch Jaegers Verhältnis zu den Niederaltaicher Benediktinern scheint zu diesem Zeitpunkt nicht eben von Harmonie geprägt gewesen zu sein, wie ein Schreiben Reimanns an Sartory vom Februar 1953 – also noch vor seiner Beauftragung als Schriftleiter – zeigt:

48 Annie Kraus, jüdischstämmige katholische Schriftstellerin und Übersetzerin, die nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten in großer Bedrängnis durch die Unterstützung des Solf-Kreises, Max Josef Metzger und weiterer Helfer untertauchte. Sie wurde am 20. Juli 1942 durch Max Josef Metzger in Berlin getauft. Von 1950 bis 1954 wirkte sie als freie Mitarbeiterin des Bayerischen Rundfunks, seit 1954 als Mitarbeiterin Karl Rahners in Innsbruck und Münster. 1968 mit einer Arbeit zum Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin zum Dr. phil. promoviert. Dazu: Gerhard REXIN, Annie Kraus, in: BBKL XXX, 2009, 810–814.

49 ACIM OTS, Reimann an Sartory am 9. Oktober 1954, sowie am 11. Juni 1959: *Ich weiß nicht, ob ihr Annie Kraus kennt. Sie ist eine sehr gute Bekannte von Karl Rahner, hat schon für Walter Dirks geschrieben und für den Kerle-Verlag. Vor dem Krieg hat sie »Congar« sein dickes Buch über die »getrennten Christen« übersetzt. Da der Krieg kam, konnte es nicht mehr gedruckt werden, Herder wollte es übernehmen. Nach dem Krieg fragte ich Congar an, ob es noch gedruckt werden solle, aber er wollte es neu überarbeiten. So hat Annie Kraus damals das dicke Buch ganz umsonst übersetzt. Meines Wissens hat sie Philosophie studiert. Sie arbeitet scheinbar mit Karl Rahner zusammen und ist ein gescheites Haus. Eigentlich immer zu hoch für andere gewöhnliche Sterbliche.*

50 Das behauptete Professor Michael Schmaus in seiner Rolle als Doktorvater von Thomas Sartory und riet ihm deshalb davon ab, die Schriftleitung zu übernehmen. ACIM OTS, Sartory an Reimann (Aschermittwoch 1953): *Als Sie wegwaren, sprach ich mit Schmaus über die Briefe und meine Mitarbeit an ihnen. Er warnte mich vor den Mühlensteinen von Kompetenzstreitigkeiten gewisser Leute.*

51 ACIM OTS, Brief von Reimann an Sartory vom 21. Mai 1954.

*Im übrigen besitzen wir von allen Bischöfen, in deren Diözesen wir arbeiten, im Hinblick auf unsere Errichtung als Institutum sehr schöne Zeugnisse. Wenn diese Ihnen dienen sollten für eine Aussprache mit dem H[och]w[ürdigen] Herrn Erzbischof von Paderborn, können Sie sie jederzeit einsehen. Ich kann mich nach wie vor nicht des Eindrucks erwehren, daß es sich beim Hw. Herrn Erzbischof von Paderborn nur um eine private Disharmonie handelt<sup>52</sup>.*

Folgerichtig war Jaegers Favorit für die Stelle der Schriftleitung auch nicht Sartory, sondern vielmehr zuerst der Würzburger Augustiner Alfons Maria Mitnacht (1894–1976), der ostkirchlich ausgerichtete Unionsarbeit betrieb und in Kooperation mit dem päpstlichen Unionswerk der Catholica Unio stand, für welches er seit 1947 als Landessekretär wirkte<sup>53</sup>. Ebenso von Jaeger für die Schriftleitung der Rundbriefe angefragt wurde der unverdächtige Theologieprofessor Rudolf Graber (1903–1992)<sup>54</sup> aus Eichstätt, wie ein Zitat aus einem Brief von Reimann an Sartory aus dem Jahr 1963 zeigt, als sie auf die Anfänge der Zusammenarbeit zurückblickten: *Daß die Bischöfe damals ›drauf und dran‹ waren, die Rundbriefe zu verbieten, hing nur mit der Person von Dr. Laros zusammen. Wir wurden damals aufgefordert, einen anderen Schriftleiter zu suchen und haben das auch gleich getan. Sie wissen, daß vor Ihnen der damalige Professor Graber von Eichstätt von Exzellenz Jaeger vorgeschlagen war<sup>55</sup>.*

Interessant in Bezug auf die kritische Haltung Jaegers gegenüber der »Una Sancta« ist auch ein aktueller Lagebericht Jaegers vom April 1954, den er im Rahmen einer deutschlandweiten Konferenz der sogenannten »Diözesanreferenten für Glaubensverbreitung und -überwachung«<sup>56</sup> anfertigte. So berichtete Erzbischof Jaeger in seinem aktuellen Situationsbericht davon, dass die *Una-Sancta-Kreise* [...] größtenteils zum Erliegen gekommen<sup>57</sup> sei-

52 ACIM OTS, Brief von Reimann an Sartory vom 9. Februar 1953.

53 *Aus Kreisen der Una-Sancta-Bewegung wurde uns nahegelegt, unsere Provinz sollte die Herausgabe der Meitinger Una-Sancta-Briefe übernehmen. Die Fragen, die vom Provinzialat zur Klärung dieser Angelegenheit gestellt wurden, wurden an den Erzbischof Dr. Jäger von Paderborn, den Referenten der Fuldaer Bischofskonferenz für Unionsfragen, weitergeleitet. Der Erzbischof hat noch keine Stellung dazu genommen* (Ferdinand LANG, Unionsarbeit der deutschen Augustiner, in: Cor Unum 9, 1951, 103–115, hier: 110f.).

54 Rudolf Graber, geistlicher Leiter im Bund Neudeutschland von 1931 bis 1933, seit 1941 Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und Fundamentaltheologie, bis er 1962 zum Bischof von Regensburg ernannt wurde, siehe: Leonhard HELL, Rudolf Graber, in: BBKL XXXVI, 2015, 469–471. Im Hinblick auf ein ökumenisches Engagement Grabers fällt seine Teilnahme auf den Velehrader-Unionskongressen 1927, 1932 und 1936 auf. S. dazu die Teilnehmerlisten der Kongressakten: Acta Conventus Velehraden-sis, Olomucii 1928–1937.

55 ACIM OTS, Brief von Reimann an Sartory vom 28. Mai 1963. Dass Rudolf Graber der Favorit Jaegers war, belegt ebenso ein Brief von Jaeger an Bea vom 26. Mai 1951: *Ich habe als Herausgeber [der Rundbriefe] empfohlen Herrn Prof. Dr. Graber, den Dogmatiker der Theol.[ogischen] Hochschule von Eichstätt. Auch Bea wäre mit Graber sehr zufrieden gewesen – dieser nahm aber das Angebot nicht an, wie Bea an Jaeger im Brief vom 4. Juni 1951 schrieb: Herr Prof. Dr. Graber hat, wie ich vom Hochwürdigsten Herrn Bischof von Augsburg höre, vorläufig noch nicht angenommen, aber es besteht die Hoffnung, dass er es im Herbst tut. Damit wäre die Herausgeberfrage aufs Beste geregelt*, beide Briefe in: EBAP NL Jaeger 056/113 und 532/005–006, hier zitiert nach: MAROTTA, Gli anni (wie Anm. 20), 603 und 605.

56 Der Titel eines Referenten für Glaubensverbreitung und -überwachung war tatsächlich der offizielle Titel der Ökumene-Beauftragten jeder Diözese und übrigens auch des zugehörigen Referats der Bischofskonferenz, welches Jaeger seit der Gründung des Referats im Jahr 1951 inne hatte. Zunächst findet sich 1949 die Bezeichnung *Diözesanreferenten für die Unionsarbeit* in den Protokollen der Bischofskonferenz 23.–25. August 1949, s. MERTENS, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 42), 766. Das Referat zur Glaubensverbreitung und -überwachung wurde auf der Bischofskonferenz 21.–23. August 1951 in Fulda eingerichtet, dazu: Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1950–1955 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 59), bearb. v. Annette MERTENS, Paderborn 2017, 310.

57 Tagung vom 20./21. April 1954, siehe MERTENS, Akten deutscher Bischöfe in der BRD 1950/55 (wie Anm. 56), 688 (Dok. 198).

en. Diese Aussage Jaegers darf mit Blick auf die weitgehend konstanten Auflagen- und Bezieherzahlen der »Una Sancta«-Rundbriefe (dargestellt in Abschnitt (2) Überblick) in Zweifel gezogen werden, wenn man einen Zusammenhang der Aktivitäten in den »Una Sancta«-Kreisen mit der Zahl der Lesenden der Rundbriefe einmal unterstellt. Auch Leonard Swidler schätzt die Entwicklung der »Una Sancta«-Kreise in den 1950er-Jahren anders ein als Jaeger: *The after-effects of the crisis [nach dem päpstlichen Monitum von 1948] varied in the different Una Sancta circles: some suffered a severe decline; some managed to maintain their equilibrium; others flourished even more during the 1950's than during the 1940's*<sup>58</sup>. Swidler zeigt darüber hinaus an konkreten Beispielen, wie die »Una Sancta«-Kreise vor allem in großen Städten, wie Nürnberg, Frankfurt, München und Berlin gerade in den 1950er-Jahren florierten und sich besonders an Universitäten stark ausbreiteten<sup>59</sup>. Wie lässt sich diese mindestens sehr verengte Einschätzung Jaegers begründen, die »Una Sancta«-Kreise seien in Deutschland kurz vor dem Erliegen? Bei Durchsicht der Teilnehmerliste im Protokoll fällt auf, dass wirkliche »Una Sancta«-Akteure der Basis bei diesem Treffen nur sehr schlecht vertreten waren<sup>60</sup> und somit auch kein vollständiges Bild der aktuellen Situation in Deutschland gezeichnet werden konnte. So bleibt die Frage offen, was Jaeger bewegte, die »Una Sancta«-Arbeit auf diese Weise so klein und schwach darzustellen und damit ein Ende der Bewegung zu beschwören. Es liegt die Vermutung nahe, dass hier eventuell auch der Wunsch Vater des Gedankens gewesen sein könnte und Jaeger ein Ende der »Una Sancta«-Aktivitäten in der bestehenden Form wollte oder zumindest mehr Kontrolle über die Bewegung, indem er versuchte, die Fäden in Paderborn zu bündeln.

In dieselbe Richtung weist ein Versuch von Jaeger, die kirchenpolitischen und öffentlich wirksamen Aktivitäten Sartorys im Dialog mit der evangelischen Seite einzudämmen und zu »deckeln«. So unterbreitete er im Juli 1956 Sartory den Vorschlag, den Namen der »Una Sancta«-Arbeit und damit auch den der Rundbriefe zu ändern und stellte ihm zugleich eine offizielle Beauftragung als ein *Zuständiger für Ökumene in Deutschland im innerkatholischen Raum*<sup>61</sup> durch die deutschen Bischöfe in Aussicht. Sartory reagierte auf diesen Vor-

58 SWIDLER, *Ecumenical Vanguard* (wie Anm. 27), 234.

59 »Una Sancta activity around many German universities continued to flourish during the 1950's«,

SWIDLER, *Ecumenical Vanguard* (wie Anm. 27), 236.

60 So waren für die Tagung im April 1954 unter den Referenten hauptsächlich Domkapitulare und Professoren zu finden, jedoch keine Vertreter an der Basis der wirklichen »Una Sancta«-Kreise und auch keine Vertreter der »Una Sancta«-Rundbriefe aus der Arbeitsgemeinschaft Meitingen/Niederaltaich. Auch fehlte ein Vertreter aus der Diözese München, wo nachgewiesenermaßen einer der deutschlandweit engagiertesten »Una Sancta«-Kreise bestand.

61 Dazu der Brief vom 27. Juli 1956 von Sartory an Reimann über ein Treffen mit Asmussen und Jaeger (ACIM OTS): *1. Der Name Una Sancta soll langsam zurückgezogen werden, weil er doch anscheinend den Evangelischen ein Einsteigen in die ökumenische Arbeit mit der katholischen Kirche erschwert. 2. Man regt an, die Redaktion der Una-Sancta zu erweitern und Evangelische hineinzu nehmen. Auch dafür möchte ich die Bischofskonferenzen abwarten. 3. Meine Arbeit (unberührt von der Zeitschrift) soll einen etwas anderen Akzent bekommen. Der Erzbischof will von der Bischofskonferenz eine autorisierte Beauftragung bewirken, etwa des Inhalts: ›Beauftragung zur Wahrnehmung des ökumenischen Anliegens innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland. Das heisst also, dass ich nicht in den evangelischen Raum hineinwirken soll, damit die Evangelischen sehen, dass wir nicht Konvertiten machen wollen, und weil man sie durch diese Beauftragung praktisch dazu führen möchte, für den evangelischen Raum ebenfalls einen offiziellen Beauftragten für diese Arbeit zu ernennen. Auf beiden Seiten soll also, zunächst unabhängig voneinander, wenn auch in engster Fühlungnahme, die jeweilige Kirche ökumenisch bereitet werden. Meine Aufgabe läge dann in Vorträgen und Konferenzen, vor allem vor katholischen Pfarrern, katholischen Akademikern und dem katholischen Kirchenvolk. Es wäre ja allerhand, wenn die Bischofskonferenz sich zu einer solchen Beauftragung entschliessen könnte. Der Erzbischof will jedenfalls dieses Anliegen vertreten. Jaeger ging mit dem Vorschlag, Sartory solle generell nicht mehr in den evangelischen Raum hineinwirken sogar hinter die römische Regelung der Instructio von 1949 zurück, die Gespräche zwischen den Konfessionen über Glaubensfragen unter der Zuständigkeit des jeweiligen Diözesanbischofs sah.*

schlag zunächst erstaunlich positiv. Es scheint, er sah vor lauter Begeisterung für eine solch öffentlichkeitswirksame Beauftragung nicht die Gefahr einer massiven Beschränkung seiner Möglichkeiten im direkten Dialog mit der evangelischen Seite. Dieser direkte Kontakt machten ihn bei aller Kritik und Misstrauen von kirchenamtlicher Seite doch auch unentbehrlich. Der Name wurde schließlich nicht geändert – auch wegen des klugen Agierens der Meitinger Generaloberin Reimann, welche die Gefahr einer solchen Namensänderung durchschaute<sup>62</sup>. Auch wollte man am Ende wohl das Risiko einer Verschlechterung der ökumenischen Beziehungen keinesfalls in Kauf nehmen, die durch Rückzug des auf evangelischer Seite bereits sehr bekannten, großteils beliebten und geschätzten katholischen Dialogpartners Sartory zweifelsohne eingetreten wäre<sup>63</sup>.

*Zu These 3: Rolle von Johannes Peter Michael für das Bild der »Una Sancta«-Bewegung*

Als Gegenpol zum Einfluss der Meitinger Schwestern auf Sartory, welcher von Verständigung und gegenseitigem Abbau von Vorurteilen zwischen den Konfessionen geprägt war, kann seine Freundschaft zu dem protestantischen Konvertiten und Journalist Dr. Johannes Peter Michael (1901–1983)<sup>64</sup> gelten. Mit diesem war er zunächst eng befreundet, wie er im Februar 1953 an die Generaloberin schrieb<sup>65</sup>. Auch klärte er Gertrudis Reimann darüber auf, dass Michael es sei, der die aktuellen Berichte über ökumenische Entwicklungen verfasste, die in der Herder-Korrespondenz stets anonym erschienen. Der Stil seiner Berichterstattung darf dabei als hoch politisch und seine Artikel zum Teil *an Schärfe und Spott kaum zu überbietend*<sup>66</sup> bezeichnet werden. Ab der Mitte der 1950er-Jahre sind heftige Auseinandersetzungen zwischen Thomas Sartory und Horst Michael belegt, sowie ein zunehmend scharfer Ton Michaels in seiner Berichterstattung gegenüber Positionen vieler »Una Sancta«-Vertreter. Seinen Einfluss machte er an sehr einflussreicher Stelle geltend. Zum einen öffentlich in der erwähnten Berichterstattung in der Herder Korrespondenz und der Zeitschrift »Wort & Wahrheit«<sup>67</sup>, zum anderen intern als Fachreferent in höchsten kirchlichen Kreisen, wie den Braunshardter Konferenzen, den deutschlandweiten Treffen der Diözesanreferenten für

62 Reimanns Hauptargument gegen eine Namensänderung war interessanterweise die internationale Anknüpfungsfähigkeit und Geläufigkeit von »Una Sancta« (insbesondere gegenüber der Alternative von »Interkonfessionelle Begegnung«). Dabei verweist sie explizit darauf, dass sich der Name bereits international durchgesetzt habe: *Zur Frage einer Namensänderung bittet Sr. Gertrudis, noch einmal zu überlegen, ob es nicht doch am zweckmässigsten sein würde, den bisherigen beizubehalten. Ihr persönlich wäre es am liebsten so, und zwar deshalb, weil UNA SANCTA ein Wort ist, das man in allen Ländern versteht und das im In- und Ausland bereits zu einem geprägten Begriff geworden ist. Besonders in Frankreich. Sr. Gertrudis ist der Überzeugung, wir dürften bei der Internationalität unserer Aufgabe und Arbeit für unsere Zeitschrift keine deutsche Bezeichnung wählen, sondern einen Begriff, der für alle Völker gemeinsam ist*, Brief vom 2. Dezember 1956 von Schwester Petra an Sartory und Heufelder, ACIM OTS.

63 Bea schrieb am 18. Juni 1958 an Jaeger: *Ich gestehe, dass ich an sich der »Una Sancta« in der jetzigen Form nie ganz günstig war; ich habe P. Sartory schon nahegelegt, ob es nicht besser wäre, wenn jede Konfession für sich eine Zeitschrift (oder Rundbriefe) für interkonfessionelle Begegnung herausgäbe. [...] Trotzdem glaube ich, dass wir im jetzigen Augenblick alles tun müssen, um die Zeitschrift in der jetzigen Form zu erhalten*, s. APECESJ 47-1009-N9/1958 – 146.

64 Zu seiner Person (vor seiner Konversion 1950 zum Katholizismus auch Horst Michael [1901–1983]): Simon STROBL, Michael, Johannes Peter (Horst), in: BBKL XLIV, 2022, 904–911. Zu seiner Rolle als Mitarbeiter von Joseph Lortz (1887–1975) auch: Dominik BURKARD/Jacob TONNER, Reformationsgeschichte katholisch. Genese und Rezeption von Joseph Lortz' »Reformation in Deutschland« (1940–1962), Freiburg 2019, insbesondere 309–325.

65 Brief von Sartory an Reimann vom Aschermittwoch 1953, ACIM OTS.

66 Hermann GÖCKERITZ, Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel, Tübingen 2002, 188, FN 26.

67 Er schrieb dort zum Teil auch unter dem Pseudonym *Adam Fechter*.

»Una Sancta«-Fragen<sup>68</sup> und sogar der internationalen Katholischen Konferenz für Ökumenische Fragen, zu denen er zusammen mit seinem Chef, Karlheinz Schmidhüs (1905–1972), als einzige Laien eingeladen war<sup>69</sup>. Durch einen sehr umfangreichen Briefwechsel<sup>70</sup> von beachtlichen 286 Briefen innerhalb der Jahre von 1955 bis 1959 ist belegt, dass Michael bei Augustin Bea hohes Ansehen genoss und Einfluss auf entscheidende Weichenstellungen im ökumenischen Diskurs der 1950er-Jahre nehmen konnte. Es liegt somit nahe, dass die Abneigung mancher deutscher Bischöfe gegen Niederaltaich und »Una Sancta«-Arbeit im Allgemeinen und Thomas Sartory im Besonderen nicht zuletzt auf den großen Einfluss Michaels bei Erzbischof Jaeger, Augustin Bea und Professor Josef Höfer (1896–1976) – dem wissenschaftlichen Leiter des sogenannten Jaeger-Stählin-Kreises – zurückzuführen ist. Der Nachweis hierfür steht aus und ist Desiderat<sup>71</sup>.

Wie kam es zum Bruch und damit zur Abneigung von Michael gegen Thomas Sartory? Fest steht, dass Sartory 1953 von Michael als seinem guten Freund schrieb. Die Entfremdung zwischen den beiden ist für den Beginn des Jahres 1954 anzusetzen<sup>72</sup>. Erste Anzeichen und Hinweise zu Jahresbeginn verdichteten sich Anfang April 1954, als sich Sartory bei Gertrudis Reimann über seine Probleme aussprach, Michael mache ihn bei Professor Josef Höfer schlecht und diskreditiere seine Arbeit für die »Una Sancta«<sup>73</sup>. Der konkrete Konflikt, bei dem es letztlich um die Ausrichtung der Rundbriefe und umstrittene Artikel<sup>74</sup> darin ging, gipfelte in dem Vorwurf Michaels, Sartory verschleife katholische Positionen irenistisch in

68 Offiziell: Referenten für Glaubensverbreitung und -überwachung. Dr. Michael wird als Referent in der Konferenz am 20./21. April 1954 genannt, so: MERTENS, Akten deutscher Bischöfe in der BRD 1950–55 (wie Anm. 56), 687 (Dok. 198).

69 Dazu: Leonhard HELL, »in der Sache der Una Sancta einige neue Impulse«. Der Mainzer Bischof Albert Stohr (1890–1961), in: Luca FERRACCI, Toward a History of the Desire for Christian Unity, Wien 2015, 99–108, hier: 103; Saretta MAROTTA, La genesi di un ecumenista. La corrispondenza tra Augustin Bea e il vescovo di Paderborn Lorenz Jaeger (1951–1960), in: ebd., 159–191, hier: 168.

70 Marotta erwähnt den Briefwechsel im Archiv der Zentraleuropäischen Provinz der Jesuiten (APE-CESJ) in München, der die Jahre von 1955 bis 1959 umfasst, siehe: MAROTTA, Augustin Bea (wie Anm. 3), 386.

71 Unter Auswertung der gesamten genannten Korrespondenzen von Bea und Michael (1955–59) im Münchner Jesuitenarchiv (APECESJ) sollte dies zu klären sein.

72 Darauf deutet auch ein Schreiben Michaels an einen engen Mitarbeiter Pius' XII., den Jesuiten Robert Leiber (1887–1967) vom 20. März 1954 hin: *Heute aber muss ich reden, denn nun spitzen sich die Dinge auf dem Gebiete der »Una-Sancta-Arbeit« – der ich nicht angehöre, wie Sie wissen – derart zu, dass ein Eingreifen erforderlich wird.* Archivio della Pontificia Università Gregoriana (Rom), Nachlass Leiber, Fondo 7, hier zitiert nach: BURKARD/TÖNNER, Lortz' Reformation (wie Anm. 64), 323.

73 Brief vom 2. April 1954 von Sartory an Reimann: *Ich verstehe schon gut, was Ihr von dem Friedenhalten schreibt. Aber hier muss doch einfach etwas gesagt werden. Es sind in der Tat weite Kreise beunruhigt über die Methode Dr. Michaels. Er hat übrigens auf meinen »Auspackebrief« sehr freundlich reagiert. Warum ich trotzdem den Passus weghaben wollte? Weil Herr [Erwin] Kleine inzwischen auch einen Brief an das Forum der H[erder]K[orrespondenz] geschrieben hat, wie mir Dr. M.[ichael] mitteilte. In dem Begleitbrief an Fr. Sertorius hätten Worte wie »römische Knute« gestanden. Was tut die H[erder]K[orrespondenz]? Man macht Photokopien dieser Briefe und schickt sie nach Paderborn. Nun kenne ich doch Herrn Kleine und habe gleich meinerseits wieder an Höfer geschrieben und die Dinge klar gelegt. Michael hatte nämlich auch an Höfer geschrieben, ich sei mit den Rundbriefen in Gefahr, weil ich Herrn Kleine schreiben liesse. Nur wegen dieser hintergründigen, unglücklichen Verquickung wollte ich den Satz über die H[erder]K[orrespondenz] streichen. Aber es macht nichts, wenn er steht. Man soll den Mut zur offenen Rede haben. Ich habe es Michael lang und breit begründet, warum man beunruhigt ist und habe einen Durchschlag dieses Briefes auch an [Josef] Höfer geschickt, weil der ihn immer bestärkt. Ich habe Höfer gebeten, mir zu sagen wenn ich Unrecht habe.*

74 So beispielsweise umstrittene Artikel des evangelischen Theologen und Schriftstellers Erwin Kleine (1921–1981): Die Herrschaft der Formel (Una Sancta 9, 1954, 11–13) oder des katholischen Ökumenikers Otto Karrer (1888–1976): Wie stellt sich der katholische Glaube in der Wirklichkeit des Lebens dar? (Una Sancta 10, 1955, 24–34).

seiner Tätigkeit als Schriftleiter<sup>75</sup>. Mit diesem Vorwurf rannte Michael in den Ohren der damals für ökumenische Angelegenheiten zuständigen kirchlichen Obrigkeit offene Türen ein – wurde doch die Haltung des Irenismus, der dogmatische Unterschiede verwischt oder relativiert, durch die Enzyklika *Humani generis* von 1950 auf das Schärfste verurteilt. War dieser Vorfall etwa sogar der Anlass dafür, dass Nuntius Alois Muench (am 12. April 1954 einen Brief<sup>76</sup> mit massiven Bedenken gegen die *Una Sancta*-Arbeit in Deutschland und einer eindringlichen Warnung vor der Gefahr eines sich ausbreitenden Indifferentismus an Bischof Michael Keller in Münster schrieb? Als sicher kann gelten, dass Michaels Berichterstattung für die Meinungsbildung der deutschen Bischöfe maßgeblich war<sup>77</sup>. Außerdem finden sich nahezu wörtlich die von Michael gegen Sartory und die *Una Sancta* öffentlich geschürten Vorurteile auch als Gründe für ein Misstrauen auf der Seite von Erzbischof Jaeger und Augustin Bea wieder<sup>78</sup>. Diese waren konkret: Verwischung von Unterschieden, Indifferentismus und Irenismus. Das Misstrauen gegen die *Una Sancta*-Arbeit von Seiten der Bischöfe und des Nuntius setzte sich 1954 fort, als nach der ersten gesamtdeutschen *Una Sancta*-Tagung in Berlin im Herbst 1954 Nuntius Muench (1889–1962) zum Telefon griff, um im Meitingner Institut anzurufen und die Manuskripte aller Referenten der Tagung anzufordern<sup>79</sup>.

Es resultierten daraus aber gleichzeitig auch eine ganze Reihe von Audienzen, die Sartory bei einigen hochrangigen deutschen Bischöfen zu Beginn des Jahres 1955 absolvierte. Dies zeigt, dass Sartory durch all diese Anfechtungen, das Misstrauen und die Widerstände

75 Brief vom 16. Mai 1954 von Heufelder an Schmidhüs. Dort zitiert Heufelder die Passage aus der Mai-Nummer der Herder Korrespondenz: *Dabei hieß es, daß P. Sartory »katholische Positionen irenisch verschleift, wenn er z.B. den Katholiken anzuraten scheint, ihren Marienglauben um der Protestanten willen auf das Neue Testament zu reduzieren oder eine angebliche Äußerung O.[tto] Karrers zitiert, wonach es streng genommen keinen Unterschied zwischen Priestertum und Laien gebe«,* ACIM OTS. Die Ausgabe der HK, auf die Heufelder hier Bezug nimmt: Herder Korrespondenz 8, 9/1954, 392.

76 Brief von Nuntius Muench an Bischof Keller vom 12. April 1954, in: MERTENS, Akten deutscher Bischöfe in der BRD 1950–55 (wie Anm. 56), 680–682 (Dok. 196).

77 So beruft sich beispielsweise Frings in seinem Bericht über das Verhältnis zu evangelischen Christen auf der deutschen Bischofskonferenz 1954 ganz explizit auf die Herder Korrespondenz und Karlheinz Schmidhüs, s. MERTENS, Akten deutscher Bischöfe in der BRD 1950–55 (wie Anm. 56), 762 und 764f. (Dok. 214). Genau genommen war es sogar Professor Josef Höfer, der dem 1948 noch evangelischen Dr. Michael riet, sich zusammen mit Karlheinz Schmidhüs in der Herder Korrespondenz in katholischen Sinne für die Berichterstattung zu ökumenischen Themen zu betätigen.

78 So schrieb Jaeger am 30. Juni 1956 an Bea: *Thomas Sartory ist als Ireniker nur bemüht, Brücken zu bauen, Verständnis zu zeigen und Vertrauen zu gewinnen, und er geht dabei oft bis an die Grenze des eben noch Erträglichen,* EBAP Jaeger, 532/021–022, zit. nach MAROTTA, Augustin Bea (wie Anm. 3), 380, FN 25. Jaeger schrieb am 8. Juni 1958 an Bea zum Plan eines evangelischen Schriftleiters neben Sartory: *Allein möchte ich eine solch folgenschwere Entscheidung nicht treffen, einfach deswegen nicht, weil ich Pater Sartory in seiner Vertrauensseligkeit nicht für klug und stark genug halte, je nach der Persönlichkeit des evangelischen Beauftragten, sich durchzusetzen,* APECESJ 47, 1009-N9/1958, 146. Ebenso findet sich dieser Vorwurf in einem offiziellen Schreiben von Kardinal Giuseppe Pizzardo (1877–1970) im Namen der Suprema an Abt Heufelder, in der die Rede von Verstößen irenischer Art von Sartory ist, welche er im Gespräch mit evangelischen Christen sich geleistet habe: *Cum tamen quandoque in nonnullas ceciderit sententias quae aliquatenus irenismus sapiunt quaeque admirationi clero saeculari et regulari in Germania fuerunt, necesse est ut Paternitas Tua eidem Patri Sartory in posterum accurate invigilet illumque paterne moneat ut omni cum prudentia in suis sententis patefaciendis se gerat,* AANA V 38 Römische Entscheide und Erlasse ab 1918, darin: Schreiben vom 19. Juli 1956 von Kardinal Pizzardo für die Suprema an Heufelder. Außerdem darin Jaeger am 2. August 1956 an E. Heufelder: *Ich habe darauf von Eminenz Pizzardo geschrieben bekommen, daß man nicht das Wirken P. Thomas Sartorys behindern wolle. Es müsse aber besser auf ihn geachtet werden, und er müsse ermahnt werden, daß er in seiner Sprechweise in einem unguuten Irenismus nicht zu weit gebe.*

79 Brief per Eilbote von Reimann an Sartory vom 2. Oktober 1954, ACIM OTS.

in engen Kontakt mit den zuständigen Instanzen der Kirchenleitung kam<sup>80</sup>, sodass er seinen Standpunkt vertreten und Vertrauen zurückgewinnen konnte, was ihm offenbar auch gelang, wenn man den weiteren Verlauf der »Una Sancta«-Arbeit betrachtet.

Der starke Rückhalt, den Sartory bei seinem Abt genoss<sup>81</sup>, zeigte sich in einem geharnischten Brief Heufelders vom 16. Mai 1954 an den direkten Dienstvorgesetzten Michaels, Karlheinz Schmidthüs, den Hauptschriftleiter der Herder Korrespondenz. Darin wies Heufelder die Vorwürfe aus Michaels Berichten – Sartory verschleife katholische Positionen – auf das Entschiedenste zurück und forderte eine sachlichere Berichterstattung. Durchschläge des Briefes gingen an Erzbischof Jaeger, sowie den Augsburger und den Passauer Diözesanbischof, Joseph Freundorfer (1894–1963) und Simon Konrad Landersdorfer (1880–1971). War dies letztlich auch ein Grund dafür, dass Schmidthüs seinem Mitarbeiter Michael 1959 schließlich jegliche Korrespondenz mit kirchlichen Persönlichkeiten untersagte<sup>82</sup>?

Bei der im vorigen Kapitel erwähnten Konferenz der Diözesanreferenten für Glaubensverbreitung, bei der Erzbischof Jaeger über das Erliegen der »Una Sancta«-Kreise in Deutschland sprach, ist Dr. Michael als Referent im Protokoll aufgeführt – wohl in Vertretung für Josef Höfer<sup>83</sup>. Auch dies bietet eine weitere stichhaltige Begründung für die pessimistische Einschätzung der Situation der »Una Sancta« durch Stimmungsmache vonseiten Michaels.

#### *Zu These 4 und 5: Erfolgreiche Neuausrichtung der Rundbriefe durch Sartory*

Zuletzt sollen nun auch die inhaltlichen Positionen Sartorys in den Blick kommen, mit Hilfe derer er die »Una Sancta«-Arbeit erfolgreich gegen die genannten Widerstände durchsetzte. Die Ausrichtung der Rundbriefe bei der Übernahme der Schriftleitung 1953 durch Sartory ist zunächst von einer verstärkter Wissenschaftlichkeit und einem erhöhten theologischen Anspruch geprägt, was auch einen allgemeinen Zug der Entwicklung der »Una Sancta«-Bewegung in den 1950ern darstellte. So formulierte Sartory in seinem ersten Vorwort für eine »Una Sancta«-Ausgabe an Pfingsten 1953: *In diesem Brief versuchen wir, über das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes, so wie sich die Fragestellung aus dem ökumenischen Gespräch ergibt, nachzudenken. Damit erhält der Brief ein mehr theologisches Gepräge. Und wir denken, auch die kommenden Briefe dahin auszurichten, denn in der Una Sancta geht es vornehmlich um die Wahrheitsfrage. Nun ringen wir allerdings um die rechte Form der Gestaltung, denn die Briefe richten sich ja auch an einen weiten Kreis weniger theologisch geschulter Leser, und wir möchten Sie bitten, uns dabei zu helfen. Die Briefe möchten nämlich auch in dieser Weise eine kleine Handreichung werden für die Una-Sancta-Gespräche, die ja vielerorts zwischen den getrennten Christen geführt werden. Schreiben Sie uns bitte, ob Sie mit dieser Form einverstanden sind und zu welchen Ergebnissen Ihre Aussprache geführt*

80 Audienzen am 31. Januar bei Bischof Michael Keller, am 3. Februar bei Erzbischof Lorenz Jaeger und am 11. Februar bei Bischof Johannes Pohlschneider und Nuntius Alois Muench, s. Brief vom 31. Januar 1955 Sartory an Reimann, ACIM OTS.

81 Man beachte dazu den Konflikt um den Druck seiner Dissertationsarbeit 1955, als die Professoren Schmaus und Söhngen einen geharnischten Brief an Abt Heufelder schrieben, wegen der Ungezogenheit Sartorys und den mit diesem Promotionsverfahren verbundenen, noch nie dagewesenen Unannehmlichkeiten für sie als Professoren der Münchner Universität. Heufelder beantwortete den Brief in aller Höflichkeit, jedoch mit fast vorbehaltlosem Rückhalt für Sartory, siehe dazu die Briefe vom 24. November 1955 von Schmaus an Heufelder, sowie am 28. November 1955 die Antwort Heufelders. AANA NL Heufelder, sowie UAM K-XI-26, Akt zur Dissertation Sartorys.

82 Für diese Maßnahme spielte mit Sicherheit in erster Linie Michaels polarisierendes Eintreten gegen Yves Congars »protestantisierende Tendenzen« bei der Katholischen Konferenz für Ökumenische Fragen eine nicht unbedeutende Rolle, siehe: MAROTTA, Augustin Bea (wie Anm. 3), 386, FN 46.

83 Tagung vom 20./21. April 1954, s. MERTENS, Akten deutscher Bischöfe in der BRD 1950/55 (wie Anm. 56), 687, FN 20 (Dok. 198).

bat. Neben den theologischen Fragen möchten wir auch einen Raum zur Verfügung stellen für die persönliche Besinnung und Meditation und für Fragen der praktischen Begegnung der Konfessionen«<sup>84</sup>.

Mit dieser Linie gelang es Sartory, neue und vor allem junge akademische Leserkreise in einer ersten Welle 1954/55 zu erschließen und damit auch für einen Generationenwechsel innerhalb der Bewegung zu sorgen, deren Gründungsmitglieder immer weniger wurden. Freilich geriet er mit dieser Neuausrichtung auch in schwere Konflikte mit den Meitinger Schwestern, die stets für ihre praxisorientierte Stammklientel eintraten – und damit für den Wunsch nach spirituuell-erbaulichen Texten, die für die konkrete geistliche Arbeit der Begegnungskreise geeignet waren, anstatt fachwissenschaftlicher Theologietraktate, welche einen Großteil der theologisch ungeschulten Laien überfordern würden.

Welch harsche Bedenken gegen eine zu fachtheologische Ausrichtung auf Seiten der Meitinger Schwestern bestanden, zeigt ein Zitat des Jesuitenpaters Robert Goll (1911–1987)<sup>85</sup>, Spiritual des Priesterseminars in Freising, welches sich in Form einer Stellungnahme in der Korrespondenz der Meitinger Schwestern mit Sartory mit Datum vom 4. April 1958 findet: *P. Sartory hat aus den Rundbriefen ein Forum theologischer Diskussion gemacht, die – darin muss man dem Bischof Freundorfer durchaus recht geben – für die breite Masse der Leser ungeeignet ist. Wie viele der Durchschnittsleser sind denn im Stande, die Beweisgründe auf beiden Seiten zu würdigen? Wenn das aber nicht der Fall ist, dann wirken manche ev.[angelischen] Artikel auf den Glauben der kath.[olischen] Leser zerstörend*<sup>86</sup>.

Neben der sehr paternalistischen Haltung Golls gegenüber der Leserschaft der »Una Sancta« wird an diesem Zitat auch die Ablehnung gegen Sartory als Schriftleiter generell deutlich. So empfiehlt er konsequenterweise auch eine Ersetzung Sartorys als Schriftleiter durch eine geeignetere Person und rät, Sartory solle mit einem evangelischen Professor eine eigene Zeitschrift für Theologieprofessoren und andere geschulte Kräfte gründen. Die Gründung einer eigenen Zeitschrift – respektive die Aufspaltung der bestehenden »Una Sancta«-Rundbriefe – wurde in einem Positionspapier (verfasst vermutlich von Sartory selbst oder zumindest von Niederaltaicher Kreisen) vom September 1960 in Erwägung gezogen: *Das rapide Anwachsen der Zeitschrift und die zustimmenden Urteile von katholischer und evangelischer Seite bestätigen, daß die bisherige Gestaltung den Bedürfnissen vieler Leser entspricht. Auf der anderen Seite werden auch Stimmen laut, vor allem von den Meitinger Christkönigsschwestern her, daß die Zeitschrift in ihrer jetzigen Gestalt nicht breitere Schichten des einfachen Volkes ansprechen könne. Das Niveau kann um der Sache willen nicht gesenkt werden. Es handelt sich bei der Frage der Wiedervereinigung auch um theologische Probleme, und die Una Sancta-Zeitschrift ist die einzige bestehende Möglichkeit, das theologische Gespräch interkonfessionell zu pflegen. Die Catholica<sup>87</sup> steht nur katholischen Autoren offen und ist nur für fachtheologische Beiträge bestimmt, die Una Sancta-Zeitschrift dagegen will auch die nicht rein wissenschaftlich arbeitenden Theologen – also sozusagen die »zweite Garnitur« – ins Gespräch bringen. Dabei wird der Akzent auf die geistlichen Grundlagen der Einigung und der Spaltung gelegt. Es erhebt sich darum die Frage, ob nicht um des Anliegens willen, in breitere Schichten des gläubigen Volkes vorzudringen, wieder »Rundbriefe« in der Art herausgegeben werden sollten, wie sie vor der Übernahme der Schriftleitung durch P. Thomas vorhanden waren. Diese »Rundbriefe« würden weiterhin auf der Basis freiwilliger Spenden versandt werden. Die Una Sancta-*

84 Vorwort der Schriftleitung (T. Sartory und G. Reimann), Una Sancta 8, 1953, 2.

85 Robert Goll SJ, Spiritual im Freisinger Priesterseminar. Direktorium für die Erzdiözese München und Freising 2020–2021, München 2020, 111.

86 Stellungnahme von Pater Robert Goll SJ zur Frage der inhaltlichen Ausrichtung der »Una Sancta«-Rundbriefe vom 4. April 1958, ACIM OTS.

87 Von dem Paderborner Stadtdechant Robert Grosche (1888–1967) 1932 gegründete Zeitschrift für ökumenische Theologie.

*Zeitschrift würde als Quartalsschrift gegen festes Abonnement in der bisherigen Weise fortgeführt werden*<sup>88</sup>.

Vereinfacht ausgedrückt, ging es in der Arbeitsgemeinschaft Meitingen/Niederaltaich der einen Seite primär um das Erreichen breiter Schichten des einfachen Volkes und die Bereitstellung praktischer Arbeitsmaterialien (Meitingen), der anderen hingegen um das Erreichen eines theologischen Niveaus und zumindest die Kenntnisnahme theologischer Grundfragen, die mit einem interkonfessionellen Gespräch berührt waren, sowie damit verbunden um die Anerkennung dieses Wirkens durch theologische Reflexion und Selbstvergewisserung im theologischen Dialog mit evangelischer, anglikanischer und orthodoxer Seite (Niederaltaich). Die aus diesen beiden Blickwinkeln und Zielrichtungen resultierenden Debatten und Diskussionen über die inhaltliche Ausrichtung der »Una Sancta«-Rundbriefe zog sich in immer wieder aufflammenden Auseinandersetzungen mit den Meitingener Schwestern durch die gesamte Zeit der Schriftleitung durch Sartory von 1953 bis 1963. Mehrmals stand die Aufkündigung der Arbeitsgemeinschaft kurz bevor.

Paradigmatisch und freilich vereinfachend lassen sich in dieser Konstellation auch die idealtypischen Positionen eines Dialogs der Liebe und eines Dialogs der Wahrheit zuordnen. So lässt sich der Diskurs und die Auseinandersetzung zwischen den beiden Seiten vor diesem Hintergrund auch als beiderseitiger ökumenischer Lernprozess verstehen. Für die Themenstellung dieses Aufsatzes kommt freilich verstärkt das Anliegen Sartorys mit einer fachtheologisch-wissenschaftlichen Ausrichtung in den Blick, welche er wie dargestellt gegen vielerlei Widerstände durchzusetzen verstand. Genauso muss aber auch das Wirken und der Einfluss Meitingens auf Sartory in Rechnung gestellt werden. Solche Grundhaltungen sind freilich schwerer greifbar, für den interkonfessionellen Dialog aber mindestens genauso wichtig.

Die Leistung und der Erfolg Sartorys im Zusammenspiel mit Gertrudis Reimann und den Meitingener Schwestern bestand also darin, die beiden Akzente von »theoria« und »praxis« erfolgreich vereint zu haben. Er erreichte damit eine einerseits wissenschaftlich fundierte – und damit von amtskirchlicher Seite weniger angreifbare – und andererseits zugleich nicht rationalistisch verengte, sondern ganzheitliche Grundausrichtung der »Una Sancta«<sup>89</sup>. Durch diese zweigleisige Ausrichtung der Bewegung, welche sich nun auch theologisch auf ernst zu nehmendem Niveau auszudrücken mühte, konnten die ökumenischen Anliegen und Erfahrungen der Bewegung aus ihrem Entstehen an der Basis auch in universitären und kirchenamtlichen Kreisen Einzug halten und Anerkennung finden.

Sartory stellte dabei die »Una Sancta«-Arbeit auf die kirchenrechtliche Grundlage der *Instructio »De Motione oecumenica«* Papst Pius' XII. vom 20. Dezember 1949<sup>90</sup>. Dabei berief er sich auf den *Passus der Instructio*, der öffentliche Aussprachen zwischen den Konfessionen unter den geltenden kirchenrechtlichen Vorschriften erlaubt, und zwar zu dem Zweck, *daß der katholische und der nichtkatholische Teil als Gleichgestellte [im lateinischen Original: par cum pari agens] in Rede und Gegenrede über Fragen der Glaubens- und der Sittenlehre sprechen, wobei jeder die Lehre seines Glaubens als seine eigene Anschauung darlegt*<sup>91</sup>. Damit – so Sartorys Interpretation – war die »Una Sancta«-Arbeit zum offiziel-

88 Positionspapier *Gedanken zur Neugestaltung der Una Sancta-Arbeit hinsichtlich der Zeitschrift Una Sancta und des Hauses der Begegnung*, in: ACIM OTS, September 1960.

89 Dies war eben auch Anliegen der sogenannten *nouvelle théologie*, welche sich gegen jede rein gedankliche Konstruktion und rein intellektuelle Systematik in der Theologie aussprach und neue Wege einer ganzheitlichen Theologie mithilfe aktueller philosophischer Strömungen und einer stark historisch geerdeten Theologie anzielte. So beispielsweise Yves CONGAR in seinen *Tendances actuelles de la pensée religieuse*, in deutscher Übersetzung in: Herder Korrespondenz 3, 1948/49, 216.

90 Auch genannt *Instructio Ecclesia catholica*, AAS 42, 1950, 142–147.

91 AAS 42, 1950, 142–147, hier in der Übersetzung von Hans-Ludwig ALTHAUS, *Ökumenische Dokumente. Quellentexte über die Einheit der Kirche*, Göttingen 1962, 182 (= Herder Korrespondenz [1949], ab S. 318).

len kirchlichen Anliegen erhoben, als deren offizielles Organ und Plattform sich die »Una Sancta«-Rundbriefe verstanden. Tatsächlich stellt dieses römische Lehrschreiben im Hinblick auf einen Dialog zwischen den Konfessionen auf Augenhöhe gegenüber den Lehrschreiben der 1920er- bis 1940er-Jahre ein echtes Novum dar, da es damit die Möglichkeit des Wirkens des Heiligen Geistes auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der römisch-katholischen Kirche explizit ins Auge fasste.

#### 4. Ausblick – Fazit und Desiderate

Sartory definierte in seinem Aufsatz Kirche und Kirchen von 1957 bereits die Ziele einer Ökumenischen Theologie und sprach dabei von den folgenden zwei zentralen Anliegen: Zunächst von dem Ziel der *Überwindung gegenreformatorischer Einseitigkeiten innerhalb des katholischen Raums* und dann auch vom *Aufnehmen offenbarungslegitimer Anliegen der evangelischen Seite*<sup>92</sup>. Dabei sei nach Sartory explizit sprachsensibel vorzugehen, indem einerseits scholastische Termini der katholischen Dogmatik analysiert und für evangelische Ohren zugänglich gemacht werden. Andersherum seien evangelische Anliegen aufzugreifen und in katholische Terminologie zu übersetzen<sup>93</sup>. Diese Art der echten Verständigungsarbeit und des Ernstnehmens des evangelischen Gesprächspartners zeichnet Sartorys Beitrag zum ökumenischen Aufbruch im Katholizismus der 1950er-Jahre aus. Entscheidend für eine solchermaßen zukunftsweisende Ausrichtung war gewiss nicht zuletzt die ausgewogene Verbindung von fachwissenschaftlicher Reflexion und geistlich-spiritueller Grundhaltung, die Thomas Sartorys Wirken als Schriftleiter auszeichnete und prägte. So konnte im September 1960 die Gründung des Einheitssekretariats durch Papst Johannes XXIII. (1958–1963) auch als Bestätigung und kirchenamtliche Anerkennung der »Una Sancta«-Arbeit aufgefasst werden: *Die Gründung des Sekretariats für die Einheit der getrennten Christen in Rom. Die Zielsetzung dieses Sekretariats, wie sie Kardinal Bea in seinem Brief an P. Thomas [Sartory] charakterisierte, entspricht genau dem Anliegen der Una Sancta-Bewegung. Damit hat auf katholischer Seite der Una Sancta-Gedanke auf höchster Ebene Ausdruck gefunden*<sup>94</sup>.

Bemerkenswert und auffällig ist der hohe Frauenanteil im Umfeld Sartorys und der »Una Sancta«-Arbeit generell – zu nennen sind die Meitinger Schwestern, Fachtheologinnen wie Frau Dr. Gertrude Reidick<sup>95</sup> (seine spätere Ehefrau) und Frau Dr. Uta Heinemann (1927–2021)<sup>96</sup>, engagierte Frauen in den Una Sancta-Kreisen (allen voran dem für seinen hohen Frauenanteil bekannten Münchner Kreis mit prägenden Gestalten, wie z. B. Emmy von Miller [1903–2001] und Paula Linhart [1906–2012]<sup>97</sup>), sowie die vielen Teilnehmerin-

92 Dazu: SARTORY, Kirche und Kirchen (wie Anm. 9), 348.

93 Siehe ebd., 348–352.

94 Positionspapier *Gedanken zur Neugestaltung der Una Sancta-Arbeit hinsichtlich der Zeitschrift Una Sancta und des Hauses der Begegnung*, in: ACIM OTS, September 1960.

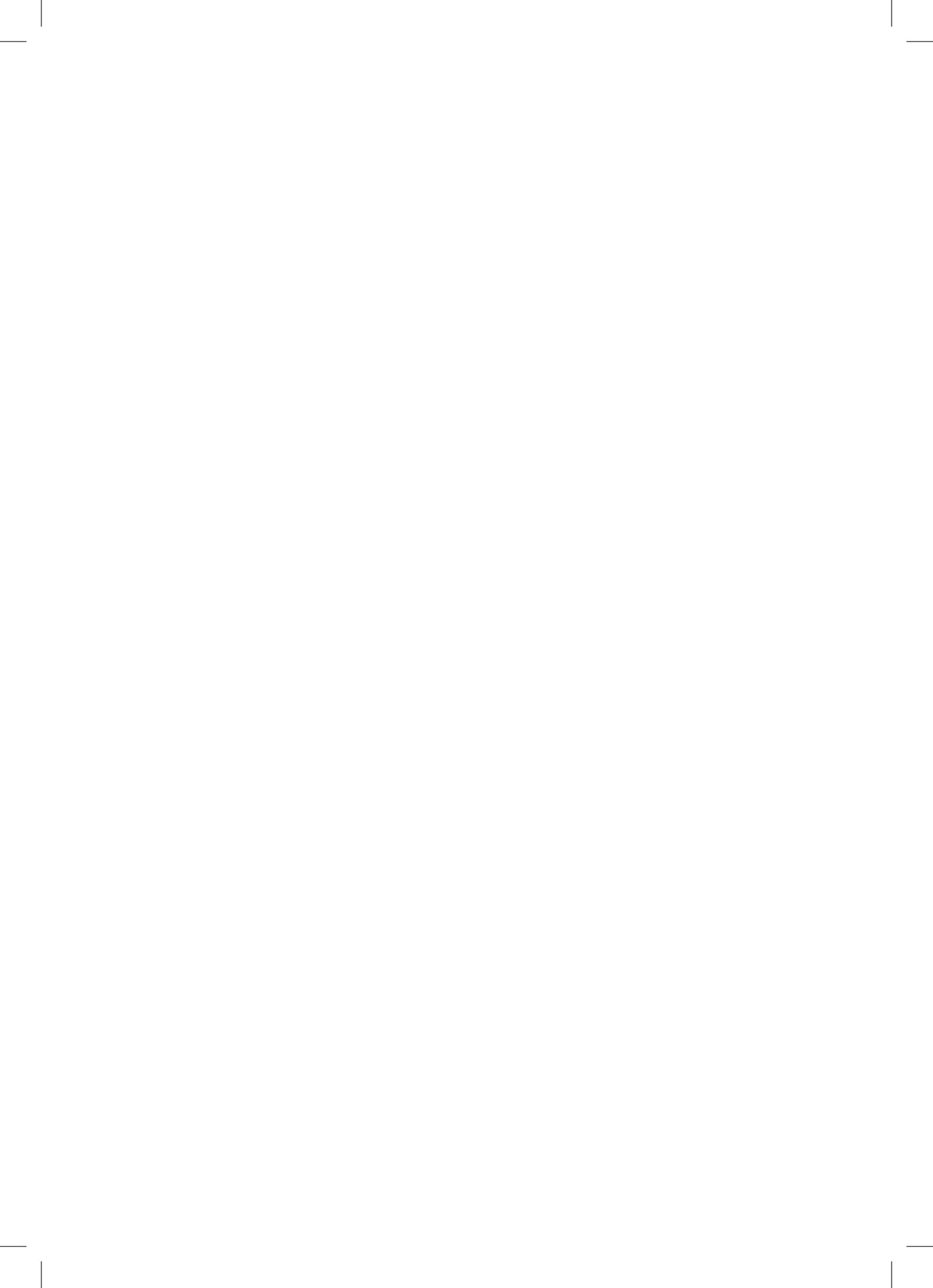
95 Gertrude Sartory (geb. Reidick) (1923–2013), erste römisch-katholische Doktorin des Kirchenrechts in Deutschland. Sie wirkte als Schriftstellerin zu theologischen und spirituellen Themen (vgl. den Eintrag bei Wikipedia zu ihrer Person, [de.wikipedia.org/wiki/Gertrude\\_Sartory](https://de.wikipedia.org/wiki/Gertrude_Sartory), aufgerufen am 2. November 2021).

96 Uta Ranke-Heinemann, evangelische Konvertitin und wohl die erste katholische Theologie-Professorin weltweit. Sie wandte sich nach ihrer Konversion 1953 als Doktorandin in katholischer Theologie bei Professor Michael Schmaus (demselben Doktorvater, bei dem Sartory im Dezember 1954 seine Promotion abschloss) mit Schreiben vom 10. April 1954 an Sartory und gehörte so wohl mit Sartory zum selben Kreis Münchner Theologen, vgl. ACIM OTS, Sartory an Reimann am 10. April 1954. Die Generaloberin der Meitinger Schwestern Reimann gewährte ihr Unterkunft in Meitingen, damit sie sich auf ihre Prüfungen vorbereiten konnte (ACIM OTS, Reimann an Sartory am 11. April 1954).

97 Zum Münchner »Una Sancta«-Kreis und den dort engagierten Frauen: Norbert STAHL, »Eins in ihm«. Der Una-Sancta-Kreis München 1938–1998, München 1998.

nen der Niederaltaicher Einkehrtage<sup>98</sup>. Spannend und lohnend auch für aktuelle Fragen der Kirchenreform wäre vor diesem Hintergrund wohl die Untersuchung, inwiefern sich das Geschlechterverhältnis auf den ökumenischen Diskurs in der katholischen Kirche in den 1950ern auswirkte sowie generell auf den Umgang mit Reformanliegen im Umfeld des Zweiten Vatikanums. Ansatzpunkte dafür könnten Fragen nach der Behandlung frauenspezifischer Themen, etwa in den »Una Sancta«-Rundbriefen, sowie nach den Kommunikationsformen und dem Sprachstil theologischer Diskussion im Allgemeinen sein.

98 Nicht zuletzt der hohe Anteil an Frauen sorgte bei Kardinal Bea für Misstrauen und Bedenken hinsichtlich des sachgemäßen Umgangs mit fachtheologischen Fragen: *Einer der Hauptvorwürfe Beas an Sartory war die Tatsache, dass mehr als die Hälfte der Teilnehmer an den Niederaltaicher Einkehrtagen Frauen waren, die keine geeignete theologische Ausbildung besaßen, um die Beiträge der verschiedenen, vor allem nichtkatholischen Vortragenden anhören und bewerten zu können.* (Augustin Bea an J. P. Michael vom 25. Dezember 1957, APECESJ NL Bea, Nm 34, hier zitiert nach MAROTTA, Augustin Bea [wie Anm. 3], 381, FN 28). So auch Bea direkt an Sartory: *[...] ob es aber sinnvoll ist, katholische Laien, besonders Frauen, heranzuziehen, bleibt mir nach wie vor fraglich* (in Bezug auf die Frage nach dem katholischen Teil der Teilnehmer von gemischt-konfessionellen Tagen der Einkehr in Niederaltaich, bei denen folglich auch nicht-katholische Teilnehmer und Konvertiten anwesend waren, Bea an Sartory vom 1. Oktober 1957, APECESJ NL Bea, N 8/1957, 237).



SIMON STROBL

## Die Einführung byzantinischer Liturgie in der Benediktinerabtei Niederaltaich in den 1950er-Jahren im Spiegel des Abteiarchivs

Die Tagung mit dem Titel »Aufbruch zur Wiedervereinigung« in Weingarten im September 2021 nahm die ökumenische Bewegung im Katholizismus der 1950er-Jahre in den Blick. Ziel dabei war es, pastorale und ökumenische Neuansätze dieser Zeit zu beleuchten, die die kirchliche Praxis in Gemeindefarbeit, Liturgie, Dogmatik und Kirchengeschichte entgrenzten. Dieser Aufsatz stellt die Frage, inwiefern ein solcher ökumenischer Neuansatz auch im Fall des niederbayerischen Benediktinerklosters Niederaltaich vorlag, konkret im Sinn einer liturgischen Entgrenzung, nämlich der Einführung einer byzantinischen Dekanie in den 1950er-Jahren. Die byzantinische Dekanie in Niederaltaich ist eine Mönchsgruppe innerhalb des Klosters gemäß der Benediktsregel Kapitel 65,12, welche die Liturgie in ostkirchlicher Tradition feiert. Dieses Phänomen wird im vorliegenden Beitrag historisch eingeordnet, anhand von Quellen aus dem Abteiarchiv<sup>1</sup> für den fraglichen Zeitraum rekonstruiert und schließlich auf seinen Beitrag zur Entgrenzung kirchlicher Praxis und zur Kirchenreform hin befragt.

Zunächst lässt sich einmal generell nach den Hintergründen einer klösterlichen Gemeinschaft mit zwei liturgischen Traditionen fragen. Was waren die Motive und Beweggründe für die Einführung und welche historischen Entwicklungen führten dazu? Nach der Untersuchung des historischen Hintergrunds (1) geht es sodann ausführlicher um die Rekonstruktion der konkreten Entwicklung und Etablierung byzantinischer Liturgie in den 1950er-Jahren in Niederaltaich anhand einiger Quellen aus dem Abteiarchiv (2): Welche Schwierigkeiten ergaben sich dabei und welche Konzepte ermöglichten die Durchführung? Wie gelang das gemeinschaftliche, monastische und liturgische Zusammenleben zweier Mönchsgruppen? In einem Resümee (3) gilt es anhand der untersuchten Quellen auszuwerten, inwiefern sich dabei von einem ökumenischen Reformaufbruch sprechen lässt.

### 1. Historischer Hintergrund:

#### Ein päpstliches Schreiben an den Abtprimas der Benediktiner und der Auftrag zu kultureller Vermittlung für die Kircheneinheit

Als ein *realitätsfremdes Schreiben, das die Kongregationen gänzlich überforderte*<sup>2</sup>, zu dem der Adressat, der ökumenisch wenig aufgeschlossene Abtprimas Fidelis von Stotzingen<sup>3</sup> angeblich gesagt haben soll: *Wie froh wäre ich, wenn es dieses Motu Proprio nie gegeben*

1 Im Folgenden: AANA = Archiv der Abtei Niederaltaich.

2 Cyrill SCHÄFER, Ordenseinigung und Kirchenunion, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige (= StMBO) 126, 2015, 463–480, hier: 476.

3 Fidelis von Stotzingen (1871–1947), 1913–1947 Abtprimas der Benediktiner, siehe den Aufsatz von Stephan HAERING zu seiner Person, in: StMBO 126, 2015, 481–498, hier: 495.

*hätte*<sup>4</sup>, bezeichnete der Ordenshistoriker Cyrill Schäfer in seinem Aufsatz zum Thema Ordenseinigung und Kirchenunion von 2015 das Apostolische Schreiben »Equidem verba«<sup>5</sup> vom 21. März 1924. Papst Pius XI. (1922–1939) hatte es aufgrund des Drängens und Einflusses von mindestens drei Personen verfasst – dem belgischen Benediktiner und ökumenisch-liturgischen Reformator Lambert Beauduin<sup>6</sup>, dem Erzbischof von Mecheln, Kardinal Désiré Mercier<sup>7</sup>, sowie dem Metropoliten der ukrainischen Kirche und Erzbischof von Lemberg, Graf Andreas Szeptyckyj<sup>8</sup>. Außerdem spielten dafür russophile Kreise in Rom um den Jesuiten und Russlandexperten Michel d’Herbigny<sup>9</sup> eine Rolle, die durch die Folgen der Revolutionen von 1917 und die erwartete Vernichtung der russisch-orthodoxen Kirche durch den Bolschewismus die Gelegenheit und Notwendigkeit gekommen sahen, Russland von katholischer Seite zu rechristianisieren. Das Schreiben, das in seiner Entstehung, seinen unterschiedlichen Stoßrichtungen und seinen Wirkungen noch nicht tiefgehender erforscht ist, stellte trotz all seiner Realitätsfremde eine Inspirationsquelle für den jungen Benediktiner Emmanuel Heufelder<sup>10</sup> dar, dem bereits in dieser Zeit die Einheit der Christen ein großes Anliegen war. Er war 1919 im oberbayerischen Kloster Schäftlarn eingetreten und studierte zur Zeit der Veröffentlichung des Schreibens Mitte der 1920er-Jahre an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität Theologie und Klassische Philologie. Als Heufelder zehn Jahre später, im Jahr 1934, als Prior in das nicht nur finanziell in Schieflage geratene niederbayerische Kloster Niederaltaich berufen wurde, sah er im Zuge der dort durchzuführenden Neuausrichtung des Konvents eine Gelegenheit gekommen, um den päpstlichen Auftrag des Schreibens zur *Wiedergewinnung unserer verlorenen Brüder [... und dem] Werk der Einheit*<sup>11</sup> umzusetzen.

Konkret forderte das Schreiben, in jeder Kongregation des Benediktinerordens eine Abtei zu bestimmen, die aus sorgsam ausgewählten Mönchen bestehen solle, *die entsprechend gründlich ausgebildet – in Sprache, Geschichte, Charakter und Geistesart, besonders aber Theologie und Liturgie jener [slawischen] Völker – recht befähigt wären, das Werk der*

4 Ein anonymes Promemoria, Februar 1977 im Archiv des Abtprimas, Sant’Anselmo in Rom 368, zitiert nach Cyrill Schäfer, ebd., 477.

5 Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens (= BenMon) 6, 1924, 295 in deutscher Übersetzung. Das lateinisch verfasste Originalschreiben findet sich in: Annales OSB 32, 1924, 76–78.

6 Lambert Beauduin (1873–1960), ökumenisch und liturgisch bewegter Benediktiner aus Belgien. Er kam dem von ihm maßgeblich initiierten Auftrag in Equidem verba an die Benediktiner 1925 nach, indem er das Kloster in Amay-sur-Meuse gründete. 1931 wurde er jedoch exiliert – wohl unter anderem auf Betreiben Michel d’Herbignys (1880–1957). 1939 wurde das Kloster nach Chevetogne verlegt. Siehe Ekkart SAUSERS Eintrag zu Beauduin in: BBKL XXI, 2003, 90f.

7 Désiré Mercier (1851–1926), Erzbischof von Mecheln 1906–1926, Gastgeber der sogenannten Mechelner Gespräche – einem katholisch-anglikanischen Dialogformat, das 1921–1925 in seinem Bischofspalais stattfand. Der zuerst genannte Lambert Beauduin war wohl während der Zeit des Ersten Weltkriegs sein Sekretär. Siehe Friedrich HEYERS Beitrag zu Mercier, in: BBKL V, 1993, 1291–1293.

8 Andreas Szeptyckyj (1865–1944), griechisch-katholischer Metropolit von Halyc und Erzbischof von Lemberg 1901–1944, Gründer des Studitenordens und ökumenischer Pionier. Siehe den Eintrag Klaus-Peter TODTS zu seiner Person, in: BBKL XI, 1996, 377–382.

9 Michel d’Herbigny (1880–1957), Titularbischof von Ilium, 1922–1931 Leiter des Orientalischen Instituts in Rom, 1930 Vorsitzender der päpstlichen Kommission Pro Russia, enger Vertrauter Papst Pius XI., der ihn Mitte der 1930er-Jahre fallen ließ. Siehe den Beitrag von Christian WEISE, in: BBKL XXXII, 2011, 667–679, sowie die biographische Studie: LEON TRETJAKEWITSCH, Bishop Michel d’Herbigny SJ and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity (= Das östliche Christentum NF 39), Würzburg 1990.

10 Emmanuel Heufelder (1898–1982), jugendbewegter und von johanneischer Spiritualität geprägter katholischer Ökumeniker und Benediktinerabt von Niederaltaich 1949–1968, bereits seit 1934 Prior dort, siehe den Artikel von Gerhard Voss zu seiner Person, in: LThK<sup>3</sup> V, 1996, 78.

11 BenMon 6, 1924, 295.

*Einheit zu fördern*<sup>12</sup>. Erkennbar ist eine Doppelstrategie, insofern einerseits alle Abteien ihre begabtesten Mönche zum Studium an das Orientalische Institut nach Rom schicken sollten, um die Sehnsucht nach Einheit und das Wissen um die Kontroverspunkte in Wort und Schrift im Abendland zu fördern, und andererseits den seit Beginn der 1920er-Jahre in Massen ausgewanderten russischen Emigranten in den westlichen Ländern mit Liebe und Freundlichkeit zu begegnen sei, damit sie den katholischen Glauben kennenlernten und nach der Rückkehr zur Glaubenseinheit auch in das mönchische Leben eingeführt werden könnten. Diese beiden Teilstrategien dienten schließlich dazu, einmal einen Klosterverband im slawischen Ritus<sup>13</sup> zu gründen, dessen Erzabtei in Rom Mönche aus dem Osten und dem Westen zu einer gemeinsamen Familie umschließe und von dem ausgehend schließlich neue Klöster in Russland gegründet werden könnten<sup>14</sup>.

Dem Schreiben liegt ein deutliches Bewusstsein davon zugrunde, dass es nicht nur die Kontroverspunkte und die theologischen Differenzen waren, die der wiederherzustellenden Kircheneinheit zwischen Ost und West entgegenstanden, sondern insbesondere auch die konfessionellen und kulturellen Mentalitäten. Erkennbar wird dieses Bewusstsein etwa durch die Anweisung, sich in die *Sprache, [die] Geschichte, [den] Charakter und [die] Geistesart*<sup>15</sup> der slawischen Völker einzuleben. Insofern lässt sich der päpstliche Auftrag auch als Ansatz zu einer interkulturellen Verständigung auffassen, um den orthodoxen Christen angemessen begegnen zu können. Dieser kultursensible Ansatz im Schreiben »Equidem verba« kann als modern und zeitgemäß bezeichnet werden, spiegelt sich darin doch die von den noch jungen Missionswissenschaften in den 1920er-Jahren wiederentdeckte Methode der Akkommodation<sup>16</sup>, die die konkrete Gestalt der Ausübung des römisch-katholischen Glaubens an die kulturellen Bedürfnisse und Formen der jeweiligen Volksfrömmigkeit einer Gesellschaft anpasste<sup>17</sup>. Damit gab das Apostolische Schreiben Impulse zum Aufbrechen uniformierender, zentralisierender und latinisierender Tendenzen im römischen Katholizismus, die sich seit dem 19. Jahrhundert und dem Antimodernismus unter Papst Pius X. (1903–1914) erheblich verschärft hatten.

Das Schreiben geht weiter davon aus, dass Mönche in den beschriebenen Abteien des slawischen Ritus gemäß dem akkommodativen Ansatz auch in slawisch-byzantinischer Tradition Liturgie feiern sollten.

Unabhängig von den Hintergründen der Entstehung und Genese des Schreibens »Equidem verba« und einer tiefergehenden inhaltlichen Bewertung lassen sich in den konkreten

12 Ebd.

13 Eine slawische Kongregation – die Benediktinerkongregation vom heiligen Adalbert – wurde erst 1945 mit den Konventen in Brevnov, Raigern und Prag gegründet. 1945/46 wurden die deutschen Mönche aus Braunau vertrieben und ließen sich 1946 im niederbayerischen Rohr nieder; 1950 kam es zur Auflösung aller Klöster in der Tschechoslowakei durch staatliche Maßnahmen. Zur komplexen und verwickelten Geschichte dieser noch heute existierenden Kongregation siehe: Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner 1880–1980, hrsg. von der BAYERISCHEN BENEDIKTINERAKADEMIE, St. Ottilien 1985, Bd. I, 379.

14 S. BenMon 6, 1924, 295f.

15 Ebd., 295.

16 Der in den 1920er-Jahren in der katholischen Theologie neu entstandene Zweig der Missionswissenschaften griff das Konzept der Akkommodation erneut auf, das bereits die Mitglieder des Jesuitenordens im Rahmen der Ostasienmission ab dem 16. Jahrhundert angewandt hatten, bis es 1704 und 1742 vonseiten Roms im Zusammenhang mit dem sog. chinesischen Ritenstreit verboten wurde. Zum Verbot der Akkommodation durch Rom: Klaus UNTERBURGER, Kirchengeschichte der frühen Neuzeit, Darmstadt 2021, 84–87. Zur zeitgenössischen Diskussion um das Verbot der Akkommodation und ihre Rezeption: Anton HUONDER, Der chinesische Ritenstreit (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte 22), Aachen 1921, sowie DERS., Der Europäismus im Missionsbetrieb (= Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte 23), Aachen 1921.

17 So z. B. Johannes THAUREN, Die Akkommodation im Katholischen Heidenapostolat. Eine missionstheoretische Studie (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 8), Münster 1927.

Rezeptionen und Umsetzungen etwa durch Lambert Beauduin und auch durch Emmanuel Heufelder die frühen Wurzeln eines katholischen Ökumenismus sehen, der eng mit der liturgischen Bewegung verknüpft war und seine Früchte erst Jahrzehnte später auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) tragen sollte.

Heufelder begann als Prior in Niederaltaich seit 1934 zunächst mit zwei Zielrichtungen, den skizzierten Aufträgen in »Equidem verba« nachzukommen. Zum einen vernetzte er sich intensiv mit den Akteuren bereits bestehender Ostkirchen- und Unionsarbeit, wie der Benediktinerabtei Gerleve<sup>18</sup> oder dem Ostkirchenkreis in Frankfurt Sankt Georgen. Zum anderen lotete er im Gespräch mit Ordensverantwortlichen und Amtsträgern in Rom die Möglichkeiten einer benediktinischen Klostergründung in Rumänien aus, um den Kontakt mit unierten und orthodoxen Kreisen in Rumänien aufzunehmen und einen geostrategischen Ausgangspunkt für die spätere Russlandmission direkt an der Grenze vorzubereiten. Weil in Rumänien nur durch Staatsangehörige eine Klostergründung möglich war, kamen zunächst ab 1935 aussichtsreiche rumänische Jugendliche nach Niederaltaich, um sich durch Schule und Studium auf das Priesteramt und das Mönchtum vorzubereiten.

Liturgie in byzantinischer Tradition wurde in dieser Anfangszeit der 1930er- und 1940er-Jahre in Niederaltaich nur gelegentlich und zu besonderen Anlässen gefeiert, wie beispielsweise zu Ostkirchentagungen<sup>19</sup> und an Dies Orientales<sup>20</sup>, oder wenn unierte oder orthodoxe Kleriker oder Mönche sich sonst zufällig in Niederaltaich aufhielten<sup>21</sup>. Mönche und Priester der Abtei, die regelmäßig in ostkirchlicher Tradition Liturgie feierten, gab es aber zu dieser Zeit vor 1945 in Niederaltaich noch nicht. Ein Benediktinerkloster, in welchem zwei liturgische Traditionen nebeneinander gepflegt wurden, bestand bereits vor 1945 in dem Unionskloster Amay-sur-Meuse in Belgien, das der liturgische und ökumenische Reformator und

18 In der Abtei Gerleve wurde ab Mitte der 1930er-Jahre hauptsächlich wissenschaftlich zu ostkirchlicher Liturgie geforscht und publiziert. Enge Kooperation bestand mit der Universität Münster und der dort bereits mindestens seit 1918 bestehenden Ostkirchenforschung, vgl. Felix HAASE, Russische Kirche und römischer Katholizismus, in: Der Katholik 98, 1918, 145–158.

19 Das Programm für die *Einkehrtage unter dem Grundgedanken »Union – Ostkirche«* in der Abtei Niederaltaich vom 18. bis 21. März 1936 nennt etwa für den Morgen des 19. März eine *Deutsche Gemeinschaftsmesse nach dem östlichen Ritus mit Kommunion unter beiden Gestalten*, am Nachmittag eine *Einführung in das Hochamt des folgenden Tages* durch den damaligen Emigrantenseelsorger für die katholischen Ukrainer in Berlin, Dr. Peter Werhun und für den 20. März das *Hochamt im slav.[ischen] Ritus in der Basilika mit Kommunion unter beiden Gestalten*, für den Abend eine *Abendandacht in der Basilika im östl.[ischen] Ritus*, vgl. AANA A 314/I Anfänge der Ökumenischen Arbeit in NA.

20 Die römische Kongregation für Seminare und Universitätsstudien ließ mit einem Schreiben vom 27. Januar 1935 veranlassen, dass in allen Priesterseminaren und geistlichen Anstalten jedes Jahr ein sog. »Dies Orientalis« abzuhalten sei, also ein Tag der Beschäftigung mit ostkirchlichen Themen. Oftmals wurde dieser Anlass auch genutzt, um Liturgie nach byzantinischem Ritus zu feiern. So auch in Niederaltaich, wenn Emmanuel Heufelder für den 30. Mai 1936 in sein Tagebuch über einen Dies Orientalis notierte: *Samstag früh griech.[isch]-slav.[ische] Messe – Vormittags Vortrag von mir u.[nd] Dr. [Peter] Werhun, nachm.[ittags] Singprobe für das griech.[isch]-slav.[ische] Hochamt am kommenden Dienstag*, vgl. AANA Tagebuch E. Heufelder Band II (Mai 1935 – Juli 1936). Eine deutsche Übersetzung des römischen Schreibens vom 27. Januar 1935 findet sich etwa in: Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart 1, 4/1936, 2–5.

21 So berichtete Emmanuel Heufelder mit einem Tagebucheintrag vom 5. Juli 1936: *Eine unerwartet große Freude war mir der Besuch von P[ater] Theodore Belpaire, dem Prior des Unionsklosters Amay in Belgien [...]. Seiner heutigen Messe im slav.[ischen] Ritus wohnte die Placidusgruppe bei u.[nd] opferte h[ei]l.[ige] Messe u.[nd] Kommunion für die Unionsarbeit von Amay u.[nd] Niederaltaich auf*, vgl. ebd. Ebenso hielt sich der Basilianerpater Josaphat Skruten (1894–1951) seit Ende des Zweiten Weltkriegs in der Abtei auf und feierte dort regelmäßig Liturgie im ostkirchlichen Ritus, vgl. die Tagebucheinträge vom 22. Januar 1947, AANA Tagebuch Heufelder Band V (März 1943–Dezember 1947).

Visionär Lambert Beauduin 1925 infolge des Schreibens »Equidem verba« gegründet hatte und das nach der zwischenzeitlichen Exilierung Beauduins 1939 nach Chevetogne verlegt wurde. Die Ausstrahlungskraft dieses Modellprojekts eines Unionsklosters zur Förderung der Kircheneinheit war groß und es bestanden gute Kontakte Heufelders und Niederaltaichs dorthin<sup>22</sup>. Charakteristisch für die Umsetzung »Equidem verba[s]« durch Beauduin war die Rezeption des Auftrags zu einer interkulturellen und ökumenischen Vermittlungsarbeit zwischen Ost und West im Rahmen eines monastischen Ökumenismus, der maßgeblich durch den Lemberger Metropolitan Andreas Szeptyckyj inspiriert war. Die Rückbesinnung auf die gemeinsamen Wurzeln des Mönchtums, wie sie sich auch in der Benediktsregel zeigen<sup>23</sup>, sollte das Mittel sein, eine Annäherung von Ost und West im Sinne eines Ressourcement zu erreichen. Teil eines »Apostolat indirect«<sup>24</sup> war dabei etwa der Abbau von Vorurteilen gegenüber ostkirchlichem Leben und Glauben im Westen und im innerkatholischen Raum als notwendige Vorbereitung der vollen Einheit von Ost- und Westkirche. Zentral war dafür die unmittelbare Begegnung mit ostkirchlicher Liturgie, wie sie bereits seit den Anfängen in dem Unionskloster der Benediktiner von Amay-sur-Meuse in den 1920er-Jahren gefeiert wurde.

Erst nach Ende des Zweiten Weltkriegs änderten sich schlagartig die Vorzeichen für die regelmäßige Feier ostkirchlicher Liturgie auch im Kloster Niederaltaich.

## 2. Aufbau der byzantinischen Liturgie 1950 bis 1959 im Spiegel des Abteiarchivs

Für das Thema und die Zielrichtung dieses Aufsatzes – die Etablierung der byzantinischen Liturgie in den 1950er-Jahren – kommen verschiedene Quellen des Abteiarchivs in Frage. Ab dem Jahr 1956 bis weit in die 1960er-Jahre liegen jährliche Tätigkeitsberichte<sup>25</sup> über die ökumenischen Aktivitäten der Mönche der Abtei Niederaltaich vor, die in zunehmender Ausführlichkeit über Publikationen, Tagungen, Vorträge, wichtige Begegnungen, Konferenzen und Gäste der Abtei Aufschluss geben. Für die Zeit vor 1956 liefert zum einen für das Jahr 1955 die Dokumentation über die Errichtung des Hauses der Begegnung<sup>26</sup> Informationen, zum anderen auch die Sammlung von Römischen Erlassen und Bescheiden der Abtei ab 1918<sup>27</sup>, in der sich etliche Schreiben der Ostkirchenkongregation finden, die in engem Zusammenhang mit der Etablierung der byzantinischen Liturgie stehen. Für die Zeit Anfang der 1950er-Jahre wurden die Tagungsberichte der beiden ostkirchlichen Tagungen im August 1953 und 1954 ausgewertet, sowie Unterlagen und Korrespondenz aus dem Nachlass Heufelders zu den Personen, die die byzantinische Liturgie in Niederaltaich durch ihre Fähigkeiten maßgeblich aufbauten und prägten.

22 Der Besuch des Priors des Unionsklosters in Amay, Theodore Belpaire (1848–1893) in Niederaltaich am 5. Juli 1936 wurde bereits erwähnt (siehe vorhergehende Anmerkung). Auch lassen sich Korrespondenz von Amay nach Niederaltaich und Kontakte zu einem gewissen Pater Michael von Amay (Tagebucheintrag vom 18. Februar 1935) nachweisen.

23 So verweist etwa die Benediktsregel in Kapitel 73,5 auf die Regel des östlichen Kirchenvaters Basilios und die Sprüche und Aufzeichnungen der (Wüsten-)Väter, die die Grundlagen ostkirchlichen Mönchtums darstellen.

24 Lambert BEAUDUIN, *Une Oeuvre Monastique pour l'Union des Eglises*, Amay-sur-Meuse 1926, 15–22, sowie in weiterer Auflage und ergänzt unter dem Titel: *L'Oeuvre des Moines Bénédictins d'Amay-sur-Meuse*, Amay-sur-Meuse 1937.

25 AANA A 221, Ökumenisches Institut, Tätigkeitsberichte.

26 AANA V 162, Ökumenisches Institut. Bemühungen um die Errichtung des Hauses der Begegnung.

27 AANA V 38, Römische Entscheide und Erlasse ab 1918.

Um auch die Innenperspektive bei der Etablierung der byzantinischen Liturgie in den Blick zu bekommen, können die Tagebücher<sup>28</sup> von Abt Emmanuel Heufelder als Quelle dienen. Diese liegen für den Zeitraum von 1950 bis 1960 lückenlos vor. Einträge erfolgten durchgehend und meist täglich, phasenweise auch retrospektiv in mehrtägigen Abständen – je nach Grad der Beschäftigung und Reisetätigkeit Heufelders. Festgehalten hat Heufelder in seinem Tagebuch detailliert die je aktuellen Geschehnisse, Zusammentreffen, Ereignisse und Erlebnisse in seinem Umfeld – stark variiert dabei die Ausführlichkeit und Tiefe der Reflexion und geistlichen Meditation. Zum Teil sind Einträge sehr knapp gehalten, zum Teil finden sich ausführliche und weitschweifende spirituell-geistliche Reflexionen, in denen Heufelder das Geschehene im Licht seines Glaubens und seiner benediktinischen Prägung betrachtet und einordnet. Ein bestimmender Zug und ein Charakteristikum der geistlichen Reflexionsweise der täglichen Erlebnisse Heufelders ist dabei sein Ausgehen von göttlicher Vorsehung<sup>29</sup>.

In der Literatur über die Geschichte des ökumenischen Engagements Niederaltaichs in den 1950er-Jahren und Emmanuel Heufelders Wirken nach seiner Weihe zum Abt 1949 findet man einige punktuelle Eckdaten zur Einführung der byzantinischen Liturgie. Als Fixpunkt und entscheidende Zäsur wird die Errichtung einer byzantinischen Dekanie in Niederaltaich im Jahr 1958<sup>30</sup> genannt, die damit den spätesten Zeitpunkt regelmäßiger Feier byzantinischer Liturgie in Niederaltaich markiert. Als entscheidende Faktoren zur Entstehung der byzantinischen Dekanie nennt Johannes Hauck in seinem Aufsatz von 2014 den Eintritt der zwei russisch-orthodoxen Mitbrüder Johannes Chrysostomus Blaschkewitz (1915–1981) und Basilius von Burmann († 1959)<sup>31</sup>. Sie bildeten durch ihre ostkirchliche Herkunft und Prägung überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit für die Einführung byzantinischer Frömmigkeitsformen im Niederaltaicher Konvent. Durch die Eintritte weiterer ostkirchlich interessierter Novizen wie Nikolaus Lochner (1930–2018), Elias Baumann, Emmanuel Jungclaussen (1927–2018) und Irenäus Totzke (1932–2013) konnten die personellen Kräfte für die Ostarbeit der Abtei auf ein noch breiteres Fundament gestellt werden<sup>32</sup>. 1955 sei die byzantinische Kapelle eingeweiht und seit seinem Eintritt im Jahr 1957 von Archimandrit Irenäus die ostkirchlichen liturgischen Gesänge und Gebete *schrittweise ins Deutsche übersetzt und zum Singen eingerichtet*<sup>33</sup> worden. Soweit der Forschungsstand in der erwähnten Literatur.

Vor diesem Hintergrund ist zunächst eine Periodisierung der 1950er-Jahre anhand der oben angegebenen Quellen des Abteiarchivs zu rekonstruieren, bevor punktuell auf die jeweiligen Konzepte und Leitideen der Durchführung, die daraus resultierenden interkulturellen Bereicherungen, gelungene ökumenische Lernprozesse, aber auch die entstandenen Schwierigkeiten und etwaige Lösungen, sowie auf die konkrete Situation des Zusammenlebens mit zwei liturgischen Traditionen geblickt werden kann.

Der Ausgangspunkt für die Etablierung der byzantinischen Liturgie in Niederaltaich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs liegt zu Beginn des Jahres 1946, genauer am 14. Ja-

28 AANA, Tagebücher Emmanuel Heufelder, 20 Bände, 1934 bis 1982.

29 Dies zeigt sich in der häufigen Verwendung einerseits des Adjektivs *providentiell*, das er beispielsweise zur Charakterisierung zufälliger Zusammentreffen mit einer Person oder glücklicher Zufälle verwendet. Andererseits auch in der Verwendung des Ausdrucks *Deus providebit* – etwa: Gott wird es voraussehen oder Gott wird vorsorgen.

30 So Gerhard VOSS, Emmanuel Heufelder, in: Personenlexikon Ökumene, hrsg. v. Jörg ERNESTI u. Wolfgang THÖNISSEN, Freiburg 2010, 92–94. Außerdem Bonifaz PFISTER, Altabt E.[mmanuel] M.[aria] Heufelder zum dankbaren Gedächtnis, in: Die beiden Türme 18, 1982, 3–17, hier: 6; Ansgar AHLBRECHT, Ökumenisches Portrait. Emmanuel Heufelder – Deutschlands ökumenischer Abt, in: Una Sancta 23, 1968, II–VI, hier: V.

31 Vgl. Johannes HAUCK, Zum ökumenischen Engagement der Abtei Niederaltaich – vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Die beiden Türme 50, 2014, 64–87, hier: 75f.

32 Vgl. ebd., 75.

33 Ebd., 77.

nuar, als der in deutscher Kriegsgefangenschaft zur katholischen Kirche konvertierte Russe Wassilij Nikolajewitsch Blaschkewitz<sup>34</sup> im Kloster um Aufnahme bat. Ohne seinen Eintritt und den seines russisch-sprachigen Landsmanns Waldemar von Burmann<sup>35</sup> ist die Etablierung der slawisch-byzantinischen Liturgie in der Abtei schlicht undenkbar. Freilich lagen in den 1930er-Jahren bereits Übersetzungen in deutscher Sprache und Texte in lateinischer Schrift zu ostkirchlicher Liturgie vor<sup>36</sup>, – der Aufbau einer Gruppe von Mönchen jedoch,

34 Wassilij Nikolajewitsch Blaschkewitz (russisch: Plaschkéwitsch – Василий Николаевич Плашкёвич), geboren am 27. Januar 1915 in der Stadt Belyj in der Region Smolensk als Kind einer frommen orthodoxen Adelsfamilie, 1936–1941 studierte er am pädagogischen Institut für Fremdsprachen in Moskau, 1941 wurde er zum Militärdienst einberufen, 1944 geriet er in Kriegsgefangenschaft und wandte sich dort in Skaryszew (Polen) der katholischen Kirche zu, 1946 Eintritt in Niederaltaich, Profess am 27. Oktober 1947, Priesterweihe am 1. Juni 1952 in Rom, Promotion zum Doktor der Theologie 1955, Habilitation in Salzburg 1968, Weihe zum Archimandriten 4. Oktober 1979, verstorben am 3. Oktober 1981. Siehe Eintrag von Bonifaz PFISTER, Bibliographie OSB (wie Anm. 13), 77, sowie »Отец Архимандрит Иоанн Хризостом«, В Пути 18, 1981, 8, zit. nach: Constantin SIMON, Pro Russia. The Russicum and Catholic work for Russia, Rom 2009, 640. Außerdem der Nachruf von Peter PLANK, Johannes Chrysostomus (Blaschkewitz) zum Gedenken 1915–1981, in: Jahrbuch für Geschichte Osteuropas 29, 1981, 636–638. Ganz aktuell ist ein Beitrag zu Blaschkewitz und seinem wissenschaftlichem Ansatz als Ostkirchenkundler erschienen: Wilhelm LOHR, Johannes Chrysostomus Blaschkewitz – Ökumenischer Zeuge und »Väterchen«, in: Perspektiven der Ostkirchenkunde. Ausgewählte Ansätze evangelischer und katholischer Ostkirchenkundler, hrsg. v. Martin ILLERT u. Andriy MYKHALEYKO, Paderborn 2022, 38–45.

35 Waldemar von Burmann (Василий фон Бурман), geboren am 15. Dezember 1891 in Warschau, Offizier der kaiserlich-russischen Armee. Er emigrierte 1921 nach Jugoslawien, wo seine Frau von Partisanen Titos ermordet wurde. Profess legte er am 12. August 1949 ab, Weihe zum Hierodiakon erhielt er am 19. Juni 1955 in Chevetogne, gestorben am 30. Oktober 1959 in Aurora/Lisle, begraben in der Abtei St. Procop, Lisle (USA). Eine besonders erwähnenswerte Vermittlungsleistung ist die Übersetzung der *Geschichte einer Seele* von Therese von Lisieux ins Russische. Die von ihm begonnene Verfassung einer Biographie des seliggesprochenen, russisch-katholischen Exarchen Leonid Feodorow schloss Joseph Slipyj ab und veröffentlichte diese 1966. Siehe zu von Burmann den Eintrag von Bonifaz PFISTER, Bibliographie OSB (wie Anm. 13), 79, sowie Василий фон Бурман, in: Некролог. Россия и Вселенская Церковь. 1959, 5f.

36 Große Verdienste in der Übersetzung von Texten der russisch-orthodoxen Liturgie ins Deutsche erwarben sich der orthodoxe Probst der kaiserlich russischen Botschaft in Berlin, Protohierej Alexej Petrowitsch Maltzew (1854–1915), und der katholische Pfarrer Basilius Goeken (1845–1915) aus Berlin, der zum orthodoxen Glauben übergetreten war. Als ökumenisch aufgeschlossen erscheinen beide als Teilnehmer des zweiten Velehrader Kongresses im Jahr 1909, wo sie auch als Referenten zu liturgischen Themen (*De vestigiis epicleseos in Missa Romana*) in den Kongressakten aufgeführt sind, vgl. Acta II. Conventus Velehradensis, Prag 1910. Publikationen der übersetzten liturgischen Texte erschienen um die Jahrhundertwende, so etwa: Die Göttlichen Liturgien unserer Väter Johannes Chrysostomus, Basilius der Große und Gregorius Dialogus. Deutsch und Slawisch, Berlin 1890; Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1892; Dogmatische Erörterungen zur Einführung in das Verständnis der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältnis zur römischen und protestantischen, Berlin 1893; Andachtsbuch der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1895; Die heilige Krönung nach dem Ritus der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1895; Begräbnis-Ritus und einige spezielle und alterthümliche Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898, und andere. Zur Person Maltzews: Wolfgang HELLER, »Mal'cev, Aleksej«, in: BBKL V, 1993, 610–613, sowie der Eintrag in der Orthodoxen Enzyklopädie von Alexander BERTASCH, Александр Бергаш, »МАЛЬЦЕВ, Алексей Петрович«, Православная Энциклопедия 43, 2021, 260–267 (auch online verfügbar, [www.pravenc.ru/text/2561766.html#part\\_3](http://www.pravenc.ru/text/2561766.html#part_3), aufgerufen am 13. März 2023). Weiter ist der später von den Nazis hingerichtete Franziskaner Kilian Kirchhoff (1892–1944) zu nennen, der ostkirchlich-liturgische Texte in den 1930er- und 1940er-Jahren ins Deutsche übersetzte, siehe etwa den Beitrag mit dem Titel *Das heilige Jahr – der heilige Dienst*, in dem er eine Reihe der prominenten zeitgenössischen Übersetzungen östlicher liturgischer Texte von ihm selbst, Anton Baumstark, Paul

die sich in dieser Liturgie nur anhand von Büchern und Literatur orientieren sollte, ist nicht vorstellbar und wurde auch nicht von Heufelder in Erwägung gezogen.

Interessant für die Untersuchung des weiteren Verlaufs der Etablierung authentischer ostkirchlicher Frömmigkeitsformen in der Abtei Niederaltaich durch den Eintritt der beiden dafür maßgeblichen Personen Blaschkewitz und von Burmann ist dabei das Selbstverständnis der gebürtigen Ostkirchler. Aufschluss darüber gibt für Blaschkewitz etwa eine persönliche Beurteilung vom Januar 1946, die der mit der Abtei Niederaltaich bekannte Kriegskaplan Josef Perau (1910–2004) verfasste, der ihn im Sommer 1945 in einem Internierungslager in Holstein kennenlernte, auf das Kloster Niederaltaich hinwies und seinen (Glaubens-)Weg wie folgt schilderte: *Er [Blaschkewitz] sei gläubiger orthodoxer Christ gewesen, Neffe eines Popen. Durch das Studium Solowjews<sup>37</sup> habe er Interesse an der kath.[olischen] Kirche bekommen. Bestärkt habe ihn darin die völlige Uneinigkeit in der orthodoxen Kirche, in der ein Patriarch den anderen banne. Der entscheidende Anstoß sei für ihn gewesen die Erklärung des Patriarchen Sergius [Stragorodski], der eigentliche Feind der orthodoxen Kirche sei nicht der Bolschewismus sondern die römische Kirche, es gebe in Russland keine Christenverfolgung (im Anschluss an den Aufruf Pius XI. zum Gebet für die verfolgten Christen in Russland). Von da an habe er systematisch nach Kenntniss der kath.[olischen] Kirche gesucht. Bei einem poln. [ischen] kath.[olischen] Priester habe er die nötige Literatur bekommen und sei von diesem in die Kirche aufgenommen worden. Durch einen Kameraden kam er in Verbindung mit P.[ater] Th.[eodor] Bogler<sup>38</sup>, Maria-Laach, er zeigte mir mehrere Briefe von diesem. Derselbe Kamerad machte ihn mit Schriften von [Karl] Adam und [Romano] Guardini bekannt wonach er nun einen wahren Heißhunger hatte. Er kam stundenweit zu mir und sass dann fast den ganzen Tag, ohne zu essen – ich konnte ihm nichts anbieten – gebeugt über dem »Wesen des Katholizismus«, über Büchern von Lippert, Verkade, [Gertrud von] le Fort u.[nd] Reinhold Schneider. (Das war das einzige, was ich an kath.[olischer] Literatur bei mir hatte)<sup>39</sup>.*

Als Aufnahme in die Kirche schilderte Perau also die Hinwendung Blaschkewitzs zum römisch-katholischen Christentum. In der Korrespondenz Heufelders mit den offiziell zuständigen Stellen in Rom im Zuge der Aufnahme Blaschkewitzs ist stets von einer Konversion Blaschkewitzs zum katholischen Glauben die Rede. Von Irenäus Totzke, dem langjährigen Mitbruder Blaschkewitzs gibt es den Hinweis, Blaschkewitz habe diesen Schritt des Übertritts weniger als Konversion, denn als Vollzug der Vereinigung mit Rom begriffen<sup>40</sup>. Auch dies ist wohl auf den starken Einfluss und die Inspiration durch Wladimir Solowjew zurückzuführen (vgl. Anm. 37).

Es soll von einer ersten Phase ausgegangen werden, in der die personellen Grundlagen zur Einführung byzantinischer Liturgie gelegt wurden. Diese begann mit der Ankunft

Couturier, Max von Sachsen und anderen anführt. Der Beitrag erschien in: *Der christliche Osten. Geist und Gestalt*, hrsg. v. Julius TYCIAK, Georg WUNDERLE u. Petro WERHUN: Regensburg 1939, 75–93. Interessant wäre die Frage, ob diese Übersetzungen auch für den tatsächlichen Vollzug der Liturgie genutzt wurden, oder lediglich zu Studium, Meditation und theoretischer Erschließung ihrer Gehalte für ostkirchlich Interessierte.

37 Wladimir Solowjew (1853–1900), russischer Religionsphilosoph, der an einer Annäherung von Ost und West interessiert war. Er begründete eine katholisierende Strömung unter russisch-orthodoxen Christen. Ob er selbst zum römisch-katholischen Glauben konvertierte ist sehr umstritten. Martin Tamcke etwa formulierte, er »bekannte sich als Glied der Russischen Orthodoxen Kirche zum Papst«, vollzog also nach eigenem Verständnis die Einigung mit Rom, ohne seinen orthodoxen Glauben aufzugeben. Vgl. Martin TAMCKE, »Vladimir Solov'ev«, in: BBKL X, 1995, 763–768.

38 Theodor Bogler (1897–1968), Maria Laacher Benediktiner, publizierte zu liturgischen u. a. Themen, Berater der Bischöflichen Kommission für Liturgie, vgl. Bibliographie OSB II, 631–635.

39 AANA Nachlass Heufelder, Mappe Chrysostomus, Abschrift der Beurteilung Blaschkewitzs durch Kaplan Josef Perau aus Geldern vom 6. Januar 1946, 2 Seiten masch.-schriftl.

40 Vgl. Irenäus TOTZKE, In memoriam Archimandrit Chrysostomus, in: *Una Sancta* 36, 1981, 266–270, hier: 268.

Blaschkewitz in Niederaltaich am 14. Januar 1946 und fand ihren Höhepunkt mit seiner Priesterweihe im byzantinischen Ritus im Russikum in Rom am 1. Juni 1952<sup>41</sup>. So erfüllten sich die Absichten einer Annäherung von Ost und West aus dem Schreiben »Equidem verba«, zunächst nicht in der trans- und interkulturellen Ausbildung westlicher Mönche in *Sprache, Geschichte, Charakter und Geistesart, besonders aber Theologie und Liturgie der slawischen Völker*<sup>42</sup>, sondern gut 20 Jahre nach der Veröffentlichung des Schreibens in einer historisch gänzlich gewandelten Situation, aber trotzdem ganz gemäß der darin formulierten Anliegen: *Schließlich wünschen wir sehr, geliebter Sohn [Abtprimas von Stotzingen], daß alle Mitglieder dieser Abteien den Slaven aus Rußland, die bei uns fern der Heimat weilen, alle Liebe und Freundlichkeit entgegenbringen. Wenn sie den katholischen Glauben kennen lernen oder – schon zur Glaubenseinheit zurückgekehrt – in das mönchische Leben eingeführt werden wollen, dann nehmt sie auf in brüderlicher Gastlichkeit, die ihr ja so schätzt, und lehrt sie, wie sie fromme Söhne der Kirche und, so Gott will, gute Mönche werden*<sup>43</sup>.

Abt Emmanuel Heufelder hielt auch trotz des Scheiterns seiner Pläne aus den 1930er-Jahren mit einer benediktinischen Gründung in Rumänien an dem Willen zur Umsetzung dieser in »Equidem verba« genannten Ziele fest – auch unter den geänderten Vorzeichen. Dies verdeutlicht auch sein Tagebucheintrag vom 15. Januar 1946: *Heute früh sangen wir ein Konventamt. Die Texte der Messe sind immer wieder schön u.[nd] ermunternd, das zum Vertrauen ermunternde Evangelium, das Offertorium, das Graduale... Wie eine Erfüllung des »Ex oriente« [handschriftliche Anmerkung von Heufelder: Ex oriente adducam semen tuum!] war es, daß gestern mittag ein neuer Klerikerkandidat kam, der uns vielleicht für die Unionsarbeit gesandt ist: Basil Blaschkewitz [Anmerkung in anderer Farbe: P. Chrysostomus]. Durch einen ehemaligen Kriegspfarrer [Anmerkung in anderer Farbe: Perau] unseres fr.[ater] Bonifaz war er auf uns aufmerksam geworden. D[o]m[inu]s benedicat introitum!* Heufelder sah in Blaschkewitz die Erfüllung der Verheißung des liturgischen Textes des Gradualpsalms aus Jesaja 43,5, nach welchem ihm aus dem Osten Nachkommenschaft zugeführt wird. Dies bezog Heufelder auf sein Anliegen der Unionsarbeit, das zu Beginn gerade auf die Mission im vermeintlich entchristlichten Russland und dem Osten ausgerichtet war, sich nun aber zunächst umdrehte, wenn nun mit Blaschkewitz aus dem Osten der Nachwuchs für die Unionsarbeit gekommen war. Dass Heufelder bis in die 1950er-Jahre am Ziel einer benediktinischen Ostmission festhalten wollte, die ja auch in der frühmittelalterlichen Gründungsgeschichte des Klosters Niederaltaich für die Kultivierung der Ostmark im achten und neunten Jahrhundert eine Rolle spielte und auf diese Weise von Heufelder wieder aufgegriffen wurde, zeigt sein Bericht über die ostkirchliche Tagung vom 19. bis 21. August 1953 in Niederaltaich: *Nach dem Kriege wurde die Arbeit wieder aufgenommen mit einem dreifachen Ziel: 1. Im Sinn des Schreibens »Equidem verba« wird die Bildung einer ostkirchlichen benediktinischen Gruppe vorbereitet. 1952 wurde der erste Mönch des Hauses im ostkirchlichen Ritus geweiht. 2. Es sollen Mönche darauf vorbereitet werden, zu gegebener Zeit in der Ostzone wieder benediktinisches Leben wecken zu helfen. 3. Zum Studium der ökumenischen Bewegung und zur Mitarbeit in dieser Richtung ist zunächst ein Mitglied des Hauses bereitgestellt*<sup>44</sup>. Deutlich wird hier der Plan Heufelders, eine ostkirchliche Gruppe in der Abtei zu etablieren – die Vorbereitungen dafür dauerten also auch sieben Jahre nach dem Eintritt und der Weihe Blaschkewitzs im Jahr 1953 noch an. Eine wirkliche Neuakzentuierung stellt die Erwähnung des Ziels von Studium und Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung im dritten Punkt dar. Zu dieser Zeit stand der Begriff der Ökumene

41 Vgl. Peter PLANK, Johannes Chrysostomus (Blaschkewitz) zum Gedenken 1915–1981, in: Jahrbuch für Geschichte Osteuropas 29, 1981, 636.

42 So die Formulierung im Schreiben »Equidem verba«, s. o.

43 BenMon 6, 1924, 295.

44 Emmanuel HEUFELDER, Ostkirchliche Tagung in der Abtei Niederaltaich, in: BenMon 29, 1953, 481–489, hier: 482f.

im katholischen Raum immer noch stark unter dem Vorbehalt, Indifferentismus und Verwischung konfessioneller Unterschiede zu fördern, wenn auch mit der *Instructio* des Heiligen Offiziums vom 20. Dezember 1949<sup>45</sup> eine schrittweise und langsame Öffnung zu Beginn der 1950er-Jahre eingesetzt hatte. Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass Heufelder hier explizit die Pläne des Schreibens »*Equidem verba*« von 1924 mit dem Studium und der Mitarbeit an der ökumenischen Bewegung in direkten Zusammenhang brachte, welche ja seit Beginn des 20. Jahrhunderts als rein innerprotestantische Bewegung entstanden war und in katholischen Kreisen auch in den 1950er-Jahren vielfach sehr misstrauisch als Einigungsbewegung gegen Rom betrachtet wurde.

Die Erlaubnis zur Aufnahme Blaschkewitz in das Noviziat der Abtei und die Zulassung zur Priesterweihe stellten für Heufelder eine große Herausforderung dar. Dies belegen einige Dokumente aus dem Nachlass Heufelders zur Personalie Blaschkewitz, wie die ausführlich erhaltenen Briefwechsel Heufelders mit dem Benediktiner Georg Bartsch, dem Sekretär des Abtprimas Fidelis von Stotzingen (1871–1947) in Sant’Anselmo in Rom, sowie den zuständigen Behörden der Ostkirchenkongregation einerseits und der Religiosenkongregation andererseits. Er war als Sohn frommer Eltern aus russisch-orthodoxem Adel am 29. Januar 1915 getauft und gefirmt worden, schloss die Ehe mit seiner Gattin Maria Philemowa vor einem orthodoxen Priester am 17. Januar 1940 in Dimitrow bei Moskau und konvertierte unter der geistlichen Begleitung des polnischen Prälaten Dr. Swetlicky in Skaryszew am 21. August 1944 in Kriegsgefangenschaft zum katholischen Glauben<sup>46</sup>. Aus Sicht der zuständigen Behörden in Rom stellte dies die Ausgangskonstellation dar, die nun nach kirchenrechtlichen Maßgaben zu beurteilen und bestenfalls im Sinne einer Zulassung Blaschkewitz zum Eintritt in den Ordensstand und gegebenenfalls zur Priesterweihe zu regeln war. Dabei gab es zu dieser Zeit generelle Vorbehalte – wohl vor allem politischer Art – gegenüber ostkirchlichen Konvertiten, wie das folgende Zitat Georg Bartschs aus seinem Brief vom 7. Juni 1946 an Heufelder zeigt: *Man ist in Rom vor Orientalen sehr auf der Hut; erst in der allerletzten Zeit hat der H[ei]l.[ige] Stuhl bitter traurige Erfahrungen gemacht. Es ist ein ganzes Studium erfordert, sagte er [ein Monsignore der Ostkirchenkongregation] mir, sich in ein orientalisches Seelenleben hineinzuarbeiten und zurecht zu finden. Der Herr Monsignore ist selbst ein Orientale; darum spricht er aus ureigenster Ueberzeugung. Erst vor wenigen Tagen hatten wir wieder einen anderen Fall; die betreffende Person saß als Spionin im Kloster...*<sup>47</sup>. Das Eheband Blaschkewitz wurde schließlich mit Schreiben des Heiligen Offiziums vom 13. März 1952 für nichtig erklärt<sup>48</sup>. Aufschlussreich im Hinblick auf die Frage nach seiner Beheimatung in einer liturgischen Tradition ist das Schreiben des Rektors des Russicum in Rom, des Jesuiten Gustav Wetter<sup>49</sup> an Heufelder vom 16. August 1951 – also noch vor der Annullierung des Ehebandes: *Ich bitte Euer Gnaden noch mir zu gestatten, auf eine Ungeklärtheit bezüglich der Frage der Zugehörigkeit zum lateinischen*

45 *Instructio* Papst Pius’ XII. mit dem Titel *De motione oecumenica*, datiert vom 20. Dezember 1949 (auch zu finden unter den Anfangsworten des Textes *Ecclesia catholica*), AAS 42, 1950, 142–147.

46 Heufelder sprach in der offiziellen Korrespondenz von »Konversion« – zum eigenen und wohl vielschichtigeren Verständnis Blaschkewitz, das sich freilich nur rekonstruieren lässt, s. o. Die Korrespondenz findet sich in: AANA, NL Heufelder, Mappe Blaschkewitz. Irenäus Totzke wies posthum darauf hin, dass Blaschkewitz diesen Schritt des Übertritts weniger als Konversion und vielmehr als den Vollzug der Vereinigung mit Rom begriff, vgl. Irenäus Totzke, In memoriam Archimandrit Chrysostomus, in: *Una Sancta* 36, 1981, 266–270, hier: 268.

47 AANA, NL Heufelder, Mappe Blaschkewitz.

48 Num. 835 m/52, unterschrieben von Hugo O’Haberty, AANA NL Heufelder, Mappe Blaschkewitz.

49 Gustav Wetter (1911–1991), trat 1930 in das Russicum ein, wurde 1936 Mitglied des Jesuitenordens und von 1947 bis 1954 Rektor des Russicum, später Professor für Philosophiegeschichte ebendort, vgl. Симон К., »Густав Андреас ВЕТТЕР«, Православная энциклопедия VIII, 2004, 53 (Prawoslawnaja Enzyklopedia, online verfügbar: <https://www.pravenc.ru/text/158284.html>, aufgerufen am 23. Juni 2023).

Ritus hinzuweisen. Euer Gnaden schreiben, daß Fr.[ater] Chrysostomus [Blaschkewitz] seine Konversion zum lateinischen Ritus vollzogen hat. Daß er zum lateinischen Ritus gehöre, dazu genügt nicht, daß er vor einem lateinischen Priester die Professio fidei abgelegt hat; als ehemaliger Orthodoxer gehört er zum orientalischen Ritus, wenn er nicht den Übertritt zum lateinischen Ritus bei der Aufnahme in die katholische Kirche als *conditio sine qua non* forderte oder nach seiner Aufnahme vom H[ei]l.[igen] Stuhl den Übertritt erlangte. Andererseits ist es gerade im Hinblick auf seine Weihe nicht angezeigt, zu sehr auf seiner Zugehörigkeit zum lateinischen Ritus zu insistieren. Gehört er nämlich dem lateinischen Ritus an, so ist eine Weihe in Anbetracht seines verehelichten Standes überhaupt ausgeschlossen<sup>50</sup>. Die Logik Wetters in Bezug auf die Frage nach dem Ritus scheint plausibel, nur stellt sich die Frage, ob durch das bestehende Eheband nicht nur die Weihe im lateinischen Ritus, sondern auch die Aufnahme in den Ordensstand ausgeschlossen war. Es soll jedoch der Fokus auf der Frage nach der liturgischen Tradition liegen. Das von Wetter geschilderte Vorgehen bei der Konversion eines orthodoxen Christen entspricht in ganzer Linie dem Anliegen Papst Leos XIII. (1878–1903) in seiner Enzyklika »*Orientalium dignitatis*«<sup>51</sup> von 1894. Leo XIII. sah bei Konversionen von orthodoxen Christen grundsätzlich die Beibehaltung des byzantinischen Ritus vor, außer für den Fall, dass die Zugehörigkeit zum lateinischen Ritus explizite Konversionsbedingung gewesen sei<sup>52</sup>. Damit setzte die Enzyklika Leos XIII. ein deutliches Signal für die Aufwertung und Hochschätzung der ostkirchlichen Traditionen und gegen die damals oft praktizierte Latinisierung von Konvertiten. Nach der erfolgten Priesterweihe von Blaschkewitz im byzantinischen Ritus im Russikum am 1. Juni 1952 erfolgte auch die Zulassung zur Biritualität mit einem Schreiben der römischen Ostkirchenkongregation vom 22. Juni 1954 zunächst für die Dauer von sechs Monaten, am 15. Juni 1955 sodann für ein Triennium – also die Dauer von drei Jahren<sup>53</sup>. Die hier so bezeichnete Biritualität bestand dabei konkret in der zusätzlichen Zulassung zur Feier der Liturgie im römischen Ritus<sup>54</sup>.

Die Phase der personellen Grundlegung für die Etablierung byzantinischer Liturgie in Niederaltaich darf man bis in die Mitte der 1950er-Jahre annehmen. Weitere Meilensteine dieser Phase waren laut dem Tagebuch Heufelders die Diakonenweihe von Basilius von Burmann im byzantinischen Ritus im belgischen Kloster Chevetogne am 19. Juni 1955<sup>55</sup>, sowie

50 AANA, ebd.

51 Enzyklika vom 30. November 1894, s. ASS XXVII, 257–264.

52 Siehe zur Bedeutung der Enzyklika: Jörg ERNESTI, *Leo XIII., Papst und Staatsmann*, Freiburg 2019, 223f., sowie Constantin SIMON, *Pro Russia*, 103. Wilhelm DE VRIES gab eine bis heute nicht überholte Einschätzung der Enzyklika im Hinblick auf das Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen, in: *Rom und die Patriarchate des Ostens* (= *Orbis Academicus* III/4), Freiburg 1963, etwa 221.

53 Schreiben vom 22. Juni 1954, Prot. N. 53/51, gezeichnet und gesiegelt von Kardinal Tisserant persönlich, sowie vom 15. Juni 1955, Prot. N. 53/51, gezeichnet von A.[caci] Coussa, aus: AANA V 38 Römische Bescheide und Erlasse seit 1918.

54 »*Praesentibus litteris fidem facimus atque testamur Rev.dum Chrysostomum Blaschkewitz O.S.B. sacerdotem esse ritus byzantini – cum facultate utendi etiam ritu latino...*«, vom 22.6.1954. »*Beatissime Pater, CRYSTOSTOMUS BLASCHKEWITZ ritus byzantini, presbyter O. S. Benedicti ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus, humiliter postulat ut facultas sibi fiat Sacrum litandi necnon cetera sacerdotalia munia ritu quoque latino obeundi, quoties utilitas sacri ministerii id suaserit. Causa est: bonum fidelium ritus sive latini sive orientalis inter quos versari contigerit*«, vom 15. Juni 1955, ebd. Auch für die in der lateinischen Liturgie beheimateten Priester der Abtei gab es entsprechende Schreiben der Ostkirchenkongregation mit der Zulassung zum byzantinischen Ritus für die Feier des *divinum officium*, so zum Beispiel für Gerhard Voss mit Schreiben vom 10. März 1960, Prot. N. 100/60, ebd.

55 Heufelder schrieb mit Eintrag vom 19. Juni 1955 lapidar: *Fr. Basilius empfängt in Chevetogne die Diakonatsweihe im byzant.[inischen] Ritus*.

die Eintritte der ostkirchlich interessierten Novizen Rudolf Lochner<sup>56</sup> und Josef Baumann<sup>57</sup> im Jahr 1953, die ihre zeitliche Profess beide am 31. Oktober 1954 ablegten und ebenfalls in Chevetogne 1958 im byzantinischen Ritus zum Priester geweiht wurden. In diesem Zuge wurden auch jeweils ihre vorhandenen Ordensnamen durch ostkirchliche ersetzt – Elias und Nikolaus. Bemerkenswert scheint die Intensivierung der bereits ab den 1930er-Jahren nachweisbaren Kontakte Niederaltaichs zum Benediktiner- und Unionskloster Chevetogne in dieser Zeit – stellt doch dieses 1925 gegründete Kloster mit zwei liturgischen Traditionen die erste und wirkmächtigste Rezeption des Schreibens »Equidem verba« dar. Es folgte der Eintritt von Wolfgang Totzke<sup>58</sup>, der laut dem Tagebuch Heufelders bereits am 9. August 1955 über seinen Eintritt nachdachte und zu dieser Zeit am Russikum studierte: *Der junge Danziger aus dem Russikum, der unseren Chor schulte, will auch bei uns bleiben, wenigstens zunächst als Oblate. Das wäre ein Gottesgeschenk für unsere Arbeit.* Am 11. September 1955 beschloss das Kapitel die Aufnahme des gebürtigen Ostkirchlers Totzke als Postulant und am 28. Juni 1956 fiel laut dem Tagebuch des Abtes die Entscheidung Totzkes für das Noviziat in Niederaltaich, das im Herbst desselben Jahres beginnen sollte. Ebenfalls im Jahr 1955, am 3. September entschied sich Kaplan Walter Jungclaussen<sup>59</sup>, ins Noviziat einzutreten. Somit waren Mitte der 1950er-Jahre sechs Mitglieder des Klosters mit ostkirchlicher Ausrichtung zu verzeichnen, davon drei mit ostkirchlichen Wurzeln, was sich als tragfähige personelle Grundlage für die byzantinische Dekanie des Klosters erweisen sollte.

Auf die erste Phase der personellen Grundlegung folgte eine zweite Phase ab 1955, die geprägt war von der Etablierung entsprechender liturgischer Orte und Fertigkeiten für die Feier der byzantinischen Liturgie. Ein erster Hinweis auf einen ostkirchlichen Gebetsraum findet sich in einer Broschüre über das Haus der Begegnung in Niederaltaich, das eine *Stätte der Begegnung nicht nur zwischen Welt und Kloster, zwischen Priestern und Laien, sondern auch in wachsendem Maße zwischen den Christen der verschiedenen Bekenntnisse*<sup>60</sup> sein sollte, wie das Informationsblatt vom September 1955 zu berichten weiß. Weiter heißt es also dort: *Die monastische Jugend erlernte die Gesänge des byzantinischen Ritus, und so können wir in der eben errichteten, wenn auch noch nicht voll ausgestatteten ostkirchlichen Kapelle die östliche Liturgie in würdiger Weise feiern*<sup>61</sup>. Über die weitere Ausstattung der Kapelle liest man im Tagebuch Heufelders mit Eintrag vom 24. Dezember 1955: *Die Ikonostase, zu der Studitenmaler*<sup>62</sup> *Christopher uns die Ikonen gemalt hatte, wurde gestern aufgestellt. Wir*

56 Rudolf Lochner, Ordensname Otto und später Nikolai, geboren am 2. September 1930 in Bamberg, 1954 Profess, 1958 Priesterweihe, vgl. <https://www.abtei-niederaltaich.de/fileadmin/Dateien/Todesanzeigen.pdf> (aufgerufen am 1. März 2022).

57 Josef Baumann, Ordensname Pius und später Elias, geboren am 4. November 1930 in Deggendorf, 1954 Profess, 1958 Priesterweihe, vgl. Bibliographie OSB (wie Anm. 13), 77.

58 Wolfgang TOTZKE, Ordensname Irenäus, geboren am 8. August 1932 in Danzig-Langfuhr, Profess am 1. November 1958, Priesterweihe am 1. Oktober 1960, Archimandrit des rumänisch-orthodoxen Patriarchats seit 25. Februar 1976, s. Bonifaz Pfisters Eintrag, in: Bibliographie OSB (wie Anm. 13), 92. Totzke trat ein Jahr nach Blaschkewitz im Russikum in Rom ein – nämlich 1951 –, wo er wohl auch über Blaschkewitz Kontakt zu Niederaltaich aufbaute, vgl. Constantin SIMON, Pro Russia (wie Anm. 34), 637.

59 Walter Hermann Theodor Jungclaussen, Ordensname Emmanuel, geboren am 15. Mai 1927 in Frankfurt an der Oder, Profess 14. September 1956 und Priesterweihe bereits am 25. Juli 1953, vgl. Bibliographie OSB (wie Anm. 13), 85.

60 AANA V 162 ÖKI, Bemühung um die Errichtung des Hauses der Begegnung.

61 Ebd.

62 Studiten heißen die Mitglieder des Ordens, den der bereits als Förderer des Schreibens »Equidem verba« erwähnte Erzbischof von Lemberg, Andreas Szeptyckyj, im Jahr 1901 gründete, 1916 nach dem byzantinischen Mönchsvater Theodoros Studites (759–826) benannte und an dem von ihm verfassten Typikon ausrichtete. Damit knüpfte er – gegen Latinisierungstendenzen in der ukrainisch-katholischen Kirche – an die ostkirchlichen Wurzeln der Kirche an. Nach der zwangsweisen Eingliederung der

sind glücklich über die Arbeit. Die Einweihung der ersten byzantinischen Kapelle fand im Laufe des Jahres 1955 im Beisein der bayerischen Benediktineräbte<sup>63</sup> statt.

Konkretere Auskunft, auch über die Entwicklung der liturgischen Fertigkeiten in Niederaltaich, gibt der für das Jahr 1956 erstmals vorliegende Arbeits- und Tätigkeitsbericht über das ökumenische Wirken in der Abtei, welcher Ende 1956 oder zu Beginn des Jahres 1957 verfasst wurde.

*Im abgelaufenen Jahr erhielt die von einem vertriebenen Studitenmönch gemalte Ikonostase der ostkirchlichen Kapelle ihre Vollendung durch die Darstellung des Abendmahles. An der Feier der byzantinischen Liturgie nehmen immer wieder auch Laien teil. Die evang.[elischen] Gläubigen, die zu uns kommen, begrüßen es sehr, daß sie bei uns auch die ostkirchliche Liturgie und die Ostkirche überhaupt kennenlernen.*

*Der ostkirchliche Arbeitsraum enthält nun schon eine beachtliche Zahl von Büchern und Zeitschriften, sodaß die Voraussetzungen für die wissenschaftliche und praktische Arbeit immer bessere werden.*

*Im ostkirchlichen Ritus voll ausgebildet und geweiht sind der Priestermonch P.[ater] Chrysostomus [Blaschkewitz] und der Diakon Frater Basilius [von Burmann]. Im Herbst 1957 wird ein Kleriker die Feierliche Profeß ablegen, der für die ostkirchliche Arbeit bestimmt ist. Zum gleichen Zeitpunkt ist der Eintritt eines Kandidaten zu erwarten, der schon längere Zeit im Russikum war und für die ostkirchliche Arbeit außerordentlich begabt ist [Irenäus Totzke, seit 1951 im Russikum, siehe Biogramm oben]. Wenn die Zahl der im byzantinischen Ritus ausgebildeten Mitbrüder wächst, wird auch das Offizium in diesem Ritus gefeiert werden können, was vorläufig nur gelegentlich möglich ist. Eindrucksvoll war die Osternacht, wo sich an die lateinische Liturgie in der Basilika in der Ostkapelle der Jubel der Ostkirche anfügte.*

*Unsere Kleriker sind so weit in der byzantinischen Liturgie ausgebildet, daß sie bei der Eucharistiefeier die Gesangsteile singen können. Die Novizen erhalten durch P. Chrysostomus eine Einführung in die ostkirchlichen Fragen. Am Donnerstag, dem Gebetstag um die Wiedervereinigung im Glauben, singen wir, wenn unsere Kleriker da sind, im Refektorium das byzantinisch-slawische Tischgebet<sup>64</sup>.*

Neben der Schilderung des weiteren Ausbaus und der Ausschmückung der ostkirchlichen Kapelle lassen sich an diesem Zitat aus dem Bericht über die Ostarbeit mehrere Rückschlüsse auf die Entwicklungen im Jahr 1956 ziehen. Zunächst wird deutlich, dass zu dieser Zeit bereits eine starke Öffnung der Abtei nach außen stattfand. Das erwähnte Haus der Begegnung wurde bereits 1955 eröffnet<sup>65</sup> und sorgte zusammen mit den seit 1957 jährlich stattfindenden

ukrainisch-katholischen Kirche in die Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats nach 1945 emigrierten viele Mitglieder des Studitenordens nach Westen. In einigen Lexika ist unter dem Stichwort »Studiten« entweder kein Eintrag zu finden, oder es wird nur das 463 gegründete Studioskloster und dessen Rolle unter Hegoumenos Theodoros Studites im Ikonoklasmus behandelt (so im RGG), nicht aber die erwähnte jüngere Geschichte dieses Ordens. Darüber informiert der Artikel Студити/Студитки – Монахи та монахині Студійського Уставу vom 2. Mai 2012, auf der Seite des Informationsdienstes »Religion der Ukraine« (RISU), ein Projekt der Ukrainischen Katholischen Universität (UCU) in Lemberg, [https://risu.ua/studiti-studitki-monahi-ta-monahini-studiyskogo-ustavu\\_n56393](https://risu.ua/studiti-studitki-monahi-ta-monahini-studiyskogo-ustavu_n56393) (aufgerufen am 10. März 2022).

63 Vgl. dazu auch: НАУСК, Zum ökumenischen Engagement (wie Anm. 31), 76.

64 Dokument mit dem Titel *Ostarbeit der Abtei Niederaltaich im Jahre 1956*, ohne Verfasser, aus: AANA A 221, Ökumenisches Institut (= ÖKI). Tätigkeitsberichte 1956–1966.

65 Vgl. Bemühungen um die Errichtung des Hauses der Begegnung (Briefe, Abbildungen, Zeitungsartikel), AANA V 162, hierbei insbesondere den Informationszettel vom September 1955 zum Haus der Begegnung, sowie einen Brief vom 5. Oktober 1955 von Heufelder an Kardinal Josef Wendel als Vorsitzenden der Bayerischen Bischofskonferenz mit der Bitte um weitere finanzielle Unterstützung für den Bau eines neuen Gäste- und Übernachtungshauses.

Einkehrtagen für Christen aller Konfessionen für eine wachsende Zahl an Besuchern<sup>66</sup> – unter den nichtkatholischen vor allem evangelischer Konfession –, bei denen die Erfahrung und Mitfeier ostkirchlicher Liturgie laut dem Bericht großes Interesse weckte.

Zunächst war es die regelmäßige Feier der Göttlichen Liturgie – also der Eucharistie –, die das Zentrum und den Ausgangspunkt im Aufbau byzantinischer Liturgie in Niederaltaich bildete. Dabei ist anzunehmen, dass dies in kirchenslawischer Sprache erfolgte, mit der Blaschkewitz durch seine Herkunft auf das Beste vertraut war<sup>67</sup>. Die Bedeutung des Wirkens Blaschkewitzs für die Ausbildung der weiteren Novizen im byzantinischen Ritus – insbesondere der nicht-russischstämmigen, wie Nikolai Lochner und Elia Baumann – lässt sich kaum überschätzen. So berief sich auch Abt Heufelder in seiner Anfrage bei der Ostkirchenkongregation zur Zulassung Frater Nikolais für die Weihe im byzantinischen Ritus vom Mai 1958 auf das Urteil von Chrysostomus Blaschkewitz über den jungen Frater: *Iudicio Patris nostri Chrysostomi iam bene instructus est in ritu byzantino*<sup>68</sup>.

Weiter geht aus dem Tätigkeitsbericht von 1956 hervor, dass der Plan, auch das Offizium – also das monastische Stundengebet – in byzantinischer Tradition zu feiern, zu diesem Zeitpunkt noch als längerfristiges Ziel vor Augen stand. Ein sicherer Beleg für die regelmäßige Feier des Offiziums in ostkirchlicher Tradition findet sich spätestens im Tätigkeitsbericht von 1960, welcher davon spricht, *daß eine Gruppe von Mönchen sich durch die tägliche Feier des byzantinischen Stundengebetes in der geistigen Welt der Orthodoxie zu beheimaten sucht*<sup>69</sup>.

Die dargelegten Schlaglichter und Einblicke in die zweite Phase einer Etablierung liturgischer Fertigkeiten und Orte in Niederaltaich machen deutlich, wie komplex und aufwändig die Einführung ostkirchlicher Liturgie im Einzelnen war. Abgesehen von der großen Abhängigkeit von den vorhandenen personellen Ressourcen fällt auf, wie lange die schrittweise Einführung der Liturgie dauerte; zunächst die regelmäßige Feier der Göttlichen Liturgie bis 1956 – Blaschkewitz war immerhin schon 1952 zum Priester im byzantinischen Ritus geweiht worden –, später die des monastischen Stundengebets in slawischer Sprache (wohl bis 1960). Insbesondere die Kompetenzen zur Feier des monastischen Stundengebets mit den wechselnden Texten und Melodien, die je nach Konstellation von Festtagen und geprägten Zeiten im Jahreskreis variieren, dürfte dabei eine große Herausforderung dargestellt haben.

In einer dritten Phase folgte auf die personelle Grundlegung (erste Phase) und die Bereitstellung liturgischer Orte und Fertigkeiten (zweite Phase) die Institutionalisierung der Feier ostkirchlicher Liturgie in Niederaltaich. Diese zeigte sich am deutlichsten in der Gründung einer byzantinischen Dekanie als markantestem Ereignis.

Die Einrichtung einer Dekanie geht auf die Benediktsregel zurück, wenn im 21. Kapitel ausdrücklich von den Dekanen des Klosters und ihrer Auswahl die Rede ist, die in allen Belangen Sorge tragen sollen für ihre Dekanien gemäß den Geboten Gottes und den Weisungen ihres Abtes<sup>70</sup>. Die tatsächliche Errichtung der Dekanie durch Abt Emmanuel Heufelder

66 Dies wird auch durch den *Tätigkeitsbericht für das Jahr 1956* von Pater Thomas Sartory deutlich, sowie die jährlich folgenden, vgl. AANA A221. Allerdings sind diese Berichte hinsichtlich der darin angegebenen Zahlen stets mit Vorbehalt einzuschätzen, da das Interesse Sartorys bei der Dokumentation vor dem Hintergrund der ökumenischen Aufbruchstimmung der Zeit und auch der Rechtfertigung seiner Freistellung für die ökumenische Arbeit wohl eher zur Übertreibung und Überschätzung tendieren dürfte.

67 Dies bestätigt auch der Tätigkeitsbericht über die Jahre 1957/58, der von *slawischen Gottesdiensten* in der ostkirchlichen Kapelle spricht, siehe: AANA, A 221 Tätigkeitsberichte ÖKI.

68 Lateinisches Schreiben vom 17. Mai 1958 von Heufelder an die Orientalische Kongregation in Rom, siehe: AANA V 38, Römische Entscheide und Erlasse ab 1918.

69 Ohne Autor, Tätigkeitsbericht 1960, aus: AANA A 221 Tätigkeitsberichte ÖKI.

70 Vgl. RB 21,2 nach der Übersetzung von Gernot Krapinger, in: Die Benediktsregel. Lateinisch/Deutsch, hrsg. v. Ulrich FAUST, Stuttgart 2018.

ließ sich aus den genannten Quellen des Abteiarchivs nicht eindeutig rekonstruieren. Im Tätigkeitsbericht der Jahre 1957/58 ist bereits die Rede von einer ostkirchlichen *Sektion*<sup>71</sup>, 1961 von einer ostkirchliche *Abteilung*<sup>72</sup> im Haus der Begegnung. Eine byzantinische *Dekanie* ist in den Tätigkeitsberichten jedoch erst im Jahr 1962 ausdrücklich erwähnt. Deutlich wird jenseits der exakten Begrifflichkeiten wohl aber schon, dass sich ab 1958 die seit Mitte der 1950er-Jahre stabil auf sechs Mönche angewachsene Gruppe der Byzantiner als eigenständige Größe in der Abtei wahrnahm und auch nach außen so präsentierte.

Obwohl mit dem Tod von Frater Basilius am 30. Oktober 1959 die Zahl der Mitglieder nominell auf fünf sank, bedeutete dies für die Situation vor Ort in der Abtei keine große Umstellung, da Basilius zwischenzeitlich einige Zeit in Frankreich gelebt hatte und 1959 kurz vor seinem Tod in die ebenfalls ostkirchlich ausgerichtete Abtei St. Procop in Lisle/Aurora (USA) übersiedelt war<sup>73</sup>. Der Prozess der Konsolidierung des personellen Bestands der byzantinischen Dekanie und ihrer Anerkennung durch die römische Ostkirchenkongregation spiegelt sich auch im Bericht Heufelders über seine Romreise vom 3. bis zum 16. März 1960 wider, wie er im Tagebuch am 5. März schilderte: *Vormittags – Ankunft v.[on] Fr.[ater] Irenaeus [Totzke] – Zusammen bei der S.[acra] Congr.[egatio] pro Eccl.[esia] Orientali (M[on]s[is]g[no]r.[e] Coussa). Bestätigung des Status unserer Ostgruppe. Erlaubnis in einzelnen Fällen am byz.[antinischen] Offizium u.[nd] der Liturgie teilzunehmen auch für Mönche des lat.[einischen] Ritus, allerdings nicht, wie ich wollte, allgemein, sondern ich mußte bestimmte Namen angeben. Als ich mich selber auch nannte, rief Coussa ganz begeistert: ›Ipse abbas – bellissimo! Vos eitis [?] catholici!‹*

In diesem Eintrag Heufelders scheint sich trotz aller Freude über die Anerkennung und Bestätigung durch die obersten Stellen der Kongregation doch ein wenig Enttäuschung zu zeigen, dass seine Wünsche nicht in vollem Umfang gewährt wurden. Es scheint, als irrte Heufelder hier in seiner Auffassung. Es liegt ein Schreiben der Kongregation vom 11. März 1960 vor, unterzeichnet von Monsignore Acacius Coussa<sup>74</sup>, das das Privileg des Biritualismus für Chrysostomus Blaschkewitz, Elia Baumann, Nikolai Lochner, Emmanuel Jungclaussen und Irenäus Totzke für fünf Jahre erneuerte. Darüber hinaus ermöglichte es auch die Teilnahme der Mönche der lateinischen Tradition an der byzantinischen Liturgie an ausgewählten Festtagen: 1. = *Ut Monachis Chrysosthomo Blaschkewitz, Eliae Baumann, Nicolao Lochner, Emmanuelli Jungclaussen [sic!] et Irenaeo Totzke privilegium biritualismi renovetur.* 2. = *Ut iidem monachi, quoties Abbas id opportunum duxerit, in toto vel in parte ritu byzantino uti possint, ad vitam monasticam quod attinet;* 3. = *Ut monachi ritus latini, ritum byzantinum sequi possint diebus festis iudicio Abbatis statuendis, v. g. Paschatis, Nativitatis, etc. [...] Cause [!] est: ut studium et scientia rei orientalis augeantur. [...] Praesentibus ad quinquennium valituris [...]*<sup>75</sup>.

Mit der Weihe von Irenäus Totzke zum Priester erreichte der liturgische Ausbildungsstand der Byzantiner in Niederaltaich quantitativ und auch qualitativ einen vorläufigen Hö-

71 Ohne Autor, Tätigkeitsbericht 1957/8 vom 12. Mai 1958, AANA A 221 Tätigkeitsberichte ÖKI.

72 Ohne Autor, Tätigkeitsbericht 1961, ebd.

73 Tagebucheintrag vom 19. April 1953 von Heufelder: »Unser fr. Basilius hat endlich die Einreiseerlaubnis nach Frankreich erhalten u. fährt heute fort um mit Pere Leclere in Memil [?] sein Einsiedlerleben für die Bekehrung Rußlands« zu beginnen. Gott möge ihn führen!« Außerdem der Eintrag am 4. April 1959: »Am *Mittw. in der Osterwoche* hatte unser fr. Basilius uns verlassen um über Italien nach USA zu fahren, zu den ostkirchl. Mitbrüdern der Abtei St. Procop, wo sein Werk über Leonid [Feodorow (1879–1934), Studitenmönch und Exarch der griechisch-katholischen Kirche in Russland, 2001 seliggesprochen, vgl. Simon, *Pro Russia*, 175] ins Englische übersetzt wird.«

74 Gabriel Acacius Coussa (1897–1962), syrisch-melkitischer Erzbischof und Kardinal, erster ostkirchlicher Katholik, der an der Spitze der Ostkirchenkongregation wirkte, siehe dazu: [www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcoussag.html](http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcoussag.html), aufgerufen am 10. März 2022.

75 Schreiben der Ostkirchenkongregation mit Datum vom 11. März 1960 an Heufelder, Prot. N. 99/60, gezeichnet von Acacius Coussa, AANA V 38, Römische Erlasse und Bescheide ab 1918.

hepunkt: *Am 1. Oktober 1960 erhielt P. Irenäus in der Kirche des Russikums in Rom die Priesterweihe, sodasß unsere Abtei jetzt fünf Priester im byzantinischen Ritus hat*<sup>76</sup>.

Von Schwierigkeiten und Spannungen im Konvent ist im Tagebuch Heufelders für den Untersuchungszeitraum durchaus die Rede. Dabei geht es meist um das Zueinander und die Priorisierung der beiden Tätigkeitsbereiche der Abtei in der ökumenischen Arbeit einerseits und der Lehrtätigkeit und Organisation des Schulbetriebs am angeschlossenen Gymnasium andererseits. Gerade in der Zeit der 1950er-Jahre, als die Arbeit für die Ökumene noch keine breite kirchenamtliche (und auch gesellschaftliche) Anerkennung fand, wurde sie auch konventintern durchaus in Frage gestellt. Seit der Wiederbegründung der Abtei 1918 spielte die finanzielle Absicherung der Abtei immer eine starke Rolle, sodass bis in die 1930er-Jahre sogar die Insolvenz drohte. Die finanzielle Sanierung gelang unter Prior Emmanuel Heufelder ab 1934. So ermöglichte letztlich auch der erfolgreiche Betrieb des Gymnasiums in finanzieller Sicht erst die ökumenische Arbeit der Abtei. Vor diesem Hintergrund ergaben sich durchaus Spannungen und Probleme im Zusammenleben. Für eine Auseinandersetzung der Mönche der verschiedenen Liturgietraditionen findet sich jedoch kein Anhaltspunkt im Tagebuch, sodass mit einem »argumentum ex silentio« davon ausgegangen werden darf, dass das gemeinschaftliche Zusammenleben im Konvent durch die zwei liturgischen Orte und Traditionen nicht übermäßig erschwert oder belastet wurde. Dies mag auch daran gelegen haben, dass die im ökumenischen Feld tätigen Mönche der Abtei in beiden Liturgien vertreten waren – die ostkirchliche Sektion im byzantinischen Ritus in der Ostkirchenkapelle, die *Una Sancta*-Sektion im römischen Ritus in der Basilika. Zudem wurde an bestimmten Festtagen die byzantinische oder römische Liturgie gemeinsam gefeiert, wie das erwähnte Schreiben der Ostkirchenkongregation vom 11. März 1960 es explizit erlaubte und ermöglichte<sup>77</sup>.

Der in diesem Aufsatz relevante Zeitraum der 1950er-Jahre ist damit hinreichend erfasst. Um eventuelle Wirkungen im Hinblick auf Reformaufbrüche und Entgrenzungen in den Blick zu bekommen, soll abschließend im Rahmen eines kurzen Ausblicks der weitere Verlauf zu Beginn der 1960er-Jahre betrachtet werden. Mit Blick auf die Tätigkeitsberichte dieser Zeit fällt eine weiter stark steigende Aktivität im ökumenischen Bereich auf. Mit dem Fokus auf liturgischen Tätigkeiten seien einige Beispiele erwähnt.

Für das Jahr 1962 liegt neben der Dokumentation seiner publizistischen Tätigkeiten ein persönlicher Jahresbericht von Blaschkewitz vor, der seine Referententätigkeiten und Durchführungen der Feier byzantinischer Gottesdienste im Jahr 1962 erfasst. Dabei wurden chronologisch nach Datum Vorträge und (oft damit verbunden) Gottesdienste im byzantinischen Ritus mit dem jeweiligen Ort sowie den Teilnehmerzahlen aufgeführt: insgesamt 29 Veranstaltungen im ganzen deutschsprachigen Raum und Rom mit 5230 Teilnehmern. Bei aller gebotenen Vorsicht in der Wertung dieser Zahlen, die mit Sicherheit im Hinblick auf eine gute Außenwirkung dokumentiert wurden, lässt sich doch von einer recht großen Reichweite von Blaschkewitz' liturgischem Wirken ausgehen. Im persönlichen Jahresbericht von Irenäus Totzke werden demgegenüber 3250 Teilnehmer bei Vorträgen und Gottesdiensten des byzantinischen Ritus an Orten in ganz Deutschland (Bonn, Fulda, Rottenburg, Kiel, Münster ...) aufgeführt. Sehr bemerkenswert in seinem Bericht ist die Anwendung des ostkirchlichen Prinzips der Verwendung von National- und Volkssprache in der Liturgie und damit die Feier auch in deutscher Sprache. So heißt es im Tätigkeitsbericht Totzkes von 1962 unter Punkt 2: *Vorbereitung einer deutschen Partitur für die byzantinische Liturgie, sowie Einstudierung einer byzantinischen Vesper in deutscher Sprache*<sup>78</sup>. Für den

76 Ohne Autor, Bericht über das Jahr 1960, Consilium Oecumenicum O.S.B., Abtei Niederaltaich, den 31. Januar 1961, AANA A 221, Tätigkeitsberichte ÖKI.

77 Schreiben der Ostkirchenkongregation vom 11. März 1960 an Heufelder, Prot. N. 99/60, gezeichnet von Acacius Coussa, AANA V 38, Römische Erlasse und Bescheide ab 1918.

78 Irenäus Totzke, Tätigkeitsbericht für 1962, AANA A 221, Tätigkeitsberichte ÖKI.

1. Oktober 1962 ist auch die Durchführung einer solchen Vesper in deutscher Sprache verzeichnet<sup>79</sup>. Dies wirkt wie eine Vorwegnahme des Anliegens der Einführung auch muttersprachlicher Elemente in der römischen Liturgie, wie sie auf dem nur zehn Tage später – am 11. Oktober 1962 – beginnenden Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossen werden sollte. Gleiches scheint für den liturgischen Brauch der Konzelebration zu gelten, wie Heufelder am Sonntag, 6. März 1960, dem dritten Tag seiner Romreise, in seinem Tagebuch schreibt: *10h im Russicum ostkirchl.[icher] Gottesdienst. P.[ater] Chrysostomus war Hauptzelebrant, P.[ater] Pius konzelebrierte, fr.[ater] Irenaeus machte den Diakon. Kaum je hat mich ein ostkirchl.[icher] Gottesdienst so gepackt – Unsere große Aufgabe stand vor mir. Auch die persönliche Verbindung mit Christus durch die h[ei]l.[ige] Eucharistie u.[nd] die priesterliche Sendung stand so tief vor mir wie selten – Deo gratias! Das gibt Kraft gegenüber allem, was die menschlichen Verhältnisse der Kirche in Rom Bedrückendes an sich haben.* Die offensichtliche Begeisterung Heufelders über den ostkirchlichen Gottesdienst machte sich tatsächlich auch ganz explizit an der Konzelebration als der »normalen Feierform der Alten Kirche«<sup>80</sup> fest. So berichtete er am 13. Dezember 1962 über seine erste eigene Erfahrung in der Konzelebration im byzantinischen Ritus<sup>81</sup>. Nur zwei Tage später forderte er als Mitglied der Kommission für den Ordensstand in einem Brief an den Konzilsvater Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981) von Rottenburg im Hinblick auf das Schema zum Ordensstand neben der Wiederbelebung des ursprünglichen Laienmönchtums der Alten Kirche und der Stärkung der Laien im Mönchtum generell ganz explizit die Konzelebration auch für Klöster zur Stärkung der monastischen Gemeinschaft<sup>82</sup>. Gegen eine Spaltung der klösterlichen Familie forderte er zudem die Verwendung der Muttersprache in der Liturgie und im Offizium, um auch den Laienmönchen die Mitfeier zu ermöglichen<sup>83</sup>.

Ein weiteres Beispiel für die Außenwirkung der byzantinischen Frömmigkeit in Niederaltaich ist Irenäus Totzkes *Teilnahme an der Sitzung der ›Studiengesellschaft für russ.[ische] Kirchenmusik‹ in Paris, deren Mitglied [...]»<sup>84</sup> Totzke war. Für 1963 ist für Totzke eine Übersetzungstätigkeit mit internationaler Reichweite dokumentiert: *Arbeit am ›Liturgikon‹ (deutsche Übersetzung der byzant.[inischen] Liturgie), Verlag Bongers, Recklinghausen. Arbeit an einer musikalischen Fassung der byzant.[inischen] Liturgie in deutscher Sprache. Mitarbeit in der Studiengesellschaft für russ.[ische] Kirchenmusik in Paris sowie im Redaktionskollegium von ›Russische Kirchenmusik‹. Mehrere Artikel im Lexikon für Theologie und Kirche<sup>85</sup>. Für 1966 schließlich ist die Mitarbeit Totzkes in der *Association pour l'étude du chant ecclésiastique slave de rite byzantin* und im Redaktionskomitee *Сборник* (Sbornik, deutsch: Sammlung) zur Herausgabe russischer Kirchenmusik angeführt.**

79 Vgl. ebd.

80 Angelus HÄUSSLING, »Konzelebration«, in: LThK<sup>3</sup> 1997, 341–344, hier: 341.

81 Tagebucheintrag vom 13. Dezember 1962: *Heute hatte ich meine ›ostkirchl.[iche] Primiz‹. Ich konzelebrierte das erste Mal in dankbarer Freude. P.[ater] Elias hatte mich eingeführt.*

82 Brief Heufelders an Leiprecht vom 15. Dezember 1962, AANA A 223: *Ein anderes dringendes Anliegen ist uns, daß die Konzelebration, die ja dem Vernehmen nach schon in einem gewissen Umfang gestattet werden soll, auch für unsere Klöster gestattet wird. [...] Wir wollen die missa lecta nicht abschaffen. Aber das gemeinschaftlich gefeierte Opfer ist für den Aufbau einer klösterlichen Gemeinschaft sicher von der gleichen wesentlichen Bedeutung wie für eine Pfarrgemeinde.*

83 *Es wäre für den Aufbau und die Wirkkraft unserer klösterlichen Familien auch von Bedeutung, wenn auch in Bezug auf die liturgische Sprache in den Klöstern größere Freiheit gegeben würde. Die Verpflichtung für die Priestermonche, das Offizium lateinisch zu beten, hat unsere klösterlichen Familien in einem der wichtigsten Bereiche des monastischen Lebens gespalten. Was ist wichtiger, daß das Chorgebet lateinisch gefeiert wird – oder daß eine klösterliche Familie, Priester und Laien, gemeinsam, ›aus einem Munde‹, Gott loben und anrufen kann?, ebd.*

84 Tätigkeitsbericht für 1962, von Irenäus Totzke, AANA A 221, Tätigkeitsberichte ÖKI.

85 Ohne Autor, Die Arbeit des Oekumenischen Instituts der Abtei Niederaltaich im Jahre 1963, in: AANA A 221, Tätigkeitsberichte ÖKI.

Die große Anerkennung und Wertschätzung des Wirkens der Byzantiner aus Niederaltaich von orthodoxer Seite zeigt sich etwa an der Teilnahme Emmanuel Jungclaussens und Irenäus Totzkes an der vierten Panorthodoxen Konferenz in Belgrad<sup>86</sup> als einzige nichtorthodoxe Beobachter und Gäste. Zugleich wird daran eine beachtliche internationale Reichweite der byzantinischen Ausrichtung der Niederaltaicher Mönche sichtbar.

### 3. Auswertung im Hinblick auf die Entgrenzung kirchlicher Praxis und einen ökumenischen Reformaufbruch

Abschließend werden nun die Ergebnisse des Rekonstruktionsversuchs der Etablierung ostkirchlicher Liturgie in der Abtei Niederaltaich in den 1950er-Jahren anhand der Quellen aus dem Abteiarchiv in Kapitel (2) überblicksartig zusammengefasst, um zu einer Auswertung im Hinblick auf die zugrundeliegende Fragestellung der Tagung zu kommen – nämlich der Frage nach möglichen Entgrenzungen kirchlicher Praxis und ökumenischen Reformaufbrüchen im beschriebenen Zeitraum und ihrer konkreten Ausgestaltung, ihrer Wurzeln und Wirkungen.

Festzustellen war eine Periodisierung des Zeitraums in drei Phasen:

1. Die erste Hälfte der 1950er-Jahre war geprägt vom Aufbau personeller Grundlagen, die sich insbesondere an den zum Teil schwierigen Bemühungen um die Zulassung zum Mönchtum und den Weihen für Blaschkewitz und seiner Ausbildung im Russikum zeigten. Es erfolgte der Eintritt weiterer Novizen, die sich für die noch in den Anfängen stehende ostkirchliche Arbeit und Vision Heufelders begeistern ließen – dies wohlgemerkt noch immer auf der Grundlage des bereits knapp 30 Jahre zurückliegenden päpstlichen Schreibens »Equidem verba« von 1924, an dessen Zielen Abt Heufelder nach wie vor festhielt, auch wenn sich die Bedingungen und konkreten Umstände nach 1945 fundamental gewandelt hatten. Die missionarische Dimension von Plänen einer benediktinischen Gründung im Osten trat mehr und mehr hinter das im Schreiben angelegte Ziel einer interkulturellen Vermittlungsarbeit zur Förderung der Einheit und spätestens ab 1953 auch hinter das Ziel eines Mitwirkens an der weltweiten Ökumenischen Bewegung zurück. Diese Haltung Heufelders kann zurecht als visionär in katholischen Kreisen dieser Zeit bezeichnet werden kann und sollte sich im Hinblick auf die konziliare Erneuerung als wegweisend herausstellen.
2. In einer zweiten Phase der Etablierung liturgischer Orte und Fertigkeiten ab der Mitte der 1950er-Jahre gelang der Ausbau und die fach- und stilgerechte Einrichtung einer ostkirchlichen Kapelle in den Räumen der Abtei. Zudem gelang durch den Ausbau der Kontakte zum Russikum und zum Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom sowie der Erneuerung der Kontakte aus den 1930er-Jahren zur Abtei Chevetogne in Belgien die Etablierung eines internationalen Netzwerks der Abtei, die die weitere Ausbildung in ostkirchlicher Liturgietradition, die Qualifikation, die geistliche Formung und die Weihe des monastischen Nachwuchses erst möglich machte. Die Einführung der regelmäßigen Feier des byzantinischen Ritus in Niederaltaich stellte sich durchaus schwierig und langwierig dar. Nach der Priesterweihe Blaschkewitzs im Jahr 1952 vergingen noch einmal vier Jahre bis zur regelmäßigen Feier der göttlichen Liturgie in Niederaltaich etwa ab 1956, wobei sich die lange Dauer auch durch die Ermangelung eines geeigneten Ortes für die Feier erklären lässt. Die Einführung des monastischen Stundengebets in byzantinisch-slawischer Tradition und zunächst auch in slawischer Liturgiesprache konnte – vereinzelt und gelegentlich schon ab 1956 – regelmäßig aber erstmals anhand der Quellen

86 Vgl. Tätigkeitsbericht des Ökumenischen Instituts der Abtei Niederaltaich für das Jahr 1966, in: AANA A 221, Tätigkeitsberichte ÖKI.

belegbar für das Jahr 1960 veranschlagt werden, also weitere fünf Jahre nach der Einführung der regelmäßigen Feier der göttlichen Liturgie.

3. Eine Institutionalisierung der Ausübung byzantinischer Frömmigkeitsformen lässt sich anfanghaft ab 1958 in einer ostkirchlichen Sektion des Hauses der Begegnung erblicken, die mit der Einrichtung der byzantinischen Dekanie auch eine Fundierung in der Ordensregel Benedikts besaß. Zum Ende des Untersuchungszeitraums markierte die Weihe Totzkes zum Priester und die explizite Anerkennung der Gruppe durch die Ostkirchenkongregation mit Gewährung der Biritualität für sämtliche fünf Mitglieder sowie für Mönche der lateinischen Tradition die Mitfeier ostkirchlicher Liturgie an Festtagen den Schluss- und Höhepunkt der Etablierung des byzantinischen Ritus in den 1950er-Jahren in der Abtei Niederaltaich.

Es lässt sich somit in der Tat von einer Entgrenzung liturgischer und kirchlicher Praxis sprechen. Zunächst einmal einfach deshalb, weil die Praxis einer klösterlichen Gemeinschaft mit römischer und byzantinischer liturgischer Tradition eine im deutschsprachigen Raum einzigartige Erscheinung war und bis heute ist<sup>87</sup>. Außerdem bot die Etablierung byzantinischer Liturgieformen und -traditionen in Niederaltaich die einzigartige Möglichkeit, gerade auf dem Feld der Liturgie und des Gottesdienstes künftige Elemente kirchlicher Reform des Zweiten Vatikanums über den Umweg ostkirchlicher Liturgie bereits im Vorfeld zu erproben, wie die Verwendung der Muttersprache in der Feier der Eucharistie und im Stundengebet, die Konzelebration oder etwa den Empfang der Eucharistie in beiderlei Gestalt für alle Mitfeiernden. Diese Erfahrungen von Kirchesein in der klösterlichen Gemeinschaft, wie sie auf diese Art in Niederaltaich Ende der 1950er-Jahre liturgisch erlebbar waren, sind eng verbunden mit dem Anliegen der Aufwertung der Laien innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft und damit einem Entgegenwirken der in der römischen Kirche weit verbreiteten Klerikalisierung des Mönchtums und des Ordensstandes generell. Explizit traten diese Forderungen freilich erst zu Beginn der 1960er-Jahre auf den Plan<sup>88</sup>.

Im Hinblick auf ökumenische Reformbestrebungen ist differenziert zu urteilen. Mit Sicherheit wäre es anachronistisch, das Schreiben »Equidem verba« von 1924, welches den Ausgangs- und Bezugspunkt für die Ausrichtung der Abtei Niederaltaich auch noch in den 1950er-Jahren durch Abt Heufelder darstellte, als ein ökumenisches Reformschreiben in einem modernen Sinn von Ökumene und Kirchenreform zu bezeichnen<sup>89</sup>. Ansatzpunkte einer interkulturellen Vermittlungsarbeit lassen sich vor allem im zweiten Teil des Schreibens finden. Diese umfassen kulturelle Dimensionen verschiedener Art (Sprache, Geschichte, Charakter, Geistesart), sowie ganz explizit auch die Theologie und Liturgie des ostslawischen Kulturraums.

Vor allem, wenn man die konkrete Umsetzung und Rezeption des Schreibens durch Heufelder durch die 1950er-Jahre hindurch betrachtet, zeigt sich das Zurücktreten der unionistischen Züge von »Equidem verba« zugunsten der kulturell vermittelnden Ansatzpunkte als Verständigungsleistung zwischen den Kulturräumen von Ost und West im Sinne der Ökumene. Der Bericht Heufelders über die Ostkirchliche Tagung 1953 mit der Zielsetzung

87 Die bereits erwähnte Gründung des Unionsklosters in Amay-sur-Meuse durch Lambert Beauduin (1873–1960) im Jahr 1925, die später ab 1939 nach Chevetogne in Belgien umsiedelte, ist ein weiteres Beispiel für eine birituelle monastische Gemeinschaft, die sich freilich ebenfalls auf den Auftrag Pius XI. im Schreiben »Equidem verba« berief.

88 Siehe dafür etwa das Schreiben Heufelders an Bischof Leiprecht von 1962 mit Reformforderungen an das Konzil: Anmerkungen 82–83.

89 Zu stark scheint gerade der erste Teil des Schreibens von den zeittypischen Konzepten einer sogenannten unionistischen Rückkehrökumene geprägt. So beispielsweise: *Uns scheint, die unerhörten Leiden, die (wie wohl nie zuvor) über sie [die Völkermassen Russlands] hereingebrochen sind, riefen sie zurück in die Arme der Mutterkirche*, vgl. die deutsche Fassung Equidem Verba in: BenMon 6, 1924, 295.

der Mitarbeit und des Studiums der (internationalen) ökumenischen Bewegung zeigt, dass Heufelder klar über die kirchenamtlichen Vorgaben der Zeit hinausdachte und -handelte, die immer wieder in eindringlichen Worten vor der Verwischung konfessioneller Unterschiede und den Gefahren eines Relativismus in der weltweiten ökumenischen Bewegung warnten<sup>90</sup>.

Die Aufnahme der beiden russischen Emigranten und Kriegsgefangenen Blaschkewitz und von Burmann Ende der 1940er-Jahre, die sich für die Idee dieser kulturellen Vermittlungsarbeit Heufelders mit ökumenischer Zielsetzung gewinnen und begeistern ließen, ermöglichte überhaupt erst die Etablierung ostkirchlicher Liturgie in der Abtei. Dabei lässt sich das Konzept Heufelders und die konkrete Umsetzung durch die 1950er-Jahre zunächst einmal als gelungenes Integrationsprojekt bezeichnen. Die kulturellen Unterschiede, Verständigungsschwierigkeiten und Mentalitätsdifferenzen der neuen Mitglieder der Mönchsgemeinschaft scheinen in gelungener Weise überbrückt und gelöst worden zu sein, trotz der wohl mehr als mangelhaften materiellen Ausgangsbedingungen in einem Nachkriegsdeutschland, dessen Wiederaufbau und damit auch materielle Not jeder Art sich weit in die 1950er-Jahre hinein zog. So darf man vermuten, dass es gerade die Wertschätzung und die Möglichkeit der Einbringung der spezifischen Kompetenzen und Fähigkeiten der beiden Russen – hier untersucht: der liturgischen, spirituellen, sprachlichen und musikalischen – für die Mönchsgemeinschaft mit ihrer ökumenischen Ausrichtung war, die eine gelungene und nachhaltige Aufnahme und Integration ermöglichte. Heufelder bot ihnen die Möglichkeit, die neu entstehende byzantinische Dekanie zu gestalten und nach ihren Fähigkeiten aufzubauen, was sich nicht zuletzt in der institutionell sichtbaren Verantwortungsübergabe Heufelders an Blaschkewitz als Dekan Ende der 1950er-Jahre zeigte.

Damit stellt die Etablierung der byzantinischen Liturgie im Kloster nicht nur eine geistig-geistliche Vermittlungsleistung ostkirchlicher Theologie und Liturgie in Westeuropa dar, wie sie auch von anderen deutschen Benediktinerabteien wie etwa dem Kloster Ettal oder Gerleve<sup>91</sup> geleistet wurde. Das Charakteristische des ökumenischen Ansatzes der Abtei Niederaltaich ist der praktische Vollzug im Sinn einer gelebten Vermittlung und realen Begegnungsmöglichkeit mit authentischer ostkirchlicher Tradition und Spiritualität<sup>92</sup>. Voraussetzung und in gewisser Weise auch bereits Umsetzung dieser Vermittlungsarbeit war die gelungene Integration der russischen Mitbrüder in den Konvent, der die interkulturelle Vermittlung nicht nur als Ziel proklamierte, sondern in Liturgie und gemeinschaftlichem Zusammenleben unter Beweis stellen wollte: *Wie sehr alle ökumenischen Bemühungen aus den Quellen des geistlichen Lebens gespeist werden müssen, wird besonders deutlich bei unserer ostkirchlichen Arbeit: Die Mönche des byzantinischen Ritus mit ihrem Dekan P[ater] Dr. Johannes Chrysostomus [Blaschkewitz] OSB bilden eine eigene byzantinische Dekanie. Sie feiern die Eucharistie und das Chorgebet nach byzantinischem Ritus in einer eigens errichteten byzantinischen Kapelle. Dies geschieht nicht aus verkapptem Proselytismus, der die orthodoxen Christen nur abstoßen würde. Vielmehr soll das Leben und Beten im Geist des östlichen Christentums uns selbst einen inneren Zugang zur Geistigkeit der Ostkirchen eröff-*

90 Dies ist bereits in der Enzyklika »Mortalium Animos« von 1928 der Fall und findet sich in ganz ähnlicher Weise etwa im Monitum »Cum compertum« von 1948 oder der Enzyklika »Humani Generis« von 1950.

91 In Ettal wurde ein Byzantinisches Institut 1939 u. a. von Johannes Hoeck (seit 1951 Abt von Ettal) gegründet, der später als Konzilsvater und Mitarbeiter am Ostkirchendekret *Orientalium Ecclesiarum* des Zweiten Vatikanums eine zentrale Rolle im orthodox-katholischen Dialog spielte. In der Abtei Gerleve wurden insbesondere ostkirchenkundliche Forschungen und Texte der byzantinischen Liturgie ab den 1930er-Jahren erschlossen und publiziert.

92 So war die Abtei Niederaltaich wohl ab den 1950er-Jahren »der einzige Ort in Westeuropa [...], an dem in größerem Stil eine Unterweisung im ›Herzensgebet‹ stattgefunden hat«, so Carol LUPU in seinem Aufsatz mit dem Titel »Ich wusste gar nicht, dass es so etwas im Christentum gibt.« Ein Beitrag über das Herzensgebet und Meditation, in: *Una Sancta* 71, 2016, 190–201, hier: 190.

*nen und uns so befähigen, Vermittlerdienste im Gespräch zwischen westlicher und östlicher Christenheit zu leisten*<sup>93</sup>.

Wenn sich »in der Liturgie Kirche konstituiert [...] und] sich an ihr das Kirchenbild der jeweiligen Zeit, der Glaubensgemeinschaft als ganzer wie der einzelnen feiernden Gemeinde ablesen lässt«<sup>94</sup>, wie Stefan Kopp und Benedikt Kranemann schreiben, dann war die Etablierung der Feier der byzantinischen Liturgie in Niederaltaich in den 1950er-Jahren ein Beitrag zur Entgrenzung eines konfessionalistisch verengten zu einem von katholischer Weite und Fülle geprägten Kirchenbild, das offen war für ökumenische Lernprozesse durch die Erfahrung des Fremden und Andersartigen eines östlichen Christentums. Die Abtei Niederaltaich wurde in den 1950er-Jahren zu einem Ort der gelebten Vermittlung zwischen Ost- und Westkirche, wo durch das Erlebnis und den Mitvollzug der byzantinischen Liturgie ein andersartiges, und zutiefst katholisches Kirchenbild erfahrbar wurde. Insofern lässt sich von der Etablierung ostkirchlicher Liturgie in Niederaltaich in den 1950er-Jahren als einem erfolgreichen und gelungenen ökumenischen Reformansatz sprechen.

93 Ohne Autor, Die Ökumenische Tätigkeit der Abtei Niederaltaich, wohl 1963 oder 1964, S. 2, in: AANA A221 Tätigkeitsberichte ÖKI.

94 Stefan KOPP/Benedikt KRANEMANN, Liturgie als praktische Ekklesiologie, in: DIES., Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuakzentuierungen, Freiburg 2021, 7–16, hier: 7.



ANNEMARIE C. MAYER

## Die ›wahre‹ Kirche in der ökumenischen Diskussion der 1950er-Jahre

### 1. Ergebnisorientierter Auftakt eines theologiegeschichtlichen Rückblicks

»Diese Kirche [...] existiert in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, auch wenn sich außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen« (LG 8)<sup>1</sup> »Überdies können von den Elementen oder Gütern, aus denen insgesamt genommen die Kirche selbst erbaut und belebt wird, einige, ja sogar sehr viele und bedeutende außerhalb der sichtbaren Zäune der katholischen Kirche existieren: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente: dies alles, was von Christus herkommt und zu Ihm hinführt, gehört zu Recht zu der einzigen Kirche Christi« (UR 3)<sup>2</sup>. Diese Aussagen in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* des Zweiten Vatikanischen Konzils sind letztlich das Ergebnis jener Diskussionen, um die es in meinem Beitrag geht. Sie handeln von den Elementen der ›wahren‹ Kirche, die uns außerhalb der katholischen Kirche begegnen. Was hat, vor allem in den 1950er-Jahren, den Boden bereitet für die Diskussion dieses Themas beim Konzil? Mit dieser Frage widme ich mich der theologischen Interpretation der geschichtlichen Gegebenheiten, denn letztlich stellt die Frage nach der ›wahren‹ Kirche eigentlich die Frage nach der theologischen Bewertung anderer kirchlicher Traditionen.

Diese Frage der theologischen Bewertung wirft einen langen Schatten durch die gesamte Geschichte des Christentums. Immerhin wollte Jesus Christus, »dass alle eins seien« (Joh 17,21), also *eine* Kirche. Dennoch hat es im Laufe der Kirchengeschichte unzählige Zerwürfnisse und Spaltungen gegeben. Vor allem zwei dieser Kirchenspaltungen waren sehr einschneidend: das Schisma zwischen Konstantinopel und Rom, das zur Trennung zwischen der Ost- und Westkirche führte, und die Reformation. Wurde von katholischer Seite den getrennten Ostkirchen der Titel ›Kirche‹ auch offiziell zuerkannt (wenn auch manchmal nur zähneknirschend)<sup>3</sup>, so war dies bei den Kirchen der Reformation nicht der Fall. Sie waren schließlich entstanden, weil die Reformatoren der katholischen Kirche das rechte Kirchesein abgesprochen hatten. Und gerade wegen jener Punkte, die die Reformatoren abweichend

1 Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 1, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, hrsg. v. Peter HÜNERMANN u. Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg i. Br. 2004, 73–185, hier: 84.

2 Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* 3, in: *ibid.*, 211–241, hier: 216f.

3 Vgl. Gregory BAUM, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII*, Paris 1961, 121–128, v. a. 128; Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique (Unam Sanctam 1)*, Paris 1937, 381f.; Wilhelm DE VRIES, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart (Das östliche Christentum 12)*, Würzburg 1951.

von der katholischen Lehre und Kirchenpraxis eingeführt hatten, wie z. B. eigene Lehren, so die durch die Kritik am Ablasshandel stark betonte Rechtfertigungslehre, eigene Bekenntnisformen (*Confessio Augustana*), eigene Bibelübersetzungen und eigene liturgische Formen (Laienkelch), sprach ihnen die katholische Kirche nun ihrerseits das rechtmäßige Kirchesein ab.

Die Schwierigkeit lag nicht nur im Exklusivitätsanspruch einer einzigen Seite, sondern war in der Tatsache begründet, dass verschiedene Exklusivitätsansprüche gegeneinander standen<sup>4</sup>. Außerdem hatte die katholische Kirche keine neutralen theologischen Kategorien, um nichtkatholische Christen zu beschreiben; Kirchenglieder der aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen wurden ›Abgefallene‹ oder ›Häretiker‹ genannt, was despektierlich ist. Aus diesen Gründen ist und war die Frage nach der ›wahren‹ Kirche ökumenisch ein sehr ›heißes Eisen‹. Deshalb muss ich etwas weiter ausholen und über die vorgesehene Dekade der 1950er-Jahre zurück bis in die Reformationszeit gehen.

## 2. Zwei entgegengesetzte Methoden

Prinzipiell bieten sich zwei entgegengesetzte Methoden an, um das Problem der ›wahren‹ Kirche anzugehen, die ›exklusive‹ und die ›komparative‹ Methode. Für beide Methoden gilt: Die Frage nach der ›wahren‹ Kirche bedingt die Frage: »Woran ist die wahre Kirche zu erkennen? – die Frage nach den Kennzeichen der wahren Kirche (*notae ecclesiae*)«<sup>5</sup>. Damit stellt sich umgekehrt logischerweise die Frage, ob es auch Kennzeichen einer ›falschen‹ Kirche gibt?

### 2.1 Die ›exklusive‹ Methode: *Extra ecclesiam nulla ecclesia*

Weil Kennzeichen lateinisch *notae* heißen, kann man die erste Methode auch *via notarum*, Methode der Kennzeichen nennen. Diese ist allerdings auch eine *via exclusiva*, eine exklusive Methode: *nur* wenn diese Kennzeichen wirklich vorliegen, können wir von der ›wahren‹ Kirche sprechen. Die *via notarum* identifiziert die wahre Kirche anhand der klassischen vier Kennzeichen des Glaubensbekenntnisses, denen zufolge die Kirche eine, heilig, katholisch und apostolisch ist.

Nehmen wir die Heiligkeit als Beispiel: In seinen *Schmalkaldischen Artikeln* (1537) brütet sich Martin Luther (1483–1546), »es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist, nämlich die *heiligen* Gläubigen« (Art. 32). Dem geht die Aussage voraus: »Wir gestehen ihnen [den Altgläubigen] nicht zu, daß sie die Kirche sind, und sie sind es auch nicht«. Und es folgt die Begründung: »Diese Heiligkeit besteht nicht in Chorhemden, Tonsuren, langen Gewändern und ihren anderen Zeremonien, die von ihnen über die Heilige Schrift hinaus erdichtet wurden, sondern im Wort Gottes und im rechten Glauben«<sup>6</sup>. Nicht nur durch Weglassen evangeliumsgemäßer Elemente, sondern auch durch das Hinzufügen von selbstherrlichem, eitlem Pomp kann man laut Luther die wahre Kirche verunstalten. Dagegen reklamieren die Reformatoren die Treue zum Evangelium als höherwertige Legitimität. Im *Augsburger Bekenntnis* (1530) heißt es in *Artikel VII. Von der Kirche*: »Es wird auch gelehrt, daß allezeit eine heilige christliche Kirche sein und bleiben muß, welche

4 Vgl. Walter KASPER, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: ThQ 145, 1965, 42–62, hier: 44.

5 Hermann Josef POTTMEYER, Die Frage nach der wahren Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 3, hrsg. v. Walter KERN, Hermann Josef POTTMEYER u. Max SECKLER, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1986, 212–241, hier: 218.

6 Alle Zitate dieses Abschnitts stammen aus: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen <sup>12</sup>1998, hier: 459f.

ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden«<sup>7</sup>. Das ist genug – *satis est*. In diesem Punkt stimmen die lutherische und die reformierte Richtung der Reformation überein. Johannes Calvin (1509–1564) beteuert in *Unterricht in der christlichen Religion* (1559): »überall, wo wir wahrnehmen, daß Gottes Wort lauter gepredigt und gehört wird und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden, lässt sich auf keinerlei Weise daran zweifeln, daß wir eine Kirche Gottes vor uns haben«<sup>8</sup>. Die Reformatoren hatten also eine ziemlich genaue Vorstellung davon, wie die wahre Kirche zu sein hat und woran man sie erkennt; nämlich – anders als bei den Altgläubigen – an der reinen Verkündigung des Evangeliums und der evangeliumsgemäßen Sakramentenspendung: »rein« und »evangeliumsgemäß« sind aber urteilsabhängige, inhaltliche Kriterien. Das Ziel dieser Art der Argumentation ist der Streit um die Wahrheit der Kirche Jesu Christi.

Dagegen setzte das Trienter Konzil (1545–1563) bekanntlich auf das formale Kriterium historischer Kontinuität. Ferner kritisierte die katholische Theologie im Anschluss an Robert Bellarmin (1542–1621) die von den Reformatoren genannten Kennzeichen der wahren Kirche. Als »Exponent doktrinaler Konfessionalisierung«<sup>9</sup> stellte Bellarmin den reformatorischen Formulierungen seine berühmte Kirchendefinition entgegen: »Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die durch das Bekenntnis desselben christlichen Glaubens und den Empfang derselben Sakramente verbunden sind, unter der Leitung ihrer rechtmäßigen Oberhirten und des alleinigen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes«<sup>10</sup>. Bellarmin hebt auf die *Einheit* im Bekenntnis des Glaubens und in den Sakramenten ab. Er ergänzt ein drittes Element, den Gehorsam gegenüber der Amtshierarchie, vor allem gegenüber dem Papst. Dieses Element führt jedoch zur Einengung der *via notarum* auf eine *via primatus* oder besser eine *via romanitatis*. Bellarmins Formel erlaubt eine klare Grenzziehung: Während Calvin noch Überlegungen zum Zustand der falschen Kirchen anstellt, treibt Bellarmin die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche dadurch auf die Spitze, dass er »auf eine ekklesiologische Würdigung all derer verzichtet, die außerhalb der sichtbaren Kirche stehen«<sup>11</sup>.

Dieser Kirchendefinition stellt Bellarmin eine andere Definition der Kirche zur Seite, die bei Aurelius Augustinus (354–430) zu finden ist<sup>12</sup>, die Kirche als lebendiger Leib mit

7 Augsburgisches Bekenntnis, Artikel VII., Bekenntnisschriften (wie Anm. 6), 61.

8 Johannes CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion* IV, 1, 9, übers. und bearb. v. Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn 1997, 691.

9 Günther WASSILOWSKY, Robert Bellarmin, in: *Klassiker der Theologie*, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin, hrsg. v. Friedrich Wilhelm GRAF, München 2005, 277.

10 Robert BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Quarta controversia de conciliis et ecclesia, Liber tertius de ecclesia militante, Caput secundum De definitione ecclesiae IV, III, 2, Bd. 1, Ingolstadt 1586, col. 1263: »Nostra autem sententia est, Ecclesiam [...] unam et veram esse coetum hominum eiusdem Christianae fidei professione, et eorundem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis« (Digisat <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00096083?page=682,683>, konsultiert am 08.03.2022); Werner HEUN, *Organisation von Religionsgemeinschaften aus juristischer Perspektive*, in: *Religion und Ethik als Organisation – eine Quadratur des Kreises?*, hrsg. v. Jan HERMELIN u. Stefan GROTEFELD, Zürich 2008, 23–52, hier: 25.

11 Wolfgang THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa Ecclesiae? Zur ökumenischen Rezeption eines kontroverstheologischen umstrittenen ekklesiologischen Lehrstücks*, in: *Theologie aus dem Geist des Humanismus*, Festschrift für Peter Walter, hrsg. v. Hilary A. MOONEY, Karlheinz RUHSTORFER u. Viola TENGE-WOLF, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010, 395–415, hier: 410.

12 BELLARMIN, *Disputationes de controversiis* (wie Anm. 10) IV, III, 2, col. 1264: »Notandum autem est ex Augustino [...] Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, Fides, Spes, Caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio Sacramentorum.«

einer Seele. Zur Seele zählen die inneren Gaben des Heiligen Geistes wie Glaube, Hoffnung, Liebe; zum Leib der Kirche die äußeren Merkmale wie das Bekenntnis des Glaubens und die gemeinschaftliche Teilhabe an den Sakramenten. »Die Exkommunizierten gehören zwar dem Leib nicht mehr an, sind aber, wenn sie denn Glauben und Liebe haben, Glieder *de anima*«<sup>13</sup>. Im Grenzfall gibt es also einen Zugang zum Heil *de anima*. Damit sucht Bellarmin die Tiefendimension des Glaubens mit der Kirchenfrage zu verbinden. Wirkungsgeschichtlich hat sich diese Definition allerdings wenig entfalten können.

Bereits im 19. und im frühen 20. Jahrhundert hatten verschiedene lehramtliche Dokumente der katholischen Kirche der Überzeugung Ausdruck verliehen, »daß es nur eine von Jesus Christus gewollte Kirche geben kann und daß diese eine Kirche die römisch-katholische Kirche ist«<sup>14</sup>. Eine Verschärfung erfuhr diese Sicht mit der Enzyklika *Mystici corporis* von 1943. In ihr betont Papst Pius XII. (1939–1958) ausdrücklich die Identität des mystischen Leibes Christi und der römisch-katholischen Kirche, indem er schreibt: »Bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi, welche die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche ist, kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als »der mystische Leib Jesu Christi« bezeichnet wird«<sup>15</sup>. Dadurch ist die Heilsnotwendigkeit der Kirche (und zwar der römisch-katholischen) ausgesagt. Den nichtkatholischen Christinnen und Christen bleibt somit als einzige »ökumenische« Möglichkeit die Rückkehr in den Schoß der römischen Mutter Kirche. Im ökumenischen Umfeld der 1940er- und 1950er-Jahre entwickelt sich daraus in den USA der sogenannte *Catholic Ecumenism*, der unverblümt für die Rückkehr-Ökumene plädierte. Die Diskussion mit Vertretern wie Joseph Clifford Fenton (1906–1969) und Edward Francis Hanahoe (1913–1994) sollte sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil durchziehen. Johannes Willebrands (1909–2006) zum Beispiel berichtet in seinem Konzilstagebuch, dass für Fenton kein Unterschied zwischen getauften und nichtgetauften Nichtkatholiken bestehe<sup>16</sup>.

Jedenfalls ist der in der Vergangenheit seit »Bellarmin oft beschrittene Weg einer Unterscheidung zwischen einer Zugehörigkeit zum Leib und einer Zugehörigkeit zur Seele der Kirche [...] auf Grund der Enzyklika »*Mystici corporis*«, [...] nicht mehr gangbar«<sup>17</sup>. Zwar spricht *Mystici corporis* davon, dass Nichtkatholiken »aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer Beziehung stehen zum mystischen Leib des Erlösers«<sup>18</sup>, doch die Theorie vom *votum ecclesiae*<sup>19</sup>, nämlich dass einzelne Christen durch ein inneres Verlangen an die katholische Kirche gebunden sein können, auch wenn sie explizit nichts davon wissen, lässt sich nicht wirklich aufrechterhalten. Es handelt sich hierbei um eine utopische Scheinlösung, die praktisch die nichtkatholischen Christen den Ungetauften gleichstellt und verkennt, dass sie nicht nur individuelle Gläubige, sondern Glieder ihrer kirchlichen

13 THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa* (wie Anm. 11), 411.

14 KASPER, *Der ekklesiologische Charakter* (wie Anm. 4), 43. Zu denken ist an die Stellungnahmen des Heiligen Offiziums von 1864 und 1865, die Enzyklika Leos XIII. *Satis cognitum* (1896) zur »branch theory«, die Enzyklika Pius' XI., *Mortalium animos* (1928).

15 Pius XII., *Mystici corporis* (29. Juni 1943), Teil I, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html) (konsultiert am 08.03.2022).

16 Vgl. »You Will be Called Repairer of the Breach«: The Diary of J. G. M. Willebrands 1958–1961, hrsg. v. Theo SALEMINK, Leuven 2009, 255: »The most difficult case has to do with the membra Ecclesiae. There is a difference of opinion. Fenton says: There is no difference in this matter between being baptised and unbaptised, just like there is no difference between never having been in the army and having been a former soldier: at this moment you are not a member. Others want a differentiation that comes to expression in one way or another.«

17 KASPER, *Der ekklesiologische Charakter* (wie Anm. 4), 46.

18 Ebd.

19 Dieser Gedanke wurde in Anlehnung an die Lehre des Trienter Konzils vom *votum baptismi* entwickelt.

Gemeinschaften sind, und sich im Allgemeinen nicht danach sehnen, Glieder der römisch-katholischen Kirche zu werden<sup>20</sup>.

Dadurch, dass *Mystici corporis* betont, dass Nichtkatholiken »doch so vieler wirksamen göttlichen Gaben und Hilfen [entbehren], deren man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann«<sup>21</sup>, wird eine über die *via notarum* hinausweisende Lösung allerdings bereits angedeutet. *Mystici corporis* ist somit zwar ein sachlicher und theologiegeschichtlicher, nicht aber ein begriffsgeschichtlicher Ort der Rede von den ekklesialen Elementen<sup>22</sup>. Der wichtigste Ökumene-relevante Effekt dieser Enzyklika besteht wohl darin, dass ihre Identifikation des mystischen Leibes Christi mit der katholischen Kirche über die nächsten 20 Jahre hin Überlegungen zum Status nichtkatholischer Christinnen und Christen hervorruft: Sind sie nun Glieder der wahren Kirche oder nicht<sup>23</sup>?

Zusammenfassend lässt sich zur *via notarum* sagen: Trotz aller Gegensätzlichkeit stimmten Altgläubige und Reformatoren, Katholiken und Protestanten in einer Überzeugung überein: Es gibt nur *eine* Kirche Jesu Christi – und die sind wir! Das blockiert jeden vernünftigen Dialog. Die »exklusive Methode«<sup>24</sup> spricht allen anderen Gemeinschaften jedwedes Kirchesein ab und setzt die ›wahre‹ Kirche mit der eigenen in eins. Aufgabe der vorkonziliaren katholischen Initiativen und Institutionen war es, hier eine Lösung zu finden.

## 2.2 Ein Stück ›Kirchenwirklichkeit‹ außerhalb der Kirche – *Extra ecclesiam ecclesia*?

Bei der »komparativen Methode«<sup>25</sup> gilt prinzipiell: »Sind jene Züge festgestellt, die nach dem Wort und Willen Gottes die wahre Kirche auszeichnen und von allen Christen als verbindlich anerkannt werden können, sind auch die Kriterien gewonnen, an denen das Kirchesein aller christlicher Gemeinschaften zu messen ist, die sich Kirchen nennen«<sup>26</sup>.

Ein Indikator von kirchenoffizieller Seite, dass auch die römisch-katholische Kirche trotz alles bisher Gesagten mit einem Stück Kirchenwirklichkeit außerhalb ihrer selbst rechnete, ist die Tatsache, dass formell der Satz verworfen wurde »*Extra ecclesiam nulla conceditur gratia*« – »außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt« (DH 2429), und zwar schon 1713 gegen Pasquier Quesnel (1634–1719)<sup>27</sup>. Dasselbe gilt für eine Reihe ähnlicher Sätze von Jansenisten. Am 8. August 1949 wurde dann der amerikanische Jesuit Leonard Feeney (1897–1978) exkommuniziert, weil er zugunsten eines *extra ecclesiam nulla salus* die Theorie vom *votum ecclesiae* ablehnte (DH 3866–3873).

Theologen wie Jérôme Hamer (1916–1996) oder Yves Congar (1904–1995) führten für ihre Theologie nicht nur solche Indikatoren *ex negativo* (durch die Ablehnung des Gegenteils) an, sondern beriefen sich auf Kirchenväter wie Augustinus<sup>28</sup> als anerkannte Vordenker.

20 Vgl. KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 47.

21 Ebd.

22 Vgl. THÖNISSEN, Vestigia aut elementa (wie Anm. 11), 398.

23 Für eine abweichende positive Interpretation als Glieder der Kirche auf Basis des Textes von *Mystici corporis* vgl. Jean GRIBOMONT, Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites, in: Irén 22, 1949, 345–367. Nichtkatholiken haben demnach viele gemeinsame Elemente bewahrt und sind dadurch in analogem Sinn wirklich Christen und katholisch: Vgl. ebd. 359 (gemeinsame Elemente); Gribomont baut auf Congars Argumentation auf (Ebd., 360f.).

24 KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 51.

25 Ebd.

26 POTTMEYER, Die Frage nach der wahren Kirche (wie Anm. 5), 213.

27 Clemens XI., Konstitution Unigenitus Dei Filius (8. September 1713). Cf. Unigenitus Dei Filius: 25 Texte und Biographien zur Verdammungsbulle gegen Pasquier Quesnel (1713), hrsg. v. Christoph WEBER (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 31), Berlin u. a. 2019.

28 Congar verweist auf De unico baptismo contra Petilianum c. 3, no. 4: PL 43, 547; De baptismo contra Donatistas III, 19, no. 28: PL 43, 154 sowie ebd. I, 10: PL 43, 117. Cf. Yves CONGAR, Le développement de l'évaluation ecclésiologique des églises non-catholiques. Un bilan, in: Unitatis Redintegratio

Dieser argumentierte wiederholt, dass selbst die Sakramente der Schismatiker und Häretiker wirksame Gnadenmittel seien<sup>29</sup>. Congar schreibt: »Für Augustinus sind die Sakramente nicht heilbringend, es sei denn innerhalb der *unitas*, innerhalb der *una Catholica*, aber auch das, was es an Sakramenten, an Amt und wahren Glauben in den getrennten Gemeinschaften gibt, gehört zu dieser *una Catholica*. Hier sind wir an der Schwelle zu einer Theologie der Elemente der Kirche«<sup>30</sup>.

Angesichts einer so noch nie dagewesenen institutionell organisierten ökumenischen Bewegung versuchte Congar, den theologischen Boden zu bereiten für ein aktives ökumenisches Engagement von katholischer Seite. In seinem leider nie ins Deutsche übersetzten Werk *Chrétiens désunis* führt er aus: »Ökumene beginnt, wenn man zugibt, dass auch andere – und nicht nur Einzelne, sondern kirchliche Gemeinschaften als solche – Recht haben, auch wenn sie Dinge sagen, die von uns abweichen, dass auch sie Wahrheit, Heiligkeit, Gaben Gottes besitzen, obwohl sie nicht zu unserer [Form des] Christseins gehören. Ökumene ist [...], wenn wir glauben, dass andere Christen sind, nicht trotz ihres Bekenntnisses, sondern in ihm und durch es. Eine solche Überzeugung führt zu einer komplexen, konkreten ›ökumenischen‹ Haltung, die Folgendes umfasst: die Achtung vor anderen Konfessionen, vor dem Wirken des Heiligen Geistes in ihnen (nicht nur in den einzelnen Seelen); die Wahrnehmung und das Bekenntnis der historischen Sünden der eigenen Konfession, ihrer Grenzen und ihres Versagens; den Wunsch, die anderen Konfessionen und die Gaben, die sie von Gott empfangen haben, kennenzulernen; Freundschaft mit ihnen aufzubauen und in Erwartung der Fülle der Einheit so viel wirksame Gemeinschaft zu haben, wie möglich«<sup>31</sup>.

Die Kirche sei von Gott in Christus als ›Fülle‹ geschaffen, nämlich Fülle jener Prinzipien, die die Menschheit zu einem neuen Leben in Christus und alle zur Einheit führen können<sup>32</sup>. Es gibt verschiedene Grade, an dieser Fülle Anteil zu haben. Auch protestantische Christen gehören zu jener Kirche in Fülle, zwar nicht auf vollkommene Weise, aber dennoch wirklich<sup>33</sup>. Als getaufte Christen anderer Kirchen müssen sie als Glieder der wahren Kirche gesehen werden, und zwar nicht nur in einem spirituellen Sinn *in voto*, sondern *realiter*. Sie sind nicht verantwortlich für die Spaltungen der Vergangenheit und es kann ihnen auch nicht angelastet werden, dass sie nicht katholisch werden wollen. Über diese in *Chrétiens désunis* grundgelegte Theologie der Elemente wird Congar noch eine Vielzahl von Publikationen veröffentlichten.

*Chrétiens désunis* erschien übrigens 1937, im Jahr der zweiten »Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung« in Edinburgh und der zweiten »Weltkonferenz für Praktisches Christentum« in Oxford. Es war das Jahr, in dem die Errichtung eines Ökumenischen Rates der Kirchen beschlossen wurde. Congars Werk lag während dieser Tagungen auf den Büchertischen aus<sup>34</sup>.

1964–1974. The Impact of the Decree on Ecumenism, hrsg. v. Gellért BÉKÉS, Vilmos VAJTA (Studia Anselmiana 71), Rom 1977, 63–97, hier: 63f. und 85.

29 Für eine Studie zu den Quellen bei Augustinus, vgl. Jérôme HAMER, Le Baptême et l'Église. À propos des ›Vestigia Ecclesiae‹, in: Irén 25, 1952, 142–164, 263–275. Hier arbeitet er den Zusammenhang von Taufe und Kirche heraus. Die *vestigia* sind ihm zufolge als *signa ecclesiae* oder »points fondamentaux« zu verstehen.

30 CONGAR, Le développement de l'évaluation ecclésiologique (wie Anm. 28), 63f.

31 CONGAR, Chrétiens désunis (wie Anm. 3), 173f.

32 Vgl. ebd., 283.

33 Vgl. ebd., 292.

34 Vgl. Catherine CLIFFORD, Elementa ecclesiae: A Basis for Vatican II's Recognition of the Ecclesial Character of Non-Catholic Christian Communities, in: La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: la réception des mouvements préconciliaires à Vatican II, hrsg. v. Gilles ROUTHIER, Louvain-la-Neuve 2011, 249–269, hier: 259: »the founders of the WCC would draw upon his idea of ›elements‹ of the church to establish a basis for membership within the new fellowship.«

### 3. Der ›wahren‹ Kirche auf der Spur

Der theologische Grund für die Rede von den Spuren der Kirche ist die Überzeugung: Bei der wahren Kirche gibt es etwas, das Menschen nicht zunichtemachen können, weil Gott treu ist und diese Vernichtung nicht zulässt.

Auch zu diesem Gedanken war der Weg durch die Reformatoren schon vorgespurt. So schreibt Johannes Calvin in *Unterricht in der christlichen Religion*: »Trotzdem [...] sprechen wir auch heute den Papisten nicht ab, was der Herr unter ihnen als Spuren der Kirche aus der Zerrüttung hat übrigbleiben lassen wollen. [...] Oft werden ja Bauwerke so niedergerissen, daß doch Fundamente und Ruinen übrigbleiben. Ebenso hat es Gott [...] doch gewollt, daß auch aus der Verwüstung noch ein halbeingestürztes Bauwerk übrigblieb«<sup>35</sup>.

Allerdings handelt es sich für Calvin hierbei um traurige Überbleibsel der ›wahren‹ Kirche. »So kommen an allen Orten, über die sich die Tyrannei des römischen Papstes erstreckt, kaum mehr als einige zerstreute und zerrissene Spuren (*vestigia*) zum Vorschein, aus denen man schließen kann, dass dort halbbestattete Kirchen liegen«<sup>36</sup>. Doch selbst diese geringfügigen Restspuren in der römischen Kirche zeugten noch von einem Stück ›Kirchenwirklichkeit‹ außerhalb der Kirche.

#### 3.1 Von den *reliquiae* zu den *vestigia*

Diese Rede von den *vestigia* wurde durch die ökumenische Bewegung aufgegriffen. Die Grundfrage zu Beginn der wechselseitigen Annäherung im noch jungen Ökumenischen Rat der Kirchen war, »welche Art von Anerkennung in der Aufnahme eines Dialogs mit einer anderen Kirche liegt«<sup>37</sup>. Heißt die Mitgliedschaft im ÖRK, dass man alle anderen Mitgliedskirchen, egal welche es sind, als Kirchen im Vollsinn, als ›wahre‹ Kirche anerkennen muss?

Bereits im Vorfeld der Gründung des ÖRK hatte sich dessen späterer erster Generalsekretär Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985) mit der heiklen Frage der Bedingungen für eine Mitgliedschaft und ihrer Bedeutung für die ›wahre‹ Kirche auseinandergesetzt. Er brachte seinen Text 1948 in der Gründungsphase ein: »Teilnahme am Ökumenischen Rat bedeutet keine relativistische Haltung im Blick auf die wesentlichen und unentbehrlichen Kennzeichen der wahren Kirche Christi. Aber das bedeutet die Mitgliedschaft beim Ökumenischen Rat, daß jede Kirche bei ihren Schwesterkirchen im Rate zum wenigsten die ›*vestigia ecclesiae*‹ erkennt, also die Tatsache, daß die Kirche Christi irgendwie auch in ihnen vorhanden [...] ist«<sup>38</sup>. Visser 't Hooft war reformierter Theologe. Also wird ihm Calvins Diktion von den *vestigia* geläufig gewesen sein, obwohl er selbst angibt, von dem Luthera-

35 CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion* IV, 2, 11 (wie Anm. 8), 712f.; vgl. auch ebd. 12, 713: »Obgleich wir also den Papisten den Namen ›Kirche‹ nicht rundweg zugestehen wollen, so leugnen wir deshalb doch nicht, dass es bei ihnen Kirchen gibt, sondern wir streiten mit ihnen allein über die wahre und rechtmäßige Gestaltung der Kirche, die sich einerseits in der Gemeinschaft an den Sakramenten findet, die die Zeichen des Bekenntnisses sind, andererseits aber vor allem in der Gemeinschaft der Lehre«; vgl. auch Martin LUTHER, *Wider Hans Worst* (1541), WA 51, 501f. und 506.

36 Johannes CALVIN, Antwort an Kardinal Sadolet, in: *Ioannis Calvini Epistolae*, Bd. 1 (1530 – sep. 1538), hrsg. v. Cornelis AUGUSTIJN u. Frans Pieter VAN STAM, Series VI, *Ioannis Calvini opera omnia*, hrsg. v. B. G. ARMSTRONG u. a., Genf 2005, 476.

37 Eva-Maria FABER, *Calvinus catholicus. Zur Calvin-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche am Beispiel von Pneumatologie, Ekklesiologie und Ämterlehre*, in: *Calvins Erbe: Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, hrsg. v. Marco HOFHEINZ, Wolfgang LIENEMANN u. Martin SALLMANN, Göttingen 2012, 45–75, hier: 62.

38 Willem Adolf VISSER 'T HOOFT, Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: *Die Kirche in Gottes Heilsplan. Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan 1*, hrsg. v. der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Zürich 1948, 196–217, hier: 213. Vgl. Peter NEUNER, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, in: *MThZ* 36, 1985, 97–109, hier: 100.

ner Hermann Sasse (1895–1976) inspiriert worden zu sein<sup>39</sup>. Visser 't Hoofts Text sollte Eingang in die unter katholischer Beteiligung zustande gekommene Toronto-Erklärung (1950) finden, und zwar mit katholischem Zutun.

Auf katholischer Seite hatte noch am 5. Juni 1948 das Heilige Offizium ein *Monitum* erlassen, in dem erklärt wurde, dass eine Beteiligung katholischer Theologen an Zusammenkünften von Nichtkatholiken ohne vorherige Erlaubnis durch das Heilige Offizium verboten sei<sup>40</sup>. Im Hinblick auf die geplante Gründungsversammlung des ÖRK in Amsterdam Ende August desselben Jahres befürchtete man die Teilnahme von Katholiken.

Im Dezember 1949, ein gutes Jahr nach dem *Monitum*, erließ dasselbe Heilige Offizium eine Instruktion, die eine vorsichtige Öffnung auf die ökumenische Bewegung hin erahnen ließ<sup>41</sup>. Immerhin wird hier die ökumenische Bewegung selbst erstmals beim Namen genannt, ihre Inhalte werden nicht mehr rundweg verworfen<sup>42</sup>. Der Text umfasst drei Teile zur Sehnsucht nach Einheit, zur katholischen Position und zu Treffen mit Nichtkatholiken. Die Bischöfe werden für die Aufsicht über die Kontakte mit der Ökumenischen Bewegung verantwortlich gemacht. Ein gemeinsames Vater-unser-Gebet wurde erlaubt. Damit war im Jahr 1949 ein gewisser Wendepunkt erreicht.

Doch die eigentliche Wende hatte schon einige Monate früher stattgefunden. Im August 1949 war Feeney, der einflussreichste Ökumene-Gegner in den USA, exkommuniziert worden. Die katholischen Ökumeniker verloren keine Zeit: Im September 1949 fand im *Centre d'Études Istina* in Paris ein Treffen statt zwischen den Dominikanern Christophe-Jean Dumont (1897–1991), Hamer, Congar und dem ersten Generalsekretär des ÖRK Visser 't Hooft<sup>43</sup>. Thema der Unterhandlung war der Textentwurf der Toronto-Erklärung, *Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen*, in dem über die *vestigia ecclesiae* diskutiert wurde. Die katholischen Theologen unterstrichen die Bedeutung des Begriffs *vestigia*. Dadurch ermutigt, machte Visser 't Hooft sich daran, seinen Text weiter auszuarbeiten. Eine zweite Fassung wurde vom Exekutivausschuss des ÖRK im Februar 1950 in Bossey beschlossen, bevor ihn der Zentralausschuss vom 9.–15. Juli 1950 bei seinem dritten Treffen in Toronto diskutierte. Mitarbeiter des ÖRK erkannten später öffentlich den Beitrag der katholischen Theologen zu diesem Text an<sup>44</sup>.

Gemäß dieser Erklärung müssen Mitgliedskirchen in den anderen Mitgliedern lediglich *Elemente* der wahren Kirche erkennen. Der Verweis auf die »Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente« verbindet den Toronto-Text mit der *Confessio Augustana*. *Vestigia* und *elementa* werden alternierend gebraucht.

39 Vgl. Willem Adolf VISSER 'T HOOFT, Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Beihefte ÖR 44, 1983, 72.

40 Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Monitum Cum compertum* (05. Juni 1948), in: AAS 40, 1948, 257.

41 Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Instructio (de motione oecumenica) Ecclesia catholica* (20. Dezember 1949), in: AAS 42, 1950, 142–147; Übers. HerKorr 4, 1949/50, 318–320.

42 Laut Thönissen geht diese Kehrtwende auf das Konto von Lorenz Jaeger, der über Umwege bei Ottaviani im Heiligen Offizium interveniert; vgl. Wolfgang THÖNISSEN, Konsolidierung und Institutionalisierung der Ökumene. Die Aktivitäten des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, in: *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, hrsg. v. Jörg ERNESTI u. Wolfgang THÖNISSEN, Frankfurt a. M./Paderborn 2008, 159–176.

43 Zehn ÖRK-Mitarbeiter und zehn Katholiken trafen sich, darunter Dumont, Congar, Jean Daniélou (1905–1974), Hamer, Maurice Villain (1900–1977) und Jean Guitton (1901–1999). Vgl. Willem Adolf VISSER 'T HOOFT, *Memoirs*, Genf 1973, 217 sowie ebd. das Kapitel *The Ecumenical Mobilization of the Roman Catholic Church*, 319–339.

44 Vgl. Oliver TOMKINS, *The Church, the Churches and the Council*, in: ER 4/3, 1952, 259–268. Vgl. auch Oliver TOMKINS, *Rencontre de Presinge [rapport]*, 9, Archives Monastère de Chevetogne, p. Wilibrands, no. 40: »Son élaboration peut être considérée comme une œuvre commune.«

›Elemente‹ fungiert als Oberbegriff, der für alle Mitgliedskirchen gelten kann. Die *vestigia* aus der calvinistisch-reformierten Tradition sind in einem positiven Sinn umgedeutet. Hatte das Wort bei Calvin so viel wie ›tote Überreste‹ bedeutet, so hat sich nun ein Bedeutungswandel vollzogen: es geht um dynamische, positive, hoffnungsvolle Zeichen und ›machtvolle Instrumente, durch die Gott sein Werk tut‹<sup>45</sup>. Es geht nicht mehr nur um gerade noch wahrnehmbare Spuren, sondern um ›Grundfunktionen und Wesensbeschreibungen von Kirche‹<sup>46</sup>.

Im Nachgang wurde die Toronto-Erklärung allerdings auch kritisch gesehen, weil – wie gesagt wurde – *notae* und *vestigia* verwechselt wurden<sup>47</sup>. Außerdem lauere dahinter die ›Gefahr eines Relativismus; jede Kirche mißt die andere am eigenen Besitzstand und läßt sich zugleich durch die andere Kirche in Frage stellen‹<sup>48</sup> – ein Einwand, gegen den die zweite Vollversammlung in Evanston (1954) die Christologie zum Maßstab der Rechtmäßigkeit erklärt hatte. Der Methodist Clarence T. Craig (1895–1953) bezeichnete die Toronto-Erklärung rundweg als ›arrogant‹<sup>49</sup>. Andere sahen in den *vestigia* keine ›Funktion‹ der römischen Kirche, sondern ›der katholischen Kirche Christi‹<sup>50</sup>. Das ebnete den Weg zu einer breiteren Akzeptanz der kreativen Sichtweise Congars zu den ›Elementen‹ auch beim ÖRK.

Die erprobte Kooperation ging weiter. Vom 14.–16. November 1951 fand in Presinge bei Genf das sogenannte ›*vestigia ecclesiae*‹-Treffen statt<sup>51</sup>, das teilweise der Vorbereitung der dritten ›Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung‹ in Lund im August 1952 galt. Der Anglikaner Oliver Tomkins (1908–1992) vom ÖRK referierte dort zur ›Contribution à une conversation sur le Conseil Œcuménique, les églises membres du Conseil Œcuménique et l'Église de Rome‹, Congar hielt einen Vortrag ›À propos des ›*vestigia ecclesiae*‹.

### 3.2 Von den ›*vestigia*‹ zu den ›*elementa*‹

Nach dem Bedeutungswandel von 1950 griff auch die katholische Seite die Rede von den *vestigia* auf und vermittelt sie mit den *elementa* zu einem Doppelkonzept. Dabei gilt: ›Je ausdrücklicher sich ein Element [...] auf Jesus Christus und seine für alle verbindliche Bezeugung beziehen kann und je allgemeiner es [von allen] bekannt wird, desto geeigneter ist

45 Vgl. KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 51.

46 Peter NEUNER, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, in: Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, hrsg. v. Michael J. RAINER (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001, 196–211, hier: 204f.

47 Vgl. Wolfgang DIETZFELBINGER, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre (FSÖTh 10), Göttingen 1962, 143–149.

48 So später KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 51f.

49 Clarence T. CRAIG, The Reality of the Church and Our Doctrines of the Church, in: ER 3, 1951, 213–220, hier: 216.

50 Vgl. Giovanni MIEGGE, Vestigia ecclesiae, signe de l'Église dans les églises, in: VC 11, 1957, 210f.

51 Vgl. Archives Monastère de Chevetogne, Rencontre de Presinge, p. Willebrands nos. 32–54. Vgl. auch Archives Istina, Rapport rencontre de Presinge, Bericht auf Französisch und Niederländisch (24 S. Typoskript plus 2 Einleitungsseiten). Teilnehmer waren katholischerseits die Dominikaner Christophe-Jean Dumont, Yves Congar und Jérôme Hamer; Olivier Rousseau von Chevetogne (1898–1984), der Schweizer Theologe Charles Journet (1891–1975), die Niederländer Frans Thijssen (1904–1990) und Piet Kreling OP (1888–1973) und der britische Benediktiner Columba Carry-Elwes (1903–1994); auf ÖRK-Seite Willem Adolf Visser 't Hooft, Jean Bosc (1910–1969), Oliver Tomkins, Jean Courvoisier (1922–2010), der Schwede Nils Ehrenström, Alexander de Weymar, Max Thurian (1921–1996), Hendrik van der Linde, Hendrik Kraemer (1888–1965), Suzanne de Dietrich (1891–1981) und Paul Evdokimov (1901–1970). Vgl. zur Bedeutung der Elementeneklesiologie auch VISSER 'T HOOFT, Memoirs, (wie Anm. 43), 320.

es, [...] als Mittel zur Verständigung und als Maßstab kritischer Prüfung zu dienen«<sup>52</sup>. Außerdem setzte die katholische Seite das Doppelkonzept der *vestigia / elementa* in Relation zu traditionellen Begriffen wie *signa, notae, bona* etc.

Katholischerseits setzte damit eine intensive Experimentierphase ein. Durch den Aufruf, katholische Beiträge zum Thema *vestigia / elementa* / Kirchengliedschaft zu verfassen, wollte man das Konzept testen. Der Dominikaner Christophe-Jean Dumont übernahm die Führungsrolle, indem er die Debatte eröffnete: Im Herbst 1951 publizierte er im *Istina*-Bulletin *Vers l'Unité Chrétienne* den Beitrag *Vestigia Ecclesiae*<sup>53</sup> mit einem Fragebogen, der aus zwei Teilen bestand. Teil 1 behandelte den *status quaestionis* hinsichtlich Herkunft, Tradition und Praxis dieses Lehrstücks, z. B. mit der Frage, ob sich das Konzept bei den Kirchenvätern finde. Teil 2 behandelte die theologische Ausarbeitung einer Lehre von den *vestigia*; hier lesen wir z. B. die Frage: »Wie kann man sich die Auswirkungen einer Lehre der ›*Vestigia Ecclesiae*‹, die nach den sichersten Grundsätzen der katholischen Theologie erarbeitet wurde, auf die theologische Darstellung eines Traktats über die Kirche vorstellen?«<sup>54</sup>

Eine der ersten Reaktionen auf Dumonts Aufruf, die ebenfalls in *Vers l'Unité Chrétienne* erschien, stammte erneut von Yves Congar auf der Basis seines Vortrags in Presin-ge<sup>55</sup>. Congar differenziert zwischen der Kirche als Gemeinschaft der Gnade und Kirche als Institution mit ihren verschiedenen Gnadenmitteln. Die ›Elemente der Kirche‹ fallen unter die Kategorie des Verständnisses der Kirche als Institution und gehören zur äußeren Dimension der Kirche, was die Möglichkeit einer methodischen, wenn auch nicht inhaltlichen Verbindung mit Bellarmins Definition eröffnet. Die Redeweise von den *vestigia* erlaubt einen Vergleich zwischen den Kirchen als Institutionen. »Die Gnadenmittel sind zahlreich. Sie bilden ein Ganzes, dessen Integrität nur in der Kirche Christi und der Apostel zu finden ist (und deshalb ist auch die Fülle der Gnadenwirklichkeit nur in diesem Kirchengebilde zu finden), von dem aber das eine oder andere Element abgetrennt werden kann, insofern es eine objektive Kohärenz aufweist – ein Verdienst der Lösung der donatistischen Krise. So kann man überall dort, wo ein kirchliches Gnadenmittel vorhanden ist, von einem ›Überbleibsel der Kirche‹ sprechen: Ich würde es vorziehen, von einem ›Element der Kirche‹ zu sprechen. Das wäre ein bestimmtes institutionelles Element, das in der Lage ist, etwas von der Wirklichkeit der Gnade zu vermitteln«<sup>56</sup>. Congar spricht sich dafür aus, zur Diktion *elementa* überzugehen.

Auch andere Theologen beteiligten sich an der Debatte. Der Leuener Theologe Gustave Thils (1909–2000) definierte die *vestigia* »im katholischen Sinn als ›bestimmte authentische christliche Werte, die der Kirche zu eigen sind und in nichtrömischen Kirchen oder Konfessionen vorkommen auf Grund der Struktur dieser Gemeinschaften«<sup>57</sup>. Sie gehören in ihrer Vollgestalt zur katholischen Kirche, können aber auch außerhalb ihrer vorhanden sein. Vergleicht man die beiden Auflagen seines Buches *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, so ist in der Version von 1955 von *vestigia* die Rede, während die Auflage

52 POTTMEYER, Die Frage nach der wahren Kirche (wie Anm. 5), 217.

53 Christophe-Jean DUMONT, *Vestigia Ecclesiae*, in: *Vers l'Unité Chrétienne* 32, 1951, 6f.; vgl. auch sein direkt nach Toronto verfasstes Vorwort des Herausgebers: *Unité de l'église et l'unité chrétienne*, in: *Vers l'Unité Chrétienne* 26, 1950, 1–4.

54 DUMONT, *Vestigia Ecclesiae* (wie Anm. 53), 7: »Comment envisager l'incidence d'une doctrine des ›*Vestigia Ecclesiae*‹, élaborée en fonction des principes les plus assurés de la théologie catholique, sur la présentation théologique d'un traité de l'Église?«

55 Yves CONGAR, À propos des ›*vestigia Ecclesiae*‹, in: *Vers l'Unité Chrétienne* 39, 1952, 3–5.

56 Ebd., 3.

57 Gustave THILS, *Histoire doctrinale de l'histoire du mouvement œcuménique*, Leuven 1955, 187; Übers. Thomas SARTORY, Kirche und Kirchen, in: *Fragen der Theologie heute*, hrsg. v. Johannes FEINER, Josef TRÜTSCH u. Franz BÖCKLE, Einsiedeln / Köln 1957, 337–377, hier: 366; zitiert bei KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 52.

von 1963 an diesen Stellen von *elementa* spricht<sup>58</sup>. Thils versuchte überdies, die Ansätze von *Mystici corporis* und der Elementenekklesiologie einander kohärent zuzuordnen. 1958 schrieb er: »Sicher ist jedenfalls, dass mehrere Konzilsväter [des Vat. I.] zwischen der sichtbaren Kirche und dem mystischen Leib unterschieden und wie Bischof Dupanloup urteilten, dass ›der mystische Leib Christi größer ist als die sichtbare Kirche, weil er in seinem ganzen Umfang alle Gerechten umfasst‹ (Mansi, t. 51, c. 786). Bis 1943 war dieser Gedanke für viele Theologen eine Selbstverständlichkeit. Sie hatten einen guten Teil der theologischen Tradition auf ihrer Seite, und nichts in ihr hinderte sie daran, diese beiden unterschiedlichen Ausdrücke für zwei verschiedene Gruppen von Menschen zu reservieren: ›die Kirche‹ für diejenigen, die sichtbar zur katholischen Kirche gehören; ›der mystische Leib‹ für alle Gerechten. In der Tat lehnt die Enzyklika diese Dualität ab. Die katholische Kirche ist der mystische Leib. Dieser Gedanke ist näher an der Tradition. Es zeigt sich deutlicher als in der Vergangenheit, dass der Begriff der Kirche im Wesentlichen alle geistlichen und unsichtbaren Werte der übernatürlichen Ordnung einschließt«<sup>59</sup>. Aus diesem Grund suchte Thils Elemente der Kirche außerhalb der Kirche.

Thomas Sartory OSB (1925–1982) veröffentlichte 1955 sein Buch *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*. Es ging ihm »um die Erkenntnis und Anerkenntnis der Wirklichkeit des kirchlichen Seins, die in den von der römischen Einheit getrennten Gemeinschaften vorhanden sind«<sup>60</sup>. Als *signa* der wahren Kirche verhalfen die *vestigia* dazu, katholischerseits über die *vestigia* bei den getrennten Glaubensgemeinschaften nachzudenken<sup>61</sup>. Sartory kommt zu dem Ergebnis, dass die *vestigia* geradezu nach einer »Wiedervereinigung« rufen<sup>62</sup>.

Der protestantische Theologe Wolfgang Dietzfelbinger (1936–2015) rekonstruierte schließlich 1962 die Rezeption der Rede von den *vestigia/elementa* durch die katholische Theologie bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>63</sup>. Vor allem die Rolle der *katholischen Konferenz für ökumenische Fragen*, 1952 in Fribourg von Willebrands gegründet als Forum der Reflexion und Instrument der Verbreitung der Elemententheologie, war bedeutsam. Deren ursprünglicher Name war *Katholischer ökumenischer Rat*, also nicht ›Konferenz‹, weil der ÖRK Pate stand. Es handelte sich um ein informelles Netzwerk, welches jedes Jahr in einer anderen Stadt unter der Schirmherrschaft eines anderen Bischofs zusammenkam. Dies war eine gute Methode zur innerkatholischen Verbreitung der Elementenekklesiologie, diente aber auch der gelegentlichen Zusammenarbeit mit dem ÖRK<sup>64</sup>.

Die Experimentierphase erstreckte sich auch auf die Frage nach einer neutralen Bezeichnung des Status nichtkatholischer Gemeinschaften. Waren sie nun potentielle oder virtuelle Kirchen, wie Dumont dies vorschlug<sup>65</sup>, oder sollte man sie besser mit Charles Journet (1891–1975) als *anfanghaft* bereits verwirklichte Kirchen, Kirchen *im Werden* oder Kirchen

58 Vgl. Gustave THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain 1955, e.g. 142–147 und DERS., *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Paris, 1963, 237–258; zur Erklärung führt er ebd., 269, die Diskussion um die Toronto-Erklärung in Evanston an.

59 Gustave THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958, 105.

60 Thomas SARTORY, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*, Meitingen 1955, 147.

61 Vgl. ebd., 149.

62 Vgl. ebd., 194.

63 Vgl. DIETZFELBINGER, *Die Grenzen der Kirche* (wie Anm. 47), 135–180.

64 Vgl. z.B. 1954 das Treffen in Mainz zur Vorbereitung der ÖRK-Vollversammlung in Evanston im August 1954.

65 Vgl. Christophe-Jean DUMONT, *Les voies de l'unité chrétienne. Doctrine et Spiritualité* (Unam Sanctam 26), Paris 1954, 126f., 133; SARTORY, *Die ökumenische Bewegung* (wie Anm. 60), 190f.

im Aufbau bezeichnen<sup>66</sup>? Waren sie gar *unvollendete* Lokalkirchen, worüber Congar nachdachte<sup>67</sup>?

Bei aller Experimentierfreude darf man nicht vergessen, dass das Gesamtbild keineswegs so ungetrübt war. Es gab auch vehemente Gegenstimmen, nicht zuletzt die Rückkehrpropaganda des *Catholic Ecumenism*, vertreten durch Edward Hanahoe. 1959 publiziert dieser ein ausführliches Kapitel über die *vestigia ecclesiae*<sup>68</sup>, das in apologetisch-neoscholastischem Stil gehalten ist. Hanahoe versucht, die wahre Natur der ›*vestigia*‹, ›Elemente‹ oder ›Spuren‹ der Kirche in nichtkatholischen Gemeinschaften zu bestimmen. Seine Einschätzung des Potenzials der *elementa* als wirksame Mittel der Gnade beruht auf der zähneknirschenden Erkenntnis, dass der Geist Gottes nicht durch Mauern der Trennung gebremst wird. Er stützt sich auf Fentons Interpretation von *Mystici corporis*, »dass Menschen, die im Glauben und in der Ordnung von der Kirche getrennt sind, nicht das Leben der heiligmachenden Gnade führen und nicht die Tugend der Liebe besitzen können [...] dass [aber] alle Menschen, die ein Leben der heiligmachenden Gnade führen und von Liebe und Nächstenliebe beseelt sind, in irgendeiner Weise mit der wahren Kirche unseres Herrn in ihrem Glauben und ihrer Leitung verbunden oder vereint sind«<sup>69</sup>. Die Tatsache, dass es in anderen christlichen Gemeinschaften solche Menschen gibt, scheint für Fenton eine seltene Ausnahme, die nichts mit dem Glaubensleben dieser Gemeinschaften zu tun hat<sup>70</sup>. Hanahoe schließt daraus: »Offensichtlich kann man nicht von ihnen [scil. den *vestigia*] als in einer Art Eigenschaft existierend sprechen, die sich aus der Natur der getrennten Gemeinschaft selbst ergibt und die alle Mitglieder dieser Gemeinschaft eindeutig kennzeichnen würde. [...] Letztlich hängt die Bestimmung der Tatsache und der Qualität der übernatürlichen *vestigia* vom einzelnen Mitglied ab«<sup>71</sup>. Also ist für Hanahoe erstens die Quelle der heiligmachenden Gnade nicht-katholischer Christen die römisch-katholische Kirche, die die Kirche Jesu Christi ist. Zweitens erkennt er den Gemeinschaften, in denen diese Christen ihren Glauben leben, keinerlei Gnadenfunktion zu. Es geht vielmehr um Individuen, denen die römisch-katholische Kirche irgendwie Gnade vermittelt.

In diese Gemengelage hinein platzte im Januar 1959 die Ankündigung eines neuen Konzils durch Johannes XXIII. (1958–1963). Für die Frage nach Elementen der wahren Kirche außerhalb der katholischen Kirche ging es nun um Scheitern oder Durchbruch.

Akademisch zeichnete sich ein Durchbruch ab. Von 1958 bis 1960 verfasste beispielsweise der spätere Kardinal Avery Dulles (1918–2008) eine Dissertation zu den *elementa/vestigia* bei Professor Jan Witte (1907–1989) an der Gregoriana in Rom. Letzterer nahm selbst regelmäßig an den Treffen der von Willebrands 1952 gegründeten *Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen* teil. Wegweisend war auch die Rolle von Georges Tavard (1922–2007) bei der internationalen Verbreitung der Elementeneklesiologie, vor allem in den USA.

66 Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné* Bd. 1, Paris 1951, 52f.

67 Vgl. Yves CONGAR, Note sur les mots ›Confession‹, ›Église‹ et ›Communion‹, in: *Irén* 23, 1950, 3–26. Cf. dazu BAUM, *L'unité chrétienne* (wie Anm. 3), 127f. und KASPER, *Der ekklesiologische Charakter* (wie Anm. 4), 60.

68 Edward F. HANAHOE, *Vestigia Ecclesiae. Their Meaning and Value*, in: *One Fold: essays and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave 1908–1958*, hrsg. v. DEMS. u. Titus F. CRANNY, New York 1959, 272–383.

69 Joseph Clifford FENTON, *The Catholic Church and Salvation: in the light of recent pronouncements by the Holy See, Covent Garden 1958*, 84. Zitiert bei HANAHOE, *Vestigia Ecclesiae* (wie Anm. 68), 295.

70 Vgl. CLIFFORD, *Elementa ecclesiae* (wie Anm. 34), 266f.

71 HANAHOE, *Vestigia Ecclesiae* (wie Anm. 68), 306. »Obviously, we cannot speak of them as existing in the manner of a property flowing from the nature of the separated society itself and which would univocally characterize all the members of that society. [...] In the final analysis, the determination of the fact and of the quality of the supernatural *vestigia* turns on the individual member.«

Institutionell sah die Lage freilich zunächst weniger rosig aus: Am 15. Juni 1959 schickte die *Katholische Konferenz für ökumenische Fragen* eine *Nota* zur »Wiederherstellung der christlichen Einheit«<sup>72</sup> an den Sekretär des Konzils Kardinal, Pericle Felici (1911–1982), und an die Kardinäle Alfredo Ottaviani (1890–1979), Domenico Tardini (1888–1961) und Eugène Tisserant (1884–1972) sowie mehrere Bischöfe und Theologen. Der Text ging ebenfalls auf die *vestigia ecclesiae* ein und war vom Leitungskomitee der *Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen* unterzeichnet, zu dem unter anderem Charles Boyer (1884–1980), Christophe-Jean Dumont, Josef Höfer (1896–1976) und Johannes Willebrands zählten. Willebrands hatte die *Nota* auch an niederländische Bischöfe geschickt. Bei Kardinal Felici stieß sie laut seinem Tagebuch jedoch nicht auf viel Gegenliebe<sup>73</sup>. Wie er berichtet, galt dasselbe von Tardini, ganz im Gegensatz zum Stab des Kardinalstaatssekretariats. Im Winter 1959 sandten dann vier niederländische Bischöfe wirkliche *vota* zum *elementa/vestigia*-Konzept mit der ausdrücklichen Bitte, die Wertschätzung der ›Spuren‹ oder ›Elemente‹ der Kirche oder der ›Elemente der Wahrheit‹ in nichtkatholischen Gemeinschaften zu vertiefen<sup>74</sup>. Ähnliches gilt für andere *vota*. So schlugen die deutschen und österreichischen Bischöfe<sup>75</sup> vor, dass nichtkatholische Christen, die im guten Glauben leben, unvollkommen der wahren Kirche angehören durch die heilbringenden Elemente, die eigentlich zu ihr gehören. Diese Anfragen zeigen: Der Boden war für die Konzilsdebatte bereitet, doch es sollte nicht einfach werden. Im Rückblick schreibt Thils, die Geschichte der Jahre 1943–1960 habe sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wie in einem Zeitraffer wiederholt<sup>76</sup>.

72 »Note du Comité Directeur de la Conférence Catholique pour les Questions œcuméniques sur la restauration de l'Unité chrétienne à l'occasion du prochain Concile« (15 Seiten); für weitere Informationen zum Entstehungsprozess der *Notiz* cf. Archives Monastère de Chevetogne, p. Willebrands sowie Peter DE MEY, Johannes Willebrands and the Catholic Conference for Ecumenical Questions (1952–1963), in: *The Ecumenical Legacy of Cardinal Willebrands (1909–2006)*, hrsg. v. Adelbert DENAUX u. Peter DE MEY (BETL 253), Leuven/Paris 2012, 49–77, hier: 56–68.

73 Il Diario conciliare di Monsignor Pericle Felici, hrsg. v. Vincenzo CARBONE (Collana Storia e attualità 20), Vatikanstadt 2015, 47. Der Eintrag zum 16. Juli 1959 lautet: »Riferisco a Sua Eminenza su una Nota stesa dal Comitato Direttivo della Commissione Cattolica Ecumenica. Il mio giudizio è sfavorevole e trovo strano che la Nota sia stata firmata anche da P. Carlo Boyer S.J. della Gregoriana. Sua Eminenza [Tardini] è d'accordo nel riprovarla e si dice ancora meravigliato che in Segreteria di Stato ne abbiano a lui fatta una relazione con molto favore.«

74 Vgl. Jan Y.H.Y. JACOBS, Les ›vota‹ des évêques néerlandais pour le concile, in: *À la veille du concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, hrsg. v. Mathijs LAMBERIGTS u. Claude SOETENS, Leuven 1992, 108. Die vier Bischöfe waren Bernard Jan Alfrink (1900–1987) (Utrecht), Pieter Antoon Nierman (1901–1976) (Groningen), Petrus Joannes Moors (1906–1980) (Roermond) und Martinus Janssen (1905–1983) (Rotterdam). Das durch C. Boyer, Fr. Davis, C.-J. Dumont, J. Höfer und J. Willebrands unterzeichnete Memorandum des Leitungskomitees der katholischen Konferenz für ökumenische Fragen hatte auf sie vermutlich großen Einfluss. Vgl. Jared WICKS, Cardinal Willebrands's Contributions to Catholic Ecumenical Theology, in: *ProEc* 20, 2011, 6–27.

75 Vgl. das Schema Germanicum, in: *Concilii Vaticani II Synopsis, Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium Bd. II*, hrsg. v. Francisco GIL HELLÍN, Vatikanstadt 1995, 716–750, no. 13, 734: »Ista elementa quibus Ecclesia ut signum salutis constituitur, ex natura sua ad se invicem ordinantur et vicissim se postulant.«

76 Gustave THILS, *L'Église et les Églises. Perspectives nouvelles en œcuménisme*, Paris 1967, 158f.: »L'histoire des années 1943–1960 se répéta, en un laps de temps plus court, au concile du Vatican II. [...] Les débats conciliaires, menés sous le signe de l'œcuménisme, ont fait rapidement valoir l'apport théologique enregistré en ecclésiologie depuis la fin de la guerre 1940–1945, avec le résultat que l'on sait.«

#### 4. Nachwort: ›Wahre Kirche‹? – Das Ringen um den ekklesialen Status der kirchlichen Gemeinschaften beim Konzil

Was war bis zum Konzil erreicht? Die Rede von den *elementa ecclesiae* eröffnete eine bis dahin nicht dagewesene Fülle ökumenischer Möglichkeiten. Am Beginn der Konzilsdebatten war sie keine neue Idee mehr. Sie hatte eine lange Diskussionsgeschichte hinter sich, in den 1950er-Jahren intensiviert durch ökumenische Kooperationen. Einige Konturen wurden klarer, das Umfeld der Bedeutungen größer. Die Frage der Herkunft wurde geklärt<sup>77</sup>. Doch alles hing an »der entscheidenden Frage, ob die katholische Kirche willens und in der Lage ist, den ekklesialen Status der nicht katholischen Kirchen und Gemeinschaften ekklesiologisch zu definieren«. Die »Lehre der katholischen Kirche von der Identität von mystischem Leib Christi und der *Ecclesia catholica Romana*« blieb »der entscheidende Angelpunkt zur Klärung der gestellten Frage«<sup>78</sup>. Zur Debatte stand eine Kombination aus *Mystici corporis*, Bellarmin und Elementeneklesiologie. So hieß es im Entwurf der deutschen Bischöfe zum Schema *De Ecclesia* ganz im Sinne Bellarmins: »Dort steht das volle Zeichen des Heils oder die wahre Kirche, wo die drei Elemente des einen Zeichens – nämlich der eine Glaube, die eine Taufe und die eine Regierung – gleichzeitig und vollständig verifiziert sind, d. h. in der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die vom Nachfolger Petri zusammen mit dem Bischofskollegium regiert wird«<sup>79</sup>. Hinzu kam das Verschwinden der *vestigia ecclesiae* in dem von der Theologischen Kommission erstellten Entwurf von *De ecclesia*. Andererseits spielte das chilenische Schema im Namen einer Reihe lateinamerikanischer Bischöfe auf die vielen wichtigen theologischen Elemente an, die Katholiken mit Orthodoxen und Protestanten gemeinsam haben<sup>80</sup>.

In dieser Kombination zeigte selbst die komparative Methode ihre Schattenseiten: Die Tendenz in der Diskussion der 1950er-Jahre (durch Congar und andere), die Rede von den Elementen auf sichtbare, äußere Zeichen und Dimensionen der ›wahren‹ Kirche zu verkürzen und ihren inkarnatorisch-sakramentalen Charakter aus den Augen zu verlieren, leistete gerade jenem juridisch-quantitativen Verständnis Vorschub, gegen das sie ursprünglich in den ökumenischen Kontext eingeführt worden war<sup>81</sup>. Verbindet man die Elementeneklesiologie mit der Idee der katholischen Fülle, so ist das Resultat hinsichtlich der wahren Kirche das in *Ut unum sint* 14 beschriebene: In Wirklichkeit »existieren die Elemente dieser bereits gegebenen Kirche in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften« (UUS 14). Anders gesagt: »Während in den verschiedenen Gemeinschaften jeweils Elemente der Kirche verwirklicht sind, ist die katholische Kirche die volle Verwirklichung all dessen, was

77 Vgl. THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa* (wie Anm. 11), 402.

78 Ebd.

79 Lateinischer Text in *Acta Synodalia Concilii Vaticani II* (ASCOV), Bd. I/4, Vatikanstadt 1971, 616: »Ibi plenum signum salutis seu vera Ecclesia est, ubi haec tria elementa unius signi, scilicet una fides, unum baptisma, unum regimen, simul et plene verificantur, id est in una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia, quae a successore Petri una cum collegio episcoporum nomine Christi regitur«; Übers. THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa* (wie Anm. 11), 402.

80 Vgl. *Synopsis, Constitutio Dogmatica* (wie Anm. 75), 762–801, hier: 784: »El aspecto de comunión entre los cristianos es otro aspecto del ministerio de la Iglesia. Otro descubrimiento de la vuelta a la Fuentes bíblicas i patristicas. Tiene importancia ecuménica: porque es un aspecto vivido intensamente por los ortodoxos y protestantes. Acusan ellos a los católicos a reducir toda la comunión a la obediencia a la jerarquía. Importar mostrar los elementos comunes de nuestra teología y presentar la jerarquía dentro de la comunión de la Iglesia, como servicio de la comunidad.«

81 Vgl. z. B. THILS, *L'Église et les Églises* (wie Anm. 76), 25–27; sowie Wolfgang DIETZFELBINGER, *Vestigia Ecclesiae*, in: ER 15, 1963, 368–376, hier: 375.

Christus mit Kirche gewollt hat«<sup>82</sup>. Doch Vorsicht: Zusammen ergeben eine vorbehaltlose Totalidentifikation der katholischen Kirche mit der ›wahren‹ Kirche Christi einerseits und die Elementenekklesologie andererseits einen explosiven Cocktail, oder besser: resultieren in einem katholisch inszenierten ökumenischen Hochsprungwettbewerb – frei nach dem Motto: ›Und noch ein Element und noch eins, bevor wir euch als wahre Kirche Jesu Christi gelten lassen!‹ Dass die Frage der ekklesiologischen Bewertung anderer christlicher Traditionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht endgültig gelöst wurde, beweisen nicht zuletzt römische Verlautbarungen wie *Dominus Iesus* von 2000<sup>83</sup> oder die *Antworten* der Glaubenskongregation von 2007<sup>84</sup>.

Der Blick in die Geschichte zeigt: Bei der Rede von den Elementen allein darf es nicht bleiben. Einerseits ist sie zu ergänzen um die Rede vom *subsistit in*, denn sie beugt einer solchen Totalidentifikation vor; andererseits sind die Elemente »zunächst nur Hinweise für die Annäherung der getrennten Kirchen. Erst im Blick auf die Frage, was Kirche zur Kirche macht, können die Elemente nicht mehr nur als Spuren, sondern als grundlegende Strukturelemente gelten«<sup>85</sup>. Ihr Vorhandensein bei den anderen muss auf der eigenen Seite nicht nur zugegeben und anerkannt werden; im ökumenischen Dialog muss auch über ihren Stellenwert und Inhalt Verständigung erzielt werden. Ein Blick in die Geschichte verhilft dazu. Ich schließe deshalb mit einem Satz des katholischen Ökumenikers Otto Hermann Pesch (1931–2014), der schreibt: »Wo Theorien in ausweglose Sackgassen führen, öffnet der Blick in die Geschichte nicht nur Hintertüren, sondern oftmals doppelzügige Portale«<sup>86</sup>.

82 NEUNER, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften (wie Anm. 38), 101.

83 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus* (6. August 2000), Nr. 16 und 17; so heißt es z. B. in Nr. 17: »Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. [...] Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche.« ([https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html), konsultiert am 08.03.2022).

84 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* (29. Juni 2007), v. a. Frage 5, wo *defectus ordinis* konsistent als »Fehlen« übersetzt wird; [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070629\\_responsa-quaestiones\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html) (konsultiert am 08.03.2022).

85 Vgl. THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa* (wie Anm. 11), 413.

86 Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* Bd. 1/1, Ostfildern 2008, 262.



KONRAD HILPERT

## Ökumenische Begegnung und konfessionelle Differenz auf den Feldern der Moralthologie und Ethik in den 1950er-Jahren

Ökumenische Begegnung und konfessionelle Differenz auf den Feldern der Moralthologie und Ethik in den 1950er-Jahren – das heißt geradezu ausschließlich eine Begrenzung des Blicks auf das Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Konfession<sup>1</sup>. Dieses Verhältnis spielt sich aber auf mehreren, denkbar unterschiedlichen Ebenen ab: auf der des alltäglichen Umgangs mit Menschen der anderen Konfession in Nachbarschaft, Klassenzimmer und beim Einkaufen, im Entstehen von Freundschaften und Familienverbindungen, auf der informellen Ebene des lokalen Zusammenlebens in politischer Kommune und Gemeindeumfeld, auf der Ebene des Sich-Informierens mittels Konferenzen, auf der Ebene von vereinsähnlichen Initiativen und Zusammenschlüssen, und natürlich auch auf der Ebene der theologischen Forschung, später dann auch auf der Ebene der Begegnung von Amtsträgern.

Von all diesen Ebenen wurde das Aufeinandertreffen der konfessionellen Unterschiede in der Moral am deutlichsten auf der des Alltagslebens spürbar. Orte, wo das geschehen konnte, waren besonders der schulische Religionsunterricht, die Beachtung der sog. Kirchengebote und die Einschätzung von Mischehen.

Für mich selbst waren die 1950er-Jahre intensive Phasen meiner Lebensgeschichte als interessiertes Kleinkind, als Schüler einer Volksschule und dann eines Gymnasiums sowie als katholischer Pfadfinder und eifriger Ministrant. Aufgewachsen in einer Kleinstadt mit homogen katholischer Tradition war die langjährige Freundin in Kindertagen aus der Nachbarschaft ausgerechnet evangelisch. Evangelisch waren dann auch meine beiden ersten Schulfreunde. Das war aber völlig problemlos, wahrscheinlich deshalb, weil der Sonntag mit Hinweis auf den Kirchgang für gegenseitige Besuche streng tabu war, ebenso wie die Mahlzeiten, für die ich ausnahmslos nach Hause kommen musste, so dass es nicht störte, dass bei uns vor und nach dem Essen gebetet wurde und in den Familien der Freunde nicht. In der Fasten- und Adventszeit wurden wir angehalten, keine Süßigkeiten zu essen bzw., wann immer einem Bonbons oder Schokolade geschenkt wurden, diese zuhause in einer Dose zu deponieren, bis die großen Feiertage vorüber waren. Auch war eine meiner Schwestern mit den Kindern des evangelischen Kantors befreundet, eine andere mit den Töchtern des evangelischen Pfarrers; und so durfte ich gelegentlich mit in die sonst geschlossene evangelische Kirche. Ich erinnere mich noch heute, dass ich erschüttert war über die Unbefangenheit, mit der sich die Pfarrerskinder darin bewegten, sich laut unterhielten und selbst den Altar in ihre Spiele einbezogen. Gerne hätte ich hier mal einen Gottesdienst miterlebt, doch war das – so wurde ich belehrt – für Katholiken strikt verboten. Dass es da wohl einen wichtigen Unterschied zwischen den Menschen geben müsse, bekam ich, inzwischen schon zur ersten

1 Dass die Christenheit größer ist und auch etwa die Kirchen des Ostens umfasst, blieb aber auch in dieser Zeit bewusst und wurde wiederholt in Erinnerung gerufen, etwa: Wilhelm DE VRIES SJ, 900 Jahre Riss zwischen Ost und West, in: StdZ 154, 1953/54, 420–429; Bernhard SCHULTZE SJ, Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart, in: StdZ 157, 1955/56, 278–291.

Kommunion gegangen, mit, als im dritten Schuljahr die beliebte junge Klassenlehrerin, die auch jeden Morgen mit uns betete, zweimal in der Woche durch ein gefühlt uraltes, strenges Fräulein ersetzt wurde, die uns etwas über Religion und Schöpfung erzählte. Einige wenige fehlten während dieser Stunden im Klassenverband, fanden sich später aber immer wieder ein und beschwerten sich manchmal darüber, dass sie immer lange Liedstrophen auswendig lernen mussten.

In Erinnerung geblieben ist mir auch der Hochzeitstag in einer Nachbarsfamilie. Die älteste Tochter einer angesehenen, gut katholischen Lehrerfamilie heiratete einen jungen Mann, der aber evangelisch war. Das zu akzeptieren, sei für die Eltern nicht leicht gewesen, wurde mir von meiner Mutter erklärt. Schlimmer aber war offensichtlich, dass der Bräutigam in der katholischen Kleinstadt zeitgleich eine Apotheke eröffnete und sie nach Albert Schweitzer benannt hatte. Das wurde als bewusst evangelischer Kontrapunkt empfunden.

Tatsächlich war der Entschluss eines Katholiken, sich mit einem evangelischen Partner zu verheiraten, damals für die Betroffenen wie auch für ihre Familien ein erhebliches Problem. Laut den damals geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen waren derartige Mischehen verboten. Eine Dispens wurde nur gegeben, wenn der nichtkatholische Teil schriftlich versprochen hatte, die gemeinsamen Kinder katholisch zu erziehen und dafür zu sorgen, dass der katholische Partner seinem Glauben treu blieb<sup>2</sup>. Ansonsten galt die Ehe als ungültig. Aber auch wenn die Dispens eingeholt und gewährt worden war, durfte die Trauung nicht wie bei katholischen Paaren in Verbindung mit einer Brautmesse gefeiert werden und war insofern für alle sichtbar reduziert. Und obschon die Zahl der Mischehen in den 1950er-Jahren deutlich zunahm – laut amtlicher Statistik hatte sie sich bereits Mitte der 50er-Jahre im Verhältnis zu den Vorkriegsjahren verdoppelt, und war jede fünfte Ehe, die von einem Katholiken geschlossen wurde, eine Mischehe<sup>3</sup> –, sah man durch diese Entwicklung das religiöse Leben im katholischen Deutschland bedroht; Pfarrer und Bischöfe wurden angehalten, vor Mischehen zu warnen. Bei meinen Recherchen bin ich auf einen Bericht über die Situation der Kirche in Deutschland für die Fuldaer Bischofskonferenz vom September 1956 gestoßen, in dem Kardinal Josef Frings (1887–1978) als Vorsitzender mit starken Worten dieser Sorge Ausdruck gab und »zu einem noch zielbewußteren Kampf gegen die Mischehe« aufrief<sup>4</sup>. Eine solche Haltung gehört sicher längst der Vergangenheit an, doch sind damals erlebte Verletzungen im generationenübergreifenden Gedächtnis vieler Familien bis heute präsent und wirksam<sup>5</sup>.

Im Folgenden möchte ich mich beschränken auf die Theologie und ihre Mittel, sich öffentlich zu äußern, also auf wissenschaftliche Bücher und Fachzeitschriften. Das bedeutet insbesondere, dass ich nicht oder nur wenig auf die katholische Kirche in ihren sonstigen Aktivitäten blicke, von der ein aufmerksamer Beobachter der Szene, der Jesuit Oskar Simmel (1913–1986), in einem Aufsatz in den *Stimmen der Zeit* damals bemerkte, dass sie, »während sich die anderen Kirchen in der Ökumenischen Bewegung zusammengeschlossen haben, um durch die Gemeinsamkeit ihres Bekenntnisses zu Christus vielleicht doch einmal die Unterschiede in den Lehren zu überwinden«, »unnachgiebig an ihrer Lehre festhält«<sup>6</sup>.

Im *ersten* Teil werde ich zunächst maßgebliche Lehrbücher der katholischen Moraltheologie bzw. der evangelischen Theologischen Ethik aus dieser Zeit auf ihre Gesamteinschätzung des jeweils Anderen hin befragen. Im *zweiten* Teil soll es dann um die Arbeit

2 CIC (1917) can. 1060.

3 Jahresbericht von Kardinal Frings an den deutschen Episkopat, in: HerKorr 11, 1956/57, 72–78.

4 Ebd., 74.

5 Dabei wird oft übersehen, dass die Tatsache gemischt konfessioneller Ehen und ihre Sperrigkeit für die Kirchen vielleicht als einer der wichtigsten Antriebe in Richtung ökumenischer Besinnung fungieren. Das rechtfertigt in keiner Weise die Verletzungen, ist aber wohl ein zusätzlicher Aspekt der Problematik.

6 Oskar SIMMEL SJ, Konfessionalismus, in: StdZ 150, 1951/52, 332–339, hier: 332.

an Theorie-Elementen gehen, die katholische und evangelische Ethik voneinander trennen. Danach wird es im *dritten* Teil um den Vergleich der konfessionellen Positionen zu konkreten Themen der Ethik gehen. Zum *Schluss* sei dann ein kurzes Resümee über den Stellenwert des Feldes der Ethik innerhalb der ökumenischen Bemühungen der 1950er-Jahre und ihres Wandels gezogen.

## 1. Selbstbehauptung durch Abgrenzung vom anderskonfessionellen Ansatz im Gesamten

Das vielleicht typischste Lehrbuch der traditionellen Richtung, die umfassende Neubearbeitung der dreibändigen *Katholischen Moraltheologie* von Joseph Mausbach (1861–1931)<sup>7</sup> durch den Paderborner Professor Gustav Ermecke (1907–1987)<sup>8</sup>, die seit 1953 erschien, behandelt im Grundlegungsteil nach der Erläuterung des Begriffs Moraltheologie und der Beschreibung ihres Verhältnisses zur philosophischen Ethik in einem eigenen Paragraphen »das Verhältnis der katholischen Moraltheologie zur protestantischen Sittenlehre«<sup>9</sup>. Letztere wolle zwar auch Moraltheologie sein, entferne »sich jedoch von der wahren und vollständigen Erfassung der christlichen Sittenlehre sowohl in ihrer ursprünglichen, reformatorischen Gestalt als auch in der neueren Entwicklung«<sup>10</sup>.

Als Erläuterung werden vier »Verletzungen« von Grundsätzen der christlichen Sittenlehre genannt, nämlich erstens die Lehre von der Erbsünde und die aus ihr sich ergebende »Herabwürdigung der sittlichen Natur und Anlage des Menschen«:

- die Vernunft habe ihre religiöse Befähigung und der Wille seine sittliche Freiheit »vollkommen eingebüßt«<sup>11</sup>;
- eine »falsche Auffassung« vom »Heilsglauben«, die das sittliche Streben und Wirken »entwerte«<sup>12</sup>;
- die Auffassung, dass das Erlösungswerk Christi die Sünde des Menschen bloß »zu decke«, ihn aber nicht innerlich läutere und heilige, wodurch der Antrieb zu fortschreitender Vervollkommnung entfalle<sup>13</sup>;
- und die Ablehnung – es ist sogar von »Bekämpfung« die Rede – »der Kirche als der unfehlbaren Lehrerin der christlichen Wahrheit« und der Akteurin der Gnadenmittel; sie gefährde einerseits »die Erkenntnis mancher sittlichen Wahrheiten« und störe und schwäche die »sittlichen Kräfte, die in den Sakramenten, im Gottesdienst, in der allgemeinen kirchlichen Zucht und Sitte liegen«<sup>14</sup>.

Als »wesentliche Abweichungen« der späteren protestantischen Moraltheologie seit Friedrich Schleiermacher (1768–1834) werden vermerkt: die Erfassung der sittlichen Gebote »als subjektiver Forderungen des Gefühls oder des persönlichen Denkens und Glaubens«, die Verlegung des Schwerpunkts der Sittlichkeit »in die innere Gesinnung des Menschen«, das Zurücktreten des sozialen Gesichtspunkts »vor dem rein individuellen« sowie die Abschwä-

7 Zu ihm: Konrad HILPERT, Joseph Mausbach (1861–1931), in: Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen, hrsg. v. DEMS., Freiburg i.Br./Basel/Wien 2012, 573–598.

8 Zu ihm: Frank SOBIECH, Ermecke, Gustav Peter, kath. Moraltheologe u. Sozialethiker, in: BBKL XX (2002), 464–469.

9 Gustav ERMECKE, Katholische Moraltheologie von Joseph Mausbach, Münster <sup>8</sup>1953, I, 39–43.

10 Ebd., I, 39.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Vgl. ebd., I, 40.

14 Ebd.

chung des »gesetzhaften Charakters des Sittlichen« und die »Leugnung der aus kirchlicher Vorschrift und Überlieferung stammenden Normen«<sup>15</sup>.

Zur neueren Entwicklung und den Bemühungen um »eine stärkere Berücksichtigung der ganzen Hl. Schrift« wird festgestellt, dass den Protestanten »das einheitsstiftende Lehramt und darum auch eine einheitliche protestantische Dogmatik und Moral« fehle und »eine christliche philosophische Ethik überhaupt außer Betracht« bleibe<sup>16</sup>; der entscheidende Kontroverspunkt liege in der Erbsündenlehre. Da eine ontische Personalität des Menschen nicht anerkannt werde, bleibe »nur ein Überwältigtwerden des Menschen von Gott, wobei kein Raum mehr für die freie Entscheidung für oder gegen Gott, keine Sünde und kein sittlich Gutes, kurz keine Ethik mehr möglich« sei<sup>17</sup>.

Gleichwohl wird ausdrücklich gewürdigt, »dass neuere protestantische Theologen« – genannt wird Helmut Thielicke (1908–1986)<sup>18</sup> – versuchten, »mit der katholischen Moral ins Gespräch zu kommen«<sup>19</sup>. Wichtig sei, »dass im praktischen Leben, z. B. im sozialen Bereich, die Christen nach Kräften zusammenarbeiten, um dem Ansturm des Säkularismus und Atheismus zu begegnen. Bei grundlegende[r] Abweichung vom katholischen Dogma und Ethos [ergäben] sich in praktischen Fragen oft gemeinsame Auffassungen und Interessen«<sup>20</sup>.

In dem wegen seiner ausgesprochen pastoralen Ausrichtung als Gegenentwurf zu Mausebach-Ermecke geltenden anderen umfassenden Standardwerk *Das Gesetz Christi*<sup>21</sup> von Bernhard Häring (1912–1998)<sup>22</sup> sucht man eine vergleichbare Gesamtpositionierung der protestantischen Ethik vergebens. Das heißt aber noch nicht, dass es keine Unterschiede gegenüber dieser kennen oder sie ignorieren würde. Vielmehr werden diese exkursartig in den jeweiligen Zusammenhängen behandelt. Das wirkt auf jeden Fall organischer und weniger schroff abgrenzend. Die Abgrenzung in der Sache fällt allerdings kaum weniger deutlich aus.

Als Unterschiede ausgemacht werden etwa der Vorrang der lauterer Gesinnung vor dem Gehorsam im Glauben gegen die kirchliche Autorität<sup>23</sup>. Sodann ist von der »Verkennung« des Naturrechts durch Luther infolge seiner Lehre von der totalen Verderbtheit der Natur und der »Hure Vernunft« die Rede, die aber später im 18. Jh. zeitweise relativiert worden sei. Das Erbe der »lutherischen Schmälerung des Naturrechts« seien individualistische Tendenzen und der Rechtspositivismus bei Leugnung der Existenz Gottes sowie – im modernen Protestantismus – »die unentwegte Forderung des Glaubensgehorsams«<sup>24</sup>.

Ein weiterer wichtiger Gegensatz wird in der Auffassung des äußeren Gesetzes (also konkret: des alttestamentlichen Gesetzes samt Dekalog sowie der neutestamentlichen Bergpredigt) und seines Gebrauchs gesehen: Während katholischerseits im äußeren Gesetz »die Anleitung zum rechten Verstehen des inneren Gesetzes der Freiheit und Liebe« gesehen werde, sei im Gefolge der Reformatoren die wichtigste Funktion des Gesetzes die, den selbstherrlichen Menschen »auf die Anklagebank zu rufen, [ihn] zu demütigen, [ihn] entweder in die Verzweiflung zu treiben oder zur vollkommenen Vertrauensübergabe [...] an Christus zu bewegen«<sup>25</sup>. Als zweite Funktion des Gesetzes gelte in der reformatorischen

15 Ebd., I, 40f.

16 Ebd., I, 41.

17 Ebd., I, 41; vgl. auch III, 417f.

18 Zu ihm vgl. unten (Anm. 33).

19 ERMECKE, *Katholische Moraltheologie* (wie Anm. 8), I, 42.

20 Ebd.

21 Bernhard HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg i. Br. 1954. Das erfolgreiche Werk erschien ab der 6. Auflage (1961) 3-bändig. Nach dieser Auflage wird im Folgenden zitiert.

22 Zu Leben und Werk vgl. Josef RÖMELT, Bernhard Häring (1912–1998), in: HILPERT (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt* (wie Anm. 7), 705–727.

23 HÄRING, *Gesetz* (wie Anm. 21), I, 256–258.

24 Ebd., I, 275.

25 Ebd., I, 299.

Tradition die politische. Da aber zwischen dem Verweis des Christen auf das Gesetz der Freiheit und dem gesetzten menschlichen Recht keine innere, das heißt: erkenntnismäßige Verbindung angenommen werde, werde dem positiven Gesetz eine starre und durch keine höhere Appellationsinstanz relativierbare Gültigkeit zugeschrieben. Die Überbetonung äußere sich auch in einer Verrechtlichung des offenbarten Gesetzes<sup>26</sup>. Immerhin räumt Häring in diesem Zusammenhang ein, dass es auch auf katholischer Seite »typische Gefahren einer falschen Gesetzesethik« gebe, gegen die in der Moraltheologie und mit den Mitteln der Liturgie und der Hagiographie gekämpft werden müsse<sup>27</sup>. Die nach protestantischer Lesart dritte Funktion des Gesetzes, nämlich »die Weisung zum rechten Verständnis des fordernden Liebeswillens Gottes«, hat Häring zufolge nach allgemeiner katholischer Auffassung als »die eigentliche und ursprüngliche« zu gelten<sup>28</sup>. Der Mensch sei nicht zuerst und als Gerechtfertigter weiterhin Sünder, sondern eben nur *auch* Sünder, der als Getaufter aber immer schon in der Gnadenwirklichkeit stehe und vom Gesetz ständig zur Demut und zum Gebet um Gnadenhilfe aufgefordert werde und Anleitung zum rechten Gebrauch der inneren Gnade erhalte<sup>29</sup>.

Weitere Differenzen der protestantischen theologischen Ethik zur katholischen Moraltheologie werden in der völligen Zurückdrängung des Lohn- und Strafmotivs<sup>30</sup>, in der Ablehnung der Notwendigkeit von Reue und Bußleistungen für das neue, gebesserte Leben sowie im Fehlen der Verpflichtung zu bestimmten Gebetszeiten<sup>31</sup> gesehen.

So wie man im Lehrbuch von Häring ein Bild erst gewinnen kann, wenn man in den Registern der drei Bände die entsprechenden Ausführungen unter dem Stichwort »Protestantische Ethik« nachschlägt und zusammensetzt, findet man auch in der wohl umfangreichsten Gesamtdarstellung der evangelischen theologischen Ethik aus dieser Zeit, dem vierbändigen Lehrbuch *Theologische Ethik*<sup>32</sup> des evangelischen Theologen Helmut Thielicke<sup>33</sup> keine Gesamteinschätzung, sondern muss im Register jedes der drei Teile unter den Stichwörtern »Katholizismus«, »Moraltheologie, katholische« und »Kontroverstheologie« nachschlagen.

Dann tauchen als Themen der konfessionellen Kontroversen – was nicht wirklich verwundert – dieselben auf wie in den katholischen Lehrbüchern, also die Zuordnung von Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und moralischem Sollen<sup>34</sup>, die Frage, wieweit die ursprüngliche Naturausstattung des Menschen nach dem Sündenfall erhalten geblieben ist und was davon mit der Vernunft erfasst werden kann<sup>35</sup>, das Verständnis von Sünde und die Möglichkeit der Begründung eines Naturrechts<sup>36</sup>, die Akzentuierung des Vertrauens bzw. des Erkennens im jeweiligen Begriff des Glaubens<sup>37</sup>. Aber Blickrichtung und Wertung sind natürlich umgekehrt, fußend auf den grundlegenden evangelisch-dogmatischen Kernstücken der Rechtfertigung, der Gottebenbildlichkeit, der Gnade und der Sündigkeit. Diese werden zum Teil von ihrer theologiegeschichtlichen Konstellation her plausibilisiert, zum Teil auch mithilfe ausführlicher Rückgriffe auf philosophische Überlegungen erklärt. Das geschieht in einer Intensität und Ausführlichkeit, dass Thielicke im Vorwort schreiben kann,

26 Vgl. ebd., I, 301.

27 Vgl. ebd., I, 301f.

28 Ebd., I, 299f.

29 Vgl. ebd., I, 300.

30 Ebd., I, 356.

31 Ebd., II, 249.

32 Helmut THIELICKE, *Theologische Ethik*, 3 Bde., Tübingen 1958.

33 Zu Leben und Werk vgl. Friedrich W. GRAF, Helmut Thielicke und die »Zeitschrift für Evangelische Ethik«. Zur Ideengeschichte der protestantischen Bundesrepublik, Tübingen 2021, 11–170.

34 THIELICKE, *Theologische Ethik* (wie Anm. 32), I, 465–689.

35 Ebd., I, 948–1083.

36 Ebd., II/1, 212–266.

37 Ebd., II/1, 214f.

das vorliegende Werk sei »durchweg, ausgesprochen und noch mehr unausgesprochen, eine evangelisch-katholische Kontroverstheologie«<sup>38</sup>. Ausdrücklich gibt er der Überzeugung Ausdruck, »dass die beiden christlichen Konfessionen im Laufe der nächsten Jahrzehnte gerade auf dem Gebiete der Ethik zu neuen Berührungen, Distanzen und Gesprächen kommen und *auch* – zu neuen Waffengängen antreten werden«<sup>39</sup>. Explizit würdigt er die Bemühungen der zeitgenössischen römisch-katholischen Theologie, »die Voraussetzungen der Reformation zu verstehen, ihr bisheriges Lutherbild zu korrigieren und ihr theologisches Verhältnis zum Protestantismus neu zu bestimmen«<sup>40</sup>. Erwähnt wird auch die *Una-Sancta*-Bewegung, die das Verdienst habe, »die geistliche Wunde der Trennung als solche offen und im Gedächtnis zu erhalten«<sup>41</sup>.

*(protestantische) Theologische Ethik und (katholische) Moralthologie im Vergleich*

	<i>Protestantische Theologische Ethik</i>	<i>Katholische Moralthologie</i>
<i>Lehre von der Erbsünde</i>	radikale Verderbtheit der menschlichen Natur gestörte Einsicht in das Vernünftige und Gute	Konstanz der Natur des Menschen Natur ist verletzt; der Mensch kann aber erkennen, was er soll (»ontologisches Denkschema«, H. Thielicke)
<i>Wirkung der Rechtfertigung</i>	»Zudeckung« der Sünde	Sündentilgung und Heiligung
<i>Rolle von Kirche und Tradition</i>	persönliche Freiheit im Zentrum Interpretation unter Zuhilfenahme von Zeitströmungen	tradierte Glaubenslehre Gebundenheit an Lehramt und Gesetz der Kirche
<i>Konsequenzen für die Sittlichkeit</i>	Verlegung des Schwerpunkts in die innere Gesinnung Zurücktreten des sozialen Gesichtspunkts	Vorrangigkeit der objektiven Verpflichtung Einbettung in die seinshafte Sozialität
<i>Bedeutung des »Gesetzes« für das sittliche Leben und die Moralthologie</i>	kein Gesetz soll als Heilmittler neben oder über Christus stehen äußere Gesetzesvorschriften sollen die im Innern wirkende Liebe und Gnade nicht verdecken das äußere Gesetz als Erzieher auf das Innere	Gesetz als Ausdruck von Allgemeingütigem Unverzichtbarkeit des Gesetzes im Hinblick auf die Struktur des Denkens und die Hinordnung auf bleibende Gemeinschaftsordnungen  Das Neue Gesetz als Form des Evangeliums und Instandsetzung Ablehnung des »Abrutschens« in eine Fixierung auf die Einzigartigkeit des Individuums und die Besonderheit der Situation

*Tabelle 1: Übersicht über die Unterschiede*

38 Ebd., I, VI.

39 Ebd.

40 Ebd., I, VI–VII.

41 Ebd., I, VII.

## 2. Bemühungen um das Verstehen kontroverser Theorie-Elemente

Trotz der generellen Abgrenzung und der Nachzeichnung der Unterschiede zur jeweils anderskonfessionellen theologischen Ethik gibt es auch vereinzelt Blicke über den konfessionellen Grenzzaun hinweg auf einzelne protestantische Autoren – so wird in katholischen Werken häufig Karl Barth (1886–1968) erwähnt<sup>42</sup>. Auf manche grundlegende Themen richten sich auch wiederholt Bemühungen, die andere Seite besser verstehen zu wollen bzw. die Akzentuierungen der anderskonfessionellen theologischen Ethik nicht einfach als Grenzpfosten stehen zu lassen und in der Polemik gegen sie das eigene Profil zu schärfen, sondern sie als Herausforderung zu nehmen, nach den Grundlagen in der gemeinsamen Hl. Schrift und nach eventuellen Nähen innerhalb der eigenen theologischen Tradition Ausschau zu halten. Die »echt reformatorischen Themen«, ja zum Teil »Kampftemen«<sup>43</sup>, für die das am offenkundigsten zutrifft, sind: die Dialektik von Gesetz und Evangelium, die Bedeutung von Personalität und Gesinnung im Vergleich zur Allgemeingültigkeit und Sachhaftigkeit von Geboten und Ordnungen sowie das Verhältnis zwischen Norm und Situirtheit.

Es fällt auf, dass alle diese Themen strukturell Relationen charakterisieren, also Beziehungsfelder oder Spannungsbögen bezeichnen, die zwei Begriffe durch ein »und« in Verbindung zueinander setzen, die konfessionstraditionell als starke Gegensätze orchestriert waren, nun aber aufeinander hin geöffnet werden.

Solches Öffnen geschah manchmal »still«, indem ein Thema der anderen Konfession aufgegriffen und aus der Sicht der eigenen Tradition rekonstruiert wurde. Das ist etwa der Fall beim Thema Gewissen, das in den 1950er-Jahren wiederholt von katholischen Moraltheologen behandelt wurde<sup>44</sup>. Manche evangelische theologische Ethiker bemühten sich ihrerseits, das gängige Verdikt über das katholische Naturrecht, das für die offensichtlichste und »handlichste« Differenz stand, zu überdenken und zu differenzieren<sup>45</sup>. Dabei ging es ja um nichts weniger als die Frage, wie der Wille Gottes auch außerhalb der biblischen Offenbarung erkennbar sei. Zustatten kam diesen Bemühungen sowohl, dass es eine entsprechende ältere Tradition in der protestantischen Theologie selbst gibt, als auch, dass sich in Politik und Rechtsprechung der jungen Bundesrepublik der Rekurs auf das Naturrecht als plausible Denkform empfahl<sup>46</sup>, um sich vom staatlichen Totalitarismus des NS-Regimes abzugrenzen.

42 Vgl. etwa Richard HAUSER, Der ethische Ansatz in der Theologie Karl Barths, in: *Aus Theologie und Philosophie*, hrsg. v. Theodor STEINBÜCHEL u. Theodor MÜNCKER, Düsseldorf 1950, 100–118.

43 Gottlieb SÖHNGEN, Gesetz und Evangelium, in: *Catholica* 14, 1960, 81–105, hier: 83.

44 Gustav ERMECKE, Das christliche Gewissen und die christliche Gewissensbildung in Moraltheologie und Moralverkündigung, in: *ThQ* 131, 1951, 385–413; Alfons AUER, Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz, in: *Das Gewissen als Ordnungsprinzip*, hrsg. v. Karl FORSTER, Würzburg 1962, 37–59.

45 THIELICKE, *Theologische Ethik I* (wie Anm. 32), 1852–2143. Eine kompakt-konzise Darstellung findet sich in: David SCHERF, *Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow*, Tübingen 2019, 154–157. Eine zeitgenössische Metakritik der Sicht des Problems bei Thielicke bietet Hans WULF SJ, *Das Problem des Naturrechts in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke*, in: *Neue Ordnung* 14, 1960, 15–28 und 100–110.

46 Zur Revitalisierung des Naturrechts in den 1950er-Jahren vgl. Alexander HOLLERBACH, *Das Christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*, in: *Naturrecht in der Kritik*, hrsg. v. Franz BÖCKLE u. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Mainz 1973, 9–38, hier insbes. 31–35.

*Die Erkennbarkeit des göttlichen Willens in dieser Welt (»Naturrecht«)*

<i>Protestantisch</i>	<i>Katholisch</i>
keine allgemein- und letztgültige Norm außerhalb der göttlichen Offenbarung	Einhbarkeit des vom Menschen Geforderten in Gestalt allgemeiner Normen
Kritik an der Vorstellung eines Naturrechts wegen Überschätzung der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft und des Schließens vom Sein auf ein Sollen	
aber Bejahung der Frage nach der Ordnung des Seins als Impuls der Suche nach dem Guten in Gottes Schöpfung und nach Regeln, die angesichts der Realität von Sünde und Gebrochenheit auf Allgemeingültigkeit zielen	

*Tabelle 2: Kontroverse theologische Fundamente A*

Es kommt aber auch vor, dass der zum abgrenzenden Kennzeichen gewordene Gegensatz zum Gegenstand einer ausführlichen Reflexion gemacht wird. Das geschieht insbesondere mit dem als typisch protestantisch geltenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Dabei geht es immerhin um die beiden Weisen, wie der Mensch dem Willen Gottes begegnet, man könnte auch sagen: um die zwei Arten der Offenbarung. Katholischerseits wurde dieses zentrale protestantische Theologumenon jetzt nicht nur referiert oder kritisiert, sondern in mehreren umfangreichen Beiträgen intensiv aufgegriffen, unter anderem von Bernhard Häring, dem Fundamentalthologen Gottlieb Söhngen (1892–1971) und Franz Böckle (1921–1991)<sup>47</sup>. Die traditionelle »Gegenüberstellung« kann so als »Überbietung« des Gesetzes, das für den Menschen wegen der Struktur seines Denkens in Allgemeinbegriffen und seiner Hinordnung auf bleibende Gemeinschaftsordnungen unverzichtbar sei, durch die Gnade (Häring<sup>48</sup>) bzw. als »Entsprechung« oder analoge Einheit (Söhngen<sup>49</sup>) rekonstruiert und der protestantischen Seite »angeboten« werden<sup>50</sup>. In umgekehrter Richtung versucht Heinz-Horst Schrey (1911–1993)<sup>51</sup>, in den literarischen Auseinandersetzungen mit der Naturrechtslehre und den Aussagen über die Freiheit eines Christenmenschen die schrillen Töne herauszufiltern und Gemeinsamkeiten sichtbar zu machen<sup>52</sup>.

Über die individuellen Motive solcher Bemühungen ist wenig bekannt. Aber es darf angenommen werden, dass das bloße Wiederholen und Pflegen der überlieferten konfessionellen Differenzen im Kontext einer sich verändernden weltanschaulich-geistigen Lage und neuer Anforderungen in Gesellschaft und Politik – etwas plakativ angedeutet mit den Stichwörtern

47 Zu ihm: Hans HALTER, Franz Böckle (1921–1991), in: HILPERT (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt* (wie Anm. 7), 817–840.

48 Bernhard HÄRING CSSR, *Die Stellung des Gesetzes in der Moraltheologie*, in: *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, hrsg. v. Virgil REDLICH OSB, München 1957, 133–152.

49 Gottlieb SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit: theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich*, Freiburg/München 1957; DERS., *Gesetz und Evangelium* (wie in Anm. 43). Systematisch wichtig außerdem der Beitrag von Peter BLÄSER, *Gesetz und Evangelium*, in: *Catholica* 14, 1960, 1–23.

50 Vgl. auch Franz BÖCKLE, *Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht*, in: *Catholica* 15, 1961, 1–24, bes. 2–14; der Aufsatz wurde später weitergeführt in dem Büchlein: Franz BÖCKLE, *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht*, Luzern/Stuttgart 1966, bes. 11–30.

51 Zu ihm: Martin HONECKER, Schrey, Heinz-Horst, in: *BBKL* XXXVII (2016), 1108–1118.

52 Heinz-Horst SCHREY, *Die protestantische Ethik der Gegenwart*, in: REDLICH (Hrsg.), *Moralprobleme im Umbruch der Zeit* (wie Anm. 48), 41–65.

zunehmende »Säkularisierung«, erlebte »Pluralität« und sich polarisierende »Weltanschauungen« – immer stärker als verlorene Mühe erschien und angesichts der nach dem 2. Weltkrieg stattgefundenen und nicht rückgängig zu machenden konfessionellen Durchmischung und der überkonfessionellen Organisation des politischen Katholizismus und Protestantismus als fruchtlos empfunden wurde. Hinzugekommen sein dürfte als weiterer Faktor das Auftreten neuer philosophischer Strömungen wie etwa das existentialistische Denken, die die Selbstverständlichkeit und Enge der herkömmlichen konfessionsbezogenen Standpunkte aufsprengten.

»Gesetz und Evangelium«

<i>die Begriffe</i>	»Gesetz« = die Gesamtheit der Gebote und Satzungen, die auf die Sinaigesetzgebung zurückgeführt werden	»Evangelium« = die Heilsbotschaft über Jesus Christus (inkl. der moralischen Ansprüche an den Lebenswandel)
<i>Weitergeltung des Gesetzes für den erlösten Menschen:</i>	– als <u>ganz</u> Sünder:  – als <u>ganz</u> Gerechter:  – als nur <u>teils</u> Sünder:  – als nur <u>teils</u> Gerechter:	bedarf er der Predigt des Gesetzes, das ihn überführt und zu Christus treibt  ist er frei von aller Bindung und Weisung  bedarf er der Überführung durch das Gesetz  bedarf er des Gesetzes als verpflichtender Lebensnorm
<i>Art der Zuordnung</i>	Gegenüberstellung und (unter den Bedingungen der Jetztzeit) Gleichzeitigkeit  vorgeschlagen von katholischer Seite: Analogie	
<i>Funktion</i>	Interpretation der Wirklichkeit  +  Aufforderung zum rechten Handeln an Welt und Mitmensch	

Tabelle 3: Kontroverse theologische Fundamente B

Am meisten Publizität und Engagiertheit von vielen Autoren beider Seiten wurde dem Spannungsfeld Norm und Situation zuteil, besonders nachdem der Vatikan mehrere Male – 1952 zweimal und 1956 noch einmal<sup>53</sup> – in die im Gang befindliche Diskussion<sup>54</sup> eingriff und die sog. Situationsethik verurteilte.

53 PIUS XII., Rundfunkansprache vom 23.03.1952; DERS., Ansprache vom 18.04.1952; Instruktion des Heiligen Offiziums vom 02.02.1956. Die Texte sind in HerKorr 6, 1952, 360–363 und 411–414 sowie 10, 1955/56, 401f. in deutscher Übersetzung dokumentiert.

54 Das Interesse an der Situationsethik spiegelt sich etwa in der Berichterstattung der *Herder Korrespondenz*, die immer wieder ausführlich darüber referierte: HerKorr 4, 1949/50, 124–126; 456–459; 5, 1950/51, 74–79; 7, 1952/53, 74–79; 311–317; 11, 1956/57, 531–537.

Der Begriff Situationsethik war bereits in den 1930er-Jahren von dem Münchener Moraltheologen Theodor Steinbüchel (1888–1949)<sup>55</sup> geprägt worden<sup>56</sup>. Aber erst in den 1950er-Jahren war er zum Inbegriff des theoretischen Bemühens geworden, die »Situation« nicht wie in der alten Kasuistik als vorweg exakt definierten »Umstand«, sondern als Ernstfall des entscheidungsbasierten Handelns des Subjekts, das in seiner personalen Existenz jeweils einzigartig und besonders ist, zu begreifen und zu würdigen. Diese auch aus der seelsorglichen Praxis geltend gemachte Forderung traf sich nun mit Überlegungen der dialogischen Philosophie von Martin Buber (1868–1965) und der Existenzphilosophie von Martin Heidegger (1889–1976), Karl Jaspers (1883–1969) und Jean-Paul Sartre (1905–1980) sowie mit der reformatorischen Betonung der All- und Alleinherrschaft Gottes und seines Willens, wie sie unter Rückgriff auf Gedanken von Søren Kierkegaard (1813–1855) von Karl Barth, Friedrich Gogarten (1887–1967) und Knud E. Løgstrup (1905–1981)<sup>57</sup> vertreten wurde<sup>58</sup>. Pointiert formuliert muss jede Situation jedes Mal neu beurteilt werden; folglich sind allgemein erörterte ethische Fragestellungen strenggenommen nur Modelle<sup>59</sup>. Nach Thielicke ist die Aufgabe der Ethik nicht, »bestimmte Entscheidungen vorzuschreiben«, sondern nur, »den Menschen zum Gegenstande zu machen, der diesen Situationen ausgesetzt ist und sich innerhalb ihrer entscheiden muss«<sup>60</sup>. Es könne nicht um die »A-priori-Konstruktion eines ethischen Normen-Systems« gehen, sondern nur darum, »die Struktur der geschichtlichen Wirklichkeit an exemplarischen Fällen« und Konfliktsituationen aufzusuchen und »die im Spiel befindlichen Faktoren der Entscheidung sichtbar zu machen«<sup>61</sup>.

Das Programm- und Reizwort, das die Debatten durchzog und anscharfte, war das der »Neuen Moral«. Der Bereich, anhand dessen das theoretische Grundproblem, wie wichtig feststehende und allgemeingültige konkrete Normen des Handelns im Vergleich zu prinzipiellen Grundhaltungen seien, durchgespielt wurde, wurde sehr schnell und bezeichnenderweise die Ehe- und Sexualmoral<sup>62</sup>. Die Auseinandersetzung damit zog sich weit in die 1960er-Jahre hinein und fand durch die ins Deutsche übersetzten Bücher<sup>63</sup> von Joseph Fletcher (1905–1991) eine theoretische und durch die Debatten über Empfängnisregelung und über Schwangerschaftsabbruch<sup>64</sup> politisch-aktuelle und unmittelbar lebensrelevante Zuspitzung.

Unmittelbar oder nur mittelbar betroffen von solchen Überlegungen war die von der katholischen Kirche beanspruchte Zuständigkeit für die Interpretation des moralisch Gesollten (in der Sprache von damals: die Interpretation des »natürlichen Sittengesetzes«). Denn diese Überlegungen konnten ja zur Rechtfertigung der Relativierung der überkommenen festen Normen zugunsten der subjektiven Gewissensentscheidung verwendet werden. Insofern war der Einspruch von römischer Seite konsequent und erwartbar. Er nahm Anstoß

55 Zu ihm: Andreas LIENKAMP, Theodor Steinbüchel (1888–1949), in: HILPERT (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt* (wie Anm. 7), 659–678.

56 Theodor STEINBÜCHEL, Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, in: *Handbuch der Katholischen Sittenlehre*, Bd. 1/1, Düsseldorf 1938, 241, vgl. 167–225 und Bd. 1/2, 237–257.

57 Knud E. LØGSTRUP, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959.

58 Zum Ganzen auch: Wilhelm DANTINE, Die theologische Situation der »Situation«, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 3, 1959, 233–240.

59 Vgl. THIELICKE, *Theologische Ethik* (wie Anm. 32), II/2, Tübingen 1958, Vorwort, XI.

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Z. B. Ernst MICHEL, *Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948. Dazu ausführlich Peter REIFENBERG, *Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (1889–1964)*, St. Ottilien 1992, 537–541.

63 Joseph FLETCHER, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia o. J. (deutsch: *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967); DERS., *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work*, Philadelphia 1967 (deutsch: *Leben ohne Moral?*, Gütersloh 1969).

64 Etwa Gyula BARCZAY, *Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik*, Zürich/Stuttgart 1967.

am Fehlen bzw. an der Vernachlässigung von unbedingten Prinzipien und objektiven all-gemeingültigen Normen zugunsten der Betonung der Einzigartigkeit der konkreten Situa-tion<sup>65</sup>. Karl Rahner (1904–1984), Richard Egenter (1902–1981)<sup>66</sup>, Franz Böckle und Josef Fuchs (1912–2005)<sup>67</sup> setzten sich für eine vermittelnde Lösung ein, indem sie einerseits der lehramtlichen Kritik Recht gaben und den Begriff »Situationsethik« vermieden; andererseits sprachen sie sich nachdrücklich für eine Ergänzung der normativen Verpflichtungen (»We-sensethik«) durch eine »Existenzethik« aus, die die jeweilige Situation und die Einmalig-keit der handelnden Person berücksichtige<sup>68</sup>.

*Verhältnis von allgemeinen Sätzen und speziellen Situationen  
des Entscheidens und Handelns*

die heilsgeschichtliche Situation des Menschen:

Leben im »Überschneidungsfeld« zweier »Äonen«, dem Raum der Sünde und dem Raum der Gnade/Erlösung

Sätze mit Bezug auf diese Situation des Zwischen	↔ zeitlos gültige Sätze (über die von Gott in die Schöpfung eingestiftete Ordnung)
konkret bestehend aus – den negativ formulierten Sätzen des Dekalogs (»Natur-Unrecht« H. Thielicke) – darin enthaltenen Kriterien zur Sortierung der vorhandenen Regeln und Lösungsmöglichkeiten – den Sätzen der Bergpredigt als Gesetz der kommenden Welt	↔ Kasuistik
Findung des ethisch Richtigen in der Konfronta-tion mit der je konkreten Situation	↔ Ermittlung des konkret Sittlich-Gesollten durch Subsummierung unter allgemeine Prin-zipien  Postulat katholischer Reformtheologen:  Ergänzung der Wesensethik durch eine Exis-tenzethik, die auf die Einmaligkeit der han-delnden Person und die besonderen Umstände Rücksicht nimmt

*Tabelle 4: Kontroverse theologische Fundamente C*

65 Zur lehramtlichen Kritik vgl. REIFENBERG, Situationsethik aus dem Glauben (wie Anm. 62), 541–544.

66 Zu ihm: Georgine LERCH, Richard Egenter. Leben und Werk (Studien zur Geschichte der Katholi-schen Moralthologie 36), Regensburg 2000.

67 Jochen SAUTERMEISTER, Josef Fuchs (1912–2005), in: HILPERT (Hrsg.), Christliche Ethik im Porträt (wie Anm. 7), 759–790.

68 Franz BÖCKLE, Art. Existenzethik, in: LThK<sup>2</sup> 3, 1967, 1301–1304; DERS., Bestrebungen in der Mo-ralthologie, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. v. Johannes FEINER, Josef TRÜTSCH u. Franz BÖCK-LE, Einsiedeln / Zürich / Köln 1957, 425–446, hier: 432 und 443–445; DERS., Gesetz und Gewissen (wie Anm. 50), 59–79; Rudolf HOFMANN, Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre, München 1963, 209–214; Josef FUCHS SJ, Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik, Frankfurt 1952; Richard EGENTER, Art. Situationsethik in: LThK<sup>2</sup> 9, 1964, 804–806.

### 3. Angewandte Lebensfragen und aktuelle politische Debatten

Die theoretischen Anstrengungen der Ethik sind weder Selbstzweck noch spekulatives Spiel von Intellektuellen, die von der Aussichtsplattform eines Elfenbeinturms auf die Niederungen des normalen Lebens herabblicken. Vielmehr zielen sämtliche dieser Überlegungen letztlich auf die Praxis, genauer auf eine bessere Praxis auf der Grundlage bestmöglicher Informiertheit und nachvollziehbarer Argumentation. In der Fachterminologie spricht man deshalb heute, wenn es um die Reflexion konkreter Probleme des Lebens und Gestaltens geht, von Konkreter oder – um zu betonen, dass zwischen den Überlegungen zu den Grundlagen der Ethik (Theorie der Ethik) und der Behandlung spezieller Fragen eine enge Verbindung besteht – von Angewandter Ethik.

Und genau bei diesem Nachdenken über konkrete inhaltliche Fragen ist den ökumenisch Interessierten unter den Ethik-Fachleuten schon früh aufgefallen, dass »in vielen Fragen der praktischen Lebensgestaltung« – nicht in allen – auf beiden Seiten gleich gedacht wird<sup>69</sup>, man sich in den Ergebnissen »außerordentlich nahe kommt und sogar in sehr weitem Umfang zu vollständiger Übereinstimmung gelangt«<sup>70</sup> – so bereits 1956 die Feststellung Oswald von Nell-Breunings SJ (1890–1991)<sup>71</sup> – und das trotz beträchtlicher Unterschiede im Ansatz und in der Argumentation.

Mit »Ansatz« ist katholischerseits vor allem das Verständnis der Schöpfungsordnung und die Möglichkeit der naturrechtlichen Erkenntnis, also die Ableitung des ethisch Gebotenen aus einem ontologisch gegebenen Sein, gemeint. Wie schon erwähnt, ist für die Begründung protestantischer Ethik hingegen die Bezugnahme auf das gleichzeitige Leben-Müssen im Raum der Sünde und im Raum der Gnade Gottes als der Grundsituation des Menschen von substantieller Bedeutung. »Argumentation« wiederum meint auch die äußere Gestalt der Geltendmachung, von deren katholischer Spielart Franz Böckle selbstkritisch klagt: »Die katholische Moralkasustik hinterläßt beim Andersgläubigen leicht den Eindruck, die persönliche Entscheidung des Katholiken bewege sich weitgehend überhaupt nur in der Anwendung fertiger Rezepte auf sein sittliches Handeln. Damit werde aber gerade das Wagnis des Glaubens aufgehoben und in sublimer Weise erneut der Weg des Gesetzes beschritten«<sup>72</sup>. Evangelische Ethiker sagen hier frei heraus, dass sie eine derartige Gesetzlichkeit aus theologischen Gründen gar nicht für erstrebenswert halten und dass sich eine theologische Ethik damit begnügen müsse, nur modellartige Konkretionen, negative Grenzziehungen (Thielicke: »Natur-Unrecht«) und Zielkriterien zu liefern. Gleichwohl ist in den unterschiedlichen Ausarbeitungen aus dieser Zeit im Blick auf Staat, Ehe, Arbeit und Wirtschaft je nachdem von Schöpfungsordnungen, Gottes Ordnungen, Institutionen oder Mandaten die Rede.

Als auffallenden formalen Unterschied nennen sollte man auch die Methode, jeweils mit der Vergewisserung über die biblischen Grundlagen zu beginnen, und dann ausgehend von den Autoritäten der Reformation den Stand der theologischen Diskussion zu berichten, aber sich nicht auf offizielle Lehrsätze der eigenen Kirche zu beziehen.

Eine exemplarische Gelegenheit zum Vergleichen bieten die beiden theologischen Gutachten im Braunschweiger Remer-Prozess von 1952<sup>73</sup>. Angeklagt war darin ein ehemaliger Generalmajor der Wehrmacht, dem zur Last gelegt wurde, die Verschwörer vom 20. Juli

69 So BÖCKLE, Grundprobleme evangelischer Ethik (wie Anm. 50), 1.

70 Oswald von NELL-BREUNING SJ, Katholische und evangelische Soziallehre – ein Vergleich, in: *Una Sancta* 11, 1956, 184–195, hier: 185.

71 Zu ihm: Bernd KETTERN, Nell-Breuning, Oswald von, in: *BBKL* VI, 1993, 589–603; Franz FURGER, Nell-Breuning, Oswald von (1890–1991), in: *TRE* XXIV, 1994, 254–256.

72 BÖCKLE, Grundprobleme evangelischer Ethik (wie Anm. 50), 1.

73 Enthalten in: *Die im Braunschweiger Remerprozeß erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil*, hrsg. v. Herbert KRAUS, Hamburg 1953.

1944 als Landesverräter verleumdet zu haben. In den zeitnah zum Prozess veröffentlichten Gutachten ging es um die Berechtigung des Widerstands gegen die Staatsgewalt nach evangelischer<sup>74</sup> bzw. katholischer Lehre<sup>75</sup>. Schematisch lassen sich die Ausführungen der beiden Gutachten folgendermaßen charakterisieren:

*Die Attentäter vom 20. Juli 1944: Landesverräter oder Widerstandskämpfer?*

	<i>eine evangelische Position</i>	<i>eine katholische Position</i>
<i>vertreten durch:</i>	Hans-Joachim Iwand <sup>76</sup> / Ernst Wolf <sup>77</sup> (Göttingen/Bonn)	Rupert Angermair <sup>78</sup> (Freising)
<i>Ansatz</i>	Pflicht der einzelnen Christen + Gewissen der handelnden Akteure	objektive Rechtmäßigkeit der Handlung + subjektives Überzeugtsein der handelnden Akteure
<i>Methode</i>	Unterscheidung zwischen dem Staat »in seinem eigentlichen, von Gott gemeintem Sinn« und dem »zur Bestie gewordenen Staat«	Darlegung der klassischen Lehre vom Widerstand und Nachweis, dass es sich um einen Fall hiervon handelt. Ferner: Widerspruch zwischen Bejahung der aktiven Rebellion (nach Hitlers »Mein Kampf«) als Fundament der NS-Herrschaft und der Forderung nach unbedingtem Gehorsam
<i>Argumentation</i>	keine Lehre der protestantischen Kirche. Äußerungen der Reformatoren und reformatorischen Bekenntnisschriften Pflicht der Christen zum Widerstand zugunsten der Entrechteten Röm 13	offizielle Lehre der Kirche: – Tötungsverbot – Notwehr – Eid und implizite Bedingungen seiner Gültigkeit  Naturrecht  Beispiel des Herodes  biblische Belegstellen über den Eid (Röm 13; Apg 4f.; Mt 14,4)

74 Ebd., 9–18. Ergänzend das Protokoll der Befragung durch die Verteidiger ebd., 19–28.

75 Ebd., 29–39. Ergänzend das Protokoll der Befragung durch die Verteidiger ebd., 41–48.

76 Zu ihm: Werner FÜHRER, Iwand, Hans-Joachim, Systematiker, in: BBKL XIV, 1998, 1101–1104.

77 Zu ihm: Wolfgang Maaser, Wolf, Ernst, in: BBKL XII, 1998, 1495–1501.

78 Zu ihm: Dominik BURKARD, Rupert Angermair (1899–1966), in: Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Bd. 2: Disziplinen und Personen, 1. Teilband: Moralthologie und Sozialethik, hrsg. v. DEMS., Wolfgang WEISS u. Konrad HILPERT, Würzburg 2018, 33–88.

<i>Ergebnis</i>	Berechtigung des Eidbruchs und der Beseitigung des Inhabers der obersten Staatsgewalt beim Eintreten einer solchen Rechtlosigkeit, »dass dadurch ein Chaos vor der Tür stand«  Bedingung: ultima ratio Würdigung des erbrachten Opfers  Nein zur Schmähung der Attentäter als Landesverräter.  bleibender Wert der Handlung als »Mahnmal, in der Zukunft die Dinge besser zu machen«	grundsätzliche Begrenztheit des Gehorsams gegenüber einer fehlbaren menschlichen Einzelperson und hinsichtlich des Umfangs  Entfall der Eidesbindung bei Aufkündigung der Gemeinwohlausrichtung  Beglaubigung durch Zurücksetzung des eigenen Wohls hinter das Gemeinwohl des deutschen Volkes  kein Fall von Landesverrat, sondern von Verpflichtung zur Abhaltung von Schaden für das Gemeinwohl
-----------------	---	--

Tabelle 5: Schematische Darstellung der theologisch-ethischen Gutachten im sog. Remerprozeß vom März 1953

Man sieht an diesem Beispiel sehr deutlich, dass man trotz der unübersehbaren Unterschiede im Ansatz, in der Methode und in der Argumentation in den Ergebnissen und Bewertungen nah beieinander lag oder sogar übereinstimmte.

Oswald von Nell-Breuning konnte in seinem schon erwähnten Beitrag in der Zeitschrift *Una Sancta* über den Vergleich zwischen katholischer und evangelischer Soziallehre feststellen, »dass zwischen gläubigen Katholiken und gläubigen evangelischen Christen bei uns, insbesondere bei uns in Deutschland, in Bezug auf die Fragen der gesellschaftlichen Ordnung und der in der Gesellschaft verbindlichen ethischen Normen keine größeren Meinungsverschiedenheiten bestehen als auch unter Katholiken untereinander und unter evangelischen Christen untereinander«<sup>79</sup>. Und der evangelische Sozialethiker Heinz-Dietrich Wendland (1910–1992)<sup>80</sup> konnte seine Abhandlung über die verantwortliche Gesellschaft von 1956 als ein Gesprächsangebot mit ausdrücklicher Offenheit für die Idee des Naturrechts und Sympathie für in der katholischen Sozialethik hochgehaltene Prinzipien verstehen<sup>81</sup>.

Die zitierte Feststellung Nell-Breunings ist übrigens auch sehr präzise. Denn sie sagt nicht, dass es keine Meinungsverschiedenheit über Fragen der gesellschaftlichen Ordnung und der verbindlichen Normen gebe, sondern nur, dass sich die tatsächlich beobachtbaren nicht mit theologischen bzw. konfessionellen Differenzen erklären ließen. In Thielickes *Politische[r] Ethik* fällt die Frage der Legitimität des Widerstands gegen den Staat unter die »Grenzsituationen der Staatlichkeit«. Unter diese fallen auch die Themen der großen politischen Debatten der 1950er-Jahre, zu denen es zahlreiche engagierte und kontroverse Diskussionsbeiträge und Stellungnahmen aus dem Bereich der Theologenschaft gegeben

79 NELL-BREUNING, Katholische und evangelische Soziallehre (wie Anm. 70), 191.

80 Zu ihm: Katja BRUNS, Stefan DIETZEL, Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992). Politisch-apologetische Theologie (= Edition Ethik 18), Göttingen 2017; Martin HONECKER, Nachruf auf Wendland, in: Jahrbuch der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Künste (1992), 63–66.

81 Heinz-Dietrich WENDLAND, Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt, Hamburg 1956.

hat: die Frage der Wiederbewaffnung<sup>82</sup>, die Frage der allgemeinen Wehrpflicht<sup>83</sup>, die Frage der Wehrdienstverweigerung<sup>84</sup> und die Frage der atomaren Verteidigung<sup>85</sup>. Die positionelle Scheidelinie in diesen Fragen verlief nicht entlang der Konfessionsgrenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus, auch wenn das Meinungsspektrum der Stellungnahmen katholischer Moraltheologen einen einheitlicheren Eindruck vermittelt als dasjenige auf evangelischer Seite<sup>86</sup> und der Bezugnahme auf Aussagen des Lehramts durchaus ein eigenes Gewicht zukommt. Ein wirklich theologisch kontroverses Thema zwischen den Konfessionen bildet Thielicke zufolge lediglich das Verhältnis von Kirche und Staat, insbesondere das Verständnis des Wächteramts der Kirche<sup>87</sup>.

Die Tatsache, dass Menschen verschiedener religiöser Bekenntnisse in einer Gesellschaft auf Dauer zusammenleben müssen und auch wollen, hatte Auswirkungen auch auf das Miteinander der Konfessionen und der institutionellen Organisationen. Sie generierte ein neues soziales Problem, nämlich das der »Toleranz«. Diese hat eine institutionelle Seite, die in den rechtlichen Verbürgungen der Meinungs-, Glaubens- und Gewissensfreiheit gesichert wird. Diese funktionieren aber auf Dauer nur, wenn die Unterschiede durch die Kultur und die individuell angeeignete Haltung der Toleranz akzeptiert werden und ihnen zugetraut wird, Wahrheitskerne zu beinhalten. Gleichgültigkeit und Unterdrückung der Wahrheitsuche werden dieser Notwendigkeit ebenso wenig gerecht wie der Überlegenheitsanspruch gegenüber den nichtkatholischen Bekenntnissen.

Hellsichtig erkannt wurde das bereits in den 1950er-Jahren, als noch weit über 90 % der deutschen Bevölkerung Mitglieder der evangelischen oder katholischen Kirche waren, von dem Münchener Sozialethiker Nikolaus Monzel (1906–1960)<sup>88</sup>, der zugleich auf entgegengesetzte Bestimmungen in Schweden und in Spanien hinwies<sup>89</sup>. Tatsächlich wuchs hier ein Problem heran, das erst durch das ausdrückliche und vorbehaltlose »Ja« zum Grundsatz der Religionsfreiheit auch durch die katholische Kirche am Ende des Zweiten Vatikanischen

82 Vgl. dazu Anselm DOERING-MANTEUFFEL, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955, Mainz 1981; Johanna VOGEL, *Kirche und Wiederbewaffnung: die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956*, Göttingen 1978.

83 Johannes B. HIRSCHMANN SJ, *Zur Diskussion um die Wehrpflicht*, in: *StdZ* 159, 1956/57, 203–216.

84 RAT DER EKD, *Erklärung für einen gesetzlichen Schutz der Kriegsdienstverweigerung*. Text und Hintergrundbericht, in: *HerKorr* 10, 1955/56, 221–223, Analyse, in: ebd., 275–277. Die juristische Arbeit von Gottfried LEDER, *Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen*. Zur Problematik des Artikels 4, Abs. 3 des Grundgesetzes, Freiburg 1957, zeigt in den Referenzen, welche Rolle theologisch-ethische Literatur in der rechtspolitischen Diskussion spielte. Zur Beurteilung in der evangelischen Ethik und im Katholizismus vgl. ebd., 92–100 bzw. 92–105.

85 Helmut THIELICKE, *Der Christ und die Verhütung des Kriegs im Atomzeitalter*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1, 1957, 2–6; DERS., *Theologische Ethik* (wie Anm. 32), II/2, 3320–3507; Helmut GOLLWITZER, *Diskussionsbeitrag zu »Der Christ und die Verhütung des Kriegs im Atomzeitalter«*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1, 2/1957, 36–40; Johannes B. HIRSCHMANN SJ, *Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?*, in: *StdZ* 162, 1957/58, 264–296; Alfons AUER, Richard EGENTER, Heinz FLECKENSTEIN u. a., *Ein katholisches Wort zur christlichen Friedenspolitik und zur atomaren Rüstung*, in: *Herder Korrespondenz* 12, 1957/58, 395–397; Gustav GUNDLACH SJ, *Die Lehre Pius XII. vom modernen Krieg*, in: *StdZ* 164, 1958/59, 1–14.

86 Zu den mannigfachen Konfliktlinien im deutschen Protestantismus vgl. etwa GRAF, *Helmut Thielicke* (wie Anm. 33), 302–439. Zu den unterschiedlichen sozialesethischen Tendenzen in den im Weltrat der Kirchen zusammengeschlossenen protestantischen Denominationen u. a. auch Edward DUFF SJ, *The Social Thought of the World Council of Churches*, London/New York/Toronto 1956, Chapter III und IV.

87 THIELICKE, *Theologische Ethik* (wie Anm. 32), II/2, 3818–4340.

88 Zu ihm: Wilhelm KORFF, *Monzel, Nikolaus*, in: *NDB* 18, 1997, 65f.

89 Nikolaus MONZEL, *Das Problem der Toleranz*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 7, 1956, 81–98.

Konzils seine Lösung erhielt und das tiefgreifende Transformationen im Verhältnis zu den Konfessionen, Religionen, Weltanschauungen, aber auch zu Gesellschaft und Staat nach sich zog.

#### 4. Vom Konstatieren der Gegensätzlichkeit zur Gesprächsbereitschaft über die gemeinsame christliche Verantwortung. Ein Resümee

Seinen *Catholica*-Beitrag über »Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht« von 1961 eröffnete Franz Böckle mit der Feststellung: »Im lebendigen ökumenischen Gespräch der Gegenwart wird der Wortwechsel sehr spärlich, wenn die Ethik zu Wort kommen müsste«<sup>90</sup>. Mit seinem protestantischen Kollegen Niels Hansen Søe (1895–1978)<sup>91</sup> aus Kopenhagen, der im selben Jahr in der evangelischen *Theologische[n] Literaturzeitung* über Neuerscheinungen der »Römisch-Katholische[n] Sittenlehre« berichtet hatte<sup>92</sup>, war er sich einig, dass es »höchst wünschenswert [wäre], dass die interkonfessionellen Gespräche, die vor sich gehen, auch ethische Fragen aufnehmen«<sup>93</sup>. Es gibt – so Böckle ganz am Schluss seines Beitrags – »auf beiden Seiten der Theologie [gemeint: der Theologischen Ethik] erst einzelne Richtungen und ihre Vertreter, die aufeinander zugehen«<sup>94</sup>.

Diese wenigen Sätze enthalten gleichermaßen die Bilanz eines Weges wie das Programm für die weitere Zukunft. Am *Beginn* dieses Weges stand das Nebeneinander von katholischer Moraltheologie und evangelischer theologischer Ethik, die sich wohl in ihrer Differenz, vor allem in den dogmatischen und anthropologischen Grundlagen, durchaus wahrnahmen, sich aber dadurch nicht irritieren ließen, weil sie sich ihrer jeweiligen Position als überlegener bewusst waren. Die Diskussion über den Anderen fand allenfalls im eigenen Binnenraum statt<sup>95</sup>. Infolgedessen konzentrierten sich ihre Überlegungen zur Theologie der anderen Konfession weitestgehend auf ekklesiologische Fragen. Das zeigen auch die Themen der Referate und Beratungen der gemeinsamen Tagungen des Evangelischen und des Katholischen Ökumenischen Arbeitskreises (unter der Leitung von Erzbischof Lorenz Jaeger [1892–1975] und Landesbischof Wilhelm Stählin [1883–1975])<sup>96</sup>.

Am (*vorläufigen*) *Ende* des Weges begannen allerdings ethische Fragen ihre nur marginale Stellung zu verlieren. Das lag zum einen an der veränderten Aufgabenstellung: Man wusste es jetzt nicht mehr einfach besser und benutzte die Position der Gegenseite als Folie, auf der man die eigene Sicht rechtfertigte, sondern man verstand die Unterschiede jetzt als Herausforderungen oder Anfragen, die die evangelische theologische Ethik der Gegenwart an die katholische Moraltheologie stellte, und suchte nach einer eigenen Antwort, wie Böckle im Vorwort zu seinem Büchlein *Gesetz und Gewissen* von 1963 schreibt. Hier erst kam

90 BÖCKLE, Grundprobleme (wie Anm. 50), 1.

91 Zu ihm: Sven ANDERSEN, Søe, Niels Hansen (1895–1978), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 31: Seelenwanderung – Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie, hrsg. v. Gerhard MÜLLER, Berlin/Boston 2000, 427–429.

92 N. H. SØE, Römisch-katholische Sittenlehre, in: Theologische Literatur Zeitung 86, 1961, 1–20.

93 Ebd., 20.

94 BÖCKLE, Grundprobleme (wie Anm. 50), 23.

95 Das trifft in gewisser Weise auch für die evangelische Seite zu, wo – wie die ersten Jahrgänge der angesehenen Zeitschrift für Evangelische Ethik erkennen lassen – sich das ökumenische Interesse damals weitgehend nur auf die protestantischen und anglikanischen Denominationen erstreckte, die im Weltkirchenrat zusammengeschlossen sind.

96 Dazu vgl. Dominik BURKARD, Chefsache Ökumene. Der »Jaeger-Stählin-Kreis« und sein Initiator (1946–1958), in: Lorenz Jaeger als Ökumeniker (Lorenz Kardinal Jaeger 2), hrsg. v. Nicole PRIESCHING u. Arnold OTTO, Paderborn 2020, 12–54.

ein wirkliches ökumenisches Interesse zum Zug, das zuvor nicht einmal erwünscht gewesen war<sup>97</sup>.

Geändert hatte sich aber auch der Blick auf die Gläubigen: Sie wurden jetzt nicht mehr als die im Wesentlichen stets gleichen Empfänger allgemeingültiger Ordnungen und normativer Weisungen vorausgesetzt, denen sie gehorsam folgen sollten, sondern als sich entwickeln könnende, einmalige und in konkreten Situationen entscheiden-müssende Personen und Subjekte je eigener Verantwortung. Dieser Drang zum personalistischen und subjekt-bezogenen Neu-Denken war vielleicht in der auf die 1950er-Jahre folgenden Dekade der stärkste Impuls zur Revision des kirchlichen Selbstverständnisses, der Seelsorge besonders im Bereich der Beichtpastoral und ihr folgend der Theologischen Ethik sowie der Neujustierung der Beziehungen zu den anderen christlichen Konfessionen und auch zu den nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen.

97 In dem sehr umfangreichen Stichwort-Register zu den drei Bänden der Katholischen Moraltheologie von MAUSBACH-ERMECKE (III, 629–777!) sucht man das Stichwort Ökumene/ökumenisch vergebens. Nach den Grundsätzen der *Instructio Ecclesia catholica* über die Ökumenische Bewegung vom 20.12.1949 (deutsche Übersetzung in: Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., hrsg. v. P. CATTIN u. H. Th. CONUS, Freiburg/Schweiz 1953, 690–701) sollten interkonfessionelle Gespräche, bei denen Glaubensfragen verhandelt werden, überhaupt nur mit vorheriger bischöflicher Genehmigung stattfinden. Der entscheidende Grund: Einheit der Kirche war nur durch »Rückkehr« zur katholischen Kirche vorstellbar. Zur Vorgeschichte dieses Standpunkts und seiner Überwindung im Ökumenismusdekret des 2. Vatikanum vgl. u. a. Walther VON LOEWENICH, Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil, Witten 1970, 335–354. Zum früheren Verhältnis zwischen Rom und der Ökumenischen Bewegung vgl. auch P. Thomas SARTORY OSB, Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie, Meitingen 1955, 87–99; Dominik BURKARD, ... Unam Sanctam (Catholicam?). Zur theologiegeschichtlichen Verortung des Ökumenismusdekrets »Unitatis redintegratio« aus der Sicht des Kirchenhistorikers, in: Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Profilierungen (FS für Elmar Klinger), hrsg. v. Thomas FRANZ u. Hanjo SAUER, Würzburg 2006, 57–109.



BERNDT HAMM

## Ein ungewöhnlicher Pfarrer vor der Reformation: Der Ulmer Patrizier Dr. Ulrich Krafft (ca. 1455–1516)

Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der Münsterkanzlei

### 1. Ulrich Krafft: ein spätmittelalterlicher Pfarrer von einzigartigem Format

Als etwa 45-Jähriger wurde Ulrich Krafft, Doktor des Weltlichen und Geistlichen Rechts und Professor für Zivilrecht an der Universität Basel, vom Ulmer Rat zum Pfarrer der Reichsstadt berufen<sup>1</sup>. Gut 15 Jahre lang, von Anfang 1501 bis zu seinem Tod am 11. April 1516, war Krafft Pfarrer seiner Heimatstadt Ulm. Pfarrer gab es damals viele an den etwa 50.000 Pfarrkirchen der Germania Sacra<sup>2</sup>. Die Dichte und Intensität der Christlichkeit Europas präsentierten sich seit dem Hochmittelalter institutionell als engmaschiges Netz von Pfarreien, die »Dreh- und Angelpunkt der Seelsorge« vor Ort waren<sup>3</sup>. Aufgabe der Pfarrer, auch »Leutpriester« und lateinisch plebanus, curatus oder parochus genannt, war bekanntlich die Leitung und Verwaltung ihres Pfarrbezirks, die Seelsorge-Betreuung der »Pfarrkinder«, d. h. insbesondere die Spendung der Sakramente und vor allem die öffentliche Messfeier und Predigt an allen Sonn- und Feiertagen. Mit dieser Leitungsaufgabe des Pfarrers war Ulrich Krafft also einer unter vielen. Zugleich aber hebt er sich aus der großen Menge der Pfarrer seiner Zeit durch ein ungewöhnliches, ja in vielen Zügen einzigartiges Format heraus. Dieses außergewöhnliche Profil des Ulmer Pfarrers sei im Folgenden thematisiert, wobei immer wieder erkennbar wird, dass das Einzigartige an Krafft eine Zuspitzung von Typischem war: Er repräsentierte auf seine besondere Weise einen bestimmten Pfarrertypus, der für die Jahrzehnte vor der Reformation charakteristisch war.

### 2. Eine ungewöhnliche Pfarrei mit einer ungewöhnlichen Pfarrkirche

Wenn es um die besondere Bedeutung Kraffts gehen soll, ist sofort hinzuzufügen: Er war der ungewöhnliche Pfarrer einer ungewöhnlichen Pfarrei mit einer ungewöhnlichen Pfarr-

1 Zum folgenden Aufsatz vgl. generell Berndt HAMM, Spielräume eines Pfarrers vor der Reformation – Ulrich Krafft in Ulm (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 27), Ulm 2020. Auf welche Abschnitte des Buches ich mich im Folgenden jeweils beziehe, ist über sein detailliertes Inhaltsverzeichnis und sein ausführliches Sachregister leicht zu finden. Wo es nötig ist, nenne ich Seiten und Anmerkungen. – Für hilfreiche Korrekturen danke ich Kerstin Kristen, Gudrun Litz und Christine Wulf.

2 Vgl. Enno BÜNZ, Die mittelalterliche Pfarrei. Ausgewählte Studien zum 13.–16. Jahrhundert (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 96), Tübingen 2017, 118: »Am Ende des Mittelalters dürfte es in den 63 Diözesen der Germania Sacra, die stellenweise über den deutschsprachigen Raum hinausreichte, etwa 50.000 Pfarrkirchen gegeben haben.«

3 Ebd., 77–85 (Zitat: S. 82).

kirche. Einzigartig waren die Größe und Monopolstellung seiner Pfarrei. Die Reichsstadt Ulm näherte sich damals der Größe von 20.000 Einwohnern und gehörte damit etwa zu den zwölf größten Städten Deutschlands. Im Unterschied zu allen anderen Großstädten von über 10.000 Einwohnern<sup>4</sup> hatte Ulm aber nur eine einzige Pfarrei, die für alle Stadtbewohner zuständig war, nachdem der Magistrat 1499 die jüdische Bevölkerung aus der Stadt vertrieben hatte. So besaßen, um nur wenige Beispiele zu nennen, Köln 18 Pfarreien, Speyer elf oder Mainz und Magdeburg zehn. Ulm mit nur einer Pfarrkirche war ein Sonderfall in Deutschland<sup>5</sup>. Die Stellung des Ulmer Pfarrers wurde daher von dem Dominikaner Felix Fabri (1441–1502) um 1488 mit der eines mächtigen Bischofs verglichen<sup>6</sup>. Auch die Pfarrkirche selbst, das Maria geweihte Münster, war eine Besonderheit. Mit den Ausmaßen seines Innenraums – 124 Meter lang, 49,5 Meter breit und 41,6 Meter hoch – konnte das Münster als die größte Pfarrkirche der Christenheit gelten, die nur von wenigen Kathedral- und Patriarchatskirchen übertroffen wurde<sup>7</sup>. Unter Ulrich Krafft gewann das Münster seinen endgültigen fünfschiffigen Charakter. Der Baumeister Burkhardt Engelberg (1447–1512) unterteilte zur Stabilisierung des Baus, aber auch mit großem raumästhetischen Gewinn die beiden bisherigen Seitenschiffe jeweils durch eine Reihe schlanker Rundpfeiler. Auch die Kanzel, von der Krafft predigte, erhielt unter seiner Ägide, zwischen 1502 und 1510, den ungewöhnlich hohen pyramidalen Kanzelbaldachin Jörg Syrlins d.J. (1455–1521), auf den noch eigens einzugehen ist. Aus dem Kanzelaufbau wurde eine eigene Sakralarchitektur.

### 3. Ein Juristenpfarrer aus dem Stadtadel Ulms

Die Pfarrer in den Großstadtgemeinden Deutschlands pflegten um 1500 keine Theologen, sondern Juristen zu sein wie beispielsweise der prominente *Doctor utriusque iuris* Sixtus Tucher (1459–1507) an St. Lorenz in Nürnberg<sup>8</sup>. Wie Tucher pflegten diese Juristenpfarrer gar nicht oder nur sehr selten zu predigen<sup>9</sup>. Sie hatten für diese Aufgabe Stellvertreter zur Seite oder Prädikanten auf eigens gestifteten »Prädikaturen«. Der bekannteste unter solchen Inhabern von Predigtprüfungen war um 1500 Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510), seit 1479 Prädikant am Straßburger Münster. Vom Pfarrer selbst erwarteten die großstädtischen Gemeinden und besonders ihre obrigkeitlichen Magistrate nicht theologisch geschulten Predigteifer, sondern in erster Linie die vielseitige Leitungskompetenz eines tüchtigen Rechtsgelehrten. Das war in Ulm ebenso wie andernorts. Der Rat wünschte einen Pfarrer, der möglichst aus dem eigenen Patriziat kam und über juristische Fähigkeiten verfügte, von denen die Bürgerschaft bei allen möglichen Rechtskonflikten, vor allem zwischen weltlichen und geistlichen Instanzen und besonders mit dem Bischof von Konstanz, profitieren konnte. So kam es, dass der Ulmer Magistrat im Jahre 1500 geradezu selbstverständlich einen Juristen und einheimischen Patriziersohn in das Amt des Münsterpfarrers berief.

4 Zur Kategorisierung der deutschen Städte um 1500 vgl. Berndt HAMM, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, 21f., mit der Unterscheidung zwischen »Kleinstädten« bis zu 2.000 Einwohnern (darunter auch Wittenberg), »Mittelstädten« mit 2.000 bis 10.000 Einwohnern (darunter Basel, Freiburg i.Br. oder Göttingen) und – insgesamt etwa 25 – »Großstädten« mit über 10.000 Einwohnern.

5 Vgl. BÜNZ, Die mittelalterliche Pfarrei (wie Anm. 2), 110f.

6 Felix FABRI OP, Tractatus de civitate Ulmensi / Traktat über die Stadt Ulm (Bibliotheca Suevica 35), hrsg. v. Folker REICHERT, Konstanz 2012, 76f.: Der Ulmer Pfarrer hat nicht den Status eines Leutpriesters (*plebanus*) oder Kanonikers, sondern eines *habundans episcopus*.

7 Vgl. auch dazu Felix FABRI, ebd., 74f.: [...] *est ecclesia parochialis maior quam quecunque alia*.

8 Vgl. Antonia LANDOIS, Gelehrtentum und Patrizierstand. Wirkungskreise des Nürnberger Humanisten Sixtus Tucher (1459–1507) (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 77), Tübingen 2014.

9 Zu Tuchers fehlender Predigtstätigkeit vgl. ebd., 144.

Ulrich Krafft war aber nicht irgendein tüchtiger Jurist, auch nicht ein Rechtsprofessor, wie es viele gab, sondern einer der angesehensten Rechtsgelehrten Deutschlands. Er gehörte zur Avantgarde jener Juristen, die sich nördlich der Alpen für die neue Rezeption des Römischen Rechts aus dem Geist der Spätantike einsetzten und damit auch eng mit dem Renaissance-Humanismus verbunden waren. An der Universität Pavia, wo er zum Doktor beider Rechte promoviert wurde, hatte Krafft das Römische Recht in sich aufgesogen und dann in Tübingen, Freiburg i.Br. und Basel als Professor für Bürgerliches Recht gelehrt – an drei Universitäten, die ihn jeweils auch zum Rektor wählten. Und Krafft war auch nicht irgendein Ulmer Patrizier. Sein Vater war wiederholt Bürgermeister. Die Kraffts galten in Ulm als das altherwürdigste, reichste und politisch führende Patriziergeschlecht. Auch die Familie Neithardt, aus der Ulrichs Mutter Veronika stammte, gehörte zur Gruppe der vornehmsten Ulmer Patrizier; vor allem überragten die Neithardts die anderen durch ihre Bildung und die Zahl gelehrter Juristen.

#### 4. Der gelehrte Theologe und seine Bücher

Die Ulmer holten sich also für Ihre Pfarrstelle einen der glänzendsten Juristen und vornehmsten Patrizier. Das bewegt sich freilich noch im Rahmen des Zeittypischen und Erwartbaren. Womit die Ulmer Obrigkeit jedoch nicht rechnen konnte, war die einzigartige Konstellation, dass sie mit Ulrich Krafft einen Rechtsgelehrten gewann, der zugleich gelehrter Theologe war, also in einer Person ein zweifaches Expertentum kombinierte. Der neue Ulmer Pfarrer hatte sich nämlich während seiner 16 Professorenjahre von 1484 bis Anfang 1501 in privaten Studien zu einem vorzüglichen Theologen ausgebildet, dessen Studien von den Kirchenvätern der Spätantike bis zu zeitgenössischen Spätscholastikern wie seinem Tübinger Kollegen Gabriel Biel (1410/15–1495) reichten<sup>10</sup>. Zeugnis von Kraffts theologischem Studieneifer legt ein Teil der Drucke seiner großen Privatbibliothek ab, soweit sie heute noch in der Ulmer Stadtbibliothek vorhanden sind<sup>11</sup>. In den Inkunabeln mit theologischen Inhalten, die er sich als Rechtsprofessor anschaffte und binden ließ, finden wir zahlreiche Randbemerkungen von seiner Hand. So kann man ihm bei seinen theologischen Studien gleichsam über die Schulter blicken – wie er z. B. in die Bände mit den Werken des Reformtheologen Johannes Gerson (1363–1429)<sup>12</sup> seine Notizen eintrug.

10 Biel und Krafft waren fünf Jahre lang Kollegen an der Universität Tübingen, Biel als Mitglied der theologischen, Krafft als Mitglied der juristischen Fakultät, vom Herbst 1484 bis zum Herbst 1489, als Biel aus Altersgründen seine akademische Laufbahn beendete. Im Wintersemester 1485/86 übernahm Biel das Rektorenamt von dem mehr als 40 Jahre jüngeren Krafft. Vgl. HAMM, Spielräume eines Pfarrers (wie Anm. 1), 40f.

11 Die in 303 Bänden gebundenen 416 Druckausgaben der Krafft-Bibliothek umfassen drei Hauptgebiete: ca. 220 Drucke aus dem Bereich der Jurisprudenz, 148 aus dem Bereich der Theologie und 45 Drucke, die man dem Gebiet der *studia humanitatis* zurechnen kann, d. h. Werke der Geschichtsschreibung, Moralphilosophie, Grammatik, Rhetorik, Poesie, Naturkunde, Medizin und Astrologie. Von den 416 Drucken sind 175 verschollen; die anderen 241 befinden sich heute vollständig im Besitz der Ulmer Stadtbibliothek. Das Verdienst, den Bestand der einstigen Bibliothek Ulrich Kraffts rekonstruiert zu haben, gebührt dem ehemaligen wissenschaftlichen Mitarbeiter der Ulmer Stadtbibliothek Dr. Bernd BREITENBUCH; vgl. seine Monographie: *Catalogus et inuentarium librorum omnium qui inuenti sunt Ulmae in bibliotheca summi et parochialis templi anno 1549*. Der erste Katalog der Stadtbibliothek Ulm (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 26), Ulm 2018. Dem Autor danke ich für vielfältige Förderung meiner Arbeiten zu Ulrich Krafft.

12 Zu Gersons Reformprogramm einer seelsorgerlichen Frömmigkeitstheologie, das Krafft geprägt hat, vgl. Christoph BURGER, *Aedificatio, Fructus, Utilitas*. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur historischen Theologie 70), Tübingen 1986.

Diese erstmals 1488 gedruckte Edition war ein von Geiler von Kaysersberg initiiertes Projekt Straßburger Humanisten<sup>13</sup>.

Am 1. April 1516, wenige Tage vor seinem Tod (am 11. April), vermachte Krafft seine Bibliothek testamentarisch der Stadt Ulm. Mit 416 Druckausgaben dürfte sie eine der umfangreichsten Bibliotheken, wenn nicht sogar die größte, eines spätmittelalterlichen Pfarrers gewesen sein. Charakteristisch für ihre Anlage war, dass sie allem Anschein nach keine Handschriften-Codices, sondern nur Drucke enthielt und dass sich Krafft nach Möglichkeit stets die neuesten und editionstechnisch-philologisch besten Humanistenausgaben, auch der Werke spätantiker und mittelalterlicher Autoren, anschaffte. Er gehörte zur ersten Generation, die mit der neuen Technik des Gutenberg'schen Buchdrucks aufwuchs; und er war sichtlich fasziniert von diesem neuen Medium der Gelehrsamkeit, nicht so sehr von der Aura altherwürdiger Manuskripte. Bei ihm begegnen wir der in der Oberrheinregion besonders lebenskräftig hervortretenden Reformsymbiose von Buchdruck, Humanismus, Jurisprudenz und Theologie. Man denke nur an den mit ihm besonders verbundenen Basler Fakultätskollegen Sebastian Brant (1457–1521)<sup>14</sup>.

Krafft geriet also während seiner Professorenzeit zunehmend in den Sog der Theologie, vor allem in den letzten Jahren an der Universität Basel von 1495 bis 1500. Und diese theologischen Studien liefen sozusagen durch einen humanistischen Rezeptionsfilter. So wurde er offensichtlich besonders stark durch die bibelphilologischen Publikationen des zeitgenössischen Pariser Humanisten Jacobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples, 1450/55–1536) beeindruckt, wie sich überhaupt Kraffts theologisches Interesse vor allem auf Werke der Bibelauslegung, allen voran Origenes (185–253/254), Augustinus (354–430) und Hieronymus (347–420), richtete. Er wollte dezidiert biblischer Theologe sein.

Die Ulmer Stadtväter erhielten also in dem neu berufenen Pfarrer nicht nur den erwünschten und erwarteten Rechtsexperten, sondern, gewiss für sie überraschend, auch einen ausgezeichneten Theologen, der die ganze Klaviatur der theologischen Traditionen souverän beherrschte. Drei Prägungen sind dabei besonders auffallend: Krafft stand erstens theologisch nahe bei dem damals aufkommenden Bibel- und Kirchenväterhumanismus, wie ihn der gerade erwähnte Faber Stapulensis oder Erasmus von Rotterdam († 1536) repräsentierten. Zweitens wurde sein theologisches Profil durch die ockhamistische Lehrposition seiner bereits erwähnten Zeitgenossen Gabriel Biel und Geiler von Kaysersberg geformt. Wie diese beiden betonte er die Schlüsselrolle der angeborenen Vernunft und des ebenso naturgegebenen freien Willens für den gesamten Weg des Menschen zum ewigen Heil. Drittens und hauptsächlich aber war Krafft, als er Pfarrer von Ulm wurde, ein typischer ›Frömmigkeitstheologe‹. Der Begriff der ›Frömmigkeitstheologie‹ hat seit den 1980er-Jahren Eingang in die Spätmittelalter-Forschung gefunden<sup>15</sup>. Gemeint ist damit, dass ein gelehrter Theologe wie Krafft seine theologischen Bemühungen ganz und gar auf die Anleitung der Menschen zu einem frommen, tugendhaften und gottseligen Leben richtete. Eine pointierte Frömmigkeitstheologie, wie sie besonders einflussreich Johannes Gerson seit 1400 zum Programm machte, wollte die gesamte Gottesgelehrsamkeit in den Dienst der Seelsorge stellen und in

13 Krafft benutzte die (ebenfalls in Straßburg gedruckte) zweite Auflage von 1494: vgl. HAMM, Spielräume eines Pfarrers (wie Anm. 1), 20f.; hier auch die Abb. einer Seite aus Bd. 1 dieser Ausgabe mit den umfangreichen, schwer lesbaren Randnotizen Kraffts.

14 Vgl. Nikolaus HENKEL, Sebastian Brant. Studien und Materialien zu einer Archäologie des Wissens um 1500, Basel/Berlin 2021. Vgl. HAMM, ebd., 34f. mit der Abb. der Basler Rektoratsmatrikel, die zeigt, dass die Brüder Ulrich und Hieronymus Krafft gemeinsam mit Sebastian Brant (1458–1521) zum Wintersemester 1475/76 an der *Artes*-Fakultät der Universität Basel immatrikuliert wurden.

15 Vgl. Berndt HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: DERS., Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hrsg. v. Reinhold FRIEDRICH u. Wolfgang SIMON (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), Tübingen 2011, 116–153.

diesem Sinne eine Reformtheologie sein: weg von den abstrakten Verstiegenheiten der scholastischen Lehren und auch weg von einer hochfliegenden Mystik hin zu einer elementarisierenden, praxisnahen Theologie der Gewissensforschung, Buße und rechten Nachfolge Christi, des heilsdienlichen Unterweisens, Ermahnens und Tröstens.

## 5. Seelsorge von der Kanzel – Kraffts Predigtzyklen

Als Krafft Anfang 1501 nach Ulm kam, erwies sich diese frömmigkeitstheologische Grundorientierung seiner Theologie besonders darin, dass es ihn auf die Kanzel zog. Seelsorge bedeutete für ihn in erster Linie Predigtseelsorge, wie überhaupt in seinem Verständnis der Heilsmedien das von der Kanzel verkündigte Gotteswort eine Dominanz gegenüber der sakramentalen Heilsvermittlung gewann – eine Aufwertung des Predigtwortes, die man auch bei anderen Predigern um 1500 findet und die mit dem allgemeinen Aufschwung des Predigtwesens im Laufe des 15. Jahrhunderts zusammenhängt<sup>16</sup>. Von den städtischen Kanzeln Ulms und besonders von der Münsterkanzeln konnte wie andernorts die Seelsorge der Prediger das ganze Jahr hindurch eine große Menge von Gläubigen erreichen, während die meisten von ihnen nur einmal im Jahr, vor der Osterkommunion, zur Beichte gingen<sup>17</sup>.

So kam es, dass der Ulmer Pfarrer, motiviert durch die Intensität seiner theologischen Studien und durch seinen seelsorgerlichen Impetus, nicht wie andere großstädtische Pfarrherren das Predigen Stellvertretern überließ. Statt es am Münster generell an seine fünf ›Helfer‹ und den Münsterprädikanten zu delegieren, entfaltete Krafft eine erstaunliche Predigt-tätigkeit. Wir wissen von umfangreichen Predigtaufzeichnungen von seiner Hand, die man noch im 18. Jahrhundert in Ulm einsehen konnte, die aber heute verschollen sind<sup>18</sup>. Immerhin sind zwei große Predigtzyklen überliefert, die der gelehrte humanistische Verleger Johann Haselberg<sup>19</sup> im Jahr nach Kraffts Tod, im Sommer und Winter 1517, bei zwei Straßburger Druckern publizierte. Es sind, das ist besonders zu unterstreichen, die ersten Predigten eines Pfarrers, die gedruckt wurden. Predigten von Ordensgeistlichen oder Prädikanten wurden in großer Zahl bereits vor Kraffts Predigten gedruckt. Aber diese Prediger hatten alle keine Pfarrstelle inne. Soweit in der Forschung bekannt ist, war Ulrich Krafft der einzige mittelalterliche Pfarrer, dessen Predigten im Druck erschienen. Erst nach 1521 folgten dann die ersten reformatorischen Predigten wie Huldrych Zwinglis (1484–1531) berühmte Predigt ›Von Erkiesen und Freiheit der Speisen‹ mit ihrem Druck vom 16. April 1522.

Der erste der beiden gedruckten Predigtzyklen Kraffts handelt vom ›Geistlichen Streit‹<sup>20</sup> und umfasst 33 Predigten in der oberdeutsch-schwäbischen Sprache, in der sie der Ulmer Pfarrer während der Passions- und Osterzeit 1503 von der Kanzel des Ulmer Münsters vortragen hatte. Auf allegorisch originelle Weise wird Christus als ›Hauptmann‹ dargestellt, der die Seinen unter dem Feldzeichen des Kreuzes nicht mehr als geistliche Ritter, sondern

16 Vgl. Quellenbelege bei HAMM, Spielräume eines Pfarrers (wie Anm. 1), 218. Vgl. auch Peter POSCHARSKY, Die Kanzel. Erscheinungsform im Protestantismus bis zum Ende des Barocks (Schriftenreihe des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart 1), Gütersloh 1963, 21–26: Kanzel und Predigt in der vorreformatorischen Pfarrkirche.

17 Vgl. Martin OHST, Die Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Beiträge zur historischen Theologie 89), Tübingen 1995.

18 Vgl. HAMM, Spielräume eines Pfarrers (wie Anm. 1), 90f.

19 Zu Johann Haselberg vgl. ebd., 74f.

20 Das ist der geistlich streit [...], [Straßburg: Johann Knobloch d. Ä.], VD 16 K 2191; vgl. HAMM, ebd., 75, Anm. 375; dort auch Hinweis auf einen weiteren Druck von 1555. Zu einer Handschrift von 1505, die im Wortlaut, nicht in der Schreibweise mit dem Druck von 1517 identisch ist, vgl. Anm. 400. Widmungsschreiben Haselbergs vom 22. Juni 1517 an Kunigunde von Österreich, die verwitwete Schwester Kaiser Maximilians I.

– dem modernen Kriegswesen gemäß – als Kollektiv von Söldnern in den Kampf gegen die Mächte des Bösen führt. Der zweite Zyklus thematisiert die ›Arche Noe<sup>21</sup> und enthält 45 deutsche Münsterpredigten. Krafft hatte sie während des Jahres 1514, als etwa 60-Jähriger, vom ersten Passionssonntag bis in die Weihnachtszeit hinein gehalten. Es ist offensichtlich die erste Predigtreihe über die Arche Noah seit den Anfängen der Christenheit, von der wir Kenntnis haben. Während über das geistliche Schiff viel gepredigt wurde – bis hin zum Predigtzyklus über das ›Schifflein der Buße‹ Geilers von Kaysersberg von 1501 und 1502<sup>22</sup> –, war die Arche ein vernachlässigtes Predigtthema. Anders als bei Schiffen fehlte bei der Arche die konkrete Anschauung in der Alltagswelt. Über die Arche Noah wurde selbstverständlich in den Bibelkommentaren zu Genesis 6 ausführlich behandelt, und bekanntlich war sie als Erzählstoff und Bildmotiv in der kirchlichen Kunst wie im allgemeinen religiösen Bewusstsein der mittelalterlichen Gläubigen ebenso omnipräsent wie der Regenbogen nach der Sintflut. Aber als Leitthema mehrerer Predigten hat, soweit mir bekannt ist, erst Ulrich Krafft die Arche Noah entdeckt.

Über die beiden Predigtzyklen Kraffts, über ihre Überlieferung, ihre Emblematik, ihren Aufbau und ihre theologischen Schwerpunkte, habe ich in meinem Buch über den Ulmer Pfarrer ausführlich gehandelt<sup>23</sup>. Eine besondere Ungewöhnlichkeit seines Predigtverständnisses ist mir allerdings erst nach der Publikation des Buches aufgefallen. Damit komme ich zur Kanzel des Ulmer Münsters und zum wahrscheinlichen Einfluss der Theologie Ulrich Kraffts auf ihre Neugestaltung.

## 6. Kraffts Aussagen über die höchste Verehrungswürdigkeit des Kanzelpredigers

Am Ende des ›Geistlichen Streits‹ charakterisiert der Autor mit großem Nachdruck und auf eine, wie ich meine, in seiner Zeit einzigartig zuspitzende Weise die geistliche Autorität des auf der Kanzel stehenden Predigers und seiner Predigtworte für die versammelte Gemeinde. Sie soll dem Prediger durch ihr aufmerksames und andächtiges Zuhören dieselbe Ehrerbietung wie Christus selbst erweisen. Wörtlich richtet Krafft an jeden Christenmenschen, der zur Predigt gehen will, folgende Anleitung und Ermahnung: »Rufe dann an den Heiligen Geist, die Jungfrau Maria, deinen lieben [Schutz]Engel und das gesamte himmlische Heer und bitte sie, dass sie dir Gnade geben und erwerben, damit du die Predigt und das heilige Gotteswort fruchtbar und mit Andacht hören kannst, damit es Gott angenehm sei und dir nützlich! Und geh dann mit großer Hoffnung hin und höre dem Prediger, er sei gelehrt oder ungelehrt, Doktor oder Meister [= Magister] oder wie er auch sei, mit Fleiß zu; und [jetzt

21 Das ist die arch Noe [...], Straßburg: 1517, VD 16 K 2193; vgl. HAMM, ebd., 76, Anm. 378. Widmungsschreiben Haselbergs vom 6. Dezember 1517 an Elisabeth von der Pfalz, verheiratet mit Markgraf Philipp I. von Baden. – Krafft hat die kürzenden Predigtaufzeichnungen offensichtlich selbst niedergeschrieben. Zu Haselberg als Verleger und Redaktor der beiden Zyklen vgl. HAMM, ebd., 74–78 und 82–88.

22 Zunächst hatte Johannes Geiler von Kaysersberg im Straßburger Münster 1498/99 eine Predigtreihe über Sebastian Brants ›Narrenschißf: gehalten. Als Gegenstück zu diesem Zyklus seines ›Narrenschißfleins‹ (›Navicula fatuorum‹) der Verdammten ließ Geiler 1501/1502 sein ›Bußschifflein‹ der Geretteten folgen. Nach seinem Tod (1510) erschien diese Buß-Predigtreihe zuerst auf Latein in einem Augsburger Druck von 1511 als ›Navicula penitentie‹ (VD 16 G 772) und dann, wieder in Augsburg, 1514 auf Deutsch unter dem Titel ›Das Schiff der penitentz vnd büßwürckung‹ (VD 16 G 776). Zu den lateinischen und deutschen Ausgaben von Geilers ›Bußschiff‹ vgl. Rita VOLTMER, Wie der Wächter auf dem Turm. Ein Prediger und seine Stadt – Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Straßburg (Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte 4), Trier 2005, 985f. bzw. 999f.

23 Vgl. HAMM, Spielräume eines Pfarrers (wie Anm. 1), Kapitel 5 und 6.

kommt das Entscheidende] erweise ihm [dem Prediger] ebensolche und gleiche Reverenz und Ehrerbietung, als ob Gott, der Herr Christus, dein getreuer, gütiger Hauptmann, in sichtbarer Gestalt und leiblich und persönlich selbst auf dem Predigtstuhl stünde und mit dir redete! [...] Und wie dich also dein Hauptmann oder [dein] Prediger, der da an seiner [= Christi] Statt lehrt und unterweist, dem folge und komme ihm treulich nach!«<sup>24</sup> So Ulrich Krafft im Frühjahr 1503.

Stärker kann man, wie ich meine, die göttlich legitimierte Autorität und geistliche Verehrungswürdigkeit des Predigers, sofern er Gottes biblisches Wort verkündet, nicht unterstreichen. Er rückt bei Krafft pointierter als bei anderen spätmittelalterlichen Theologen in das Zentrum einer Frömmigkeit der ›Vergegenwärtigung‹ und ›Immanenz‹, die für die Katholizität des ausgehenden Mittelalters generell charakteristisch ist. Sie lebt vom Glauben, dass, begründet durch Christi Inkarnation, das Göttlich-Heilige im Irdischen, in Personen, Gegenständen, Schrift- und Lautzeichen, Aktionen, Räumen und Zeiten, gegenwärtig wird, um so von den Gläubigen nicht nur geistig, sondern auch leiblich empfangen und durch ihre Sinne wahrgenommen zu werden<sup>25</sup>. Das bedeutet: Überall dort, wo Göttlich-Heiliges im Irdischen gegenwärtig wird, ist Frömmigkeit geboten: Pietät und Devotion, Andacht und Verehrung, jene »Reverenz und Ehrerbietung«, die Krafft von der Predigtgemeinde gegenüber dem Prediger auf der Kanzel verlangt: Ihm sollen die Gläubigen dieselbe Verehrung wie Jesus Christus erweisen, »als ob Gott, der Herr Christus in sichtbarer Gestalt, leiblich und persönlich selbst auf dem Predigtstuhl stünde und mit dir redete.«

Das ›als ob‹ bedeutet in diesem Sinnzusammenhang keine Einschränkung, sondern soll im Gegenteil die Anwesenden zu höchster Ehrerbietung anspornen. Krafft konnte ja schlecht sagen, dass Christus selbst real, in einer Art von Reinkarnation, auf der Münsterkanzel steht. Aber der Münsterpfarrer hat die geistliche Realität im Blick, dass in der Verkündigung des Predigers das »heilige Gotteswort« selbst gegenwärtig wird. Deshalb gebührt dem Prediger dasselbe Maß an gehorsamer Reverenz wie dem »leiblich und persönlich« präsenten und »mit dir redenden« Christus. Er steht und lehrt an Christi »Statt«. Diese Formulierung Kraffts ist eine Präsenzformel, wie sie pointierter nicht ausfallen könnte: Im Prediger und mit seinem Wort wird Gott selbst gegenwärtig. So entsteht durch die Predigt eine Analogie

24 »[...] vnd rieff denn an den hayligen gaist, die iunckfraw Maria, dein lieben engel vnnnd alles hymelisch harr vnd biit sy, das sy dir genad geben vnd erwerben, das du die predig vnd das haylig gotswort fruchtbarlichen vnnnd mit andacht hören mügest, das es got angenam sey vnnnd dir nützlich! Vnnnd dann so gang mit grosser hoffnung hin vnnnd hör den prediger, er sey gelert oder vngelert, doctor oder mayster oder wye er sey, mit fleyß zü vnd mit sollicher reuerentz vnnnd ererbyetung zügleych als ob got der herr Christus, dein getreuer, güttiger hauptman in sichbarlicher gestalt vnd leiplichen vnnnd persönlichen selbs auff dem predigstill stierend vnd mit dir redte! Vnnnd hab ain starcken fürsatz vnd güten willen, was du da hörest vnd was man dich lert, das du das an die werck legenn wöllest, so vil vnnnd [die im heutigen Deutsch zu tilgende Zufügung von ›und‹ ist eine stilistische Eigentümlichkeit Kraffts] dir gott genad gebe! Vnd wye dich also dein hauptman oder prediger, der do an seiner stat lert vnd vnderweist, dem volck vnd kom im treülichen nach!« Ulrich KRAFFT, Geistlicher Streit (wie Anm. 20), fol. 14r.

25 Vgl. Volker LEPPIN, Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation, in: Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für Gerd Haeffner, hrsg. v. Mario FISCHER u. Margarete DREWSSEN, Freiburg i. Br./München 2006, 376–391; DERS., Repräsentation und Reenactment. Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen, Tübingen 2021. Der Begriff der ›Repräsentation‹, wie ihn Leppin verwendet, ist schwierig. Er hat eine schillernde Ambiguität. Kann er doch sowohl die uneingeschränkte Gegenwart des Göttlich-Heiligen im Irdischen meinen (wie etwa die Realpräsenz des Christusleibes in der konsekrierten Hostie) oder aber auf die Abwesenheit des Repräsentierten zielen: Jemand ist ›nur‹ Repräsentant. Angesichts dieses schillernden Charakters der Termini ›Repräsentation‹ und ›Repräsentationsfrömmigkeit‹ bevorzuge ich die Begriffe ›Vergegenwärtigung‹ und ›Gegenwart‹ (des Heiligen) bzw. ›Frömmigkeit der Vergegenwärtigung‹ und kläre dann jeweils – wie im Folgenden für Kraffts Aussage über den Prediger –, welche Art von Vergegenwärtigung und Gegenwart des Göttlich-Heiligen im Irdischen konkret gemeint ist.

der Präsenz Christi, die – worauf Kraffts Worte vor allem zielen – genau die gleiche Verehrung verlangt<sup>26</sup>, wie sie dem leiblich-real präsenten Gottessohn entgegenzubringen ist.

Dass jeder Priester ›Stellvertreter Christi‹ (vicarius Christi) auf Erden sei, ist eine gängige amtstheologische Doktrin des Mittelalters. Damit ist generell das sakramentale Gnadenwirken des Priestertums und speziell seine Absolutionsgewalt beim Bußsakrament im Blick: Indem der Priester den Pönitenten von der Sündenschuld freispricht, repräsentiert er die Vergebungshoheit Christi. Krafft gibt nun dieser repräsentativen Würdestellung des Priesters eine besondere Zuspitzung, indem er sie gleichsam entsakramentalisiert und auf den Kanzelprediger, den Verkündiger des »heiligen Gotteswortes«, überträgt. Auf der Kanzel wird so für die Gemeinde die Heiligkeit Gottes gegenwärtig. Und wie die sakramentale Vollmacht des Priesters nach kirchlicher Lehre unabhängig von seiner persönlichen religiösen Qualität gilt, so ist, wie Krafft betont, auch seine Vollmacht als Prediger des Gotteswortes unabhängig vom Grad seiner Gelehrsamkeit und von akademischen Titeln.

## 7. Die Vergegenwärtigung Christi in der Hostie und der Sinn des Sakramentshauses

Normalerweise findet die Frömmigkeit, die der Vergegenwärtigung des Heiligen gilt, vor der Reformation ihr Devotionszentrum in der Eucharistie, genauer gesagt in der Hostie. Vor allem in ihr erfährt der Mensch nach dem Glauben der Kirche die Gegenwart Christi »leiblich und persönlich«: Der Passionschristus ist in der durch die Messfeier substanziiell in seinen Leib gewandelten Hostie real präsent. Er selbst wird in der Kommunion leibhaftig verzehrt; und er bleibt auch in den nach der Eucharistiefeyer übrig gebliebenen Hostien präsent. Daher gebührt ihnen höchste Verehrung, und deshalb müssen sie – vergleichbar den Heiligenreliquien<sup>27</sup> – demonstrativ auf ehrwürdigste und kostbarste Weise aufbewahrt werden. Dem mittelalterlichen Glauben an die Gegenwart und Immanenz des Göttlich-Heiligen im Irdischen entsprachen also die Präsentationsmedien einer ›Kostbarkeitsreligion‹, wie sie sich auch im Umgang mit den Hostien zeigt.

In den gotischen Kirchen des ausgehenden Mittelalters erreichte die Verehrung der konsekrierten Hostien ihre demonstrativste Steigerung in der Konstruktion regelrechter Sakramentshäuser. Ihr kunstvoller Aufbau kann wie in der Nürnberger Lorenzkirche oder auch im Ulmer Münster in lichte Höhen emporstreben, um so dem menschengewordenen, gekreuzigten und jetzt leibhaftig präsenten Gottessohn die höchste Ehre zu erweisen. In Ulm erreichte der Tabernakelturm des 1471 vollendeten Sakramentshauses in fünf feingliedrigen und mit zahlreichen, fast nur biblischen Stein- und Holzfiguren versehenen Geschossen eine Höhe von 26,44 Metern (Abb. 1)<sup>28</sup>. Damit war das Ulmer Tabernakel – ich zitiere Reinhard Wortmann – »das erste monumentale und überhaupt das höchste auf deutschem Boden«<sup>29</sup>, dessen hohe Kosten vor allem die Stadt übernahm.

26 Sprachlich artikuliert Krafft die völlige Gleichheit (Äquivalenz) der Verehrung des Predigers und Christi in der zitierten Textstelle auf zweifache Weise mit den Worten *sollicher* und *zügleych*. Das ›zu-gleich‹ hat hier nicht die temporale Bedeutung von ›gleichzeitig‹, sondern die modale von ›in gleicher Weise‹.

27 Eine eindrucksvolle Präsentation kostbarer Reliquienbehälter und -ostensorien findet sich in dem Ausstellungskatalog: Der Weg zum Himmel. Reliquienverehrung im Mittelalter, hrsg. v. Henk van Os, Regensburg 2001 (Erstveröffentlichung: De Weg naar de Hemel. Reliekverering in de Middeleeuwen, Amsterdam/Utrecht 2000).

28 Die genaue Höhenangabe verdanke ich der Münsterbauhütte Ulm.

29 Reinhard WORTMANN, Das Ulmer Münster (Große Bauten Europas 4), <sup>3</sup>1990, 42. Zur Gestaltung des Sakramentshauses vgl. ebd., 42–46; hier auch die Information, dass das Sakramentshaus »vorwiegend eine städtische Stiftung war« und dass an ihm 1467–1471 gearbeitet wurde.



Abb. 1: Sakramentshaus des Ulmer Münsters,  
Stadtarchiv Ulm (Foto: Nadja Wollinsky).

## 8. Die einzigartige Höhe des Ulmer Kanzelbaldachins von 1510, sein Konstrukteur Jörg Syrlin d.J. und sein Gestaltungsreichtum

Noch erstaunlicher und bemerkenswerter aber ist es, dass die bereits erwähnte Münsterkanzel unter Ulrich Krafft 40 Jahre später über dem Kanzeldeckel einen vergleichbaren pyramidalen Aufbau von ebenfalls spektakulärer Höhe erhielt, nur nicht aus Stein gefertigt, sondern als »virtuoses Schreinerkunstwerk« aus Fichten-, Kiefern- und (für edles Schnitzwerk bevorzugtes) Lindenholz (Abb. 2)<sup>30</sup>. Solche gotischen »Kanzelbaldachine« waren eine Besonderheit des ausgehenden Mittelalters<sup>31</sup>. Nur in seltenen Ausnahmefällen überragten sie eine Höhe von ein bis zwei Metern. Aus Süddeutschland sind neben Ulm nur zwei Kanzeln von ansehnlicher Höhe zu nennen: Der steinerne Baldachin von St. Martin in Landshut (1422) ist etwa sechseinhalb Meter hoch<sup>32</sup>; der aus Holz gefertigte Kanzelaufbau der Tübinger Stiftskirche (um 1490) erreicht eine Höhe von knapp sieben Metern, sodass die Gesamthöhe der Kanzel annähernd zwölf Meter beträgt<sup>33</sup>. Mehr als doppelt so hoch ist der während der Pfarrerjahre Ulrich Kraffts entstandene Kanzelbaldachin des Ulmer Münsters mit 14,21 Metern. Die Gesamthöhe der Kanzel vom Fuß der um 1390 entstandenen und 1498/99 z. T. erneuerten Steinkanzel<sup>34</sup> bis zur Spitze des filigranen Holzaufbaus beträgt 19,55 Meter<sup>35</sup>. Damit bleibt sie zwar deutlich hinter der Höhe des Sakramentshauses zurück, doch muss man diese Maße in Relation zu den anderen gotischen Kirchenkanzeln vor und nach 1500 setzen, um eine angemessene Vorstellung von der Einzigartigkeit der Ulmer Münsterkanzel zu erhalten: Offensichtlich wurde nirgendwo sonst in Europa ein vergleichbar hoher Kanzelbaldachin geschaffen<sup>36</sup>.

An dem sich nach oben verjüngenden, achteckigen Holzbaldachin ist an prominenter Stelle, auf die später noch einzugehen ist, die Inschrift Jörg Sürlin 1510 zu lesen. Die sorgfältigen Studien von Barbara Rommé konnten nachweisen, dass der Kanzelturm in der Ulmer Schreinerwerkstatt Jörg Syrlins des Jüngeren (auch Sürlin geschrieben) entstanden ist<sup>37</sup>.

30 Vgl. ebd., 39.

31 Zu den »Kanzelbaldachinen« vgl. Karl HALBAUER, predigstül. Die spätgotischen Kanzeln im württembergischen Neckargebiet bis zur Einführung der Reformation (VKBW.B 132) Stuttgart 1997, 46–48 (mit Literatur).

32 Zum Kanzelbaldachin von St. Martin in Landshut – der »älteste erhaltene Kanzelbaldachin« überhaupt – vgl. ebd., 47 mit Abb. 260–262. Für Hilfe bei der Schätzung der Höhe des Baldachins danke ich Dr. Günther Knesch (Landshut).

33 Zum Kanzelbaldachin der Tübinger Stiftskirche vgl. ebd., 294f. (»Der hölzerne Kanzeldeckel hat die Gestalt eines hohen, dreiteiligen Turmbaldachins, wie er auch an den spätgotischen Sakramentshäusern vorkommt«) mit Abb. 160–162 (mit Literatur). Bei der Schätzung der Höhe waren mir dankenswerterweise die Tübinger Architektin Sybille Arnold und der Mesner der Stiftskirche Georg Stöhr behilflich.

34 Die drei Brüstungsfelder der Kanzel enthielten im zentralen Feld das Relief der Verkündigung Gabriels an Maria, und in den flankierenden Feldern die Reliefs von Augustinus und Ambrosius sowie von Hieronymus und Gregor d. Gr. Vgl. ebd., 454. Die Reliefs wurden wie alle figürlichen Teile der Kanzel durch die im Auftrag des Rats durchgeführte reformatorische Bildzerstörung 1531 abgeschlagen und 1937 durch die heute noch zu sehenden Reliefs und Eckstatuetten von Martin Scheible (1873–1954) ersetzt.

35 Die Zahlenangaben verdanke ich auch hier der freundlichen Hilfe der Ulmer Münsterbauhütte.

36 Einer der besten Kennerinnen der mittelalterlichen Gotik, Privatdozentin Dr. Anne-Christine BREHM, Münsterbaumeisterin in Freiburg i. Br., danke ich für diese Information. Vgl. Anne-Christine BREHM, Netzwerk Gotik. Das Ulmer Münster im Zentrum von Architektur- und Bautechniktransfer (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 36), Stuttgart 2020.

37 Vgl. Barbara ROMMÉ, Jörg Sürlin der Jüngere und die Bildschnitzerfrage. Studien zu Produktionsformen einer spätgotischen Schreinerwerkstatt in Ulm, Magisterarbeit, 2 Bde., Kunsthistorisches Institut der Universität Heidelberg 1988 [benutztes Exemplar: Stadtarchiv Ulm stab 3033-1 und -2]; DIES., Das Schaffen von Jörg Sürlin dem Jüngeren, in: Ulm und Oberschwaben 49, 1994, 61–110.

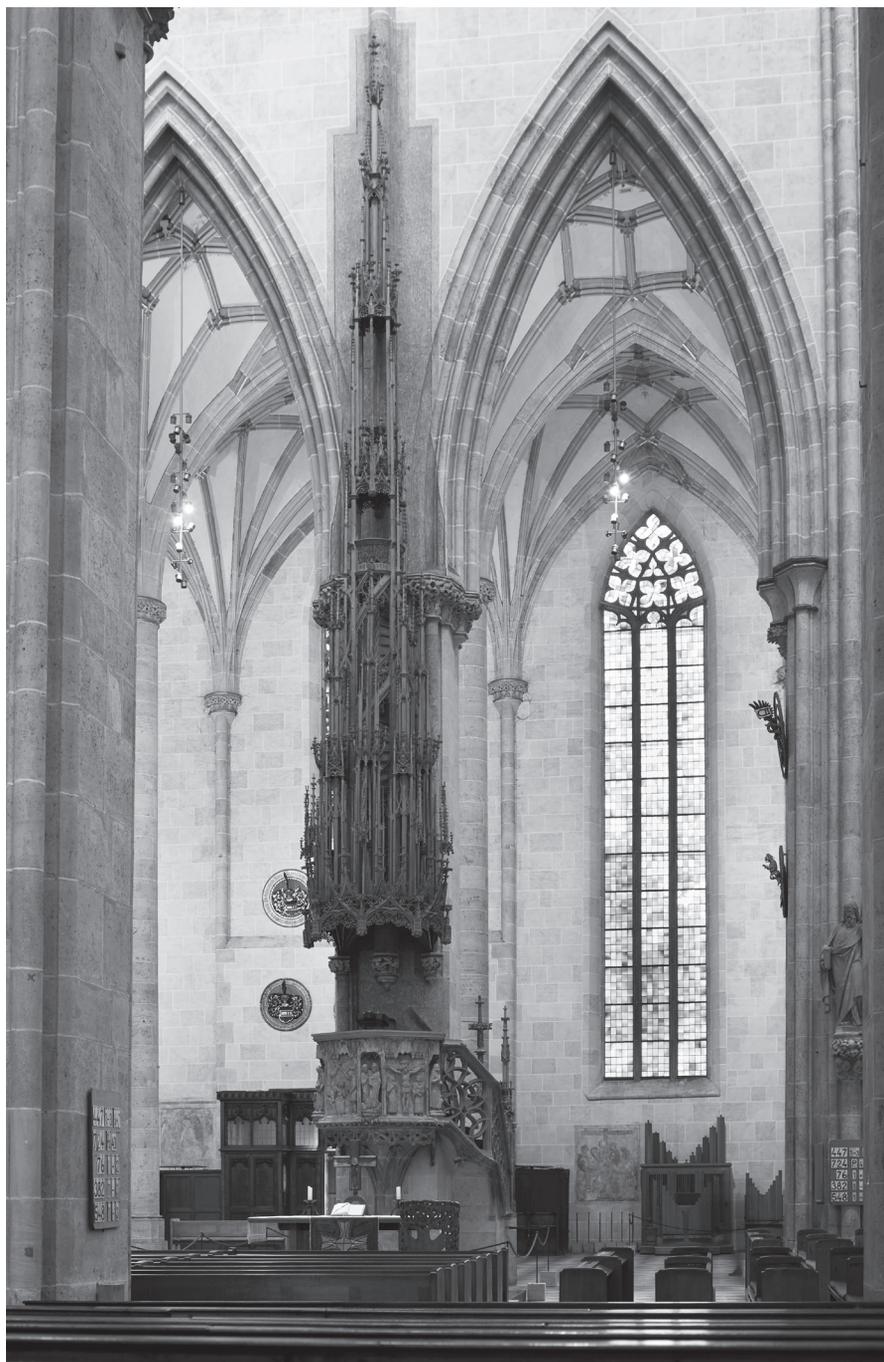


Abb. 2: Kanzel des Ulmer Münsters,  
Stadtarchiv Ulm (Foto: Nadja Wollinsky).

Den Rechnungen der Münsterbauhütte<sup>38</sup> entnahm sie die Information, dass »zwischen dem 12. Januar 1510 und dem 7. März 1511 sechs Zahlungen an Jörg Sürlin d.J. über insgesamt 110 Rheinische Gulden« erfolgt sind. Der Grund der Zahlungen werde zwar nicht angegeben, doch sei wegen der inschriftlichen Datierung am Kanzelbaldachin auf das Jahr 1510 ein Zusammenhang der Zahlung mit der Errichtung des Werks sehr wahrscheinlich. Dies würde »eine Lieferzeit von 14 Monaten« bedeuten<sup>39</sup> und lässt vermuten, dass mit den Arbeiten am Baldachin vor 1510 begonnen und sie vor März 1511 abgeschlossen wurden. Man darf annehmen, dass die Neugestaltung der Kanzel, zumindest weitgehend, auf Kosten der Stadt ging und daher der Ulmer Rat ihr Auftraggeber war und seine Pfarrkirchenbaupfleger die Zahlungen an die Schreinerwerkstatt anwiesen.

Jörg Syrlin d. J. selbst hat offensichtlich, wie seine Signatur zeigt, das Werk entworfen und als Unternehmer das Zusammenwirken der verschiedenen Handwerker, Schreiner, Schnitzer und Maler, organisiert. Wie Rommé nachweist, war Syrlin kein Bildschnitzer, sondern »als Schreinermeister und Verleger« der Inhaber eines großen Schreinerbetriebs, der aber auch Bildschnitzer und Maler für sich arbeiten ließ<sup>40</sup>. Das lassen die kunstvoll geschnitzten und bemalten Teile der Kanzel erkennen, zu deren Aufbau ursprünglich auch Skulpturen gehörten.

Der große Gesamtbaldachin über der Steinkanzel ist in fünf Abschnitte gegliedert, die jeweils durch einen eigenen Sub-Baldachin abgeschlossen werden, sodass Rommé von »fünf Baldachinzonen« spricht<sup>41</sup>. Sie beschreibt die filigrane Konstruktion des Kanzelaufbaus als ein harmonisch komponiertes Ineinandergreifen von Streben-, Pfeiler- und Säulen-Wäldern, Kapitellen, Wimpergen, Fialen, Bögen, Maßwerkschmuck, Kreuzblumen, belaubten Ästen mit Blüten, vielgliedrigen Postamenten mit Konsolen (für die verlorenen Skulpturen) und weiteren Holzkomponenten wie einer noch zu erwähnenden Wendeltreppe, die zu einer kleinen Holzkanzel im mittleren Bereich des Kanzelturms führt<sup>42</sup>. Der visuelle Eindruck dieses zugleich außergewöhnlichen und typischen Zeugnisses der – oben angesprochenen – mittelalterlichen Kostbarkeitsreligion wurde wesentlich durch die originale Farbgestaltung des Kanzelbaldachins gesteigert, auf deren Reste man bei den Renovierungsarbeiten von 1959 stieß: Der gesamte Bau wurde durch eine große Rotfläche an der Wand hinterfangen, und die Einzelbaldachine waren von innen blau ausgemalt und ihre Rippen vergoldet<sup>43</sup>.

Dieser forcierte Gestaltungsreichtum lässt gemeinsam mit der einzigartigen Höhe des Bauwerks und der üppigen Geldinvestition erkennen, dass hier höchste Ansprüche an die Repräsentation von erhabener Sakralität im kultischen Gesamtzusammenhang des Münster-raumes gestellt wurden. Wäre es nur um ornamentalen Zierrat gegangen – was dann die Reformation als ›Kirchenzierden‹ attackierte –, hätte man nicht diese immens kostenaufwändigen Dimensionen der Münsterausstattung, des Hochaltars<sup>44</sup>, des Chorgestühls, des Sakramentshauses und der Kanzel, angestrebt und realisiert. Dabei verband sich freilich auf selbstverständliche Weise mit den sakral-religiösen Motiven des Klerus und des reichsstädtischen Rats auch das Repräsentationsbedürfnis der Ulmer Vornehmen und Reichen. Ihre Familienehre identifizierten sie mit der Gottesverehrung durch herausragende Sakralbauten in ›ihrer‹ Bürgerkirche<sup>45</sup>.

38 Rechnungen der Münsterbauhütte 1500–1518, Stadtarchiv Ulm A[7082].

39 ROMMÉ, Das Schaffen (wie Anm. 37), 102.

40 Ebd., 63.

41 Ebd., 102.

42 ROMMÉ, Jörg Sürlin (wie Anm. 37), Bd. 1, 80–82.

43 Ebd., 79.

44 Zum ehemaligen Hochaltar des Ulmer Münsters, ebenfalls einem Kunstwerk von einzigartig monumentalen Dimensionen, vgl. unten bei Anm. 54.

45 Vgl. Berndt HAMM, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, 63–73 (Frömmigkeit und Kirchlichkeit des spätmittelalterlichen Bürgertums).

## 9. Die Ulmer Parallelität von Sakramentshaus und Kanzel als Orte der verehrungswürdigen Präsenzheiligkeit Christi

So stehen sich nun im Mittelschiff des Münsters Sakramentshaus und Kanzel als korrespondierende und aufeinander verweisende Monumentalbauten von erstaunlicher architektonischer Parallelität gegenüber, etwa 50 Meter voneinander entfernt, die Kanzel nicht weit vom Hauptportal, das Sakramentshaus am Übergang zum Chor.

In seinem jüngst erschienenen Buch über spätmittelalterliche Frömmigkeit zeigt sich der Kirchenhistoriker Volker Leppin irritiert durch dieses frappierende Gegenüber. Er sieht darin einen theologischen »Widerspruch«, weil doch das Sakramentshaus als Aufbewahrungsgehäuse des realpräsenten Christusleibes nach mittelalterlichem Verständnis eine gottmenschliche Präsenzheiligkeit besitze, die der Kanzel fehle. Eine solche architektonische Gleichrangigkeit, eine solche Heiligkeitsäquivalenz von Kanzel und Sakramentshaus, wie sie das Ulmer Münster suggeriere, sei im Grunde für katholisches Denken um 1500 eine Unmöglichkeit<sup>46</sup>.

Der angebliche Widerspruch zwischen Architektur und Kirchenlehre, der Leppin irritiert, löst sich auf, wenn man die zitierten Predigtworte des Münsterpfarrers ernst nimmt. Krafft liefert hier die theologische Begründung für die besondere Höhe und virtuose Gestaltung des Kanzelturms. Zutreffend hat die bisherige Kanzelforschung bereits darauf hingewiesen, dass »der spätgotische Kanzelbaldachin – wie die Baldachine über einem Sakramentsgehäuse, über einem Altar oder über Heiligenfiguren – ein Hoheitszeichen [ist], das dem von der Kanzel verkündeten Wort Gottes gilt«<sup>47</sup>. Dieser Deutung entspricht die Auffassung Kraffts von der »Hoheit«, d. h. der Verehrungswürdigkeit, des Kanzelpredigers, der *das haylig gotswort* verkündigt – einer Hoheit der Christuspräsenz, auf die der Kanzelbaldachin mit seiner Höhe und kostbaren Schnitzarbeit verweist. Die filigranen Sub-Baldachine unterstreichen seinen Hoheitscharakter.

Die Höhe der Bauwerke, sowohl des Sakramentshauses als auch der Kanzel, signalisiert ja – wie generell die charakteristische Vertikalität der gotischen Architektur – den Grad der Devotion und Verehrung gegenüber der gegenwärtigen Heiligkeit Gottes; und die kunstvolle Präsentation der Bauwerke unterstreicht diese Verehrungsintensität. Indem Krafft nun so pointiert sagt, dass dem von der Kanzel verkündigenden Prediger die gleiche Reverenz und Ehrerbietung wie dem lehrenden Christus in seiner leiblichen und persönlichen Gegenwart gebührt, hebt er die Kanzel auf dieselbe Heiligkeits- und Verehrungsebene wie das Tabernakel des Sakramentshauses. Und er gibt so die theologische Erklärung für die auffallende Parallelität zwischen den himmelwärts strebenden Architekturen des Sakramentshauses und der Kanzel. Andere Erklärungen sind damit nicht ausgeschlossen, aber aus der Perspektive des Predigers und Theologen Krafft dürfte dies der entscheidende Grund und die wesentliche Motivation für die ungewöhnliche Umgestaltung der Kanzel während seiner Amtsjahre gewesen sein.

## 10. Ulrich Krafft als geistiger Urheber der ungewöhnlichen Ulmer Kanzel

Meine Hypothese ist daher, dass es kein anderer als Ulrich Krafft selbst war, der die architektonische Konzeption der Kanzel in Analogie zum pyramidalen Aufbau des Sakramentshauses erdachte und nach Absprache mit dem Ulmer Rat und Meister Jörg Syrlin d. J. für ihre Realisierung sorgte. Von Syrlin stammt der konkrete und detaillierte Entwurf des

46 LEPPIN, Repräsentation (wie Anm. 25), 217. Volker Leppin danke ich für den kreativen Austausch über diese Frage.

47 HALBAUER, predigstül (wie Anm. 31), 46.

Werks, von Krafft die Ursprungsidee und -konzeption. Es war ja seine Kanzel. Von ihr aus wollte er wie ein religiöser Dirigent<sup>48</sup> die Gottesverehrung der Stadtgemeinde formen und steuern; und er war durchdrungen von der Überzeugung, dass der geistlichen Autorität des Predigers und seiner aus dem Bibelwort geschöpften ›Lehre und Unterweisung<sup>49</sup> die zentrale Schlüsselrolle für Heil und Wohl der Stadtmenschen zukomme.

Auch eine besonders raffinierte, kunstvolle und originelle Spezialität des Ulmer Kanzelaufbaus, die man ebenfalls in keiner anderen gotischen Kirche des Mittelalters findet, verrät, wie ich meine, die konzeptionelle Handschrift des Theologen Ulrich Krafft. Hoch oben in der Holzpyramide ist eine zweite, kleine Kanzel mit der bereits zitierten Signatur des Schreinermeisters und der Datierung 1510 angebracht (Abb. 3 und 4)<sup>50</sup>. Von diesem Kanzelkorb führt eine zierliche Wendeltreppe zur unteren großen, steinernen Kanzel herab. Im christlichen Gottesdienstverständnis bildeten von Anfang an das Verlesen des biblischen Gotteswortes, seine Auslegung durch die Predigt und das Wirken des Heiligen Geistes einen intensiven performativen Zusammenhang. Als biblisches Bezugswort diente besonders Matth. 10,20: »Nicht ihr werdet dann reden, sondern der Geist eures Vaters wird durch euch reden.« Daher war es naheliegend, dass seit dem ausgehenden Mittelalter am Schalldeckel über dem Kopf des Predigers die Taube als Symbol des Heiligen Geistes angebracht wurde<sup>51</sup>. Sie ist aber auf der Münsterkanzel entbehrlich, weil die symbolische Vergegenwärtigung des Heiligen Geistes auf eine andere, außergewöhnliche Weise erreicht wird, die das Inspirieren des Geistes als Wortgeschehen erklärt. Ist doch die kleine Holzkanzel offensichtlich als Kanzel des Heiligen Geistes konzipiert. Von ihr herab predigt auch er, wenn und sofern der Prediger das Wort Gottes verkündet. Falls diese Vermutung zutrifft, würde die Treppe hier also kein Emporsteigen symbolisieren, sondern das Sich-Herablassen, die ›Kondeszendenz‹, des zu den Menschen herabsteigenden Gottesgeistes.



Abb. 3: Brüstung der kleinen Kanzel mit Inschrift, Stadtarchiv Ulm (Foto: Nadja Wollinsky).

48 Zur Metapher der ›religiösen Dirigenten‹ (*dirigenti religiosi*) von Stadtgemeinden vgl. Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa. Atti del convegno internazionale, Ferrara, 30 marzo – 3 aprile 1998 (Savonarola e la Toscana 14), hrsg. v. Gigliola FRAGNITO u. Mario MIEGGE, Firenze 2001, 347–352: »Dirigenti religiosi« nelle città al tempo della Riforma e nel tardo medioevo. Das italienische ›dirigente‹ hat über das musikalische Dirigieren hinaus die viel weitere Bedeutung eines obersten ›Leiters‹. Und genau in dieser Rolle sah sich Krafft als Pfarrer Ulms im Blick auf das gesamte städtische Leben Ulms, wie besonders auch seine wirtschaftspolitischen Interventionen bezeugen (vgl. dazu weiter unten). Vgl. HAMM, Spielräume eines Pfarrers (wie Anm. 1), 220–222.

49 Zur dezidiert ›biblischen Theologie‹ Kraffts vgl. HAMM, ebd., 24, 61f., 78, 104, 118f., 356, 382f.

50 Vgl. auch die Abbildungen bei ROMMÉ, Jörg Sürlin (wie Anm. 37), Bd. 2, 87–89. ROMMÉ (Das Schaffen [wie Anm. 37], 102), spricht nicht von einer kleinen Kanzel, sondern nennt sie deskriptiv »eine mit einer Brüstung versehene, runde Empore«.

51 Auf lutherischen Kanzeln befindet in der Mitte der Unterseite des Schalldeckels »fast ausnahmslos die Taube [...]. Sie ist gleichsam die Illustration einer der häufigsten Inschriften an den Kanzeln, des Verses Mt. 10,20.« POSCHARSKY, Die Kanzel (wie Anm. 16), 132.



Abb. 4: Kleine Kanzel mit Treppe im Kanzelbaldachin des Ulmer Münsters, Stadtarchiv Ulm (Foto: Nadja Wollinsky).

Auf frappierende Weise entspricht diese Holzkonstruktion haargenau den Ausführungen Kraffts in seinen Predigten über den ›Geistlichen Streit‹ von 1503, wenn er das Verhältnis zwischen dem äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Wort des Predigers und dem inneren ›Einsprechen‹ des Heiligen Geistes in der Seele des Menschen beschreibt: Soll die Verkündigung des Predigers wirklich die Herzen des Menschen erreichen und ihre Andacht wecken oder stärken, muss auch der Heilige Geist simultan und auf verborgene Weise zu ihnen predi-

gen<sup>52</sup>. So erweist sich die in der Zeit nach diesem Predigtzyklus erbaute Ulmer Münsterkanzel als eine stimmige Umsetzung der Theologie ihres Pfarrers, ihrer besonderen Kombination von Christologie, Pneumatologie und Verständnis von Gotteswort und Predigtamt. Die Kanzel musste nach den Vorgaben Ulrich Kraffts so hoch gen Himmel emporragen und so virtuos gestaltet sein, um sowohl der Verkündigung des Predigers als Repräsentanten Christi als auch der Predigt des Heiligen Geistes die gebührende Hochachtung zu erweisen.

Zugleich wurde damit im Münsterraum den Gläubigen architektonisch eine Äquivalenz der Devotion vor Augen geführt, die der Predigt ebenso wie den Hostien des Sakramentshauses zu gelten habe. Krafft hat so die Kanzel zum Devotionszentrum innerhalb des Langhauses gemacht, in dem sich die Predigtgemeinde versammelte. Von hier aus wollte er seinen Ulmern Gottes Wort nahebringen und sie so zu wahrer Frömmigkeit im Alltag ihres reichsstädtischen Lebens führen. Von hier aus konnte er sie unmittelbar erreichen, geistlich wachrütteln und unterweisen.

## 11. Die Superlative des Ulmer Münsters und die Verlagerung des religiösen Gewichts vom Hochaltar des Chorraums zur Kanzel im Mittelschiff

Das Ulmer Münster war ein Sakralbau der Superlative. Das gilt nicht nur für die um 1500 angestrebte Höhe des Münsterturmes und das Gesamtvolumen des Innenraums, sondern auch für die Kanzel, das Sakramentshaus, das Chorgestühl und den Hauptaltar, die alle mit ihren Größendimensionen die entsprechenden Kunstwerke ihres Zeitalters übertrafen. Stets verbanden sich in diesem Streben nach eminenter Größe und frappierender Höhe zwei Motivationsstränge: der religiöse Drang, dem Allerhöchsten maximale Ehre zu erweisen, und das bereits erwähnte bürgerliche Repräsentationsbedürfnis einer machtvollen und reichen Kommune. Ihren Höhepunkt erreichte die Sakralität des Münsterinneren gemäß den Heiligkeitskoordinaten des Mittelalters zweifellos im Chor und hier im prachtvollen Hochaltar, einem Marienaltar, an dem von 1474 bis 1503 gearbeitet wurde. Er fiel der Ulmer Reformation und ihrer obrigkeitlich angeordneten Bildentfernung von 1531 zum Opfer. Der reichsstädtische Rat, der ihn größtenteils gestiftet hatte, gab auch den Befehl zu seiner Vernichtung<sup>53</sup>. Mit seinen Maßen von fast 15 Metern Höhe und 8 3/4 Metern Breite realisierte auch der Hochaltar einen Superlativ der Größe unter den Altarretabeln seiner Zeit<sup>54</sup>.

Zwar bildete der Hochaltar den heiligsten Ort des Ulmer Münsters, doch stand er im Osten des großen Chorraums, weit entfernt von der Laiengemeinde. Sie war von ihm ge-

52 Vgl. die Textbelege bei HAMM, *Spielräume eines Pfarrers* (wie Anm. 1), 216–220 und 357–360.

53 Vgl. Gudrun LITZ, *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 35), Tübingen 2007, 115: »Das monumentale Retabel [...] lieferte, wenn die Berichte darüber zutreffen, nach der Zerstörung recht viel Brennholz.«

54 Vgl. Wolfgang DEUTSCH, *Der ehemalige Hochaltar und das Chorgestühl, zur Syrlin- und zur Bildhauserfrage*, in: *600 Jahre Ulmer Münster. Festschrift*, hrsg. v. Hans E. SPECKER und Reinhard WORTMANN (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 19), Ulm 1984, 242–322, hier: 267: »[...] war das Ulmer Retabel sicherlich eines der größten der Spätgotik, zur Zeit seiner Errichtung vielleicht überhaupt das größte.« Seine Maße waren sowohl auf das westlich anschließende imposante Chorgestühl als auch auf die Architektur abgestimmt. Entsprechend doch »die Höhe des Ulmer Retabels der lichten Chorbreite von ca. 15 Metern«. Zur gesamten Choreinrichtung heißt es ebd., 253: »Noch etwas Wesentliches erkennen wir jetzt: Retabel und Gestühl bilden zusammen eine einheitlich konzipierte Anlage mit einer Steigerung der Dimensionen und des Formenreichtums vom Dreisitz im Westen über das Hauptgestühl zum Altar.« Diese von Jörg Syrlin d. Ä. (um 1425–1491) vorgelegte Gesamtkonzeption mit ihrer »letzten Höhensteigerung im Retabel« (254) brachte »eine der großartigsten Choreinrichtungen der Spätgotik« hervor (243). – Zum ehemaligen Hochaltar vgl. auch Johann Josef BÖKER / Anne-Christine BREHM / Julian HANSCHKE / Jean-Sébastien SAUVÉ, *Architektur der Gotik. Ulm und Donauraum, Salzburg/Wien 2011*, 102f., Nr. 30 (mit Literatur).

trennt durch das ungewöhnlich ausgedehnte Chorgestühl (mit 89 Sitzen) und abgeschirmt durch den sogenannten ›Dreisitz‹, der in der Art eines verschlankten Lettners den priesterlichen Chorraum vom Laienbereich des Langhauses separierte. So darf man vielleicht sagen, dass sich nach 1500 im Münsterraum das religiöse Gewicht vom Hochaltar zur Predigtseelsorge und Kanzel im Mittelschiff verschob und dass Krafft die Verkündigung des Gotteswortes von der Kanzel in einer Weise aufwertete, die man normalerweise, aber zu Unrecht erst mit der Reformation in Verbindung bringt. Von dieser Aufwertung der Heilsmedialität des Predigtwortes gegenüber den sakramentalen Gnadenmedien war oben bereits die Rede<sup>55</sup>. Bei Krafft ist sie deutlich in seinen beiden Predigtzyklen erkennbar. Bezieht er sich doch in ihnen nicht in erster Linie auf die Gnadengabe der Sakramente, sondern auf die des verkündigenden und unterrichtenden Wortes der Prediger, das den sündigen Menschen auf der Suche nach dem Heil Orientierung gibt, ihn zur Bekehrung stimuliert und zu einer Versittlichung des gesamten Lebens führt.

## 12. Krafft als Repräsentant der Aufwertung der Predigtseelsorge und der Blüte des Kanzelbaus im 15. Jahrhundert

Rückblickend ist nochmals zu unterstreichen, wie sehr Krafft mit dieser Hochschätzung des Predigers, der Predigtverkündigung und der Kanzel als Zentrum des Heilsgeschehens ein typischer Vertreter der Reformdynamik seiner Ära war, die auf Ausweitung und Intensivierung der Predigtseelsorge zielte. Das lässt sich allein schon an der ›Explosion‹ des Kanzelbaus seit der Mitte des 15. Jahrhunderts ablesen. Exemplarisch sind die Zahlen, die Karl Halbauer für das württembergische Neckargebiet nennt: Sämtliche 42 vorreformatorische Kanzeln sind spätgotische Bauwerke, die in den Jahren 1449 bis 1522 entstanden, beginnend mit Lorch und Murrhardt und endend mit Mössingen<sup>56</sup>. Zugleich zeigte sich, wie innovativ Ulrich Krafft diesen weit verbreiteten Reformimpetus rezipierte: Auf ungewöhnliche Weise definierte er für sich die Aufgabe eines Großstadtpfarrers neu, indem er die Kanzel in den Zentralbereich seiner Aktivität rückte; und ebenso auffallend ist die theologische Zuspitzung, mit der er die Kanzelverkündigung als performative Christuspräsenz und Präsenz des Heiligen Geistes verstand – mit architektonisch frappierenden Konsequenzen.

Was ich über seinen Einfluss auf die Gestaltung des Kanzelbaldachins im Münster geschrieben habe, ist – ich muss es wiederholen – nicht mehr als eine Hypothese. Meine Vermutung, dass der Ursprungsimpuls zum Bau eines so ungewöhnlichen Kanzelturms von Krafft kam, der dann von Jörg Syrlin d. J. zu einem detaillierten Entwurf weitergeführt wurde, kann zwar eine hohe Plausibilität geltend machen, ist aber nicht mit Sicherheit zu beweisen. Soviel aber lässt sich mit Gewissheit sagen: Auch wenn diese hohe Holzkonstruktion mit dem kleinen Kanzelkorb und der Wendeltreppe nicht die Idee Kraffts, sondern die des virtuosen Schreinermeisters Syrlin d. J. gewesen sein sollte, muss sie doch dem Münsterpfarrer sofort eingeleuchtet und seine ganze Unterstützung gefunden haben. Entsprach sie doch völlig seiner Vorstellung von der christusförmigen Hoheit des Predigers und des Heiligen Geistes, die beide kooperierend das heilige Gotteswort verkünden.

## 13. Die ungewöhnlichen Predigten eines typischen Frömmigkeitstheologen

Schaut man sich nun die Inhalte von Kraffts Predigtzyklen in ihrer Breite genauer an, dann fällt einem auch hier ins Auge, wie sich Zeittypisches mit höchst Ungewöhnlichem verbिन-

55 Vgl. oben bei Anm. 16.

56 Vgl. HALBAUER, predigstül (wie Anm. 31), 70–72.

det und wie sich Ungewöhnliches als originelle Zuspitzung des Üblichen erweist, wie es in vielen Predigten und Erbauungsschriften seiner Zeitgenossen zu finden ist. Krafft tritt in seinen Predigten als typischer Frömmigkeitstheologe hervor – ganz in dem Sinne, wie ich diesen im 15. Jahrhundert expandierenden Theologietypus der »Frömmigkeitstheologie« bereits charakterisiert habe: als eine ganz und gar erbaulich-seelsorgerliche, stets auf praktizierte Andacht zielende Theologie des Unterweisens und Anleitens. Zugleich aber zeigen die beiden Predigtzyklen des Ulmer Pfarrers auf dieser lebenspraktisch ausgerichteten Verkündigungsebene eine höchst ungewöhnliche gedankliche Kühnheit, die immer wieder für theologische Überraschungen gut ist und die üblichen Bahnen der Bibelauslegung hinter sich lässt. Diese besondere Qualität der Predigten war offensichtlich auch der Grund dafür, weshalb sie als erste Pfarrerpredigten der Christenheit gedruckt wurden<sup>57</sup>. Ihr Herausgeber Johann Haselberg wollte, wie er in seinen Vorreden zu den Drucken von 1517 betont, den beiden Fürstinnen, denen er sie widmete, für ihre persönliche Andacht etwas besonders Qualitätvolles und Erlesenes bieten<sup>58</sup>.

Aus den vielen frappierenden Predigtsentzen Kraffts greife ich – nach der oben zitierten Passage über die Verehrungswürdigkeit des Kanzelpredigers – noch ein zweites Beispiel heraus. Mit Nachdruck formuliert er wiederholt die Doktrin: »Der Weg in den Himmel ist viel leichter als der in die Hölle.«<sup>59</sup> Eine solche Aussage lag um 1500 in der Luft, aber niemand außer Krafft hat das so zuspitzend und provozierend zu sagen gewagt. Dahinter steht die Überzeugung des Predigers, die er immer wieder neu zur Sprache bringt: Der Mensch ist so getragen und umgeben von Gottes Gnadengaben, geradezu umstellt von den Zuwendungen seiner Huld, seines Erbarmens und seiner einladenden Hilfsangebote, dass viel Energie an hartnäckiger Bosheit dazugehört, um sich lebenslang dem Ruf Gottes gegenüber zu verweigern. Böse ohne Reue bis zum letzten Atemzug zu bleiben, ist mühsamer, als sich zu bekehren – eine wirklich gewagte Ansicht Kraffts<sup>60</sup>.

Ganz ungewöhnlich ist auch, um nur ein weiteres Beispiel für seine frappierende theologische Originalität zu nennen, die Gesamtauslegung der Arche Noah in seinem Predigtzyklus von 1514. Wie ich schon sagte, war es offensichtlich überhaupt ein Novum, dass ein Prediger seiner Gemeinde so ausführlich, ein ganzes Jahr hindurch, den Arche-Bau des Erzvaters Noah auslegte. Überraschend neuartig war aber vor allem, welchen geistlichen Sinn der Ulmer Pfarrer der Arche-Erzählung gab. Vor Krafft war es generell üblich, Noah und seine Arche christologisch und kirchlich zu deuten: Noah galt als Prototyp für Christus, das Holz der Arche interpretierte man daher als das Kreuzesholz von Golgatha, die rettende Arche insgesamt als die kirchliche Heilsgemeinschaft der Gnade, Taufe und Buße. In diese Kirchenarche wird der sündige Mensch inmitten des wilden Meeres der Gottlosigkeit aufgenommen, und sie trägt ihn der ewigen Seligkeit entgegen – dank des Erlösungswerkes Christi, des Architekten, Baumeisters und Steuermanns der Arche. Diese traditionelle Konzentration der Arche-Deutung auf die rettende Macht Christi und der Kirche schob Krafft in seinem Archezyklus kühn beiseite. In Noah sah er nur den vorbildlich gerechten Menschen. Jeder muss ihn nachahmen, jede Christin und jeder Christ muss selbst zum Noah werden und für sich persönlich in seinem Herzen und durch seine fromme Lebensführung eine geistliche Arche bauen. Nicht Christus, sondern der Mensch selbst ist also der Architekt, Baumeister und Zimmermann der rettenden Heilsarche<sup>61</sup>.

57 Vgl. oben bei Anm. 19–21.

58 Zum Inhalt der beiden Widmungsvorreden an Kunigunde von Österreich bzw. Elisabeth von der Pfalz vgl. HAMM, Spielräume eines Pfarrers (wie Anm. 1), 75–78.

59 Ebd., 331–334.

60 Ebenso gewagt ist auch der höchst ungewöhnliche Lehrsatz Kraffts: »Es ist nicht so leicht, eine Todsünde zu tun, wie du meinst.« Ebd., 309–314.

61 Vgl. ebd., 113–118; vgl. jetzt auch Berndt HAMM, Das Jahr 1514: Ulrich Kraffts Arche-Noah-Predigten und Martin Luthers Erste Psalmenauslegung, in: Lutherjahrbuch 88, 2021, 11–43.

Mit dieser Arche-Auslegung vollzog Krafft in seiner Zeit, unmittelbar vor der Reformation, eine bemerkenswerte anthropologische Wende hin zur Selbsttätigkeit des Menschen, dessen besondere Würde und Vernunftbegabung er auffallend hervorhebt. Unter den Predigern des ausgehenden Mittelalters fand ich keinen, der die Schlüsselfunktion der angeborenen Vernunft des Menschen so pointiert akzentuiert wie der Ulmer Pfarrer. In der Vernunft sieht er den Kompass zur ewigen Seligkeit. Und dieser Blick auf die Rationalität und zugleich auf das freie Entscheidungsvermögen des Menschen, der sich für oder gegen Gott entscheiden kann, motiviert ihn zur emphatischen Betonung der einzigartigen Würde des Menschen unter allen Geschöpfen Gottes<sup>62</sup>. Die Nähe zum zeitgenössischen Humanismus, insbesondere zum berühmten Florentiner Humanisten Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), ist in solchen Passagen der Predigten Kraffts offensichtlich.

So krass wie bei keinem anderen Theologen des Spätmittelalters prallen bei ihm zwei Aussagedimensionen aufeinander: einerseits diese Betonung der Würde des menschlichen Subjekts, das sich, als Erbauer seiner Tugendarche, selbsttätig durch gute Werke auf den Heilsgewinn der Seligkeit zubewegen kann und soll; andererseits die Betonung der unbedingten Güte und Gnade Gottes: dass der Mensch alles Gute in seinem Leben, auch seine Vernunft und Freiheit, von Gott allein empfängt und dass er daher am Ende seines Lebens das ewige Heil nicht durch den Wert seiner guten Werke verdienen kann. Gott schenkt es ihm als pure Gabe seiner Barmherzigkeit, ohne von ihm eine Gegengabe zu empfangen. Das klingt passagenweise wie eine Vorwegnahme des reformatorischen ›Sola gratia‹ – allein aus Gnade und allein um Christi Passion willen werden wir gerettet.

#### 14. Der Wirtschaftsreformer

Auf eine weitere Entfaltung des Inhalts der beiden Predigtzyklen Kraffts sei hier verzichtet und dafür auf meine Monographie über den Ulmer Pfarrer (wie Anm. 1) verwiesen. Um die ungewöhnlichen Züge des Ulmer Pfarrers Ulrich Krafft noch deutlicher werden zu lassen, müsste ich vor allem noch intensiv auf sein soziales Wirken zugunsten der Armen und Notleidenden in der Reichsstadt eingehen. Er war der einzige Geistliche des Spätmittelalters auf deutschem Boden, dem es gelang, die Wirtschaftsordnung seiner Kommune zu Gunsten der sozial Benachteiligten zu verändern. Es gab viele Prediger, die in ihren Predigten gegen die Habgier der Reichen wetterten, wie es auch Krafft von der Münsterkanzel herab tat. Aber er allein schaffte es dank seines Überzeugungsvermögens als Theologe, Jurist und Patrizier, dass der Ulmer Rat seine konkreten zwölf Reformpunkte<sup>63</sup> übernahm und in Gesetzesform goss. Es muss für die Ulmer besonders überzeugend gewesen sein, dass hier einer der Vornehmsten und Reichsten der Stadt die Partei von Handwerkern ergriff, deren Existenzgrundlage bedroht war. Kaum einer wusste besser als Krafft, auf welcher dubiose Weise manche große Vermögen in einer Wirtschaftsmetropole wie Ulm entstanden. Daher packte er die Wohlhabenden bei ihrem christlichen Gewissen: »Ihr müsst von Eurem Überfluss abgeben!«<sup>64</sup>

#### 15. Der Vorbereiter der Reformation

All das blieb im Gedächtnis der Nachwelt über Kraffts Tod hinaus lebendig – weshalb er in der kommenden Generation und dann im Laufe des weiteren 16. und des 17. Jahrhunderts

62 Vgl. HAMM, Spielräume eines Pfarrers (wie Anm. 1), 133f. und 277f.

63 Zu den erfolgreichen ›Zwölf Artikeln‹ Kraffts vom Sommer 1501 vgl. ebd., 228–238.

64 Vgl. ebd., 245f.

gelegentlich zu den Zeugen der biblischen Wahrheit vor Luther gerechnet wurde<sup>65</sup>. Über die Frage, ob sich Krafft, falls er zehn Jahre länger gelebt hätte, der reformatorischen Bewegung angeschlossen hätte, kann man nur spekulieren. Ich vermute: eher nicht. Mit Sicherheit aber kann man sagen: Mit seinem ungewöhnlichen Profil war Ulrich Krafft ein Vertreter jener Reformdynamik um 1500, ohne die es nicht zur Reformation gekommen wäre<sup>66</sup>. Diese Wertschätzung des biblischen Wortes und einer intensiven Predigtverkündigung, die sich kaum mehr auf die traditionellen Autoritäten des Mittelalters, sondern fast nur noch auf das Alte und Neue Testament beruft, diese normative Reduktion und Konzentration, wie sie uns bei Krafft und anderen zeitgenössischen Theologen begegnet, bildete die Grundlage, auf der die Reformation aufbaute<sup>67</sup>. Als Bibelbewegung wurde sie von den städtischen Kanzeln in die Bevölkerung hineingetragen.

65 Vgl. ebd., 388–390.

66 Vgl. künftig Berndt HAMM, *Religiöse Dynamik zwischen 1380 und 1520*; das Buch erscheint 2023/24 bei Mohr Siebeck, Tübingen.

67 Vgl. DERS., *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie*, in: DERS., *Religiosität im späten Mittelalter* (wie Anm. 15), 3–40; Tim LOR-ENTZEN, *Sola scriptura vor Luther. Von der Bücherfülle zur Genügsamkeit der Bibel*, in: *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen* (*Colloquia historica et theologica* 7), hrsg. v. Stefan ALKIER unter Mitarbeit von Dominic BLAUTH u. Max BOTNER, Tübingen 2019, 3–28.

JENS BRÜCKNER

## »... zur Abwendung für unserer Feuersgefahr ein allgemeiner Bittgang in die Franziskanerkirche ...«

### Liturgische Praxis in der Stadt Horb am Ende der Vormoderne

#### 1. Am Abend der Vormoderne und am Vorabend der Säkularisation

»Die Jahre um 1800 werden nicht nur von Historikern als Epochenäsur verstanden«<sup>1</sup>, welche als „Umbruch«<sup>2</sup> aus der Frühneuzeit in die Moderne interpretiert wird. Diesen »Umbruch« meinte man in den Geschichtswissenschaften an einigen Stellen der gesellschaftlichen Entwicklung jener Zeit greifen zu können. Auf diese Weise etablierte sich die Theorie der »Sattelzeit«<sup>3</sup>. In Referenz zu einer Epochenäsur wurden die Jahre um 1800 »in dieser Perspektive zu einer entwicklungsgeschichtlich kaum mehr überbrückbaren Zäsur, zum Beginn einer neuen Welt, eben der Moderne«<sup>4</sup>. Eine solche Grenzziehung ist allerdings fragwürdig. Beginnt mit der Grenze oder nach der Grenze abrupt etwas völlig Neues oder sind bestimmte Elemente gar schon vorher oder innerhalb des Zeitraums angelegt und setzen sich kontinuierlich in diesem fort bzw. aus diesem heraus fort? Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs »Sattelzeit« liegt jedoch vor allem in einem Umbruch des Denkens. Genauer postuliert die These, »etwa zwischen 1750 und 1850 habe sich die Begriffswelt Alteuropas (mit Kontinuitäten seit Antike und Mittelalter) in die großenteils neuformierte Begriffswelt der Moderne transformiert.«<sup>5</sup> Auch für die Kirchengeschichte bot sich die Grenze um 1800 bisher als Umbruch an. Es ist die Zeit, in der in vielen deutschsprachigen Gebieten die Säkularisation durchgeführt wird. Mit der mehr oder weniger plötzlichen Aufhebung geistlicher Institutionen wie Klöstern und Stiften geschieht nahezu unausweichlich ein Einschnitt. Diese Institutionen, die über viele Jahrhunderte Orte, Städte und soziale Gefüge geprägt hatten, hörten innerhalb weniger Wochen auf zu existieren. Da sie aber neben ihren politischen, edukatorischen und gesellschaftlichen Dimensionen auch immer geistliche Instanzen und damit Handlungs- und Identifikationsorte für Gruppen liturgisch-ritueller Experten mit

1 Ulrich MÜLLER, Die Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit, in: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter 23), hrsg. v. Klaus RIDDER u. Steffen PATZOLD, Berlin 2013, 57–86, hier: 75.

2 Ebd.

3 Vgl. Reinhart KOSELLECK, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, in: Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts, hrsg. v. Werner CONZE, Stuttgart 1972, 10–28, hier: 14f.

4 Andreas HOLZEM, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne, in: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter 23), hrsg. v. Klaus RIDDER u. Steffen PATZOLD, Berlin 2013, 233–266, hier: 249.

5 Daniel FULDA, Sattelzeit. Karriere und Problematik eines kulturwissenschaftlichen Zentralbegriffs, in: Sattelzeit. Historiographiegeschichtliche Revisionen (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 52), hrsg. v. Elisabeth DÉCULTOT u. Daniel FULDA, Berlin/Boston 2018, 1–18, hier: 4.

einer ausgeprägten liturgischen Praxis darstellten, verschwand mit ihnen gleichzeitig eine reiche Vielfalt religiösen Lebens. Daher stellt sich die Frage, inwiefern auch in der Liturgiegeschichte von einem Umbruch auszugehen ist. Mit dem Verschwinden prägender geistlicher Institutionen an vielen Orten geschieht sicherlich ein Bruch. Aber vollzieht sich dieser Vorgang ebenfalls abrupt oder blieben auch Momente der Kontinuität erhalten?

Das Konzept des *religiösen Wissens* im vormodernen Europa, das das Graduiertenkolleg 1662 der DFG als Zentralbegriff setzte<sup>6</sup>, bezog sich mit der Vormoderne auf eine Zeitspanne zwischen karolingischer *Correctio* (um 800) und eben jener Sattelzeit (1800). Die Zielrichtung des Konzepts war es, unter anderem der Zuschreibung eines radikalen Epochenbruchs eine differenziertere Sichtweise entgegenzuhalten. »In der Perspektive einer langen Geschichte religiösen Wissens in Europa stellt sich die Zeit um 1800 möglicherweise nicht mehr als der Beginn einer neuen Welt dar, sondern nur noch als eine bedeutende Zäsur neben anderen.«<sup>7</sup> Für die Liturgiegeschichte vermag ein solches Konzept eine schattiertere Darstellung der Liturgieentwicklung zu zeigen. Es geht womöglich gerade nicht um die Geschichte einer fortlaufenden Kontinuität, sondern stattdessen um die kontinuierlich fortlaufende Geschichte an Zäsuren. Der folgende Artikel geht dieser Möglichkeit nach. Er fragt, was in der Zeit um 1800 konkret liturgiegeschichtlich geschieht. Es wird untersucht, ob mit der Säkularisation vormoderner geistlicher Institutionen ein radikaler Bruch im liturgischen Handeln einhergeht, also eine neue Welt entsteht, oder ob sich eine bereits vorher angedeutete Entwicklung kontinuierlich fortsetzt.

Als Untersuchungsort für eine solche Fragestellung bietet sich die vormalig vorderösterreichische, sodann jedoch württembergisch gewordene Stadt Horb mit der zentralen Institution des Chorherrenstifts Heilig Kreuz an. Anhand verschiedener Quellen soll zunächst ein Bild der liturgischen Praxis der Vormoderne in Horb gezeichnet werden, ehe dann die Veränderungen nach den Geschehnissen am 6.8.1806, dem Tag der Säkularisation<sup>8</sup> des Stifts, untersucht werden. Bei der detaillierten Betrachtung der Frage nach Bruch und Kontinuität soll der Fokus vor allem auf drei Bereiche liturgiewissenschaftlicher Forschung gelenkt werden: 1. Die Sakraltopographie von Kirche und Stadt, 2. Die Stundenliturgie des Stifts Heilig Kreuz, 3. Das Prozessionswesen in Horb.

## 2. Forschungsstand und Quellen

Größere Untersuchungen zur liturgischen Praxis in der Stiftskirche Heilig Kreuz in Horb sind bisher ausgeblieben. Für nahezu alle maßgeblichen Beiträge ist der Sammelband von Franz Geßler bedeutend<sup>9</sup>. Außer den Untersuchungen zu den Statuten des Stifts gibt es bisher keine weiterführenden Publikationen zur gefeierten Liturgie in Horb<sup>10</sup>. Auf die beschriebenen Statuten wird im folgenden Artikel ausführlich Bezug genommen. In der Lite-

6 Vgl. *Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion*, hrsg. v. Renate DÜRR, Annette GEROK-REITER, Andreas HOLZEM u. Steffen PATZOLD, Paderborn 2019.

7 HOLZEM, *Die Wissensgesellschaft* (wie Anm. 4), 249f.

8 Vgl. Willy MUNZ/Joachim KÖHLER, *Die Horber Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, in: 600 Jahre Stiftskirche Heilig-Kreuz in Horb. Eine Festschrift, hrsg. v. Franz GESSLER u. a., Horb 1987, 105–136, hier: 106.

9 Vgl. GESSLER (Hrsg.), *600 Jahre Stiftskirche* (wie Anm. 8).

10 Hier insbesondere: Joachim KÖHLER, *Das kirchliche Leben in Horb vor 1387*, in: GESSLER (Hrsg.), *600 Jahre Stiftskirche* (wie Anm. 8), 45–53; Joachim KÖHLER, *Die Gründung und Verfassung des Chorherrenstifts in Horb*, in: ebd., 53–64; Georg OTT, *Anpassung der Statuten an die Bedürfnisse der Zeit*, in: ebd., 65–77; Joachim KÖHLER, *Die Errichtung einer Predigerstelle am Hl. Kreuz-Stift*, in: ebd., 83–86; Joachim KÖHLER, *Die Seelsorge und ihre Seelsorger im Chorherrenstift zu Horb*, in: ebd., 87–96.

ratur wird zudem bereits ein Anniversar von Heilig Kreuz aus dem Jahr 1490 beschrieben<sup>11</sup>. In dieser dünnen Quellenlage sind vor allem die Akten aus der Endzeit des Stifts interessant. Aus diesem Quellenbestand kommen noch drei Dokumente hinzu. Diese Schriftstücke datieren aus dem 18. Jahrhundert und ermöglichen einen Blick auf die gelebte und gefeierte liturgische Praxis am Vorabend der Säkularisation. Im vorliegenden Artikel werden aus dem Aktenbestand des Diözesanarchivs Rottenburg folgende drei Dokumente verwendet, die allesamt aus dem Bestand M 305, Mappe 20 stammen, der mit dem Jahr 1875 markiert ist.

1. Eine *Kirchenordnung aus dem Jahr 1783*. In dieses Dokument ist ein Verweis auf das Jahr 1784 eingetragen. Das spricht dafür, dass es sich im vorliegenden Dokument um eine Abschrift handelt, die um diesen Verweis ergänzt wurde. Die Kirchenordnung umfasst Regelungen zu den Werktagsmessen und zu den Messen an Sonn-, Feier- und Aposteltagen. Enthalten sind Aussagen zum Chor – also zur Stundenliturgie – wie auch zu Jahrtagen, Exequien, Predigten, Prozessionen und Bittgängen, Dankfesten und Betstunden, Bruderschaften, frommen Bräuchen und Gewohnheiten. Thematisiert werden aber auch Pflichten der Geistlichen zur Sakramentenspendung: der katechetische Unterricht, die Beichte, Krankenpflege, Taufen, Beerdigungen und Stolgebühren. Das Dokument ist offenbar von einer Hand geschrieben.
2. Ein *Verzeichnis der im hiesigen pfarrlichen Kirchspiele üblichen Prozessionen*, ebenfalls aus dem Jahr 1783. Diese Auflistung befasst sich vor allem mit den Prozessionen um die Stiftskirche herum, in der Stadt und zu anderen Ortschaften. Das Verzeichnis ist von einer Hand verfasst.
3. Ein *Formular derrn in unsereen Stadt Horb noch beybehaltenen Prozessionen* vom 14. November 1783. Darin sind nochmals knapp die Prozessionen und ihre Ziele notiert. Größtenteils bestätigt dieses Formular das vorhergehende Verzeichnis. Auch dieses Formular ist von einer Hand geschrieben.

### 3. Kontinuität, Bruch und Dynamisierung – Horbs Liturgie bis 1806

#### 3.1 Sakraltopographie von Kirche und Stadt

##### 3.1.1 Sakrale Binnentopographie der Stiftskirche Heilig Kreuz

Die Baugeschichte der Stiftskirche Heilig Kreuz hat Dieter Manz bereits vor einigen Jahren detailliert beschrieben<sup>12</sup>. Joachim Köhler hat zudem in seinen Beiträgen die kirchliche Situation vor 1387 und die Phase der Stiftsgründung beleuchtet<sup>13</sup>. Die Geschichte des Stifts Heilig Kreuz beginnt um den 24. Juni 1314<sup>14</sup>. Die Stiftungsurkunde für die Klerikergemeinschaft selbst wird auf das Jahr 1387 datiert<sup>15</sup>. Was die Binnentopographie von Heilig Kreuz betrifft, besteht eine weitestgehend gute Informationslage. Die ursprünglichen Altäre der Stiftskirche von 1367 lassen sich benennen. Es waren neben dem Hochaltar ein Altar der heiligen Katharina (Nebenpatrone: Maria Magdalena, Margaretha und Christopherus)<sup>16</sup>, ein

11 Vgl. GUSTAV BOSSERT, Aus einem alten Horber Anniversar vom Ende des 15. Jahrhunderts. Bemerkungen und Fragen zur Geschichte Horbs, in: Schwarzwälder Volksblatt vom 12.–20. März 1923. Ein weiteres Mal in: DERS., Aus Horb und Umgebung, Horb 1936, 93–103.

12 Vgl. DIETER MANZ, Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb, in: GESSLER (Hrsg.), 600 Jahre Stiftskirche (wie Anm. 8), 1144.

13 Vgl. KÖHLER, Die Gründung und Verfassung (wie Anm. 10).

14 Vgl. MANZ, Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb (wie Anm. 12), 13.

15 Vgl. KÖHLER, Die Gründung und Verfassung (wie Anm. 10), 53f.

16 Vgl. KÖHLER, Das kirchliche Leben (wie Anm. 10), 48.

Johannesaltar<sup>17</sup> und ein Johannes- und Paulusaltar<sup>18</sup>. Im Horber Anniversar von 1490 des Pfarrarchivs Horb, heute befindlich im Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand M 305, werden die Altäre der späteren, 1725 abgebrannten Stiftskirche genannt. Die Ordnung scheint topographisch angelegt zu sein, sodass neben dem Hochaltar im Chor noch ein Georgsaltar (Nebenpatrone: Conrad, Benedikt, Agnes) und ein Sebastiansaltar (Nebenpatrone: Christopherus, Maria Magdalena) gestanden haben dürften. Die Kirche war durch einen Lettner in Chor und Kirchenschiff unterteilt. Auf dem Lettner erhob sich ein Altar des Erzengels Michael (Nebenpatrone: Drei Könige, Agatha, Ottilia, Bernhard und Allerheiligen). Im Marienchörlein befand sich ein Marienaltar (Nebenpatrone: Urban und Dorothea). Der Seelenmessaltar, wohl vor dem Lettner platziert, stand unter dem Patronat der heiligen Johannes und Paulus (Nebenpatrone: Erasmus und Margaretha). Im Kirchenschiff lassen sich noch der Altar des Johannes Baptist und Johannes Evangelist (Nebenpatrone: Eustachius und Agatha) sowie ein Altar zu den Aposteln Peter und Paul (Nebenpatron: Barbara) nennen. Der Johannesaltar könnte räumlich dem Altar der Apostelfürsten räumlich gegenübergestanden haben. Dass der zuletzt erwähnte Altar der Katharina (Nebenpatrone: Conrad und Pelagius) mit dem frühen Altar der Katharina identisch sein könnte, liegt aufgrund der Nebenpatronen nicht nahe. Allerdings mag hier das Phänomen der Patronenverschiebung aufgetreten sein<sup>19</sup>. Anhand dieser Patronen lässt sich aber ganz deutlich eine Kontinuität konstatieren. Neben dem Hochaltar bestanden auch um 1490 weiterhin die Altäre der Katharina, des Johannes sowie des Johannes und Paulus. In den Jahren 1556 und 1725 kam es jedoch zu einschneidenden Ereignissen in Horb, als jeweils Stadtbrände um sich griffen. Während der Stadtbrand im Jahr 1556 die Stiftskirche nicht nachhaltig beschädigt zu haben scheint<sup>20</sup>, hinterließ der Brand vom 17. Januar 1725 sowohl in architektonisch-baulicher als auch in ritueller Hinsicht stärkere Spuren<sup>21</sup> und muss ganz deutlich als Zäsur bezeichnet werden. Schließlich bedeutet für die gefeierte Liturgie einer Kirche der Entzug der lokalen Ebene immer auch einen gewissen Bruch der gewachsenen örtlichen Gewohnheiten. Für das Aussehen und die Binnentopographie der neu erbauten Stiftskirche ist ein Übersichtsplan aus dem Jahr 1823 archivalisch erhalten<sup>22</sup>. Er entstand also bereits nach der Säkularisation des Stifts im Jahr 1806 und verzeichnet auch diejenigen Altäre, die nach 1730 eingerichtet wurden. Danach scheint es bis 1823 keine nennenswerten Veränderungen mehr gegeben zu haben<sup>23</sup>. Neben dem Hochaltar im Chor und dem Marienaltar im »Frauenchörle« standen in Nord-Süd-Ausrichtung ein Agathaaltar, ein Nepomukaltar, mittig vor dem Hochaltar der Kreuzaltar und dann ein Sebastiansaltar<sup>24</sup>. Westlich des Agathaaltars befand sich ein genordeter Herz-Jesu-Altar im sogenannten »Herz Jesu Chörle«. Weiter nördlich, unter dem Pfeiler der Kanzel, war ein Magdalenenaltar<sup>25</sup> und gegenüber, auf der südlichen Seite neben der Taufür, ein Annenaltar positioniert<sup>26</sup>. Wiederum südwestlich davon war der

17 Vgl. MANZ, Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb (wie Anm. 12), 13f.; Vgl. KÖHLER, Das kirchliche Leben (wie Anm. 10), 13, Anm. 26. Dort wird auf die Regesta Hohenbergica 21, Nr. 66 verwiesen. Die Urkunde stammt vom 20. Mai 1346 (Vgl. HStA Stuttgart B44 Nr. 150). Dort wird neben dem Johannesaltar ein »St. Michaels Chörlein« genannt. Eventuell kann man dann auch schon von einem Michaelsaltar in der Stiftskirche ausgehen.

18 Vgl. MANZ, Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb (wie Anm. 12), 13f.; KÖHLER, Das kirchliche Leben (wie Anm. 10), 14, dort Anm. 28; KÖHLER, Das kirchliche Leben (wie Anm. 10), 48.

19 Vgl. MANZ, Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb (wie Anm. 12), 14.

20 Vgl. ebd., 20.

21 Vgl. ebd.

22 Vgl. Abbildung abgedruckt bei: MANZ, Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb (wie Anm. 12), 33.

23 Vgl. ebd., 32.

24 Vgl. ebd., 34.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. ebd.

Josephsaltar<sup>27</sup>. Vergleicht man die Altarpatrozinien vor dem Brand mit jenen, die die Altäre nach dem Brand trugen, entdeckt man beachtliche Kontinuitätslinien<sup>28</sup>. Mit dem Marienaltar, dem Magdalenenaltar und dem Sebastiansaltar trugen noch drei Altäre Patrozinien, die bereits vor dem Brand vorhanden waren. Offenbar stand jedoch der Hochaltar nach dem Brand nicht mehr unter dem Patrozinium des Heiligen Kreuzes, da dieses nun beim Seelenmessaltar zu finden ist. Agatha begegnete bisher als Nebenpatronin. Gänzlich neu sind die Patrozinien Joseph, Anna, Johannes Nepomuk und Herz Jesu. Der Brand hat folglich auch zu einem Bruch in der Binnentopographie des Stifts geführt. Es handelt sich allerdings nicht um einen radikalen Bruch. Vielmehr entstanden durch die Zäsur des Brandes offenbar Leerstellen, die eine Dynamisierung auslösten und unter feinen Kontinuitätslinien und unter Rückgriff auf bereits bekannte Muster etwas Neues zum Vorschein brachten.

### 3.1.2 Die Sakraltopographie auf städtischer Ebene

Die Stadt Horb war schon früh durch mehrere Sakralbauten geprägt. Neben dem Heilig Kreuz-Stift ist dabei vor allem die gegen 1280 erbaute<sup>29</sup> Liebfrauenkapelle anzuführen, die später nur noch als die »Franziskanerkirche« bezeichnet wurde<sup>30</sup>. Die Franziskaner selbst kamen jedoch erst 1644 nach Horb und gestalteten ab diesem Zeitpunkt das religiöse Leben<sup>31</sup>. 1788 wurde deren Konvent bereits wieder im Rahmen der Säkularisierungspolitik Kaiser Josephs II. von Österreich (1765–1790) aufgelöst<sup>32</sup>. Auch die Sebastiansbruderschaft und andere Bruderschaften Horbs fanden in diesem Zusammenhang ihr Ende<sup>33</sup>. Nicht zuletzt an den Konventen der Franziskanerinnen und Franziskaner in Horb lassen sich somit die Folgen der josephinischen Religionspolitik ablesen<sup>34</sup>. Das bedeutet aber nicht, dass deren Kirche danach an Bedeutung verlor. Aus den Statuten des Jahres 1743 ist zu entnehmen, dass am Tag der Fronleichnamsoktav die Predigt in der Franziskanerkirche gehalten werden soll. Zudem wird gefordert, an den franziskanischen Festen St. Franziskus und St. Antonius in Heilig Kreuz nicht zu predigen. Als weiterer, bedeutender Sakralbau ist die Johanneskirche zu nennen<sup>35</sup>, neben der sich in späterer Zeit der Friedhof befand<sup>36</sup>. Seit 1780 wurde auf dem

27 Vgl. Abbildung abgedruckt bei ebd., 33.

28 Ein patrozinienkundlicher Beitrag bei Gustav BOSSERT, Was erzählen die Patrozinien der Pfarrkirchen des Oberamts Horb?, in: Schwarzwälder Volksblatt vom 12.–20. März 1923. Ein weiteres Mal abgedruckt in: DERS., Aus Horb und Umgebung, Horb 1936, 14–23.

29 Vgl. zur ersten urkundlichen Erwähnung dieser Kapelle im Jahr 1314 KÖHLER, Das kirchliche Leben in Horb vor 1387 (wie Anm. 10), 47. Sie scheint seit 1280 existiert zu haben, vgl. ebd., 45.

30 Vgl. MANZ, Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb (wie Anm. 12), 12. Vgl. Dieter MANZ, Die Liebfrauenkirche (Spitalkirche) in Horb am Neckar. Geschichte – Kunstwerke, Horb am Neckar 1983.

31 Vgl. KÖHLER, Die Seelsorge und ihre Seelsorger (wie Anm. 10), 95.

32 Vgl. Ute STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II., Köln u. a. 2005, 71.

33 Kaiser Joseph II. verbot auch die Bruderschaften in Horb. Vgl. KÖHLER, Die Seelsorge und ihre Seelsorger (wie Anm. 10), 94–95; Josef DÖSER, Die Frauenklöster in Horb, in: Schwäbisches Archiv 28, 1910, 33–36.

34 Vgl. STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 32). Vgl. außerdem Max HEINRICHSBERGER, Horb am Neckar. Terziarinnenklöster, in: Alemania Fanciscana Antiqua 10, 1964, 104–110, v. a. 114–122; Joachim KÖHLER, Die josephinische Kirchenpolitik und die Folgen für Horb, in: 600 Jahre Stiftskirche Heilig Kreuz 1387–1987, hrsg. v. Karl MATTMÜLLER, Rottenburg 1989, 86–96, hier: 86; DÖSER, Die Frauenklöster in Horb (wie Anm. 33).

35 Vgl. Adalbert BAUR, Johanneskirche und Michaelskirche auf dem alten Horber Friedhof, in: Der Sülchgau 26, 1982, 50–55.

36 Vgl. MUNZ/KÖHLER, Die Horber Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert (wie Anm. 8), 110.

Friedhof der Stadtpfarr- und Stiftskirche niemand mehr beerdigt<sup>37</sup>. Die Akten spiegeln diese Praxis wider, wenn bei der Ordnung für die Bestattung berichtet wird, man müsse durch die St. Johannes-Kirche gehen<sup>38</sup>. Es ist anzunehmen, dass St. Johannes zunehmend die Funktion der Stadtkirche übernahm, während in der Stiftskirche, also dem Handlungsort liturgischer Experten – der Stiftsherren –, bis zuletzt eine sehr eindrückliche Liturgie gefeiert wurde. Neben diesen drei großen Kirchen sind noch weitere Kapellen zu nennen, die das Stadtbild formten: die Michaelskapelle<sup>39</sup>, St. Erhard<sup>40</sup>, die Leonhardskapelle<sup>41</sup>, St. Ottilien sowie die Gutleut- oder Nikolauskapelle<sup>42</sup>. Horb war demnach durch eine hohe Zahl an Sakralbauten geprägt.

### 3.2 Liturgischer Tagesablauf in Horb – die Kontinuität der Stundenliturgie

Aus den Angaben der Statuten lässt sich der liturgische Tagesablauf im Stift Heilig Kreuz bereits um das Jahr 1387 rekonstruieren. Am Morgen wurde mit der Matutin begonnen, dann folgten Terz, Totenmesse, Sext<sup>43</sup>, Non, Vesper und Komplet. Über die Lätordnung in den Statuten ist zu erkennen, dass die Frühmesse im Sommer um 7.30 Uhr und im Winter um 8 Uhr gelesen wurde. Wurde gepredigt, feierte man die Frühmesse im Sommer um 6.30 Uhr und im Winter um 7 Uhr<sup>44</sup>. Die Vesper wurde im Winter um 15 Uhr und im Sommer um 16 Uhr gefeiert<sup>45</sup>. In den Statuten aus dem Jahr 1623 finden sich gegenüber dieser Ordnung keine grundlegenden Änderungen. Die entsprechenden Zeiten für die Gottesdienste variieren nur um Minuten. Um 5 Uhr wurde die Laudes in Heilig Kreuz gebetet. Um 8 Uhr folgten die kleinen Horen, sodann das Hochamt. Nur in der österlichen Bußzeit feierte man um 14 Uhr die Vesper und die Komplet. Beide Horen waren dann allerdings bereits vormittags zu verrichten. Jeden Tag waren mindestens zwei und höchstens vier Messen zu feiern. Die ersten beiden Messen wurden in der Stiftskirche, die dritte in St. Johannes oder in der Michaelskapelle gelesen<sup>46</sup>. Die vierte Messe wurde alle 14 Tage in Ihlingen<sup>47</sup> gefeiert. Anhand der Aufteilung der Messen kann man eine liturgische Inszenierung der Horber Sakraltopographie zumindest noch erahnen. In den Statuten von 1743 finden sich demgegenüber erneut einige zeitliche Veränderungen. Die Matutin und die Laudes wurden nun um 5.30 Uhr gebetet. Parallel dazu wurde die erste Messe gelesen. Im Sommerhalbjahr, beginnend am Georgs- bis zum Michaelstag, wurden weiterhin um 8 Uhr die kleinen Horen gebetet. Anschließend feierte man das Totenamnt. Im Winterhalbjahr vom Michaelstag bis zum Georgstag wurden die kleinen Horen um 8.30 Uhr und daran anschließend das Totenamnt gebetet. Die Vesper und die Komplet wurden um 14.30 Uhr, in der österlichen Bußzeit aber erst um

37 Vgl. ebd.

38 Vgl. die »Kirchen Ordnung« aus dem Jahr 1783 im Anhang.

39 Vgl. BAUR, Johanneskirche und Michaelskirche (wie Anm. 35).

40 Vgl. MUNZ/KÖHLER, Die Horber Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert (wie Anm. 8), 109.

41 Vgl. Adalbert BAUR, Die St.-Leonhard-Kapelle zu Horb im Tal, in: Der Sülchgau 26, 1982, 50–55; MUNZ/KÖHLER, Die Horber Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert (wie Anm. 8), 107.

42 Vgl. Königliches statistisch-topographisches Bureau; Karl Eduard PAULUS, Beschreibung des Oberamts Horb, Stuttgart 1865 (Neuausgabe 1964), 105; Christiane BRASSE, In Erwartung des jüngsten Gerichts. Eine wiederentdeckte spätgotische Siechenkapelle im alten Gasthaus zum St. Jakobsbad in Horb am Neckar, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg, Bd. 45, hrsg. v. Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart, Stuttgart/Esslingen 4/2016, 269–274.

43 Vgl. KÖHLER, Die Gründung und Verfassung (wie Anm. 10), 61.

44 Vgl. die Lätordnung bei KÖHLER, Die Gründung und Verfassung (wie Anm. 10), 61.

45 Vgl. ebd.

46 Vgl. BAUR, Johanneskirche und Michaelskirche (wie Anm. 35).

47 Zur ersten urkundlichen Erwähnung dieser Kapelle im Jahr 1314 vgl. KÖHLER, Das kirchliche Leben in Horb (wie Anm. 10), 46, 48.

16 Uhr gesungen. Die Psalmen waren von allen, die Hymnen von Kantoren und Schülern zu singen. Die Glocken wurden, wie immer, eine halbe Stunde zuvor, mit Ausnahme der Matutin – hier waren es 15 Minuten vor Beginn – geläutet. Damit hat sich eine Gewohnheit aus den ursprünglichen Statuten erhalten<sup>48</sup>. Die hier edierte Gottesdienstordnung folgt einem ähnlichen Muster. Die Frühmesse und der Chor beginnen um 5.30 Uhr, von Allerheiligen bis Ostern aber um 6 Uhr. Um 8 Uhr beginnen die kleinen Horen, die mit den Choralämtern enden. Die Vesper und Komplet werden außerhalb der österlichen Bußzeit um 14.00 Uhr und während dieser Zeit um 16.00 Uhr gesungen. Sonn- und Feiertags soll die Non mit Gesängen gefeiert werden. Ebenfalls soll die Vesper an hohen Feiertagen musikalisch gestaltet werden. An Sonntagen, Hochfesten und Feiertagen wird das *Te deum* von der Orgel begleitet. Von 1387 bis 1743 hat sich also der *Cursus Matutin – Laudes – Terz – Sext – Non – Vesper – Komplet* an der Stiftskirche kontinuierlich erhalten. Es lassen sich jedoch zeitliche Anpassungen und Dynamisierungen erkennen.

### 3.3 *Das Prozessionswesen in Horb*

#### 3.3.1 *Prozessionen im Umfeld der Stiftskirche*

Den Gewohnheiten der Stiftskirche Horb zufolge gehören Prozessionen um die Stiftskirche herum zur feierlichen Form der Feste in Horb<sup>49</sup>. Genannt werden hier der Aschermittwoch, die Quartembertage, alle Sonntage der Osterzeit, alle Marien- und Apostelfeste, die Feste der Auffindung und Erhebung des Kreuzes, die Kirchweihe, die Feste der Hll. Maria Magdalena, Laurentius, Michael, Katharina sowie das Fest Allerheiligen. Die Montags-, Mittwochs- und Freitagsprozessionen der österlichen Bußzeit wurden, begleitet von einer gesungenen Litanei, innerhalb der Kirche – also im Kirchenschiff – abgehalten<sup>50</sup>. Über weitere Prozessionen im Kirchenbinnenraum liegen bislang keine Informationen vor. Ein ProzeSSIONALE oder gar ein *Liber Ordinarius* sind nicht bekannt. Die Angaben in der Gottesdienstordnung vom Vorabend der Säkularisation sind ungleich knapper. Weiterhin werden im Umfeld der Stiftskirche an allen Monatssonntagen und Feiertagen vor dem Hochamt Prozessionen angeordnet. Welche Tage dies im Einzelnen sind, lässt sich nicht erkennen. Es werden lediglich nur der Sonntag in der Fronleichnamsoktav und der Oktavtag von Fronleichnam genannt. Dabei sollen entweder der Horber Kreuzpartikel der Stiftskirche oder das Sakrament mit der Monstranz mitgetragen werden. Der Kreuzpartikel des Stifts war die bedeutendste Reliquie der Stiftskirche<sup>51</sup>. Die Relevanz der Reliquie wird auch daran erkennbar, dass sie gemäß der Prozessionsordnung mit dem Sakrament abgewechselt werden kann.

48 Vgl. KÖHLER, Die Gründung und Verfassung (wie Anm. 10), 64.

49 Vgl. Ausführungen mit diesen Gewohnheiten sind in ein Libell eingebunden. Vgl. HStA Stuttgart B 44 Ü 3 [17v–22v]. [19v] *Item processiones circum ecclesiam fiant in die cinerum, in quatuor festivitibus omnibus cum adiunctis diebus celebribus omnibus diebus dominicis infra pascha et pentecostes, omnibus festis beatae virginis celebribus, in festis apostolorum, mariae Magdaleneae, Laurentii, Michaelis, Omnium sanctorum, Katharinae, et in festis crucis et dedicationis templi. In quadragesima vero omnibus secundis, quartis et sextis feriis fiant processiones in navi ecclesiae cum letania per plebanum decantanda vel alium aptum adhoc.*

50 Vgl. ebd. *Item processiones circum ecclesiam fiant in die cinerum, in quatuor festivitibus omnibus cum adiunctis diebus celebribus omnibus diebus dominicis infra pascha et pentecostes, omnibus festis beatae virginis celebribus, in festis apostolorum, mariae Magdaleneae, Laurentii, Michaelis, Omnium sanctorum, Katharinae, et in festis crucis et dedicationis templi. In quadragesima vero omnibus secundis, quartis et sextis feriis fiant processiones in navi ecclesiae cum letania per plebanum decantanda vel alium aptum adhoc.*

51 Vgl. Dieter MANZ, Der Horber Kirchenschatz, in: GESSLER (Hrsg.), 600 Jahre Stiftskirche (wie Anm. 8), 80.

### 3.3.2 Prozessionen in der Stadt

Aus den Dokumenten von 1783 lassen sich einige Prozessionen benennen, die in der Stadt oder um die Stadt herum führten. So wurde am Himmelfahrtstag eine Prozession um die Stadt herum und um 15 Uhr vermutlich in der Stiftskirche die musikalische Himmelfahrtsfeier begangen. Am Fronleichnamstag wurde die Prozession innerhalb der Stadt abgehalten. Es wurden auch in Horb, wie an vielen Orten traditionell überliefert, die vier Evangelien gelesen<sup>52</sup>.

Die Statuten von 1743 geben zudem Auskunft über zwei besondere Prozessionen innerhalb der Stadt: eine anlässlich des Brandes am 17. Januar 1725, die zweite anlässlich der Überschwemmung im Jahr 1578. Es wird gedankt, dass die Stadt nicht gänzlich zerstört wurde<sup>53</sup>. Für den Pfingstmontag wird ebenfalls eine Prozession zum Dank für die Verschonung vor einer Neckarüberschwemmung im Jahr 1725 angeordnet<sup>54</sup>. Das Ziel war später offenbar die Franziskaner- bzw. Liebfrauenkirche<sup>55</sup>. Dieser Bittgang ähnelt einer Prozession der Bürgerschaft, die jährlich am ersten August abgehalten wurde. Seit 1675 zogen die Bürger offenbar zum Dank der Abwendung einer weiteren Überschwemmung zur Franziskanerkirche. Schließlich wird noch eine vierte besondere Prozession geschildert: Am Fest der Schutzengel (2.10.) wurden Kinder und junge Männer in die Gutleutkapelle, die Nikolauskapelle, geführt. Über diese Prozession wird berichtet, sie wäre 1700 eingeführt worden<sup>56</sup>. Dabei begleitete der Pfarrer die Kinder und gab den Eltern Unterweisungen. Die Prozession wurde wohl problemlos wieder abgeschafft, da sie offenbar zu belastend war. Zuletzt ist eine innerstädtische Prozession der marianischen Kongregation am 8. September, dem Fest der »nativitas sanctae Mariae«, überliefert. Der Magistrat der Stadt ordnete wohl zudem auch in Notfällen solch außerordentliche Bittgänge an.

### 3.3.3 Prozessionen in das Umland

In den Statuten von 1743 wird für den Markustag eine »Litania maior« gefordert<sup>57</sup>. Das Ziel dieser Prozession blieb dabei jedoch lange unklar. Hier schaffen die neu gehobenen Quellen nun Abhilfe. Die Dokumente von 1783 lassen erkennen, dass man in Horb auch noch im 18. Jahrhundert die traditionellen Prozessionen abhielt. Für den Markustag wird als Prozessionsziel der Stiftsherren die ehemalige Mutterkirche St. Jakobus in Ihlingen angegeben<sup>58</sup>. Am Tag des heiligen Georg vollzog man um 5 Uhr am Morgen eine Öschprozession<sup>59</sup>. Im Anschluss zog man nach Bildechingen und feierte dort die Messe<sup>60</sup>. Am Bittmontag zog man erneut nach Ihlingen, am Bittdienstag nach St. Johannes Baptist in Rexingen und am Bittmittwoch zur Schmerzhafte Muttergottes in Bildechingen. Zwar sind Dynamisierungen bei Prozessionen, besonders was das Ziel angeht, nicht immer auszuschließen, weil es

52 Vgl. Jens BRÜCKNER, »Loca sanctificate, plebem benedicite«. Stationsliturgien und Sakraltopographien in Augsburg von Bischof Ulrich († 973) bis 1620 (Verein für Augsburger Bistumsgeschichte e.V. Sonderreihe 9), Augsburg 2018, 122–126.

53 Vgl. Königliches statistisch-topographisches Bureau; Paulus, Beschreibung des Oberamts Horb (wie Anm. 42), 122. – Vgl. Georg OTT, Anpassung der Statuten an die Bedürfnisse der Zeit, in: GESSLER (Hrsg.), 600 Jahre Stiftskirche (wie Anm. 8), 71.

54 Vgl. OTT, Anpassung der Statuten (wie Anm. 10), 71.

55 Vgl. das »Verzeichnis der im hiesigen pfarrlichen Kirchspiele üblichen Prozessionen« im Anhang.

56 Vgl. KÖHLER, Die Seelsorge und ihre Seelsorger (wie Anm. 10), 92.

57 Vgl. OTT, Anpassung der Statuten (wie Anm. 10), 71.

58 Vgl. das »Formular derrn in unseeren Stadt Horb noch beybehaltenen Prozessionen« im Anhang. Vgl. KÖHLER, Das kirchliche Leben in Horb (wie Anm. 10), 46.

59 Vgl. das »Formular derrn in unseeren Stadt Horb noch beybehaltenen Prozessionen« im Anhang. Mit der Öschprozession ist ein Bittgang um den Ösch, also um die Fluren herum gemeint.

60 Vgl. ebd.

sich dabei aber um drei sehr alte Kirchen handelt, wird hier die These vertreten, dass die großen »Litaniae« in Horb auch früher nach Ihlingen, Rexingen und Bildechingen führten. In der Woche vor Allerheiligen führte eine Dankprozession in Erinnerung an das Ende einer Pestepidemie zu einer im Umfeld der Stadt gelegenen Kapelle, die jedoch nicht mehr sicher angegeben werden kann.

#### 4. Bruch, Dynamisierung und Kontinuität – Horbs Liturgie nach 1806

Mittels einer überlieferten Pfarrbeschreibung aus dem Jahr 1824 gelingt die Rekonstruktion der geistlichen und liturgischen Situation unmittelbar nach der Säkularisation des Stifts<sup>61</sup>. Nach den staatlichen Eingriffen wurden die zwei Kaplaneien, nämlich Heilig Kreuz-Liebfrauen und St. Johann, gebildet<sup>62</sup>. Die Kaplanei bei Heilig Kreuz wurde jedoch in eine Vikarsstelle umgewandelt<sup>63</sup>. Der Vikar feierte die Gottesdienste in Ihlingen, während die Gottesdienste in der Liebfrauenkapelle vom Kaplan verrichtet wurden<sup>64</sup>. Im Sommer wurde täglich um 7.30 Uhr und im Winter um 8 Uhr die Messe gelesen. Die Musik der Sonntagsmesse wurde angepasst, man sang nun deutsche Lieder. Nach wie vor hielten sich jedoch auch Gewohnheiten und Traditionen. Am Aschermittwoch fand die Aschenweihe statt und am Karfreitag baute man das Heilige Grab auf<sup>65</sup>. Am Tag der Fronleichnamsoktav feierte man die Messe vor dem ausgesetzten Allerheiligsten und am Pfingstmontag hielt man den alten Bittgang gegen Überschwemmungen<sup>66</sup>. Wie bereits zuvor blieben an Fronleichnam und Weihnachten die Prozessionen vor und nach der Messe erhalten. Diese waren nun aber auf 30 Minuten begrenzt. An den ehemaligen Festtagen des Propstes<sup>67</sup> feierte nun der Pfarrer die erste Messe. Auch finden offenbar noch besondere Prozessionen statt. Bei Gelöbnisprozessionen aus öffentlicher Notwendigkeit etwa hatte derjenige Pfarrer die Messe zu feiern, in dessen Kirche man zog<sup>68</sup>. An Allerheiligen wurde in St. Johannes um 13 Uhr eine der seltenen Predigten gehalten<sup>69</sup>. Anschließend betete man die Allerseelenvesper. An Allerseelen »hielt der Stadtpfarrer um 6 Uhr in der Frühe ein Seelenamt. Der Kaplan hielt eine Nebenmesse.«<sup>70</sup>

61 Diese Pfarrbeschreibung soll von Leutpriester Johann Georg Anton Schertlin (1806–1826) verfasst worden sein. Das Original-Schriftstück ist nicht aufzufinden. Offenbar handelte es sich dabei um »eine klassische Mischform zwischen konfessionalisiertem und aufgeklärt-katholischem Mess- und Frömmigkeitsstil«, so schreibt es Christian HANDSCHUH, *Musterbilder für den Kirchengebrauch. Katholische Aufklärung, Kunst und Kunstgebrauch*, in: RJKG 30, 2011, 141–159, hier: 144. Zentrale Informationen finden sich bei MUNZ/KÖHLER, *Die Horber Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert* (wie Anm. 8), 109.

62 Der Kaplan von Liebfrauen und St. Johann hatte auch Verpflichtungen an der Lateinschule. Vgl. ebd. 109.

63 Vgl. MUNZ/KÖHLER, *Die Horber Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert* (wie Anm. 8), 109.

64 Ebd.

65 Vgl. ebd., 110.

66 Vgl. ebd.

67 Vgl. KÖHLER, *Die Gründung und Verfassung* (wie Anm. 10), 58. Aus den Statuten 1387 ist zu entnehmen, an welchen Festen der Propst das Amt zu singen hatte. Propstfeste waren demnach: Hochfeste, Kreuzfindung und Kreuzerhöhung, Kirchweihfest, Fronleichnam, Allerheiligen, Epiphanie, Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern und Pfingsten.

68 Vgl. KÖHLER, *Die Seelsorge und ihre Seelsorger* (wie Anm. 10), 92.

69 Vgl. MUNZ/KÖHLER, *Die Horber Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert* (wie Anm. 8), 110.

70 Ebd., 110.

## 5. Abschließende Überlegungen

Aus den hier edierten Dokumenten geht bereits hervor, dass besonders das Jahr 1725 in Horb zu nachhaltigen gesellschaftlichen und topographischen Veränderungen führte. Am Pfingstmontag desselben Jahres – wohl dem 21.5.1725 – gab es eine nachhaltige Überschwemmung am Neckar. Die Stiftskirche Heilig Kreuz wurde 1730, nach dem Wiederaufbau, neu eingeweiht. Zu diesem Zeitpunkt hatte auf der Grundlage der Religionspolitik Kaiser Josephs II. (1741–1790) bereits ein Säkularisierungsprozess in der Stadt begonnen, der einschneidende Zäsuren mit sich brachte. Mit den Aufhebungen der Franziskanerinnenkonvente und der Franziskanergemeinschaft verlor die Stadt zwei Gruppen ihrer religiösen und liturgischen Experten. Dieser Prozess kam 1806 zum Höhe- und schließlich zum Endpunkt.

Der vorliegende Beitrag ging von der These aus, die Zeit um 1800 sei für die Gesellschaften Europas eine Phase nachhaltiger Veränderungen, wobei »von den vielfältigen Veränderungen gesellschaftlicher und auch kirchlicher Wirklichkeiten in die Moderne hinein [...] der Bereich des Gottesdienstes keineswegs ausgespart«<sup>71</sup> blieb. Diese These lässt sich auch für die Zeit um 1800 in Horb bestätigen. Was sich in Horb im Kleinen zeigt, veranschaulicht die Entwicklung in vielen weiteren Städten Europas. Es konnten Konturen einer vielschichtigen Liturgieentwicklung verfolgt werden. Diese zeichnet sich durch den Dreischritt Kontinuität – Bruch – Dynamisierung aus. Diese drei Grundbegriffe sind dabei nicht linear zu verstehen, sondern überschneiden sich und bilden unterschiedliche Wechselwirkungen aus.

1. Anhand der Betrachtung der Sakraltopographie der Stiftskirche Heilig Kreuz in Horb wurde dargestellt, wie ein sich kontinuierlich entwickelnder Kirchenraum nach einer Zäsur – wobei das Niederbrennen der Kirche hier besser durch den Begriff »Bruch« bezeichnet ist – bei seinem Neubau in Kontinuität zum Alten dynamisiert und neu gestaltet wurde, solange er für eine besondere Liturgie notwendig war. Nach der Säkularisation der Klerikergemeinschaft verlor sich hingegen das Interesse für den Raum. Die Sakraltopographie der Stadt Horb dagegen lässt erkennen, dass eine kontinuierlich gewachsene Struktur durch die dynamische Einwirkung von außen auch brechen kann.
2. Die Untersuchung der Tagzeitenliturgie ergab, dass vor allem diese kontinuierlich und intensiv gepflegte Liturgieform nach 1806 fast keine Fortsetzung mehr fand. Die Institution, die die öffentliche Tagzeitenliturgie trug, ist mit der Säkularisation des Chorherrenstifts verschwunden. Damit wurde das Stundengebet vollends vom öffentlichen Gottesdienst zum privaten Klerikergebet, das Vikar und Kaplan zu verrichten hatten. Auch die kontinuierlich gebetete Form des gemeinschaftlichen Stundengebets brach durch das dynamische Einwirken von außen. Dies führte aber nicht dazu, dass es gänzlich verschwand. Es wurde stattdessen ohne präsente betende Gemeinschaft zum stillen Gebet des einzelnen Klerikers dynamisiert. Zum radikalen Bruch kam es jedoch auch in diesem Fall nicht. Einzelne gemeinschaftliche Elemente blieben auch nach der Säkularisation bestehen, wie das Beispiel der Allerseelenvesper nach 1824 deutlich macht.
3. Im Prozessionswesen Horbs kann man diese Entwicklung ebenfalls feststellen. Durch den »Bruch« des Brandes wurde das Prozessionswesen dynamisiert und es entwickelte sich eine Prozession, die über viele Jahrzehnte hin gefeiert wurde. Noch deutlicher wird dies anhand der Überschwemmungsprozession erkennbar. Auch bei der im Jahr 1552 dargestellten Form handelt es sich um eine durch eine Katastrophe entstandene kontinuierlich und ungebrochen von 1578 bis 1824 gefeierte Liturgie. Das Moment der Kontinuität wird besonders an den Prozessionen an den »Litaniae« deutlich. Vermutlich

71 Andreas ODENTHAL, Canon Romanus, Konsekration und Amtsverständnis. Überlegungen zur mittelalterlichen Hermeneutik der römischen Messe und ihren Auswirkungen, in: Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, hrsg. v. Renate DÜRR, Annette GEROKREITER, Andreas HOLZEM u. Steffen PATZOLD, Paderborn 2019, 603–644, hier: 604.

Jahrhunderte lang pflegte man kontinuierlich die großen Prozessionen, die sich dynamisch entwickelt hatten<sup>72</sup>, ehe die Säkularisation zum Abbruch der Tradition führte.

Die Säkularisation des Chorherrenstifts Heilig Kreuz in Horb am 6.8.1806 führte also gleichermaßen zu Bruch, Dynamisierung und Kontinuität in der gefeierten Liturgie der Stadt. Der Verlust der Institution des Chorherrenstifts bedingte eine Leerstelle, die nun im Hinblick auf Pastoral, Katechese, aber auch Liturgie gefüllt werden musste und damit eine Dynamisierung nach sich zog. Es wurde versucht, in Kontinuität zum Früheren neue Formen zu finden. Dass mit der Säkularisation des Chorherrenstifts in Horb aber eine neue Welt entstanden sei, lässt sich auf dieser Grundlage nicht bestätigen. Die Auflösung des Chorherrenstifts ist im Grunde eine kontinuierliche Fortsetzung der Entwicklungen, die sich mit der Säkularisierungspolitik Josephs II. bereits angedeutet hatten. Es handelt sich also nicht um eine abrupte Veränderung, sondern um einen Prozess, der seinen Höhepunkt im konkreten Vorgang der Aufhebung fand. Dennoch entwickelten sich aus der sich bildenden Leerstelle neue Formen. Daraus lässt sich schließlich ableiten, dass die Eingriffe am 6.8.1806 keinesfalls als plötzlicher historischer Bruch zu bezeichnen sind, wohl aber als historische Zäsur, die die Gesellschaft und Gemeinschaft der Stadt Horb nachhaltig prägte. Solche lokalen Einschnitte, wie sie auch Stadtbrand, Überschwemmung und Pest darstellten, gab es allerdings in der Geschichte der Stadt immer wieder. Fast immer führten die Zäsuren zu Dynamisierungen, die in Rückgriff auf die kontinuierliche Praxis gestaltet wurden. Am Beispiel der Stadt Horb zeigt sich also etwas Grundsätzliches: Die Entwicklungsgeschichte einer Stadt kann an sich tatsächlich als eine Geschichte der kontinuierlichen Zäsuren beschrieben werden. Die Zeit um 1800 ist jedoch als eine besonders dichte Zeit der Dynamik und des Aufbruchs – auch aufgrund von Brüchen in bisher gekannten Kontinuitäten – zu greifen.

72 Das ist von anderen Städten, wie z. B. Augsburg, bekannt. Vgl. BRÜCKNER, »Loca sanctificate, plebem benedicite« (wie Anm. 52), 118–136.

## Anlage: Edition der Quellen in DAR, Bestand M 305, Mappe 20

## Kirchen Ordnung 1783

*Kirchenordnung dahier im allgemeinen**An Werktagen*

Von Ostern bis Allerheiligen fängt die Frühmess und der Chor des Morgens mit dem Schlag  $\frac{1}{2}$  6 Uhr – Von Allerheiligen aber bis Ostern um 6 Uhr an, darauf folgen die übrigen Messen nach Bestand der Anzahl der Priester. Um 8 Uhr nimmt der Chor abermal seinen Anfang, den Beschluss machen die Choralämter. Des Nachmittags 2 Uhr wird die Vesper und Complet größten Theils gesungen, zur Fastenzeit aber abends 4 Uhr die Complet gehalten.

*Von Sonn – Feyer – Aposteltagen*

besteht die nämlich Ordnung mit dem einzigen Unterschied, dass nach dem achten Chor die Predigt, darauf die Verkündigung der unter der Woche einfallenden Festen, Festtagen, Hochzeiten, das allgemeinen Kirchengebeth, das *Asperges* oder nach verschiedenheit der Zeit die Prozession um die Kirchen, und endlich das musikalisch Amt erfolgen. Wobei noch anzufügen, dass an allen Festen, Fastentagen, Monatsonntagen die Monstranz unter dem Amt ausgesetzt und damit vor und nach der Segen gegeben wird.

Besondere Segensämter, die zu dem gottesdienstlichen Handlangern gehörrn, als

*der Chor*

wird alltäglich das ganze Jahr hindurch mit Ausschluss einziger 6 Wochen im Herbst, davon aber die Sonn- und Feyertag wiederum ausgenommen sind, gehalten. An Sonn- und Feyertagen, Hochfesten wird das *Te deum* gesungen allgemeiniglich von der Orgel begleitet. Um 8 Uhr werden die Prim-terz-Sext- Non nacheinander abgehalten, das Maryrologium jeden Tags, die Non hingengen an Sonn- und Feyertagen gesungen. Eine gleiche Bewandsame hat es mit der Vesper und Complet, außer, dass die Vesper an hohen Festtagen im Musick erscheint.

*Meßen!*

Diese werden, wenn die erforderliche Priesterschaft vorhanden, in jeder halben Stund eingeleidt. Alle Mittwoch wird eine gestiftete Mess in der St. Johann Kirchen um 7 Uhr, um halb 8 Uhr aber die Schulmess in der Franziskanerkirche an Werktagen, an Sonn- und Feyertagen, aber diese Mess nach vollendetem Gottesdienst in der Stiftskirche allda gelesen.

*Segen- und Rorate Meßen*

Der Anordnung wegen Segenmeßen mußte nach Ausweis der Anlage umgeändert und für den hießigen Ort passend [2] gemacht werden, allein unter der Woche waren selber von keine davon, indem solche das Volk nicht geduldete, darmal also wurden für uns noch statt<sup>73</sup> der bisher üblichen Roratemessen an aufgehobenen Feyertagen – an den Fast- und Adventsonntagen statt der Choralämter beibehalten.

73 Durchgestrichen: »Zur Zeit« eingefügt.

### *Jahrtage und Exequien*

Von Georgi bis Michaeli werden in jeder Woche 2 gestiftete Jahrtage, von Michaeli bis Georgi einer, sodann allgemeiner zur Fronfastenzeit dern 4, und gemeiniglich mit dem officium defunctorum abgehalten<sup>74</sup>, begangen, zur Quartemberzeit wird das Officium des Nachmittags vor der Vesper, sonst vor dem achten Chor mit oder ohne gesungenem *Libera* gebethet. Die Totenämter werden nach altem Herkommen uns zur Halbscheide gemacht, wo sodann her für die Verstorbenen verkündet wird und das Seelamt<sup>75</sup> seinen Anfang nimmt, so fangt dann, dass ze<sup>76</sup> beider Ämter im Musick gemacht werden, wie bey einigen Jahrtagen, Kirchenkondukten üblich ist. Außer diesen Hochämtern sind dem pfarrlichen Amt noch besondere Jahrtage<sup>77</sup> anklebend, die zur außerordentlichen Zeit um 6–7 Uhr bald in dieser oder jener Kirchen mit gesungenen Messen hergerichtet worden. Leichbegängnisse fallen ohnehin fast mit jedem Tag vor.

### *Predigten*

Geprediget wird an jedem Sonntag im Jahr<sup>78</sup> mit Ausnahme jedoch zweier Sonntage wo<sup>79</sup> das ehrpatent Vorschrift gemäß verlesen wird. An jedem bestehenden Tag und Apostelfest<sup>80</sup> An den Fastensonntagen wird zum zweyten Mal das Nachmittags nebst der Vesper gepredigt. Am Gründonnerstag, Charfreytag- Ostern-Pfingsttag werden nach der Fruhspredigt auch Nachmittags 1 Uhr Kanzelreden gehalten. Am Seel<sup>81</sup> aller Wochentag wird in der St. Johanneskirchen Predigtamt gehalten<sup>82</sup>, sodann erst der weitere Gottesdienst in der Stiftskirchen verrichtet. Andere Fruhspredigten, die im Jahr 1784 vorgeschrieben worden, haben darauf im Jahr angedauert, Haben nachhin aufgehört, weil das Volk wegen Versäumnis der Zeit von Dienstbothen dem überdrüssig geworden.

### *Prozessionen und Bittgänge*

Außer den 3 gewöhnlichen Bittgängen in Diebus Rogationum, wo man übers Feld geht, wird<sup>83</sup> noch eine Prozession am 17. Jänner an welchem Jahr anno 1725 fast die halbe Stadt in die Asche gelegt worden wegen Abwendung von einem Feyer angefacht in die Franziskanerkirchen – am Pfingstmontag zu Verhütung der weiteren Wassergefahr weil im Jahr<sup>84</sup> sich ergebenden Überschwemmung die ganze Stadt in die äußerste Noth versetzt worden, oben falls dahin hergenommen, wo sodann nebst Predigt solemner Gottesdienst gehalten ex benigna concessione Romani Vicariatus generalis de Anno 97, dass Morgens wird. An Auffahrtstag<sup>85</sup> Georgitag wird 5 Uhr ums Feld geschritten am Auffahrtstag hingegen Mittags 12 Uhr um das Dorf gegangen, wo so hin um 3 Uhr die musiciert Vesper verfolgt.

74 Durchgestrichen: »abgehalten«.

75 Das Wort Seel ist dort durchgestrichen, stattdessen wird »Lob« eingefügt.

76 Durchgestrichen: »ze«.

77 Vom Rand durch q: »von Handwerkern«.

78 Einfügung vom Rand: »an Kreuzauffindung und Erhöhung«, darunter durchgestrichen: »an den hochheiligen Kreuzfesttagen als Kirchenpatron«.

79 Durchgestrichen: »wo«; eingefügt: (undeutlich) »an welche«.

80 Eingefügt vom Rand: »auch den Heiligen Kreuzfesttagen als Kirchenpatron und Aschermittwoch«.

81 Durchgestrichen: »Seel«.

82 Durchgestrichen: »gehalten«.

83 Einfügung vom Rand: »nach dem Brauchtum Gottesdienste in der Stiftskirche«.

84 Darüber: »bey der«; nach Jahr eine Leerstelle – offenbar war das Jahr 1578 nicht geläufig.

85 Durchgestrichen: »Auffahrtstag«.

[3] Am Frohnleichnamtsfest ist die gewöhnte Prozession<sup>86</sup> in der Stadt herum mit den 4 Evangelien, wo so hin nach der Rückkunft das *Te deum* angestimmt wird, am Sonntag darauf und in der Oktav darauf sind obenmäßig Prozessionen, dass ohne Evangelien und vor dem Amt von Ostern bis Pfingsten. Sodann an allen Monatssonntagen und Feyertagen sind gleichfalls Prozessionen vor dem Amt um die Kirchen herum unter Vortragung des Kreuzpartikels<sup>87</sup> oder des Hochwürdigsten, zuweilen wird auch ein Extrabittgang in Notfällen auf Ersuchen des Magistrats angestellt.

#### *Dankfeste und Bethstunden*

Vermög der in Anno 800 erscriebenen Regionalverordnung ist der ewige Gebettag erwähnt und abermal in Gang gebracht worden, daher das Stifft zu dessen Abhaltung der 15-16-17 März von 5 Uhr fangt. Bis abends 6 Uhr abgewiesen worden, wobey die gesamte Geistlichkeit allemal in der ersten und letzten stund gegen<sup>88</sup> des Tags gegenwärtig ist, die übrigen stunden sind unter der christlich<sup>89</sup> der Bürgerschaft verteilt. Am Conradifest wird pro perceptis fructibus das 10-Stündige Gebet von Morgens 6 bis abends 4 Uhr abgehalten, sodann sind am letzten Sonntag im Jahr<sup>90</sup>. An Fabiani et Sebastiani<sup>91</sup>, an Mariae Heimsuchung wegen Feinds und<sup>92</sup> Gefahr an Wendelintag wegen der Viehsäuche des Morgens und Abends die Bethstunden den wobey allemal bey anfang und End der Bethdtunde nebst sollemnen Chor ein Rosenkranz, die Litaney abgebethet, sodann ein Lied im<sup>93</sup> beym Beschluss auch wieder ein Lied mit der Orgel gesungen, oder die Litaney figuriert gehalten wird.

Nota! Das Mariaheimsuchungs und Wendelinsfest werden seit 1696 von der hiesigen Bürgerschaft gefeiert<sup>94</sup>.

#### *Bruderschaftsfesten*

Jene der thätigen Liebe ist aller Bestrebens von Zeiten der Geistlichkeit ohngerichtet vor wenigen Jahren ganz eingegangen und wird darmal bloß die Rosenkranzbruderschaft auf die möglichst feyrligste Art gehalten auch deswegen an all Monatssonntag Frautagen In Rosenkranz nebst der Frauen Litaney öffentlich abgebethet.

#### *Bruderschaften*

Alle Samstag des ganzen Jahres hindurch wird bey der Abenddämmerung von der ganzen Priesterschaft das *Salve* und Litaney abgesungen. Aller Sonn- und Feyertagen im sogenannten Dreystigst, item an Nepomukenitag sind Abends 7 Uhr Musicalisch Litaneien vorgelesen sind in den<sup>95</sup> worden gegen das Ende des Fursten und *Miserere* in Musik gehalten [4]

86 Darüber: »nach vollendeter Predigt und sodann Amt«.

87 Darüber unleserliche Notiz.

88 Durchgestrichen: »gegen«.

89 Durchgestrichen: »Der christlich«.

90 Eingefügt: »Sodann«.

91 Eingefügt: »wags Verfütterung«.

92 Durchgestrichen: »und«.

93 Durchgestrichen: »ein Lied im«.

94 Am Rand: »item wieder (durchgestrichen: von aller) von Kreuzauffindung bis Kreuzerhöhung alle Mittwoch in der Frühe eine Bethstund abgehalten, der Wettersegen aber alle Tag nach dem Amt nebst dem Evangelium S. Johannis angefangen«.

95 Durchgestrichen: »sind in den«.

### *Fromme Gebräuche und Gewohnheiten*

Die Sermonen in der Charwoch, am Palmtage und beym Ostern- Pfingsten sind Weisung worden ganz nach der Vorschrift des Römer Rituals verrichtet zu den übrigen Umgängen aber des Johannesfeyers, 3 Königswasser, der Kerzen an Blasiustag, das Brot und das Salz an Angathentag, das Osterlachen bloß das Benedictionale Constantiense für Richtschnur genommen.

#### *Bemerkung:*

Aller Fremde die bisher unsrem Gottesdienst dahier beygewohnt haben wollen, behaupten ein schöneren pünktlicheren Gottesdienst nirgens angetroffen zu haben.

Gegenstände, die in der Seelsorger einschlagen als

#### *chatechetischer Unterricht*

Dieser wird an Sonntagen vom Pfarrer Mittags 12 bis 1 Uhr in der Kirche erteilt. Zur Schul Katechese sind 2 besonderen Katechisten aufgestellt einer zur Knabenschul, der das wochens 5 mal, der andere zur Mädchenschul, der des wochens drei mal den Unterricht gibt. Auch müssen die Tagelöner, so die Seelsorger vom Bildrechtingen zu herrschen haeben 2 mal unter der Woch allda die Katechese abgehalten.

#### *Beichtstuhl*

An Tagen, wo ein großer Concurus von Beichtenden vorhanden ist, wird am Morgen, der Nachmittag auf den Abende bis 8 Uhr zo beicht gesessen, bis alle Beichtenden abgefertigt sind.

#### *Krankenpfleger*

Dieser eingentlich vom Pfarrer und dem ihm zur Abhilfe bestimmten 2 Tagelönern besorget, hat ein Kranker ein besonderen Zutrauen zu einem Kanonikus, so wird ihm die Verpflegung desselben quoad spiritualia ganz überlassen, derweil aller zur Seelsorge verbunden sind. Das Hochwürdigster Rat zum Kranken begleiten allemal 2 Choralisten mit hohen Laternen, die das *Pane lingua* darbey singen.

#### *Taufsakte*

Dieses geht vor, und<sup>96</sup> wenn kein Notfall eintritt entweder unter dem achten Chor oder zur Vesperzeit und werden die Namen der Taufpaten sogleich in das Jahrbuch nach der Vorschrift eingetragen.

#### *Leichen und Begräbnissen in Weilern*

Diese geschahen mit ganzen – halben – auch mehren Teils aber ohne Kondukt – nach geschehenem Umgang das Leichamt beym Hauße wird solches auf folgende Amt zur Ende bestattigt. Da das Freythof an der St. Johanniskirche anstoßet und der Leichnam unumgänglich still durch die Kirch getragen werden muss, so wird allzu wegen morastigen Löchern des Freythofs still gehalten und geht sodann die nach ihm Litanai üblicher sing Segnung

96 Darüber sehr schwer leserlich: »und auch aus unsrigen Weiler«.

beym Grab vor sich, worauf verkündet und die 3 Vater unser samt dem Glauben von dem anwesenden Volk abgetet werden, während man bethen tuth geht der Pfarrer mit dem Leichnam, dem die nächsten Anverwandten folgen auf den Frythof bethet noch einmal das *Miserere* und *De profundis* und so wird der Leichnam in das Grab eingesenkt.

### *Stolgebühren*

Die Administrirung der Sacramenten geschieht ohnentgeltlich, es sey dann, dass die Läuete auseigenem Betreiben was geben, auch sind alle Opfer, bis auf die 4 Opfer abgestellt, welche sodann nach der Predigt erfolgen nach deren beschluss das Amt anfängt.

Auf einem weiteren Blatt:

## Verzeichnis der im hiesigen pfarrlichen Kirchspiele üblichen Prozessionen

- I. Den 17ten Jänner wird alljährlich vermög einer zu Gott gethanem Gelübdes zur Abwendung für unsere Feuersgefahr ein allgemeiner Bittgang in die Franziskanerkirche dahier angestellt, weil im Jahr 1725 an besagtem Tag fast die ganze hiesige Stadt durch die leidige Feuersbrunst in die Aschen gelegt worden ist.
- II. Dem 1 August haltet hiesige Bürgerschaft gleichfalls ex voto einen abermaligen Bittgang zu den Franziskanern, indem im Jahr 1675<sup>97</sup> an erweltem Tag ein schreckenvoller Ausguß eines Wolkenbruchs beynahe die halbe Stadt der Gefahr der Wegschwemmung und der Verderbnis aussetzte.
- III. In der Woche vor Allerheiligen wohnt ein Theil der hiesigen Stadt, den man das Thal nennt einen gelobten<sup>98</sup> Bittgang bey und besucht mittes dieser eine härt an der Stadt liegenden Kapelle. Die Ursache hiervon wird angegeben: dass anno<sup>99</sup> einer verderblichen Pestseuche jenen Theil der Stadt angegriffen und die mehr unserer Innwohner desselben Anteils aufgerieben haben
- IV. Am Tag des heiligen Gregoris pflegen die Bannerläuete dahinter mit dem Kreutze um den Ösch zu gehen um einer gesegneten Ernt [2] von Gott zu erbitten, dieselben begeben sich nachhin in die Kirche des benachbarten Orts Bildechingen, allwo ein Amt abgehalten wird.
- V. Am Tag des heiligen Markus wird Bittweise in die eine Viertelstunde von hier entlegene Filialkirche zu Ihlingen gegangen
- VI. Am Fest der heiligen Engel begleitet der Pfarrer nach altem Herkommen die Kinder und junge ledige Mann in die nicht weit entlegene Kirche des Gutleuthauses und haltet daselbst des Nachmittags die Predigt und die Vesper.
- VII. An den weiteren Prozessionen außer den gewöhnlichen Umgängen an Monatssonntagen und Feyertagen und dann jener welcher an Maria Geburt als dem Hausfest der hiesigen Congregation des Nachmittags feierlich in der Stadt herum von den Sodalibus abgehalten wird, sind uns nicht erinnerlich

97 »1675« mit Bleistift.

98 Darüber: ge.

99 Leerstelle.

*Bemerkung*

Ob die Sub Notis I. II. III. angeführten Kreuzgänge fernerhin bey belassen werden können, oder aber da selber die Entfernung körperlichen Übeln zum allgemeinen Zeichen haben, unter einem an den bestehenden Feyertagen der Aposteln Peter und Paul vorgenommen werden sollen, überlassen wir höherer Entscheidung und erwarten zu dieser Zeit vom hochwürdigsten Ordinariat die gefällige Weisung hierüber.

Der Noto IV. bemerkte Bittgang könnte fänglich mit jenem Noto V. [3] angesetzten vereinbart werden, indem beide Bittgänge die ähnliche chirstliche Abwehr führen und letzterer ohnehin einen Bezug auf den Bittgang hat.

Dieser am sechsten Ort stehender kann meinetwegen<sup>100</sup> als unbedeutend angesehen werden und ganz eingehen

Datum in capitulo sanctae crucis Horb.

Auf einem weiteren Blatt:

### Formular derrn in unsereen Stadt Horb noch beybehaltenen Prozessionen

Namen der Pfarrkirche	Gehet an dem Tage	Nach	so entfernt
Horb	des heiligen Markus	Ihlingen	1/4 Stunde
Zum heiligen Kreuz			
	Feria 2 Rogationum	Ihlingen	
	Feria 3 Rogationum	Rexingen	1/2 Stunde <sup>101</sup>
	Feria 4 Rogationum	Bildechingen	1/2 Stunde
	In festo Ascensionis	um den Ösch	
	In festo Ss. Corporis Christi	In der Stadt herum	
	Dominica infra Octavas	Um die Kirchen	
	Die octava eiusdem	ebenmäßig	
	Pfingstmontag	Franziskanerkirche innert der Pfarr	

In Urkunde dessen Horb den 14. November 1783

Probstsvicarius \*\*\*102

100 Darüber: »mag unseret«.

101 Durchgestrichen: »1/2 Stunde«.

102 »\*\*\*« Nicht leserliche Notiz.



ANNEGRET GELLWEILER

## »Zwölf gefahrvolle Jahre«

### Die Ordensgemeinschaften im Bistum Rottenburg während der NS- und Kriegszeit

*Mit dem ganzen Volke atmeten wir erleichtert auf, als sich die feindliche Besetzung im Land vollzogen hatte, denn wir wußten, daß jetzt nicht nur der furchtbare Krieg, sondern auch die Bedrückungen seitens des Nationalsozialismus ihr Ende gefunden hatten. [...] Möge uns Gottes Schutz und Segen, der uns glücklich durch 12 gefahrvolle Jahre hindurchgeführt hat, in eine bessere Zukunft geleiten!*<sup>1</sup>

Hoffnung und Erleichterung sprechen aus diesen Worten im Jahresbericht 1945 der Franziskanerinnen von Sießen. Hinter ihnen und den anderen in der Diözese niedergelassenen Kongregationen und Ordensgemeinschaften lagen die bis dato schwierigsten Jahre ihres Bestehens<sup>2</sup>.

Forschungsarbeiten zur Situation der Orden während der NS-Zeit und des Zweiten Weltkriegs sind bislang relativ rar gesät. Sie beschränken sich in der Regel auf Untersuchungen einzelner Klöster oder bestimmter Aspekte wie Fremdnutzungen und politische Hintergründe<sup>3</sup>. Eine Überblicksdarstellung, die für ein bestimmtes Gebiet die Lage aller Gemeinschaften und ihrer Niederlassungen umgreift, fehlte bislang. Inzwischen liegen aber zumindest für das Bistum Rottenburg entsprechende Ergebnisse vor<sup>4</sup>.

In der Diözese Rottenburg gab es (Stand um 1935) 13 männliche Gemeinschaften mit zusammen 26 Niederlassungen und 14 weibliche Gemeinschaften mit 588 Niederlassungen. Das Gros dieser insgesamt 614 Ordensniederlassungen gehörte zu den drei größten Kongregationen des Bistums: 273 Niederlassungen zählten die Franziskanerinnen von Reute, 241 die Vinzentinerinnen von Untermarchtal und 49 die Franziskanerinnen von Sießen<sup>5</sup>. Darunter befanden sich etliche überregional bedeutsame, große Einrichtungen, beispielsweise

1 DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 62.

2 Vgl. etwa für die Vinzentinerinnen von Untermarchtal DAR G 1.1 C 2.2a, Q. 82; für die Franziskanerinnen von Reute DAR G 1.1 C 4.2a, Q. 87.

3 Zu nennen wären hier als das Bistum Rottenburg tangierende Untersuchungen insbesondere Annette MERTENS, *Himmels Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945* (VKZG, Forschungen 108), Paderborn 2006 sowie Inge STEINSTRÄSSER, *Im Exil 1940–1945. Die Benediktinerinnen von Kellenried während des »Dritten Reichs«* (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 25), Berlin 2015.

4 Dieser Beitrag beruht auf einigen der in meiner Dissertationsschrift dargestellten Forschungsergebnisse. Vgl. Annegret GELLWEILER, *Die Orden und Kongregationen der Diözese Rottenburg im Nationalsozialismus* (die Veröffentlichung ist in Vorbereitung).

5 Diese Zahlen beziehen sich auf die im Generalschematismus genannten Niederlassungen (Generalschematismus der katholischen Männer- und Frauenklöster Deutschlands, hrsg. v. der AMTLICHEN ZENTRALSTELLE FÜR KIRCHLICHE STATISTIK DEUTSCHLANDS, KÖLN, Passau 1935/1936). Sie bilden die Ausgangsgröße für die hier genannten Berechnungen.

das renommierte Stuttgarter Marienhospital und die Heil- und Pflegeanstalt Rottenmünster (Vinzentinerinnen von Untermarchtal), die Kuranstalt Jordanbad und die Pflegeanstalt Heggbach (Franziskanerinnen von Reute), die bewährten Erziehungs- und Ausbildungseinrichtungen der Franziskanerinnen von Sießen oder die weithin bekannten Benediktinerabteien Neresheim und Weingarten<sup>6</sup>.

Den quantitativ größten Anteil der Niederlassungen machten jedoch die kleinen Stationen mit zwei oder drei (v. a. in Kindergärten, Handarbeitsunterricht und ambulanter Krankenpflege tätigen) Schwestern aus. Gerade diese Niederlassungen, die landauf, landab in die Bevölkerung hineinwirkten, fanden bisher wenig Beachtung, waren aber für Kongregationen wie Gemeinden von enormer Bedeutung. Auch in der Diözesanleitung betrachtete man sie wie die Gemeinschaften an sich als wichtige Elemente der kirchlichen Versorgung im Bistum<sup>7</sup>.

## 1. Ordensleute und Ordensnachwuchs im Fokus der Nationalsozialisten

Für ihre Niederlassungen benötigten die Gemeinschaften zahlreiche Kräfte. Während Gemeinschaften mit wachsendem Kräftebedarf, etwa für Landstationen oder Krankenhäuser, diesen um den Beginn der NS-Zeit nur knapp decken konnten, mussten auf Unterricht ausgerichtete Kongregationen eher besorgt sein, auch künftig genügend Aufgaben für die Schwestern bereitstellen zu können<sup>8</sup>. Für alle Gemeinschaften aber galt, dass die Oberen Wert auf eine solide Aus- und Weiterbildung legten<sup>9</sup>. Die Arbeit der Ordensschwestern war nicht ohne Grund sehr angesehen. Sie waren anderem Personal oftmals fachlich überlegen und galten als leistungsfähig, erfahren und genügsam<sup>10</sup>. So verwundert es kaum, dass es von Seiten der Nationalsozialisten vielfach Versuche gab, insbesondere Kindergärtnerinnen oder Krankenpflegerinnen abzuwerben<sup>11</sup>.

Darüber hinaus bekamen Ordensmitglieder und Eintrittswillige häufig Druck und Schikanen zu spüren. Viele von ihnen litten unter Diffamierungen und Ungerechtigkeiten. Berichtet wurde beispielsweise von Formularen, die Ordensschwestern eine verheimlichte Mutterschaft unterstellten, von Umzügen der Hitlerjugend zum Thema *Devisenschieben* mit als Mönchen verkleideten Kindern oder der Verweigerung eines für bestimmte Ausbildungen benötigten *politischen Unbedenklichkeitszeugnisses*<sup>12</sup>. Die Oberen der Franziskanerinnen von Heiligenbronn beispielsweise erklärten rückblickend, die Schwestern hätten *auf Schritt und Tritt mit Anfeindungen und Spott zu rechnen* gehabt<sup>13</sup>.

6 Vgl. für die großen Ordensniederlassungen die Personalkataloge des Bistums, etwa von 1939: Personalkatalog des Bistums Rottenburg 1939, hrsg. v. der BISCHÖFLICHEN KANZLEI, Rottenburg a. N. 1939.

7 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 5.3: Nr. 456, Dek. Crailsheim, Q. 7.

8 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 81–85; DAR G 1.1 C 8.1: Sießen, Dek. Ravensburg, Q. 2.

9 Vgl. die Ausführungen der Gemeinschaften in den Jahresberichten in DAR G 1.1 über Aus- und Weiterbildungserfolge.

10 Dies kam für diverse Disziplinen zum Ausdruck, z. B. in DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 87–91, 99.

11 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 19.1e, Berichte über Aufhebungen (z. B. Fälle in Scheer, Hundertsingen, Hüttisheim); DAR G 1.1 C 2.2f, Q. 108, 112.

12 Vgl. etwa DAR G 1.5 Nr. 7, Q. 79, 156; DAR G 1.5 Nr. 27, Q. 23.

13 DAR G 1.1 C 6.1a, Q. 76. Zu derartigen Anfeindungen dürften – neben der nationalsozialistischen Missachtung des Ordensstandes – auch die Sorge der Schwestern um ihr von der NS-Ideologie als »minderwertig« verunglimpftes Klientel (Taubstumme) sowie die Unterbringung des Bischofs Joannes Baptista Spröll (1870–1949), der u. a. bis ins dortige Kloster hinein verfolgt wurde, beigetragen haben. Vgl. Dominik BURKARD, Joannes Baptista Spröll. Bischof im Widerstand (Mensch – Zeit – Geschichte), Stuttgart 2013, 124f.

Auch nachdem die beiden Prozesswellen 1935/1936 (Devisenprozesse) und 1936/1937 (Sittlichkeitsprozesse), die im Wesentlichen den Charakter von Schauprozessen trugen und im Bistum Rottenburg nicht viele Ordensleute betrafen, den Ruf des Ordensstandes nicht tiefgreifend geschädigt hatten, wurde gezielt gegen einzelne Ordensangehörige vorgegangen<sup>14</sup>.

Während bislang angenommen wurde, dass in der Diözese Rottenburg vergleichsweise wenige Ordensmänner von Verhaftungen oder Strafmaßnahmen wie Ausweisungen, Geldbußen und Redeverboten betroffen waren<sup>15</sup>, ergab die Auswertung weiterer Akten des Diözesanarchivs, dass im Bistum prozentual tatsächlich mindestens genauso viele von ihnen betroffen waren wie im Reichsdurchschnitt, nämlich ca. 11 % der ortsanwesenden Ordensmänner: 27 Patres und 6 Brüder wurden inhaftiert, 18 von anderen repressiven Maßnahmen erfasst. Zusätzlich waren 7 Ordensschwestern zeitweise in Haft. Die Vorwürfe bezogen sich meist auf öffentliche Äußerungen bei Predigten oder im Unterricht sowie auf angebliche Verstöße gegen die komplizierten Bestimmungen der Lebensmittelwirtschaft<sup>16</sup>.

Angesichts der Ablehnung des Ordensberufes durch die Nationalsozialisten gingen die Nachwuchszahlen bereits in den ersten Jahren der NS-Zeit zurück<sup>17</sup>. Allerdings berichteten die Oberen nirgendwo von auffälliger Abtrünnigkeit, stattdessen schien der Zusammenhalt nach innen sogar gestärkt<sup>18</sup>.

Zum Einschnitt wurde der sogenannte »Seldte-Erlass« von 1940, der den Ordensnachwuchs beinahe vollständig zum Versiegen brachte, weil die Arbeitsämter bevorrechtigten Zugriff auch auf die Arbeitskraft Eintrittswilliger erhielten<sup>19</sup>. Trotz stetig wachsender Aufgaben der Orden blieb Entlastung in Gestalt junger Kräfte also aus. In der Kriegszeit stiegen die Krankheits- und Todesfälle in den Gemeinschaften zudem besorgniserregend an<sup>20</sup>. Das Ausbleiben des Nachwuchses traf deren Lebensnerv – letztlich war die *Nachwuchsfrage eine Existenzfrage*<sup>21</sup>, wie das Ordinariat immer wieder besorgt bekundete.

## 2. Verdrängung aus dem Schul- und Erziehungswesen

Die Ordensgemeinschaften waren seit Jahrzehnten fest in das Schul- und Erziehungswesen der Diözese eingebunden. Der NS-Staat wollte ihren Einfluss jedoch möglichst schnell beschneiden und bestenfalls beenden. Die Ausschaltung wurde sozusagen von oben nach unten angegangen: Zunächst wurden die privaten Lehrerinnenseminare abgeschafft<sup>22</sup>. Zu-

14 Vgl. DAR G 1.5 Nr. 40, 42; Hans Günter HOCKERTS, Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37. Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf (VKZG, Forschungen 6), Mainz 1971, bes. 217–219.

15 Vgl. die Daten in: Priester unter Hitlers Terror, Bd. I: Eine biographische und statistische Erhebung (VKZG, Quellen 37), hrsg. v. Ulrich von HEHL, unter Mitwirkung der Diözesanarchive, bearb. v. Ulrich von HEHL, Christoph KÖSTERS, Petra STENZ-MAUR u. Elisabeth ZIMMERMANN, Paderborn u. a. 1996, bes. 73, 98f., 121.

16 Die zusätzlichen Angaben finden sich vorrangig in: DAR G 1.5 Nr. 7, 38, 39, 152. Hinzu kommen Berichte in den Beständen zu den einzelnen Gemeinschaften in: DAR G 1.1.

17 Vgl. diverse Berichte der Gemeinschaften, etwa in: DAR G 1.1 C 2.1e; DAR G 1.1 C 4.1e oder DAR G 1.1 C 1.1b, Q. 71.

18 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 2.1f, Visitationsbericht 1937.

19 Vgl. zum Erlass: Ludwig VOLK: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. V, 1940–1942 (VKZG, Quellen 34), Mainz 1983, 1008f.; zu den Folgen etwa DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 105.

20 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 1.2a, Q. 186; DAR G 1.1 C 4.1e, Q. 60; DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 60a.

21 DAR G 1.1 C 9.4d, Q. 214.

22 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.3c, Q. 55; DAR G 1.1 C 9.1e, Q. 97–99; DAR G 1.5 Nr. 97, Q. 1a; DAR G 1.5 Nr. 152, o. Q. (Kloster Sießen an das Ordinariat v. 12. April 1946).

dem sollten auch ordensgeführte Schulen weltliche Lehrer beschäftigen, was für die Gemeinschaften aufgrund der immensen Mehrkosten im Vergleich zu eigenen Kräften absolut ineffizient war<sup>23</sup>. Derartige Zusatzausgaben konnten die Ordenseinrichtungen existenziell treffen, denn sie kalkulierten nicht wie gewinnorientierte Unternehmen und hatten in der Regel äußerst knappe Budgets. Dadurch konnte auch die nach und nach flächendeckend vorgenommene Streichung aller bis dahin regelmäßig gewährten staatlichen Zuschüsse ohne Ersatzmittel rasch zu Negativergebnissen führen<sup>24</sup>.

Auf die Bildungseinrichtungen der Orden kamen bald weitere Schwierigkeiten zu: So hatten diese bislang z. B. Nachlässe auf Schulgelder gewährt, um weniger zahlungskräftigen Eltern entgegenzukommen. Diese Rabattierungen wurden nun untersagt, stattdessen wurden zuweilen Vorteile an staatlichen Schulen geschaffen (etwa eine kürzere Ausbildungsdauer)<sup>25</sup>. Eltern, insbesondere Beamte oder Parteileute, erhielten vielfach Aufforderungen, ihre Kinder von ordensgeführten Schulen zu nehmen, oft verbunden mit Vorladungen oder der Androhung beruflicher und finanzieller Nachteile. Bisweilen mehrten sich deshalb die Abmeldungen<sup>26</sup>.

Bis 1936 wurden den Gemeinschaften im Bistum außerdem die Volksschulstellen entzogen, wodurch ebenfalls empfindliche Verluste entstanden, denn die Lehrgelder waren teils wichtige Posten im Budget gewesen<sup>27</sup>. Die Abschaffung der Schulen erfolgte im Allgemeinen durch das Verbot der Aufnahme neuer Schüler bzw. den Abbau ganzer Klassen, je nachdem, wie schnell vor Ort Alternativen zur Verfügung standen. Abbauanordnungen ergingen dann meist mit der Begründung, es fehle das Bedürfnis für die Ordensschule. Das Ende der Existenzfähigkeit war auch mit der Entziehung der staatlichen Anerkennung erreicht, denn ohne sie war ein Abschluss an der Schule kaum noch erstrebenswert<sup>28</sup>.

Bis 1942 wurden auf diese Weise mehr als 60 Ordensschulen in der Diözese abgebaut. Am häufigsten betroffen waren die Franziskanerinnen von Sießen, die das Gros der Ordensschulen im Bistum unterhalten und über 30 Schulen verloren hatten. Sie büßten damit nicht nur ihre Haupteinnahmequelle, sondern auch ihre berufliche Ausrichtung ein<sup>29</sup>.

In vielen Niederlassungen betreuten Ordensschwestern außerdem Kindergärten. 1933 bestanden in der Diözese 366 katholische Kindergärten, die – bis auf sehr wenige Ausnahmen – allesamt Ordenskindergärten waren. Sie befanden sich entweder in kirchlicher (etwa kirchlicher Ortsvereine oder der Kirchengemeinde), staatlicher (meist der Ortsgemeinde) oder privater Trägerschaft, teils mit Zuschüssen von anderer Seite<sup>30</sup>. Das Ordinariat hatte den Stationen bereits um 1935 empfohlen, sich von staatlichen Trägern, Räumlichkeiten, Anstellungsverträgen oder Zuschüssen zu lösen, um weniger angreifbar zu werden, was allerdings nicht überall umgesetzt wurde. Tatsächlich erwiesen sich nicht kirchlich getragene Kindergärten als viel stärker gefährdet als kirchlich unterhaltene<sup>31</sup>.

Im Laufe der NS-Zeit wurde die Neueinrichtung katholischer Kindergärten schwieriger; bald kamen auch staatliche Abbaubestrebungen zum Tragen. Das ab 1936 forcierte

23 Vgl. bspw. DAR G 1.1 C 8.3g, Q. 19; DAR G 1.5 Nr. 68, Q. 9; DAR G 1.5 Nr. 97, Q. 6–13. – Vgl. auch Dominik BURKARD, *Nationalsozialismus und Zweiter Weltkrieg (1933–1945)*, in: *Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, hrsg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Andreas HOLZEM u. Wolfgang ZIMMERMANN, 2 Bde., Ostfildern 2019, II, 146–381, hier: 269f.

24 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 50f.; DAR G 1.1 C 9.3c, Q. 36, 38.

25 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 90; DAR G 1.1 C 8.3g, Q. 21; DAR G 1.5 Nr. 97, Q. 36.

26 Vgl. die Beispiele in: DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 51; DAR G 1.1 C 8.2d, Q. 145; DAR G 1.5 Nr. 68, Q. 9; DAR G 1.5 Nr. 97, Q. 40.

27 Vgl. DAR G 1.1 C 7.1a, Q. 39–44; DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 51.

28 Vgl. DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 56; DAR G 1.5 Nr. 97, bes. Q. 48, 54, 60, 80f.

29 Die Zahlen errechnen sich aus den von den Gemeinschaften berichteten Fällen (vgl. die umfangreichen Bestände zu den Kongregationen in: DAR G 1.1, bes. zu Sießen).

30 Vgl. DAR G 1.1 C 19.1e, Q. 72.

31 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 19.1e, Q. 101, *Berichte über Aufhebungen*; DAR G 1.5 Nr. 55, Q. 3.

Vorgehen gegen die katholischen Kindergärten erreichte 1941 seinen Höhepunkt und flaute danach ab<sup>32</sup>. Die Bistumsleitung hatte Pfarrer wie Bevölkerung über die Gefahr für die Ordenskindergärten informiert und auch selbst Beschwerden eingereicht. Sie führte das Ende der Übernahmen insbesondere auf die entschlossene Haltung der Bevölkerung zurück<sup>33</sup>.

Tatsächlich hatten die Menschen oftmals eine starke Bindung zu *ihren* Schwestern und setzten sich vielerorts gegen deren Verdrängung aus den Kindergärten zur Wehr. Es kam zu Vorsprachen bei Bürgermeistern oder Kreisleitern, Unterschriftensammlungen und sogar Demonstrationen mit mehreren hundert (meist weiblichen) Teilnehmern. Mancherorts wurde gar der Kindergarten bewacht oder eine anreisende NSV-Schwester bespuckt<sup>34</sup>. War schließlich aber doch ein NSV-Kindergarten eingerichtet, fehlten dort oft die Kinder, obwohl ein solcher Boykott für die – zudem mehrfach von Einschüchterungsversuchen betroffenen – Eltern nicht leicht zu organisieren war<sup>35</sup>.

Im Laufe der Jahre gingen im Bistum ca. 100 katholische Kindergärten verloren (vom Höchststand 407 im Jahr 1937 berechnet etwa ein Viertel)<sup>36</sup>. Die Mehrzahl der Ordenskindergärten blieb jedoch bis über den Krieg hinaus erhalten. Sie hatten sich als Grundfeste der katholischen Kinder- und Jugendarbeit erwiesen.

Eine weitere Tätigkeit der Schwestern war sehr gefragt: der Handarbeitsunterricht. Mit ihm erreichten sie gelegentlich sogar protestantische Bevölkerungssteile. Frauen und Mädchen erlernten bei kundigen Handarbeitsschwestern das Reparieren und Nähen von Kleidung und erhielten Zugang zu Nähmaschinen – ein gerade angesichts von wirtschaftlicher Not und Krieg nicht zu unterschätzender Vorteil. Dessen Verlust war für die Bevölkerung ein herber Einschnitt. Andere Unterrichtsmöglichkeiten waren oftmals nicht vorhanden, deutlich teurer oder von schlechter Qualität<sup>37</sup>.

Die Beendigung der Unterrichte geschah durch die NS-Seite meist entweder mit dem lapidaren Hinweis auf einen entsprechenden Erlass oder aber durch Entzug staatlicher Räumlichkeiten oder Zuschüsse<sup>38</sup>. Bei den Verlusten des Handarbeitsunterrichts (entweder in Stationen oder an Volksschulen) kam es 1941 ebenfalls zu einem Höhepunkt. Rund die Hälfte der über 600 Ordensniederlassungen im Bistum war betroffen<sup>39</sup>. Für die Finanzierung der kleinen Niederlassungen waren die Lehrgelder aus den Handarbeitsunterrichten jedoch häufig von grundlegender Bedeutung, weil sie andere Arbeitsbereiche wie Kindergarten und ambulante Krankenpflege mittrugen, bei denen es kaum nennenswerte Einnahmen gab. Das für die Stationen angestrebte Minimalziel, kostendeckend zu arbeiten, war somit bisweilen bedroht<sup>40</sup>.

32 Vgl. DAR G 1.1 C 19.1e, bes. ab Q. 99.

33 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 19.1e, bes. ab Q. 128, Eingaben an die Behörden.

34 Vgl. DAR G 1.1 C 4.1e, Q. 53; DAR G 1.1 C 19.1e, Berichte über Aufhebungen (z. B. die Fälle in Dürbheim, Ertingen, Leinstetten, Schwendi), Allgemeines: Q. 1.; DAR G 1.5 Nr. 55, Q. 46; Annegret HÄGELE, Die »Geislinger Weiberschlacht« 1941. Frauen im Aufstand gegen die NS-Kindergartenpolitik, hrsg. v. Oliver SCHMID, Oliver JURIATTI u. Alfons KOCH in Zusammenarbeit mit der Projektgruppe »Geislinger Weiberschlacht«, Geislingen/Zollernalbkreis 2011.

35 Vgl. DAR G 1.1 C 19.1e, Berichte über Aufhebungen, Eingaben an die Behörden; ein Beispiel für Einschüchterungsversuche in: DAR G 1.5 Nr. 55, Q. 84.

36 Diese Zahl ergibt sich nach Auswertung der Akten der Kongregationen mit Kindergärten (DAR G 1.1) sowie der Berichte in: DAR G 1.1 C 19.1e. 88 der etwa 100 betroffenen Kindergärten sind im Generalschematismus 1935/36 (wie Anm. 5) verzeichnet.

37 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 5.3: Nr. 457, Süßen, Q. 5; DAR G 1.5 Nr. 7, Q. 10; DAR G 1.5 Nr. 55, Q. 37.

38 Vgl. die zahlreichen Berichte in den Akten der Kongregationen, bes. aus Reute und Untermarchtal in: DAR G 1.1 sowie in: DAR G 1.5 Nr. 55 und DAR G 1.5 Nr. 152: Klöster und Anstalten, z. B. die Erklärungen aus Sießen an das Ordinariat v. 12. April 1946.

39 Die Zahlen berechnen sich aus den Berichten der Kongregationen in: DAR G 1.1.

40 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 7.a, Q. 42; DAR G 1.5 Nr. 55, Q. 1.

### 3. Wirtschaftliche Maßnahmen

Die Einbußen im Schul- und Erziehungswesen waren für viele Gemeinschaften enorm. Aber auch anderweitig gerieten sie durch unterschiedliche Entwicklungen und Maßnahmen ökonomisch unter Druck.

Hierzu gehörten etwa beachtliche Steuerlasten, die sich im Wesentlichen durch den Verlust von Steuerbegünstigungen ergaben. Für die Gemeinschaften wurde quasi eine Art Sonderrecht konstruiert, das vorrangig auf Gesetzeskommentaren, Prüfungsanweisungen und einer Gesetzesauslegung im nationalsozialistischen Sinne beruhte<sup>41</sup>. Während die Klöster bislang mit ihren Finanzämtern vor Ort recht einvernehmlich zusammengearbeitet hatten, wurden ihre Steuerangelegenheiten nun zentral in Stuttgart erfasst<sup>42</sup>. Die von dort ausgehenden Steuerprüfungen sollten hohe Staatseinnahmen generieren und wurden in ihrer Schärfe als reichsweit einzig dastehend bewertet<sup>43</sup>. Auch wenn es gelang, in Verhandlungen und Prozessen Teilerfolge zu erzielen – so konnte etwa eine den Vinzentinerinnen neu aufgebürdete Steuerlast von 500.000 auf 150.000 RM abgesenkt werden – erlitten die Klöster insgesamt erhebliche Steuerschäden<sup>44</sup>.

Finanzielle Belastungen entstanden auch, wenn Ordenseinrichtungen unter einem gewissen Druck besondere Abgaben, etwa an die Ortsgemeinde, leisten sollten. Dies geschah meist, um einer ansonsten drohenden Schlechterstellung zu entgehen<sup>45</sup>.

Hinzu kamen staatliche Bestrebungen, den Zustrom von Patienten und Zöglingen in ordenseigene Krankenhäuser oder Pflegeeinrichtungen, die bislang teils feste Kontingente für staatlich zugewiesene hatten, wegzusteuern. Die Folgen waren fehlende Auslastung und finanzielle Einbußen<sup>46</sup>.

Mangelnde Belegung wiederum führte (wie die beschriebenen Schulschließungen) mitunter zu Leerständen, die angesichts hoher Unterhaltungskosten nicht nur höchst unwirtschaftlich waren, sondern weitere Gefahren bargen: Mehrfach wurden Ordensgebäude von diversen Stellen besichtigt und vermessen, nicht selten erhielten die Oberen bald darauf Kaufangebote mit dem Fingerzeig, die Einrichtung habe ohnehin keine Zukunft mehr und könne jetzt noch gut abgestoßen werden, teils mit dem Hinweis, bei einer Weigerung käme eine Enteignung in Betracht<sup>47</sup>.

Auch Fremdnutzungen der ordenseigenen Gebäude hatten natürlich finanzielle Auswirkungen. Häufig kam es zu schweren Abnutzungserscheinungen oder Schäden, etwa im Lager- oder Lazarettbetrieb. Umzugskosten und Ausgaben für die anderweitige Unterbringung der ursprünglichen Bewohner konnten entstehen, hinzu kamen Ausfälle durch von Fremdnutzungen ausgelöste Betriebsveränderungen<sup>48</sup>. Den Orden zustehende Mietzahlungen wurden teils jahrelang verweigert und über das Kriegsende hinaus gab es hohe Zah-

41 Vgl. zur Besteuerung der Gemeinschaften DAR G 1.1 C 1.2t, hier bes. Nr. 394, Allgemeines I: 2, o. Q. (Nr. A 3337); ebd., 3, o. Q. (Diözesanverwaltungsrat an die Mutterhäuser v. 17. Dezember 1943) sowie ebd. 9, o. Q. (Ordinariat an den Präsidenten des Landesfinanzamts Stuttgart v. 1. Dezember 1936).

42 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1t: Nr. 394, Allgemeines I: 9, o. Q. (Josef Schneider an die Solidaris Treuhand v. 6. Juli 1938); DAR G 1.1 C 4.2i, o. Q. (Solidaris Treuhand an Josef Schneider v. 9. Juli 1938).

43 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 2.1t: Nr. 394, Allgemeines I: 9, o. Q. (Josef Schneider an das Ordinariat, Entwurf v. 27. November 1936).

44 Vgl. DAR G 1.1 C 2.1t: Nr. 396, Untermarchtal, o. Q. (Schw. Felicia in Untermarchtal an Josef Schneider v. 28. November 1936).

45 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 2.1d, Q. 199, 216f., 220.

46 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 87–89; DAR G 1.1 C. 6.1k, Q. 11–13.

47 Für Beispiele vgl. DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 92; DAR G 1.1 C 9.3g, Q. 20–26; DAR G 1.1 C 9.4l, Q. 38f.

48 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 102, 105; DAR G 1.1 C 8.2d, Q. 175; DAR G 1.1 C 9.4e, Q. 91; DAR G 1.6 Nr. 30, Q. 15.

lungsausstände. Allein die Beschlagnahmen durch die Volksdeutsche Mittelstelle dürften für Ausfälle in Millionenhöhe gesorgt haben<sup>49</sup>.

Überdies gab es für die Gemeinschaften Erschwernisse im Finanzverkehr. Im Laufe der 1930er-Jahre etwa erhielten sie kaum noch Kredite von Sparkassen. 1939 erfolgten durch die Landesversicherungsanstalt vorzeitige Darlehenskündigungen in großem Ausmaß, sodass eigentlich noch für Jahre laufende Kreditverträge plötzlich fällig wurden<sup>50</sup>.

Bei Erbschaften oder Grundstücksüberschreibungen an Ordensgemeinschaften oder Ordensmitglieder wurden unter dem Vorwand eines Verstoßes gegen das *gesunde Volksempfinden* immer wieder massive Probleme bereitet, nicht selten begleitet von Enteignungsandrohungen<sup>51</sup>.

Eine tatsächliche Enteignung als umfassendste Maßnahme zur wirtschaftlichen Schädigung gelang der NS-Seite in der Diözese ausschließlich bei den Vinzentinerinnen von Untermarchtal. Mehrere Schwestern waren wegen angeblicher Verstöße gegen die Kriegswirtschaftsverordnungen inhaftiert. Mit der fadenscheinigen Begründung, die Bestrebungen der Gemeinschaft seien *volks- und staatsfeindlich*, wurde, nachdem das Vermögen im Juli 1941 beschlagnahmt worden war, im Februar 1942 die Enteignung verfügt. Damit war die älteste, nach Schwesternzahl größte (1938 rund 2.000 Schwestern) und zugleich vermögendste Gemeinschaft der Diözese auch ihres überaus wertvollen Immobilienbestandes beraubt. Die Schwestern vor Ort sollten zwar weiterarbeiten, mussten sich nun aber den Anweisungen staatlicher Treuhänder fügen<sup>52</sup>. Anläufe, auch andere Gemeinschaften zu enteignen – im Fokus standen besonders die Franziskanerinnen von Sießen – gab es durchaus, sie scheiterten jedoch vor allem an der juristischen Gegenwehr der Betroffenen mit Hilfe des Ordinariats<sup>53</sup>.

Die genannten einzelnen Eingriffe konnten die wirtschaftliche Existenz der Gemeinschaften vorerst nicht vernichten, gewannen aber mit der Zeit und im Zusammenspiel gefährlich an Wirksamkeit.

#### 4. Zugriff auf Raum- und Arbeitskraftressourcen

Die Nationalsozialisten machten sich die Ressourcen der Ordensgemeinschaften auf vielfältige Weise nutzbar. Dies betraf vor allem deren bewährte Infrastrukturen wie zweckdienliche Räumlichkeiten und Ausbildungseinrichtungen, aber auch deren Arbeitskräfte.

Der staatliche Zugriff auf Ordensniederlassungen im Rahmen von Fremdnutzungen begann 1939 und geschah häufig mit Rekurs auf das Reichsleistungsgesetz. In vielen Fällen wurden jedoch dessen Bestimmungen zum Schutz der Leistungsgeber ignoriert und die im Gesetz angelegte Möglichkeit, Fremdnutzungen für Dritte vorzunehmen, weidlich ausgenutzt<sup>54</sup>. Art und Umstände der Fremdnutzungen unterschieden sich teils erheblich<sup>55</sup>.

49 Vgl. z.B. DAR G 1.1 C 4.1d, o. Q. (Kloster Reute an die Bischöfliche Kanzlei v. 5. Dezember 1956); DAR G 1.1 C 5.2a, Q. 115; DAR G 1.1 C 7.3e, Q. 81.

50 Vgl. DAR G 1.1 C 7.1d: Sießen, Vermögensverwaltung, Q. 330; DAR G 1.1 C 7.1i, Q. 6.

51 Vgl. z.B. DAR G 1.1 C 1.1b, Q. 154; DAR G 1.1 C 2.1i, o. Q. (Diözesanverwaltungsrat an das Bezirksnotariat Munderkingen v. 7. Mai 1940); DAR G 1.1 C 4.1d, Q. 158; DAR G 1.1 C 7.1d: Erbschaft Mergentheim, Q. 1–9; DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 59.

52 Vgl. zur Enteignung DAR G 1.1 C 2.1k (zur Schwesternzahl DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 91).

53 Vgl. DAR G 1.1 C 4.1a, Q. 32; DAR G 1.1 C 7.1a, Q. 67; DAR G 1.1 zu C 7.2a (Strafverfahren gegen Schw. Adelberga).

54 Vgl. z.B. DAR G 1.1 C 7.3e, Q. 81; DAR G 1.5 Nr. 56, Q. 22. Vgl. zur Thematik auch MERTENS, Klostersturm (wie Anm. 3), 77–79.

55 Die diesem Aufsatz zugrundeliegende Dissertation löst sich von der bisher in der Forschung (vgl. etwa MERTENS, Klostersturm [wie Anm. 3], bes. 32–36) verwendeten Begrifflichkeit des »Klostersturms«, da die damit einhergehende, am Kriterium der Freiwilligkeit einer Fremdnutzung entschie-

Die häufigste Fremdnutzung von Ordensniederlassungen in der Diözese war mit 55 Fällen die für den Lazarettbetrieb. Die Volksdeutsche Mittelstelle zeichnete für 21 Fälle verantwortlich, für die erweiterte Kinderlandverschickung sind 15 Fälle nachweisbar. Der Reichsarbeitsdienst sowie Hilfs- und Ausweichkrankenhäuser belegten in je elf Fällen Ordensräumlichkeiten. Für Kriegsgefangenenlager wurden acht Ordensniederlassungen beansprucht. Darüber hinaus lassen sich in 114 Fällen Fremdnutzungen verschiedenster anderer Art (beispielsweise als Kaserne, Pferdellazarett, Gymnasium, für die SS oder als Altersheim) namentlich nachweisen. Zahlenmäßig nicht erfasst sind die meisten Unterbringungen von Rückwanderern und Evakuierten, weil sie von den Gemeinschaften bald nicht mehr niederlassungsbezogen berichtet wurden. Insgesamt sind in der Diözese nach derzeitigem Kenntnisstand 269 Fremdnutzungsfälle in 130 Ordensniederlassungen nachzuweisen (in vielen Gebäuden gab es mehrere Fremdnutzungen gleichzeitig oder nacheinander). Damit war mehr als jede fünfte Niederlassung im Bistum betroffen. Diese Quote ist allerdings durch die vielen kleinen, für Fremdnutzungen meist wenig attraktiven Schwesternstationen verfälscht. Betrachtet man ausschließlich die großen Häuser, erreichte der Erfassungsgrad der teilweise oder gänzlich fremdgenutzten Niederlassungen nahezu 100 %. Nach 1941 ging die Zahl der *neuen* Fremdnutzungsfälle in der Diözese zwar zurück, doch es spricht wenig dafür, dass dies einen nachlassenden Zugriff des NS-Staates auf Ordenseinrichtungen anzeigte. Im Gegenteil: Bereits belegte Räumlichkeiten *blieben* ja meist fremdbelegt und die wichtigsten Niederlassungen standen damit unter staatlichem Einfluss – bloß war die Verfügungsmasse für weitere Fremdnutzungen nun nahezu erschöpft. Eine endgültige, auch das Eigentum betreffende Übernahme von Ordenseinrichtungen schienen sich die Nationalsozialisten indes für ruhigere Zeiten vorzubehalten<sup>56</sup>.

Dass diese Gefahr bestand, war den Gemeinschaften schmerzlich bewusst, vorerst aber mussten sie Wege finden, mit den Fremdnutzungen umzugehen. Zentral war dabei zunächst, ob der Konvent vor Ort verbleiben konnte bzw. inwiefern Arbeitsumstellungen erforderlich waren. Wo es die Möglichkeit gab, galt es, sich mit den neuen Mitbewohnern zu arrangieren. Wurde aber auf einer Räumung bestanden, mussten die Oberen für Ordensleute, Schutzbefohlene und Hausrat neue Unterbringungsmöglichkeiten finden, was organisatorisch wie logistisch manchmal kaum zu bewältigen war. Insbesondere bei Beschlagnahmungen durch die im Bistum Rottenburg besonders scharf vorgehende Volksdeutsche Mittelstelle kam es zu unzumutbar und unnötig kurzen Räumungsfristen von nur wenigen Tagen. Durften nach derartigen Beschlagnahmungen einige wenige Ordensleute vor Ort verbleiben, lebten diese in der Regel unter äußerst schwierigen Bedingungen<sup>57</sup>.

Lazarettnutzungen brachten für die Konvente zwar ebenfalls große Veränderungen mit sich, boten jedoch gegenüber anderen Belegungen manchen Vorteil. So verloren die Gemeinschaften meist nicht den Zugriff auf ihre Räumlichkeiten, Verhandlungen mit der Wehrmacht gestalteten sich oft einfacher und es waren zudem Mieteinnahmen zu erwarten. Eine als La-

dene Frage, welche Niederlassungen zu dessen Opfern gehörten, für den Untersuchungsgegenstand nicht weit genug greift. Angesichts der Umstände lässt sich die Frage nach der Freiwilligkeit mitunter auch gar nicht klären, etwa wenn Niederlassungen als Lazarett zur Verfügung gestellt wurden, um anderweitige Nutzungen abzuwenden. Ziel ist stattdessen eine Darstellung der Gesamtsituation der Ordensgemeinschaften und -niederlassungen im Bistum in Kriegs- und NS-Zeit. Neben Fremdnutzungen werden dabei viele weitere, die Lage prägende Aspekte einbezogen.

56 Diese Zahlen und Informationen ergeben sich nach einer umfassenden Auswertung der großen Aktenbestände zu den Gemeinschaften in: DAR G 1.1, G 1.5 und G 1.6. In die Fallzahlen einberechnet sind nur im Generalschematismus von 1935/1936 (wie Anm. 5) genannte Niederlassungen.

57 Vgl. etwa die Meldungen in den Jahresberichten, z. B. DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 94–96; DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 55; DAR G 1.1 C 9.4e, Q. 90f.; zur Schärfe des Vorgehens vgl. DAR G 1.6 Nr. 30, bes. Q. 9, 11. Vgl. zu den Beschlagnahmen durch die Volksdeutsche Mittelstelle im Bistum auch MERTENS, Klostersturm (wie Anm. 3), 144–191. Eine umfassende Einzelfalluntersuchung (Abtei Kellenried) bietet STEINSTRÄSSER, Im Exil (wie Anm. 3).

zaret verwendet. Die Niederlassung war überdies relativ sicher vor weiteren, eventuell noch einschneidenderen Zugriffen, da die Wehrmacht bei Konflikten verschiedener Interessenten fast immer den Vorrang erhielt. Man hoffte zudem auf eine Freigabe nach Kriegsende<sup>58</sup>.

In etlichen fremdgenutzten Niederlassungen wurden Ordensschwwestern als Arbeitskräfte eingesetzt. In den Kinderlandverschickungs- oder Umsiedlungslagern übernahmen einige von ihnen die Führung der Haus- oder Landwirtschaft, seltener auch Aufgaben in der Krankenpflege. In den allermeisten als Lazarett genutzten Niederlassungen leisteten die Schwestern zudem Verwundetenpflege. Ordensmänner hingegen mussten ihre Räume (bis auf wenige Ausnahmen) verlassen<sup>59</sup>.

Während die NS-Seite eine Übernahme der Schwesternarbeit im Erziehungswesen wie beschrieben besonders anstrebte, galt dies für die (Kriegs-)Krankenpflege in deutlich geringerem Maße. Im Zentrum des Interesses der NSV stand die Fürsorge für die »erbgesunde« deutsche Familie«, etwa in Schulen oder Kindergärten, doch genügten ihre überaus begrenzten personellen Mittel kaum für diese Arbeitsgebiete<sup>60</sup>. Eine vollständige Übernahme der Krankenpflege – ob in Krankenhäusern, ambulanter Versorgung oder den Lazaretten – in nationalsozialistische Hand war ad hoc also erst recht nicht umsetzbar (was Fälle von lokalem Aktionismus keineswegs ausschloss<sup>61</sup>).

Noch ein weiterer Punkt darf nicht unterschätzt werden: Die Kosten für eine NSV-Schwester waren um ein Vielfaches höher als die für eine Ordensschwester. Derselbe Betrag, der pro Ordensschwester im *Jahr* fällig wurde, war teils im *Monat* für eine NSV-Schwester zu entrichten. Insbesondere kleine Ortsgemeinden schreckten vor einer solchen Kostensteigerung zurück<sup>62</sup>.

Der NS-Seite mangelte es im Übrigen sogar an Ausbildungsmöglichkeiten. Immer wieder wurden deshalb Wege gesucht, die Ausbildungseinrichtungen der Ordensgemeinschaften zu nutzen, etwa mittels der Übernahme von Schulen oder der Unterbringung von NSV-Schülerinnen in Kursen der Schwestern<sup>63</sup>.

Gegen eine schnelle Abschaffung der Gemeinschaften, insbesondere der pflegerisch aktiven Frauenkongregationen, sprachen insgesamt also allerhand Sachzwänge.

## 5. Reaktionen von Ordensgemeinschaften und Ordinariat

Die Frage nach den Reaktionen der Gemeinschaften auf die Bedrängnisse der NS-Zeit muss das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg einbeziehen. Denn die Gemeinschaften bischöflichen Rechts hatten sich mit ihrer vorgesetzten Behörde regelmäßig abzustimmen,

58 Berichte über Lazarettnutzungen finden sich beispielsweise in: DAR G 1.1 C 2.1e, ab Q.92; DAR G 1.1 C 4.1e, ab Q. 51.

59 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 100; DAR G 1.1 C 4.1e, Q. 56; DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 55.

60 Vgl. zur Beschaffenheit der Wohlfahrt im NS-Staat: Christoph SACHSSE / Florian TENNSTEDT, *Der Wohlfahrtsstaat im Nationalsozialismus. Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart u. a. 1992, bes. 132–150, hier: 139 (Zitat). Vgl. auch: Herwart VORLÄNDER, *Die NSV. Darstellung und Dokumentation einer nationalsozialistischen Organisation* (Schriften des Bundesarchivs 35), Boppard a.R. 1988, bes. 109f., 311, 357f.

61 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 5.3: Nr. 458, Dek. Ravensburg, Baienfurt, Q. 6–8; DAR G 1.5 Nr. 55, Q. 15, 68.

62 Vgl. beispielsweise DAR G 1.1 C 3.1: Nr. 437, Dek. Friedrichshafen, Brochenzell, Q. 5; DAR G 1.5 Nr. 55, Q. 7, 72. – Vgl. dazu auch Birgit BREIDING, *Die Brauen Schwestern. Ideologie – Struktur – Funktion einer nationalsozialistischen Elite* (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 5), Stuttgart 1998, bes. 233–236.

63 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 2.1e, bes. Q. 92, 97, 99; DAR G 1.1 C 4.1e, Q. 56; DAR G 1.1 C 5.2g, Q. 11–16.

etwa über aktuelle Entwicklungen, ihre finanzielle Situation oder die Betriebsführung. Gemeinschaften päpstlichen Rechts berichteten dementsprechend weniger nach Rottenburg, doch bezog man sie dort wohlwollend in die ordensübergreifende Korrespondenz ein<sup>64</sup>.

Das Ordinariat übte seine Kontroll-, Koordinations- und Betreuungsfunktion gegenüber den Gemeinschaften zumeist mit dem Duktus väterlicher Güte aus. Die Quellen zeugen von großer gegenseitiger Wertschätzung, selbst wenn es ab und an Konfliktpotenzial gab, etwa bei der erforderlichen Genehmigung von Stationsschließungen wegen Personalmangels<sup>65</sup>.

Angesichts der sich zuspitzenden Lage nahmen Betreuungsaufwand und Arbeitsfülle im Ordinariat in der NS-Zeit bisher ungekannte Ausmaße an. Neben Generalvikar Max Kottmann (1867–1948) und anderen mit Ordenssthemen beauftragten Geistlichen betreuten weltliche Mitarbeiter die Gemeinschaften<sup>66</sup>, allen voran Josef Schneider (1893–1978), der sich große Verdienste um die Klöster erwarb und ihnen ein gefragter, unermüdlicher Ansprechpartner war<sup>67</sup>.

Im Vordergrund standen neben der Hilfe bei akuten Schwierigkeiten sowohl die Vorsorge für etwaige staatliche Zugriffe als auch für den besonders gefürchteten Auflösungsfall. Die Sicherstellung von mitgiftlichem und außermitgiftlichem Vermögen der Ordensleute war dem Ordinariat dabei ein großes Anliegen. Sie war zwar kirchenrechtlich ohnehin vorgesehen, wurde jedoch erst in der NS-Zeit professionalisiert. Dabei ordnete das Ordinariat auch die Herabsenkung und Abschaffung, später sogar die Rückabwicklung von Mitgiften an. Sichergestellt wurden die Beträge meist entweder durch auf einzelne Ordensleute angelegte Sparbücher oder mittels Abtretungserklärungen aufgeteilte Briefgrundschulden. Dies erlaubte eine kleinteilige, flexible und recht diskrete Handhabung. Das Ordinariat fungierte für die ausgeschiedenen Vermögenswerte im Übrigen häufig als treuhänderischer Verwalter<sup>68</sup>.

Ursprünglich wurde überdies vorausgesetzt, dass bei Alter oder Krankheit eines Ordensmitglieds dessen Gemeinschaft aufzukommen hatte. Angesichts der Zukunftssorgen erschien dieses althergebrachte System allerdings gefährdet und man suchte Wege, die Ordensangehörigen noch anderweitig abzusichern. Eine einheitliche Lösung wurde dafür nicht festgelegt, jedoch wurden diverse Optionen aufgezeigt, aus denen die Gemeinschaften nach ihren Vorstellungen wählen konnten. Möglichkeiten waren z. B. die zweckgebundene Anlage neu erlangter Mittel, ein Beitritt zur Angestellten- oder Invalidenversicherung oder zu privaten Versicherungen<sup>69</sup>.

64 Vgl. bes. die Jahresberichte der Gemeinschaften bischöflichen Rechts, aber auch die Akten zu deren Vermögensverwaltung, den Visitationen und den Ordensobern in: DAR G 1.1. Die Bestände zu den Gemeinschaften päpstlichen Rechts (v. a. Männerorden) sind deutlich weniger umfangreich.

65 Vgl. zu solchen Konfliktfällen z. B. DAR G 1.1 C 4.1e, Q. 55; DAR G 1.1 C 5.3: Nr. 456, Dek. Ellwangen, Westhausen, Q. 54.

66 Zur Aufgabenverteilung vgl. DAR G 1.1 Nr. 74 (Referatsverteiler).

67 Vgl. die Personalakte von Schneider, Josef, Akzessionsnummer 10/1992. Schneider war im Ordinariat ab 1933 Finanzrat, ab 1939 Oberfinanzrat, ab 1948 Oberjustizrat, ab 1953 Direktor der Bischöflichen Kanzlei. – Schneider wurde mehrfach von den Nationalsozialisten bedrängt und (insbesondere im Zusammenhang mit der Vertreibung von Bischof Sproll) attackiert, auch wurde versucht, juristisch gegen ihn vorzugehen. Nach dem Krieg erhielt er das Bundesverdienstkreuz und die Ehrenbürgerschaft der Stadt Rottenburg. Vgl. dazu auch BURKARD, Sproll (wie Anm. 13), 103f. und Fritz HOLDER, Seine Fahne hing nie im Wind. Josef Schneider (4. Februar 1893 – 31. März 1978), in: Jahresbericht 1992 der Großen Kreisstadt Rottenburg am Neckar, Rottenburg a. N. 1993, 5f.

68 Zur Vorgehensweise bei der Sicherstellung des Vermögens vgl. insbesondere die Akten der einzelnen Kongregationen zur Verwaltung der Schwesternvermögen, z. B. DAR G 1.1 C 2.1i; DAR G 1.1 C 4.1i; DAR G 1.1 C 7.1i.

69 Vgl. dazu v. a. die Akten zur Altersvorsorge in: DAR G 1.1 C 1.2v.

Auch in Erbsachenangelegenheiten versuchte das Ordinariat mehr Sicherheiten zu erreichen, indem es etwa Hinweise zur Testamentsgestaltung gab, bei Schwierigkeiten Unterstützung gewährte oder auf Wunsch Testamente verwahrte<sup>70</sup>.

Vorteile im Hinblick auf die Verhandlungsposition mit diversen Stellen bot es bisweilen, wenn das Bistum aufgrund der anfangs fehlenden Rechtspersönlichkeit von Gemeinschaften einst Immobilienkäufe für sie getätigt hatte und daher offiziell als Eigentümer geführt wurde<sup>71</sup>. Zudem kam es aus der Erwartung der Gemeinschaften heraus, Gebäude so vor einer eventuellen staatlichen Übernahme schützen zu können, in einigen Fällen zum Erwerb bestimmter Immobilien durch Mittelspersonen<sup>72</sup>.

Das Vorgehen gegen die Orden wurde häufig mit einer Rechtsauslegung nach Gutdünken begründet; im Zweifel wurde oft einfach auf den Willen höherer Stellen verwiesen. Wichtig erschien, der NS-Seite formal so wenig Anknüpfungspunkte wie möglich zu bieten, weshalb vom Ordinariat beispielsweise sehr auf die Stärkung der buchführerischen und verwalterischen Kompetenzen der Ordensleute, etwa mittels Kursen und Tagungen, geachtet wurde<sup>73</sup>.

Der Entzug von Arbeitsgebieten verlangte den Orden mitunter eine Umorientierung in beruflicher oder räumlicher Hinsicht ab, um Handlungsfähigkeit und Zukunftschancen zu erhalten. Dies galt insbesondere für die in Bildung und Erziehung tätigen Gemeinschaften. Viele Schwestern mussten neue Tätigkeiten ergreifen, beispielsweise im Kirchendienst, im Privatunterricht oder in der Hauswirtschaft, etwa von Lazaretten<sup>74</sup>. Eine weitere Möglichkeit war, verstärkt ins Ausland auszuweichen, so bei den Franziskanerinnen von Sießen und jenen von Bonlanden. Dieser Weg war jedoch durchaus mit Risiken behaftet und nicht für jede Gemeinschaft gangbar<sup>75</sup>.

Die Gemeinschaften unterstützten sich wo möglich gegenseitig – so gewährte man einander Darlehen oder nahm ihrer Niederlassung verwiesene Konvente, teils mit den zugehörigen Zöglingen, bei sich auf, mitunter gar für mehrere Jahre<sup>76</sup>.

Das Ordinariat wiederum bemühte sich, über relevante Entwicklungen innerhalb und außerhalb der Diözese auf dem Laufenden zu sein und die Orden entsprechend zu informieren. Es tauschte sich mit vielfältigen Korrespondenzpartnern aus, etwa mit anderen Ordinariaten oder der Caritas, und verfügte so über weitreichende Beziehungen. Bei Bedarf zog man Experten hinzu, etwa die auf Klosterbesteuerung spezialisierten Berater der *Solidaris* Treuhand oder kirchenfreundliche Fachleute wie den renommierten Rechtsanwalt Fritz Schäffer (1888–1967)<sup>77</sup>.

Das Ordinariat forderte die Oberen immer wieder entschieden dazu auf, sich gegen NS-Maßnahmen zur Wehr zu setzen, Kämpfe in Steuerfragen oder andere Prozesse bis zum Ende auszufechten und klösterliche bzw. kirchliche Rechte, Besitztümer oder Einflussbereiche nicht zu früh, leichtfertig oder willfährig preiszugeben. Teilweise legte das Ordinariat sogar sein Veto ein, etwa bei unter Druck anberaumten Verkäufen<sup>78</sup>.

70 Vgl. beispielsweise die Fälle in: DAR G 1.1 C 4.1i: Verwaltung des Schwesternvermögens, Q. 7; DAR G 1.1 C 7.1d, o. Q. (Kloster Sießen an den Diözesanverwaltungsrat v. 18. Januar 1941); DAR G 1.1 C 9.4p, o. Q. (Ordinariat an die Mutter Oberin des Canisiushauses v. 15. Mai 1944).

71 Vgl. für solche Eigentumsverhältnisse DAR G 1.1 C 7.1i, Q. 127; DAR G 1.1 C 9.4d, Q. 412.

72 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 4.1d, Q. 269f.; DAR G 1.1 C 9.4d, Q. 256f., 292.

73 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 88–90.

74 Vgl. die Berichte der Kongregationen, so in: DAR G 1.1 C 7.1a, Q. 58; DAR G 1.1 C 7.1e, ab Q. 50; DAR G 1.1 C 8.3g, Q. 23.

75 Vgl. bes. DAR G 1.1 C 8.1: Filialen in Südafrika, Filialen in Brasilien; DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 50–52; DAR G 1.1 C 9.1a, Q. 34; DAR G 1.1 C 9.1e, Q. 97–99.

76 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 2.1d, Q. 214f.; DAR G 1.1 C 6.3a, Q. 83; DAR G 1.1 C 6.3o, Q. 1; DAR G 1.1 C 9.4e, Q. 90.

77 Vgl. bes. DAR G 1.1 C 1.2za; DAR G 1.1 C 1.2z; DAR G 1.5 Nr. 7, Q. 4; DAR G 1.5 Nr. 58.

78 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1d, Q. 191; DAR G 1.1 C 4.2i, o. Q. (Josef Schneider an Schw. Floreberta in Reute v. 10. Dezember 1942); DAR G 1.1 C 7.3c, Q. 86.

Die Orden intervenierten entweder per Eingabe oder Vorsprache, wobei die Verhandlungen meist vom Ordinariat begleitet oder übernommen wurden. An verschiedener Stelle legte man Protest gegen unrechtmäßiges Vorgehen ein. Das Ordinariat argumentierte ausdauernd, mit unerschütterlicher Sachlichkeit sowie mit Verweisen auf rechtliche Bestimmungen und Vergleichsfälle. Es war gewillt, alle legalen Mittel auszuschöpfen und zeigte sich nur in Einzelfällen kompromissbereit. Taktierend behandelte man zudem manche Angelegenheit dilatorisch, wenn dies Vorteile versprach. Verhandlungen dürften sich so bisweilen auch für die NS-Seite als zäh und die Bearbeitung der Einwände des Ordinariats als aufwendig erwiesen haben. Tatsächlich gelang es, manche Erleichterung zu erzielen, Maßnahmen zu verzögern oder bestimmte Vorhaben zu vereiteln. In vielen anderen Fällen konnten Schwierigkeiten aber nicht abgewendet werden; Proteste blieben vielfach schlichtweg unbeantwortet<sup>79</sup>.

Dass die getroffenen Schutzmaßnahmen das Vorgehen der NS-Seite nicht völlig beenden und auch nur so lange wirken konnten, wie der Staat nicht jegliches Eigentumsrecht übergehen würde, war den Verantwortlichen in Rottenburg klar<sup>80</sup>. Ziel war es jedoch – trotz einer womöglich begrenzten Reichweite dieser Gegenwehr – viele effektive Hürden aufzubauen. Eine umfassende Bewährungsprobe für die Sicherungsmaßnahmen in Gestalt einer völligen Auflösung der Gemeinschaften blieb indessen aus.

## 6. Positionierung der Ordensgemeinschaften im NS-Staat

Zu den Herausforderungen der Zeit gehörte für die Gemeinschaften im Bistum auch ihre Positionierung innerhalb des NS-Staats. Schnell hatte sich gezeigt, dass ein Weiterexistieren und Weiterarbeiten nicht ohne Anpassungen zu realisieren waren. Einerseits wollte man dafür möglichst wenige Zugeständnisse machen, andererseits schien es angezeigt, sich gewissermaßen in das nationalsozialistische Umfeld einzufügen.

Die Gemeinschaften betrachteten sich als unpolitisch und fragten bei ihrem karitativen Schaffen wenig nach den jeweiligen Ursachen für Leid, sondern leisteten vielmehr praktische Hilfe. Durch die nationalsozialistischen Eingriffe waren sie früh in die Defensive geraten und konzentrierten sich darauf, eigene Belange zu schützen<sup>81</sup>.

Zentral war dabei die feste Verankerung im hierarchischen System der katholischen Kirche. Ordensangehörige waren von Weisungen ihrer Oberen abhängig, diese wiederum hatten die Direktiven aus Rottenburg zu befolgen und auch das Bistum selbst agierte nicht allein nach eigenem Ermessen, sondern musste sich mit anderen Diözesen oder dem Vatikan abstimmen. Für die Ordensleute vor Ort blieb nur ein sehr begrenzter Handlungsspielraum, zumal sie zur strikten Zurückhaltung aufgefordert waren. Gegen Angriffe auf kirchliche Interessen sollten sie sich zwar in der Sache wehren, jedoch *unklug*, also politische Äußerungen oder Verhaltensweisen tunlichst unterlassen. Andernfalls konnten Berufsverbote oder Verhöre sowie eine Gefährdung der ganzen Niederlassung drohen<sup>82</sup>.

Zwar sind einzelne Aktionen von Ordensleuten unter hohem persönlichem Risiko bekannt, so die Predigten der Stuttgarter Jesuitenpatres gegen Rosenbergs *Mythus*<sup>83</sup>, doch lassen die Quellen im Diözesanarchiv (wohl auch angesichts von Selbstzensur wegen drohender Konsequenzen bei einer Konfiszierung) viele Fragen offen.

79 Vgl. bes. die umfangreichen Korrespondenzen in den Akten zu einzelnen Niederlassungen, so DAR G 1.1 C 5.2e, Q. 22–28; DAR G 1.1 C 7.3g, Q. 101.

80 Vgl. zur begrenzten Wirksamkeit von Schutzmaßnahmen für das Schwesternvermögen z. B. DAR G 1.1 C 4.1d, Q. 136.

81 So der Tenor in den Quellen. Vgl. kurz dazu auch MERTENS, Klostersturm (wie Anm. 3), 53.

82 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 8.1: Filialen im Dek. Ochsenhausen, Filial Reinstetten, Q. 16.

83 Vgl. DAR G 1.5 Nr. 38, Q. 28. Dies geschah wohl in bischöflichem Auftrag, vgl. Paul KOPF, Die Jesuiten in Württemberg 1920–2004. Ihr Wirken in Stella Maris, Ulm 2008, bes. 40–43.

Offenkundig ist, dass man sich in gewissem Maße mit den neuen Verhältnissen arrangierte. Dazu gehörten beispielsweise Eide auf Adolf Hitler (1889–1945), die auch als Handarbeitslehrerinnen tätige Ordensschwwestern sowie Religionslehrer, darunter Ordensgeistliche, zu leisten hatten. Das Ordinariat erlaubte die (für eine Fortführung der Tätigkeit zwingende) Teilnahme an solchen Gelöbnissen, verbot allerdings, auf lokal auftretende, darüber hinausgehende Forderungen einzugehen<sup>84</sup>.

Auch in Lehrplänen ordensgeführter Schulen schlugen sich nationalsozialistische Inhalte nieder: So mussten beispielsweise Grundlagen des Nationalsozialismus unterrichtet sowie *vaterländische Feiern* abgehalten werden<sup>85</sup>. Zudem begegneten Ordensleute im Arbeitsalltag immer wieder ausweislich nationalsozialistisch gesinnten Personen – nicht nur, dass manche weltliche Angestellte NS-Organisationen angehörten, auch mit NS-Personal musste man vielerorts umgehen. Dies ergab sich beispielsweise in Krankenhäusern, Lagern oder Lazaretten. In den Quellen ist trotz aller geübten Zurückhaltung oft eine deutliche Abneigung gegen eine solche Zusammenarbeit erkennbar<sup>86</sup>.

Die Judenverfolgung dagegen wird in den Akten kaum thematisiert und die damalige allgemeine Haltung der Orden dazu tritt wenig hervor. Allerdings lässt sich beispielsweise zeigen, dass im Stuttgarter Marienhospital der Vinzentinerinnen Behandlungen jüdischer Patienten bis 1937 auffallend anstiegen, während diese anderswo teils gar nicht mehr aufgenommen wurden. Die Israelitische Kultusvereinigung bedankte sich nach dem Krieg für diese Hilfeleistung<sup>87</sup>. Bezüglich einzelner Niederlassungen wurde zudem die Anteilnahme von Schwestern am Schicksal dort wohnender Juden bekundet<sup>88</sup>.

Zwangsterilisationen, die ab 1934 auch in Einrichtungen im Bistum Rottenburg vorgenommen wurden, stellten die Ordensleute vor Ort vor große Schwierigkeiten: Verweigeren Ordenskrankenschwestern die Zuarbeit bei solchen Operationen, fürchtete man ernste Folgen für die Niederlassung. Gleichwohl aber fehlte in dieser Angelegenheit lange eine Handlungsdirektive der Kirchenleitung. Unter den Bischöfen verlor man sich noch in Erörterungen, unter welchen Modalitäten Hilfsarbeiten möglich wären, ohne sich schuldig zu machen, während die Fragen vor Ort längst konkret geworden waren<sup>89</sup>.

Auch die grausame Mordaktion in Grafeneck, der Tausende von Menschen zum Opfer fielen, betraf Patienten von Ordenseinrichtungen<sup>90</sup>. Deutlich wird in den Quellen die Erschütterung der Ordensleute über die meist nur angedeuteten Vorgänge<sup>91</sup>. Mancherorts wurden darüber hinaus – auch von Ordensschwwestern – Versuche gemacht, Menschenleben zu retten, etwa indem man Krankenakten fälschte, Staatspfleglinge als Privatpfleglinge oder Pensionäre umschrieb, Patienten in Niederlassungen auf dem Land versteckte oder sie nach Hause brachte<sup>92</sup>.

Noch in diversen anderen Bereichen erlebten die Gemeinschaften nationalsozialistisches Unrecht mit und hatten manchmal in gewissem Sinne sogar Anteil daran; offenbar ohne die Gefahr zu sehen, Schuld auf sich zu laden. So etwa profitierte man in bestimmtem Maße von

84 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 89; DAR G 1.5 Nr. 82, bes. 7–11, 25, 42. – Dazu auch BURKARD, Nationalsozialismus (wie Anm. 23), 275–279.

85 Vgl. beispielsweise DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 87–89.

86 Beispiele in DAR G 1.1 C 4.1e, Q. 51, 56; DAR G 1.1 C 6.1e, Q. 64.

87 Vgl. dazu DAR G 1.1 C 2.1e, Jahresstatistiken des Marienhospitals; dazu schon Paul SAUER, Das Marienhospital in der Zeit von 1919 bis 1945, in: Margarita BEITL, Marienhospital 1890–1990, Ulm 1990, 49–69, hier: 58f.

88 Vgl. DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 91f. (Visitationsberichte über Berlichingen): *Die Judenhetze dort traf unsere Schwestern schwer*.

89 Vgl. DAR G 1.5 Nr. 20, bes. Q. 35–37, 41–43.

90 Vgl. zu Grafeneck DAR G 1.1 C 22.1m; DAR G 1.1 F 2.4k sowie Thomas STÖCKLE, Grafeneck 1940. Die Euthanasie-Verbrechen in Südwestdeutschland, Tübingen 2002, bes. 138f.

91 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 4.1e, Q. 52f.; DAR G 1.1 F 2.4k, Q. 10.

92 Vgl. bes. DAR G 1.1 C 22.1m, Q. 60; DAR G 1.1 F 2.4k, Q. 50.

der Arbeitskraft von Zwangsarbeitern, die angesichts großer Personalnot auch in Ordensniederlassungen eingesetzt wurden. Dabei muss allerdings angemerkt werden, dass viele der Einrichtungen zu diesem Zeitpunkt fremdgenutzt und die Ordensleute nicht in verantwortlicher Position waren. Doch unabhängig davon wurde Zwangsarbeit, wie von vielen anderen Zeitgenossen auch, nicht als Element verbrecherischer NS-Politik hinterfragt, sondern schlicht als Kriegsaltag betrachtet<sup>93</sup>.

Als zeitgegeben wurden wohl mitunter auch Möglichkeiten angesehen, Immobilien günstig zu erwerben, als deren Eigentümer ins Ausland flohen. Im Ordinariat wurden zwei derartige Fälle aktenkundig, wobei sich die Umstände nicht bis ins Detail erhellen. Anscheinend hatten die damaligen Verkäufer aber einen kirchlichen Käufer durchaus noch als kleineres Übel bewertet. Letztlich profitierte man wenig von der Übernahme der schwierig zu bewirtschaftenden Gebäude und in beiden Fällen gab es Entschädigungsverhandlungen nach Kriegsende<sup>94</sup>.

Im Rahmen von Hilfen in Pfarrbüros kam es außerdem dazu, dass Ordensschwwestern mit dem Ausstellen von sogenannten »Ariernachweisen« betraut waren. Dies wurde – zumindest in den Quellen – moralisch nicht problematisiert<sup>95</sup>.

Auffällig ist, dass auch nach Kriegsende kein Anlass gesehen wurde, gegen Nationalsozialisten, selbst wenn sie den Orden persönlich geschadet hatten oder man von deren verbrecherischen Handlungen wusste, auszusagen. Die Gemeinschaften wollten nicht als Ankläger auftreten, sondern *Kohlen auf deren Haupt [...] sammeln* und Gott das Richten überlassen<sup>96</sup>.

## 7. Die Ordensgemeinschaften im Zweiten Weltkrieg

Der Zweite Weltkrieg brachte auch den Ordensgemeinschaften der Diözese schwere Belastungen. Ordensmänner waren nicht vom Kriegsdienst befreit. Nach Möglichkeit waren sie in der Seelsorge oder der Sanität (Priester und Priesterkandidaten) eingesetzt, jedoch zuweilen auch im Waffendienst (Ordensbrüder)<sup>97</sup>. Ihre Kriegsteilnahme interpretierten sie meist als Pflichterfüllung und Bewährungsprobe. In manchem Feldpostbrief wurde gleichwohl eine innere Distanz zum Kriegsgeschehen ausgedrückt. Als Symbol dafür diente das Bild vom Tropfen Öl, der von den Fluten mitgerissen wird, sich aber nicht mit ihnen vermischt. Dass eine solche Distanzierung angesichts der Unmittelbarkeit des Kriegserlebens durchweg gelang, erscheint jedoch durchaus zweifelhaft<sup>98</sup>.

Mit der Zeit waren so gut wie alle jungen Ordensmänner eingezogen und die Arbeit in den Klöstern verteilte sich nur noch auf wenige, meist schwächere Schultern<sup>99</sup>. Genaue Daten zu den Ordensmännern aus dem Bistum im Kriegseinsatz zu ermitteln, ist schwierig,

93 Vgl. dazu: Zwangsarbeiter in der Diözese Rottenburg 1933–1945, hrsg. v. der KOMMISSION ZUR KLÄRUNG DER FRAGEN NACH DER BESCHÄFTIGUNG VON FREMD- BZW. ZWANGSARBEITERN IN KIRCHLICHEN EINRICHTUNGEN IN DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART, erarbeitet v. Annette SCHÄFER, mit einem Überblick zum Stand der Nachforschungen v. Stephan JANKER (Hohenheimer Protokolle 58), Stuttgart 2002, bes. 121–127, 263.

94 Vgl. DAR G 1.1 C 7.3i (Streitsache Koblenzer); DAR G 1.1 C 9.7i, Q. 52f., 86f., 92, 95 (weltliche Schwesternschaft Veronika).

95 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 7.1e, Q. 52.

96 DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 105. Vgl. z. B. auch DAR G 1.1 C 22.1m, Q. 49.

97 Vgl. DAR G 1.6 Nr. 16, Kriegsstatistiken 1941, 1944; DAR G 1.6 Nr. 17, Q. 26.

98 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 1.1b, Q. 192. Zur Thematik auch Antonia LEUGERS, Das Ende der »klassischen« Kriegserfahrung. Katholische Soldaten im Zweiten Weltkrieg, in: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50), hrsg. v. Andreas HOLZEM, Paderborn u. a. 2009, 777–810.

99 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 1.1c, Q. 74; DAR G 1.1 C 1.1s, Q. 148.

vermutlich aber leisteten im Jahr 1942 ca. 200 von ihnen Kriegsdienst<sup>100</sup>, zudem lässt sich die – allerdings mit Sicherheit zu niedrig angesetzte – Zahl von 34 Gefallenen nachweisen<sup>101</sup>.

Für besondere Empörung, auch bei der Bistumsleitung, sorgte im Übrigen, wenn Ordensmitglieder trotz ihrer Kriegsteilnahme von der Beschlagnehmung ihres Klosters erfuhren oder im Heimaturlaub gar Zeugen davon wurden<sup>102</sup>.

Auch die Ordensfrauen waren gewissermaßen im »Kriegseinsatz«. Die Oberen achteten darauf, dass die Beschäftigungen der Schwestern als kriegs- oder rüstungsrelevant galten, andernfalls konnte man durch Dienstverpflichtungen die Verfügungsmöglichkeit über Schwesternkräfte verlieren. Arbeiten in Lazaretten und Landwirtschaft waren ohnehin unkritisch, zudem aber wurden mehrfach Betriebsumstellungen vorgenommen, sodass beispielsweise Wehrmatskleidung anstelle von Paramenten hergestellt wurde<sup>103</sup>. Insgesamt waren die Schwestern, besonders in Niederlassungen mit Pflegeaufgaben, oft bis zur Überanstrengung beschäftigt und 18-Stunden-Tage keine Seltenheit<sup>104</sup>. Mit der Zeit wurden so viele Kräfte benötigt, dass die Oberen nicht mehr wussten, woher man sie noch nehmen sollte, obwohl selbst alte und kranke Schwestern im Dienst waren. Nicht nur, aber gerade die Lazarett-schwester waren völlig überbürdet, und auch religiöse Pflichten mussten zurückstehen<sup>105</sup>. 1943 waren allein aus der Diözese Rottenburg etwa 700 Ordensschwestern im Lazaretteinsatz. Soldaten wie Wehrmatsstellen zollten ihnen viel Anerkennung, außerdem erhielten sie Ehrungen und Medaillen<sup>106</sup>. Dieser unverzichtbare Einsatz der Ordensschwestern war von langer Hand geplant worden; bereits 1936 hatte es bistumsübergreifend Verhandlungen zu deren Beteiligung an der Kriegskrankenpflege gegeben. Jener Staat, der die Existenz der Gemeinschaften bedrohte, zehrte also einstweilen noch über Gebühr von deren Schwesternkräften – und das zu den niedrigsten Tarifen überhaupt<sup>107</sup>.

Natürlich brachte der Krieg noch andere Probleme mit sich: Der allgemeine Personalnotstand wurde immer drückender, ob in der Haus- oder Landwirtschaft. Auch Anstaltsleiter, Beichtväter oder Hausgeistliche von Ordenseinrichtungen wurden eingezogen. Exerzitien waren jahrelang fast unmöglich, der Kontakt zwischen den Niederlassungen durch Briefe und Visitationen war erschwert und rund um das Kriegsende teils für Monate unterbrochen. Mit den Filialen im Ausland riss der Briefverkehr mitunter über Jahre ab. Die Kriegswirtschaft brachte zudem ständig neue Verordnungen mit sich, deren Umsetzung viel Arbeit und Sorgen bereitete. Es kam zu Abgabepflichten, die auch betriebswichtige Fahrzeuge betreffen konnten. Die Verknappung von Lebensmitteln war deutlich spürbar; bisweilen war es eine Herausforderung, alle Bewohner und Schwestern ausreichend zu ernähren. Materialien wie Stoffe oder Kohlen wurden Mangelware, sodass mancher Betriebszweig eingeschränkt werden musste<sup>108</sup>.

100 Vgl. die Angaben in: DAR G 1.6 Nr. 16, Kriegsstatistik 1942, o. Q. (A 4588).

101 Diese Zahl bezieht sich nur auf die brauchbaren Angaben in den Beständen zu den Männerorden in G 1.1. Es fehlen zu mehreren Gemeinschaften belastbare Daten.

102 Vgl. z.B. DAR G 1.1 C 1.1d, Q. 64; DAR G 1.9.2 Nr. 35 o. Q. (Ordinariat an den Reichsminister des Innern v. 5. November 1941).

103 Vgl. z.B. DAR G 1.1 C 1.2a, Q. 186a; DAR G 1.1 C 2.1e, Q. 97; DAR G 1.1 C 6.1e, Q. 62.

104 Vgl. DAR G 1.6 Nr. 20, o. Q. (Nr. A 7829).

105 Vgl. z.B. DAR G 1.1 C 2.1e, bes. Q. 97, 100f.; DAR G 1.1 C 4.1e, bes. Q. 60; DAR G 1.1 C 5.3, Nr. 457; Dek. Göppingen, Süßen, Q. 6.

106 Vgl. bes. die Berichte der Kongregationen v. 1943 in DAR G 1.5 Nr. 15; außerdem z. B. DAR G 1.1 C 2.1e, bes. Q. 99f.; DAR G 1.1 C 2.1k, o. Q. (Die Oberen der Vinzentinerinnen an den Chef des Oberkommandos der Wehrmacht v. 20. März 1946); DAR G 1.1 C 9.6e, Q. 22.

107 Vgl. DAR G 1.1 C 1.2a, Q. 178; DAR G 1.1 C 19.1f, bes. Q. 58–61; Krankenpflege im Kriegsfall. Die Verhandlungen des deutschen Episkopats mit der Reichsregierung 1936 bis 1940, hrsg. v. Norbert M. BORENGÄSSER u. Friedrich HAINBUCH, Bonn 1987.

108 Vgl. dazu v. a. die Jahresberichte der Kongregationen, bes. in DAR G 1.1 C 2.1e; DAR G 1.1 C 4.1e; DAR G 1.1 C 7.1e; außerdem DAR G 1.1 C 8.1: Filialen in Südafrika.

Die Luftangriffe wurden zur wachsenden Gefahr und viele Schwestern mussten tagein, tagaus Kinder oder Schwerkranke in die Luftschutzkeller bringen. Ab 1943 mehrten sich Berichte über Bombenschäden: Etliche Niederlassungen wurden beschädigt oder völlig zerstört, vor allem in Stuttgart und Friedrichshafen<sup>109</sup>.

Spätestens 1944 war das Kriegserleben auch in den Berichten der Orden *das* zentrale Element. Als das ersehnte Kriegsende schließlich eintrat, gewannen die Gemeinschaften ihre religiöse Freiheit zurück. *Zwölf gefährvolle Jahre* lagen hinter ihnen. Doch warteten auch in der unmittelbaren Nachkriegszeit enorme Herausforderungen auf sie: die Versorgung mit dem Alltäglichen, die immensen Anforderungen an ihr karitatives Wirken, die Rückkehr zu ihnen einst abgenommenen Arbeiten, die Rückgewinnung und Instandsetzung ihrer vielfach schwer mitgenommenen fremdgenutzten Gebäude, die Neuordnung ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse, der Kampf um Entschädigungen und – als bedeutendste Aufgabe – die Gewinnung von neuem Ordensnachwuchs, auf den sie so lange hatten verzichten müssen<sup>110</sup>.

Die NS-Zeit hatte die Ordensgemeinschaften der Diözese in verschiedener Hinsicht bis an oder über ihre Leistungsgrenzen hinaus geführt. Die nationalsozialistischen Maßnahmen zielten vor allem auf die ökonomische Ebene und auf die Bedürfnisse des NS-Staats ab. Vor einer möglichen späteren Abschaffung der Gemeinschaften wurden deren Ressourcen zunächst noch in erheblichem Ausmaß ausgenutzt und letztlich konnte die NS-Seite auf die Ordenskräfte nicht verzichten. Etwa zwei Drittel aller Ordensniederlassungen in der Diözese waren von Schließungen, Tätigkeitsentzug oder Fremdnutzungen betroffen. Eine staatliche Aneignung von Ordenseigentum war durch die großflächigen Fremdnutzungen bereits effektiv in die Wege geleitet worden.

Auch wenn die Gegenmaßnahmen, die vor allem mit der engagierten Unterstützung des Bischöflichen Ordinariats getroffen worden waren, durchaus hemmende Wirkungen besaßen, zeichneten sich am Ende der NS-Zeit langfristig existenzbedrohende Konsequenzen bereits deutlich ab. Insbesondere hatte der Nachwuchsstopp – im Zusammenwirken mit erhöhten Ausfällen angesichts von Kriegsdienst und Überarbeitung – eine Überalterung der Gemeinschaften forciert, die zur wohl nachhaltigsten Folge der NS-Zeit wurde.

109 Vgl. etwa DAR G 1.1 C 2.1e, ab Q. 100; DAR G 1.1 C 6.1a, Q. 51; DAR G 1.1 C 7.1e, bes. Q. 61; DAR G 1.1 C 7.3f, Q. 61, 134; DAR G 1.1 C 9.7c, Q. 248, 276.

110 Vgl. z. B. DAR G 1.1 C 2.1e, bes. ab Q. 103; DAR G 1.1 C 4.1e, bes. ab Q. 62; DAR G 1.1 C 7.1e, bes. ab Q. 61.

FLORIAN FUNER

*»Es ist einfach ein geschichtliches Ereignis ersten Ranges,  
ein geistiger Aufbruch der Kirche, eine Erneuerung, deren  
Bedeutung erst in den kommenden Jahren ganz verstanden wird«*

(Carl Joseph Leiprecht)

## Rezeption und Transformation während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Bistum Rottenburg<sup>1</sup>

Die Vermittlung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich für den Rottenburger Bischof Carl Joseph Leiprecht (1949–1974) in ihrer ganzen Tragweite erst noch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten zu entfalten und erweisen hatte, war keineswegs ein Selbstläufer. Was von den Rottenburger Konzilsvätern in Rom als »geistiger Aufbruch der Kirche« und als »Erneuerung« erlebt wurde, musste im alltäglichen Leben der Ortskirche überhaupt erst wahrgenommen und folgend realisiert werden. Dem Rezeptions- und Transformationsprozess innerhalb des Bistums Rottenburg während und unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil widmet sich die folgende Arbeit. Dabei sollen sowohl von der Bistumsleitung genutzte Mittel der Kommunikation und ergriffene Initiativen zur Umsetzung präsentiert wie auch unmittelbare Reaktionen hierauf näher untersucht werden. Insbesondere soll dies erreicht werden durch eine Analyse von Veröffentlichungen und Leser:innenbriefen in bistumseigenen Medien – vor allem des Katholischen Sonntagsblatts, des Deutschen Volksblatts sowie des kirchlichen Amtsblatts –, von Predigten und Hirtenbriefen sowie von archivalischen Quellen zu Maßnahmen der Konzilsrezeption im Bistum und daran anknüpfenden Briefen und Schreiben an den Bischof bzw. an die Bistumsleitung<sup>2</sup>.

Um die Wahrnehmung des Konzils und die Haltungen der Rottenburger Konzilsväter besser nachvollziehen zu können, bedarf es zunächst einer kurzen Kontextualisierung des vom Krieg gezeichneten Bistums, das den Wiederaufbau gerade erst weitgehend abge-

1 Der vorliegende Text besteht im Wesentlichen aus Teilen meiner 2018 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen eingereichten Magister-Theologiae-Arbeit. Ausschnitte aus dieser wurden dankenswerter Weise bereits in den Text von Abraham P. Kustermann integriert und veröffentlicht: Abraham P. KUSTERMANN, »... ein geschichtliches Ereignis ersten Ranges, ein geistiger Aufbruch der Kirche« – Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkung, in: Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bd. 2: Das 20. Jahrhundert, hrsg. v. Andreas HOLZEM u. Wolfgang ZIMMERMANN, Ostfildern 2019, 543–629; vgl. dort unter Anm. 1.

2 Näher wurden folgende Quellen untersucht: Deutsches Volksblatt (Stuttgart), hrsg. durch die Diözese Rottenburg, Jahrgänge 1959–Juli 1965; Katholisches Sonntagsblatt. Kirchenzeitung für das Bistum Rottenburg, hrsg. durch die Diözese Rottenburg, Jahrgänge 1959–1971; Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg, Jahrgänge 1959–1971; archivalische Quellen: Diözesanarchiv Rottenburg (DAR), G 1.2 Nr. 11: Konzilstage in der Diözese 1966, G 1.2 Nr. 99: Korrespondenzen Leiprecht/Knaupp; Hans Küng; Presseberichte, G 1.2 Nr. 100: Dialog nach II. Vatikanischen Konzil; Fragen – Antworten, G 1.2 Nr. 659: Diözesansynode 1960, Berichterstattung.

schlossen hatte, dessen Folgen aber die diözesane Pastoral nach wie vor charakterisierten. Ausgehend von einer kurzen vorkonziliaren Standortbestimmung des Bistums Rottenburg (1.), soll die Zeit während des Konzils von 1962 bis 1965 unter zweierlei Hinsicht näher vorgestellt werden: zum einen hinsichtlich des Erlebens der Rottenburger Konzilsväter, die sich nun als Akteure auf dem internationalen Konzilsparkett wiederfanden (2.), sodann zum anderen hinsichtlich der vor allem medial ermöglichten Rezeption des Konzils im Bistum (3.). Im Anschluss daran sollen die unmittelbar nach dem Konzil gewählten Instrumente zur ›Konziliarisierung‹ des Bistums Rottenburg in den Blick geraten, die insbesondere den innerkirchlichen Dialog als Errungenschaft des Konzils verstanden und stilisierten (4.). Ein kurzer Ausblick beschließt den Beitrag (5.).

## 1. Der Vorabend des Konzils: Panorama eines Aufbruchs

Nach dem kurzen Hochgefühl eines Neubeginns in der unmittelbaren Nachkriegszeit<sup>3</sup> wurde die deutsche Kirche angesichts der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse, wie sie in den Jahren vor dem Konzil in den westeuropäischen Ländern zum Durchbruch kamen, als eine altbacken anmutende Institution wahrgenommen; eine Erosion des kirchlich-religiösen Lebens hatte schon längst eingesetzt<sup>4</sup>. Ganz mit diesem ›religiösen Verfall‹ konfrontiert sahen sich die Diözesansynode von 1950 und noch mehr jene von 1960, die gemäß dem CIC/1917 im zehnjährigen Turnus abgehalten wurden. Sie bildeten die überdeutlich negative Sicht und Frontstellung der katholischen Kirche gegen die gesellschaftlichen »Missstände« ab<sup>5</sup>: Sprachen die Beiträge der Synode von 1950 etwa von der »alles zerstörenden Mischehe«, dem grassierenden »Materialismus«, »Bolschewismus« und von einer »Verrohung«<sup>6</sup>, fügte diesen die Diözesansynode von 1960 angesichts des wachsenden industriellen und wirtschaftlichen Aufschwungs eine »sittliche Überforderung« sowie eine »Gleichgültigkeit und Verhärtung«<sup>7</sup> der Gläubigen hinzu. Lösungsvorschläge waren hierbei eine Seltenheit; sofern es solche jedoch gab, waren diese zumeist offensiv auf Konfrontation und Abgrenzung von den Entwicklungen der »säkularen Welt« angelegt<sup>8</sup>. Vielmehr wurden die Verteidigung und die Stärkung der kirchlichen Position sowie insbesondere der Ausbau der kirchlichen Struktur im Sinne der *Actio Catholica* favorisiert<sup>9</sup>.

3 Vgl. hierzu ausführlich Andreas HOLZEM, »... der eiserne Bestand unseres religiösen Lebens«. Zusammenbruch und Aufbruch in die Moderne, in: Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bd. 2: Das 20. Jahrhundert, hrsg. v. DEMS. u. Wolfgang ZIMMERMANN, Ostfildern 2019, 383–541.

4 Vgl. hierzu auch Joachim SCHMIEDL, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 43f.

5 Vgl. Klaus UNTERBURGER, Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Diözese Rottenburg. Bischof Carl Joseph Leiprecht, Pfarrer Joseph Weiger und Pfarrer Hermann Breucha, in: RJKG 26, 2007, 137–163, hier: 140.

6 Vgl. Elisabeth SCHMITTER, Die Rottenburger Diözesansynode von 1950. Ziele – Durchführung – Ergebnisse, in: RJKG 5, 1986, 141–153, 143.

7 Vgl. Michael KESSLER, Die Rottenburger Diözesansynode von 1960. Zielsetzung – Durchführung – Ergebnisse, in: RJKG 5, 1986, 155–175, hier: 156.

8 Vgl. SCHMITTER, Diözesansynode 1950 (wie Anm. 6), 143.

9 Als Gründungsurkunde und erstmalige Nennung gilt die Antrittsenzyklika »*Ubi arcano dei*« (1922) von Pius XI.; vgl. hierzu Wilhelm DAMBERG, Radikal Katholische Laien an die Front! Beobachtungen zur Idee und Wirkungsgeschichte der Katholischen Aktion, in: Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft (Konfession und Gesellschaft 15), hrsg. v. Joachim KÖHLER u. Damian VAN MELIS, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 142–160; Wilhelm DAMBERG, Von der *acies ordinata* zum Dienst an der Welt. Vorgeschichte und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Bistum Münster, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hrsg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, Paderborn u. a. 2000, 169–184; SCHMIEDL, Dieses Ende (wie Anm. 4), 41–43.

Vor diese Herausforderung gestellt, forderte die Synode von 1950, die führenden Laienkräfte aus den einzelnen Pfarreien zu sammeln und in einer eigenen Diözesanakademie in Stuttgart-Hohenheim – der ersten kirchlichen Akademie in Deutschland – für ihren Dienst in Kirche und Welt zu schulen. Domkapitular Alfred Weitmann (\* 1910) stellte sich jedoch gegen eine solche Schulungs-idee: »Bei der Planung der Akademie der Diözese Rottenburg standen sich somit zwei Modelle gegenüber, ein seelsorgerliches, an den Grundsätzen der Katholischen Aktion ausgerichtetes Modell, das eine Schulungsstätte für Laien zu ihrer kirchlichen Befähigung für den Weltdienst anstrebte, und ein neuartiges Modell, das sich aus den Öffnungstendenzen im Katholizismus, aus den Bedürfnissen einiger Laiengruppen und dem Vorbild der Evangelischen Akademien speiste und eine Begegnungsstätte im Schnittpunkt von Kirche und Welt anvisierte.«<sup>10</sup> Die Akademie in Hohenheim stand somit von Anfang an für den Übergang von einem tiefsitzenden Misstrauen und Pessimismus des Katholizismus gegenüber dem gesellschaftlichen Wandel hin zu einer Öffnung für die Veränderungen und Entwicklungen der Moderne. Die Akademien wurden zum »Forum des freien, offenen Wortes, auch des irrenden. Durch solche Akademiearbeit wurde die monologische Form der kirchlichen Verkündigung zu einer dialogischen und personalen weitergeformt. Ziel des Dialogs ist die Wahrheitssuche, Wahrheit eben nicht statisch-dogmatisch als Besitzstand, sondern dynamisch-historisch als Ereignis im dialogischen Prozeß verstanden.«<sup>11</sup> Hier wurden wesentliche Themen und Reformen des Konzils »vorweggenommen« und zum Gegenstand der Diskussion gemacht, wie etwa auf einer Tagung im Mai 1953 »Der Laie und die Kirche« zur Mündigkeit der Laien sowie ihrer aktiven Teilnahme an der Eucharistie<sup>12</sup>. Die kirchlichen Akademien stehen gewissermaßen für eine »antizipierte Rezeption«, von welcher sich wiederum die deutschen Konzilsväter vor ihrem Aufbruch zum Konzil inspirieren ließen<sup>13</sup>.

Die Diözesansynode 1960 beschränkte sich weitestgehend auf die Prüfung der zuletzt erlassenen »Anweisungen für die Standes- und Berufsseelsorge«, die möglichst übersichtliche Zusammenstellung des Diözesanrechts sowie die Beratung um die Verwirklichung der Anweisungen Pius' X. über die rechtzeitige Erstkommunion<sup>14</sup>. Im Hinblick auf diesen Umgang sowie die beratschlagten Themen warnte Domdekan Anton Hinderberger (1886–1963) vor einer »papierenen Seelsorge«, er sehe eine große Gefahr, »daß die mit Umsicht und Eifer gefaßten Beschlüsse ohne Verwirklichung im kirchlichen Leben bleiben könnten.«<sup>15</sup> Doch vorsichtig wurden auch Anliegen neuer Theologie und insbesondere der katholischen Bewegungen aufgenommen; so wurden etwa die »Richtlinien für den pfarrlichen Gottesdienst« für die Diözese verbindlich mit ihrem zentralen Anliegen einer »*actuosa participatio*«, die

Dreh- und Angelpunkt des Programms war die Formierung einer »*acies ordinata*« (geordnetes Kampfheer) als einem »in die Welt reichenden Arm der Kirche«, was vor allem durch eine »religiöse Elite« verwirklicht werden sollte, die nach gründlicher Schulung und Bildung befähigt war, je für sich selbstständig in ihrem sozialen Umfeld und ohne die »schützenden Gehege« christliche Werte zu vertreten und Orientierung zu geben, somit evangelisierend zu wirken; vgl. DAMBERG, Katholische Laien (wie Anm. 9), 144f.

10 Oliver M. SCHÜTZ, Institutionalisierte Begegnung von Kirche und Welt. Der Beitrag der Katholischen Akademien in Deutschland zu Vorbereitung, Begleitung und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hrsg. v. Huber WOLF u. Claus ARNOLD, Paderborn u. a. 2000, 185–208, hier: 190.

11 Ebd., 196.

12 Vgl. Oliver M. SCHÜTZ, Von Inspiration zu Rezeption. Die Katholische Akademie der Diözese Rottenburg und das Zweite Vatikanische Konzil, in: RJKG 26, 2007, 165–178, hier: 168.

13 Vgl. ebd., 165.

14 Vgl. »Die Diözesansynode in Rottenburg«, in: Katholisches Sonntagsblatt (künftig: KS) vom 20.11.1960, Bd. 108, Nr. 47, 6.

15 »Werden die Beschlüsse der Synode auch durchgeführt? Bericht über die Rottenburger Diözesansynode 1960«, in: KS vom 18.12.1960, Bd. 108, Nr. 51, 12.

sich in einer größeren Beteiligung von Gemeinde, Altardienern, Lektoren sowie Mesnern und Schola äußerte, aber auch in einem größeren »Ernstnehmen des Wortgottesdienstes« sowie dem »Insistieren auf Kommunionausteilung«<sup>16</sup>. Positiv beurteilte Bischof Leiprecht die bisherigen Entwicklungen und hielt fest, dass die Gläubigen sich im Ganzen für »eine echte, lebendige Gottesdienstfeier viel aufgeschlossener und weit besser geschult«<sup>17</sup> gezeigt hätten als so mancher Seelsorger dies aufzunehmen schien. Domkapitular Alfred Weitmann resümierte die bisherigen Entwicklungen der liturgischen Bewegung im Katholischen Sonntagsblatt: »Während in anderen Diözesen um diese Zeit mitunter harte Kämpfe um die alte und neue Form des gottesdienstlichen Lebens geführt wurden [...] gelang in unserer Diözese der entscheidende Durchbruch der Liturgischen Bewegung ohne große Unruhe und fast ohne jede Anordnung von oben. [...] In seiner auf echtes Wachstum bedachten Hirten Sorge hatte Bischof Carl Joseph es bisher wiederholt abgelehnt, solche Normen einfach von oben her zu erlassen«, daher habe er die liturgische Arbeitsgemeinschaft mit der Formulierung der Richtlinien beauftragt, in welcher auch »führende Persönlichkeiten der kirchlichen Laienverbände« beteiligt waren<sup>18</sup>. Mit der nun beschlossenen Verbindlichkeit für das ganze Bistum sei die Liturgische Bewegung im Bistum Rottenburg an einem entscheidenden Punkt angelangt, so Weitmann: Sie sei »nicht mehr bloß auf die Initiative aufgeschlossener Seelsorger angewiesen. Ihre entscheidenden Anliegen haben vielmehr amtliche Anerkennung gefunden.«<sup>19</sup> Diese Entwicklungen wurden öffentlichkeitswirksam von Schlagzeilen wie »Die Seelsorge passt sich der Zeit an«<sup>20</sup> gesäumt; ähnliche sollten in den folgenden Jahren häufiger genutzt werden.

Auch wenn die Diözesansynoden von 1950 und 1960 eindeutig ihrer vorkonziliaren Zeit verpflichtet blieben und daher keine theologischen und kirchenpolitischen Innovationen boten, zeigte Bischof Carl Joseph Leiprecht eine grundsätzliche Offenheit gegenüber den Neuerungsbewegungen, wie jenen der Liturgie oder des Laienapostolats, sofern diese eine apostolische Legitimation erfahren hatten. Daher wurde Leiprecht »in dieser frühen Phase noch als »schwäbisch-konservativ« beschrieben. Er gehörte zu denjenigen Bischöfen, die durch die *Communio*-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils tief verwandelt werden sollten, nicht aber unbedingt zu dessen Vorreitern.«<sup>21</sup>

Mit dem wachsenden Bewusstsein der möglichen Bedeutung des Konzils ging auch eine immer stärkere mediale Präsenz der Vorbereitung zum Konzil einher. Schnell stellte sich im Frühjahr 1961 mit Bekanntgabe des geplanten Konzilsbeginns auf den Herbst des kommenden Jahres die Frage nach Formen (prä-)konziliarer Beteiligung von Laien. Der Generalsekretär der vorbereitenden Kommission, Erzbischof Pericle Felici (1911–1982), betonte bei der Ankündigung des Eröffnungstermins den Ruf nach einem verstärkten Laienapostolat und forderte zur Teilnahme am Konzil auf, die über die jeweiligen Diözesanbischöfe den Weg in die Konzilsaula finden würde. »Die Hauptarbeit des Laien werde aber dann kommen, wenn es darum gehe, die Beschlüsse des Konzils in die Tat umzusetzen«<sup>22</sup>. Nachdem in den folgenden Monaten in katholischen Organisationen und Zeitungen wiederholt der Ruf nach stärkerer Beteiligung der Laien an der Vorbereitung des Konzils laut geworden war, äußerte Papst Johannes XXIII. am Ende der ersten Tagung der Vorbereitungskommission

16 KESSLER, Diözesansynode 1960 (wie Anm. 7), 172.

17 Ebd., 171.

18 Vgl. Südwestdeutsche Rundschau vom 9.11.1960, Nr. 259, 7, in: DAR G 1.2, Nr. 201, 1. Büschel.

19 »Lebendiger Gottesdienst. Bericht über die Rottenburger Diözesansynode 1960«, in: KS vom 11.12.1960, Bd. 108, Nr. 50, 7; vgl. auch »Der Wunsch des Bischofs«, Katholisches Kirchenblatt Ulm, Neu-Ulm, Blautal vom 15.1.1961, Nr. 3, in: DAR G 1.2, Nr. 201, 1. Büschel.

20 »Die Seelsorge passt sich der Zeit an«, in: Deutsches Volksblatt (künftig: DV) vom 12.11.1960, Nr. 95, 3.

21 HOLZEM, Zusammenbruch und Aufbruch (wie Anm. 3), 477.

22 Vgl. »Konzilsbeginn voraussichtlich Herbst 1962«, in: KS vom 20.4.1961, Bd. 109, Nr. 18, 4.

seine große Freude über »die immer größer werdende Aufmerksamkeit, welche die Laien, vor allem jene, die eng mit der Hierarchie zusammenarbeiten, der Tätigkeit der Konzilskommissionen zuwenden, und über den Eifer ihrer Gebete für das Konzil«<sup>23</sup>. Es dränge ihn, den Laien dafür Dank zu sagen. »Und gleichzeitig bitten Wir sie, mit der gleichen Hingabe und Aufmerksamkeit die begonnenen Arbeiten weiter zu verfolgen und nicht daran zu zweifeln, daß ihre Erwartungen und Anregungen bei Uns ein wohlwollendes Echo finden.«<sup>24</sup>

Auf offene Ohren trafen diese Äußerungen bei Bischof Carl Joseph Leiprecht, der in seinem Fastenhirtenbrief 1962 für die ›Leib Christi‹-Ekklesiologie einstand und betonte: »Wir können und dürfen die Kirche nicht einschränken auf die sogenannte Hierarchie, die Amtskirche. Zum Leib Christi gehören alle, die auf den Namen des dreifaltigen Gottes getauft sind, alle, die Jesus Christus als Herrn und Heiland bekennen. [...] Die Kirche ist unsere gemeinsame Aufgabe. [...] Das auf 11. Oktober einberufene Konzil soll der Erneuerung der Kirche den Weg bereiten. Damit sind wir alle angesprochen, die wir Glieder dieser Kirche sind. Das Konzil ist also unsere gemeinsame Aufgabe.«<sup>25</sup> Auch wenn der Rottenburger Bischof keine institutionalisierte Befragung seines Bistums unternahm, wie es etwa der Wiener Erzbischof Franz Kardinal König (1905–2004) oder die Katholische Aktion Bayerns<sup>26</sup> taten, unterstrich er dennoch dezidiert die ihm anvertraute Verantwortung als Vertreter seines Bistums, seiner Priester und Laien auf dem Konzil. Seine Betonung des Laienapostolats sowie deren Verantwortung im Allgemeinen blieben nicht unbeantwortet; einige wenige Briefe belegen, wie sich Laien aus dem Bistum direkt mit ihren Anliegen an ihren Bischof wandten. Der Brief eines Ingenieurs aus Tübingen drückt die Unsicherheit über die tatsächliche Relevanz der eigenen Stimme aus: »Gestatten Sie, daß ich als Laie zu dem [...] Konzil Stellung nehme in ein paar Zeilen zu ein paar Punkten. Ich bin mir selbstverständlich klar, daß ich als Nichttheologe oder ›Laienkatholik‹ nicht nach Vorschlägen gefragt bin.« Anschließend präsentierte er einige Vorschläge zu entschiedenem Vorgehen im Bereich der Ökumene, betonte die Relevanz des Gebets und stellte Anfragen zum damals umstrittenen Thema der Mischehe<sup>27</sup>. Doch das Wissen um das Konzil und dessen ›Reformcharakter‹ wurde auch zur gern genutzten Möglichkeit, persönliche Anliegen vor den Bischof zu tragen. So nahm etwa Frau H. G., »[e]rmutigt durch verschiedene Aufrufe«, das bevorstehende Konzil zum Anlass, ihre Fragen zu stellen: »Ich weiß, es gibt in manchen Kirchen, Klöstern, bes. in einigen Wallfahrtsorten Schatzkammern, die ungeheure Werte bergen. Sie sind Weihe-, Opfer- und Dankesgaben an Gott, Maria oder andere Heiligen, aber sie sind tote Werte. Wäre es nicht im Sinne Jesu und Seiner gebenedeiten Mutter wenn diese brach liegenden Reichtümer wenigstens teilweise zu Geld gemacht würden, um damit die oft so furchtbare Not von ungezählten Menschen zu lindern?« Weiter fuhr sie fort mit der Frage: »Was bedeutet die lange oft kostbare Schleppe, die einem Bischof bei feierlichen Einzügen nachgetragen wird? Wird sicher auch einen zeremoniellen Sinn haben, aber könnte sie nicht wegbleiben?«<sup>28</sup> Auf einer kleinen handschriftlichen Karte wurde folgender Wunsch geäußert: »In Anbetracht des kommenden Konzils, so ja sicher viel geändert wird, käme auch ich mit einem Anliegen«, das abwertende Wort »Weiber« im »Gegrüßet seist du Maria« zu ändern, denn der »hl. Vater, mit seinem weltoffenen Herzen hätte bestimmt nichts [dagegen] einzuwenden«<sup>29</sup>. Ganz unabhängig vom erwartbaren Inhalt des bevorstehenden Konzils wurde dessen Ankündigung

23 »Das Konzil und die Laien«, in: KS vom 2.7.1961, Bd. 109, Nr. 27, 3.

24 Ebd.

25 Carl Joseph LEIPRECHT, Fastenhirtenbrief 1962. Die Kirche im Heilsplan Gottes Gabe und Aufgabe, in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg (künftig: KA) vom 26.2.1962, Bd. 25, Nr. 6, 37–40.

26 Vgl. »Fragebogen zum Konzil«, in: KS vom 23.7.1961, Bd. 109, Nr. 30, 3.

27 Vgl. Brief vom 14.2.1961, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 3. Büschel.

28 Vgl. Brief vom 7.11.1962, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

29 Vgl. Brief vom 9.3.1962, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

für manche, so belegen die Briefe, zum sehnstchtig erwarteten Wendepunkt in einer als ›Problemstau‹ erlebten Zeit; dieser wurde zum Anlass genommen, die persönlich erlebten Mängel der Kirche vor den Bischof zu tragen.

Zur gleichen Zeit, als das Zweite Vatikanische Konzil in den medialen Vordergrund rückte, wurde auch die Relevanz des Konzils für die beiden Konzilsväter, für Bischof Carl Joseph Leiprecht und den damaligen Weihbischof Wilhelm Sedlmeier (1898–1987), deutlicher: Als im Sommer 1959 der Kardinalstaatssekretär Domenico Tardini (1888–1961) ein Rundschreiben an alle Bischöfe der Welt aufsetzte und diese aufforderte, freimütig Vorschläge für das Konzil einzureichen<sup>30</sup>, formulierten die Rottenburger Konzilsväter zunächst die gleichen Anliegen, die sie auch zur selben Zeit während der Vorbereitungen auf die Diözesansynode von 1960 beschäftigten. In der Antwort Leiprechts an die Vorbereitungskommission schrieb er daher von den Zeitirrtümern, wie dem Atheismus, Materialismus, Kommunismus und »dem aus diesen Irrtümern heraus gezeichneten falschen Menschenbild«; Sedlmeier ergänzte hierzu einen »übertriebene[n] Nationalismus und Rassismus«<sup>31</sup>. Beide wünschten eine Ausarbeitung der noch vom Ersten Vatikanischen Konzil ausstehenden Definition über den Episkopat, denn dieser sei als »*jure divino*« gegebene Größe festzusetzen; außerdem bedürfe es einer Vermehrung der bischöflichen Fakultäten, was auch als Brücke zu den Kirchen des Ostens dienen könne. Bischof Leiprecht formulierte zudem den Wunsch einer Erneuerung des Diakonats der alten Kirche als dauerndem Lebensstand ohne Zölibatspflicht und brachte sein Bewusstsein für den Missionsauftrag der Kirche ein, der gegen eine einseitige Europäisierung, Kolonialisierung und Latinisierung unterstrichen und abgegrenzt werden sollte. Bezüglich des Klerus und dessen Disziplin sah der Rottenburger Bischof in der voranschreitenden Motorisierung eine Gefahr für die Gemeinde, sodass er für die Schärfung der Residenzpflicht als Lösung optierte; die *vita communis* sei die ideale Lebensform »als Schutz vor Gefahren der Zeit und der Vereinsamung des Klerus«, könne jedoch nur selten verwirklicht werden. Weitere Aspekte seien eine Indexreform, eine Reform des Breviergebets mit einer Kürzung der Brevierpflicht für den Weltklerus, die Erneuerung der Karwochenliturgie und die Verkürzung der Konsekration von Kirchen und Altären – die ihn angesichts der häufigen Notwendigkeit nach dem Krieg in besonderem Maß persönlich betraf. Unter Verweis auf die Forschungsergebnisse Josef Andreas Jungmanns (1889–1975) und Johannes Hofingers (1905–1984), zwei entscheidenden Vertretern der liturgischen Erneuerungsbewegung, forderte er zudem, die ›*actuosa participatio*‹ durch die Nutzung der Landessprache zu intensivieren. Auch die ihm so wichtig gewordene Stellung des Laien betonte der Bischof: »Seine Mitverwaltung in Pfarrei und Seelsorge und seine Teilnahme an der Lehrverkündigung wäre verpflichtend zu formulieren.« Auch Wilhelm Sedlmeier bat in vergleichbarer Weise um die Mehrung der »Privilegien und Rechte« der Laien sowie ihre klarere Abgrenzung vom Klerus trotz einer Teilhabe am priesterlichen Amt Christi und ihrer Sendung in Bezug auf Politik, Kunst und Wirtschaft. Klaus Unterburger attestiert Bischof Carl Joseph Leiprecht auf der Basis seines Votums keinen besonders reaktionären, ja vielmehr einen gemäßigt konservativen Standpunkt, der den römischen Vorgaben ebenso gerecht zu werden versuchte wie den neuen Bedürfnissen der Seelsorge<sup>32</sup>. Das bis zu diesem Zeitpunkt – wenn auch nur verhalten – nachweisbare Ideal Leiprechts von der Kirche als ›Leib Christi‹ und die Motivation zur liturgischen Erneuerung sowie zur Stärkung des Laienapostolats deuteten

30 Vgl. Domenico TARDINI, Pontificia commissio antepreparatoria pro concilio oecumenico ad episcopos, 18.6.1959, in: Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando I.II.I, Vatikanstadt 1960, X–XI.

31 Vgl. zu den Schreiben Bischof Leiprechts sowie Weihbischof Sedlmeiers: ebd., 657–685; deutsches Original des Briefes von Bischof Leiprecht in: DAR G 1.2, Nr. 99, 3. Büschel. Vgl. auch UNTERBURGER, Rezeption (wie Anm. 5), 143–146; KUSTERMANN, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 1), 546–549.

32 Vgl. UNTERBURGER, Rezeption (wie Anm. 5), 146.

damals bereits voraus, welche Themen für den Bischof in der unmittelbaren Umsetzung des Konzils von besonderer Wichtigkeit sein und insofern mit einer herausgehobenen Entschiedenheit verfolgt würden.

Am 5. Oktober 1962 wurde die Rottenburger Delegation im Dom feierlich verabschiedet<sup>33</sup> und als dann am Abend des 10. Oktobers bistumsweit die Glocken der Kirchtürme für eine viertel Stunde schlugen<sup>34</sup>, sollte dies den Gläubigen ins Bewusstsein rufen: Das Zweite Vatikanische Konzil würde am morgigen Tag beginnen.

## 2. Die Rottenburger Delegation auf dem Konzil

»*Gaudet mater ecclesia* – Es jubelt die Mutter Kirche...«<sup>35</sup> – knapp drei Jahre der intensiven Vorbereitungen waren zu ihrem Ende gekommen, als Papst Johannes XXIII. (1958–1963) am 11. Oktober 1962 das Zweite Vatikanische Konzil mit einer kritischen Bestandsaufnahme der von ihm erlebten Zeit eröffnete:

»In der täglichen Ausübung Unseres apostolischen Hirtenamtes geschieht es oft, daß bisweilen Stimmen solcher Personen unser Ohr betrüben, die zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein kluges Urteil walten lassen. Sie meinen nämlich, in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil zu erkennen. Sie reden unablässig davon, daß unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei. Sie benehmen sich so, als hätten sie nichts aus der Geschichte gelernt, die eine Lehrmeisterin des Lebens ist [...]. Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergange stünde.«<sup>36</sup>

Vielmehr müsse man in den gegenwärtigen Entwicklungen einen verborgenen Plan göttlicher Vorsehung anerkennen, der sein eigenes Ziel verfolge und alles zum Heil der Kirche lenke. Er fuhr fort: »Die Kirche hat diesen Irrtümern der Zeit widerstanden, oft hat sie sie auch verurteilt, manchmal mit großer Strenge. Heute dagegen möchte die Braut Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären, als zu verurteilen.«<sup>37</sup> Derselbe Papst, der noch drei Jahre zuvor seine Beobachtungen der »um sich greifenden Irrlehren« sowie der »Krise, die sich im Schoße der Gesellschaft« vollziehe, zum Anlass genommen hatte<sup>38</sup>, ein Konzil zu verkünden, sprach in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit nun eine ganz neue Sprache. Das Deutsche Volksblatt charakterisierte Papst Johannes XXIII. im Anschluss an seine Eröffnungsrede als »Opti-

33 »Das Konzil geht jeden an«, in: DV vom 6.10.1962, Bd. 97, Nr. 232, 15. Vgl. auch die Abschiedsworte Weihbischof Sedlmeiers: »In ihm [Jesus Christus; F.F.] verabschieden wir uns und grüßen Euch, tragen Eure Anliegen und Sorgen mit in die Heilige Stadt und empfehlen uns und unser Wirken Eurem fürbittenden täglichen Gebet«, in: »Bischof Carl Joseph nahm Abschied zum Konzil«, in: KS vom 14.10.1962, Bd. 110, Nr. 41, 13.

34 Vgl. »Glockenläuten zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils«, in: KA vom 24.9.1962, Bd. 25, Nr. 22, 134.

35 Vgl. »Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 11. Oktober 1962«, in: KA vom 10.12.1962, Bd. 25, Nr. 27, 165–169.

36 Ebd., 166.

37 Ebd., 167.

38 Vgl. »Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Ankündigung der Diözesansynode in Rom und des Ökumenischen Konzils«, in: KA vom 22.6.1959, Bd. 23, Nr. 17, 239, und JOHANNES XXIII., Päpstliche Indikations-Bulle »*Humanae Salutis*« des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils vom 25. Dezember 1961, in: KA vom 29.1.1962, Bd. 25, Nr. 3, 13.

mist, aber ein Optimist des Glaubens« im Kontrast zu den »ewigen Schwarzseher[n]«<sup>39</sup>. Der deutliche Wandel in der Sprache des Papstes, der sich während der Vorbereitungszeit des Konzils vollzog, legt jedoch nahe, dass auch die anhaltende Auseinandersetzung mit den aus aller Welt eingeholten Erwartungen und Wünschen an das Konzil zu einer veränderten Einschätzung des Papstes führte: Meinten scheinbar viele der Konzilsväter nach Ausweis ihrer vorab eingeholten Voten, einige kosmetische Veränderungen der Kirche würden als Ergebnis des Konzils genügen, bedurfte es nun des Lernprozesses einer dreijährigen Erarbeitungszeit, »um die Weltkirche für die Herausforderungen der Moderne zu sensibilisieren. Der langsam voranschreitende und sich während des Konzils beschleunigende Transformationsprozess der Weltgesellschaft wurde den Konzilsvätern erst nach und nach in der Konfrontation mit der öffentlichen Meinung in ihren Heimatländern und im Dialog untereinander bewusst.«<sup>40</sup>

Die ersten Sitzungen der Generalkongregationen wurden noch durch die Wahlen für die diversen Konzilskommissionen bestimmt, bei welchen Bischof Carl Joseph Leiprecht mit zweithöchster Stimmenanzahl zum Mitglied jener für die Ordensleute gewählt wurde<sup>41</sup>. Die ersten Schreiben der regelmäßigen Korrespondenz mit Generalvikar Karl Knaupp (1915–2006) veranschaulichen einige Eindrücke Bischof Leiprechts zu den ersten thematischen Sitzungen: »Bei diesen Sitzungen ist die Diskussion sehr lebhaft und läßt sich trotz der Weite des Raumes zufriedenstellend durchführen. Manchmal sind die Diskussionsredner allerdings schwer zu verstehen, da lateinisch gesprochen wird und die Aussprache der ›*Padri Conciliari*‹ nicht immer mustergültig ist.«<sup>42</sup> Unter Verweis auf einen südafrikanischen Bischof, der ihm sagte: »[N]un ist das Eis gebrochen, es geht jetzt vorwärts!«, berichtete Leiprecht, dass dies die »augenblickliche Stimmung, die bei vielen Konzilsvätern herrscht« treffend widerspiegeln. »In diesem Klima wächst die Hoffnung auf ein gutes Vorwärtsschreiten, wobei die Bremsklötze nicht fehlen und auch künftig nicht leicht weggeräumt werden können. Zur Zeit weht ein frischer Wind nicht nur über die Ewige Stadt hinweg; er hat auch eine frische Luft in die Konzilsaula hineingetragen.«<sup>43</sup> Die Gespräche an den beiden Kaffeebars hinter den Tribünen<sup>44</sup>, die gemeinsamen Sitzungen und Veranstaltungen, die Internationalität der Konzilsväter<sup>45</sup>, aber auch die erlebte rituelle Vielfalt in den morgendlichen Frühmessen beeindruckten Leiprecht: »Hier war nichts zu spüren von einer mechanischen

39 Vgl. »Neue Impulse«, in: DV vom 13.10.1962, Bd. 97, Nr. 238, 4.

40 SCHMIEDL, Dieses Ende (wie Anm. 4), 43.

41 Vgl. »Unser Bischof unter den Gewählten«, in: KS vom 4.11.1962, Bd. 110, Nr. 44, 3. Die verdienstvolle Erfüllung dieser Aufgabe führte später zur Ernennung zum Vorsitzenden der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für das Ordenswesen und 1968 zum Mitglied der Religiosenkongregation; vgl. »Ernennung unseres Bischofs zum Mitglied der Religiosenkongregation«, in: KA vom 27.2.1968, Bd. 29, Nr. 5, 37, und auch »Zur Mitarbeit an der Leitung der Weltkirche berufen«, in: KS vom 14.1.1968, Bd. 116, Nr. 2, 3f.

42 Brief Bischof Leiprechts an Generalvikar Knaupp, 25.10.1962, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

43 Ebd.

44 Vgl. Eberhard MÜHLBACHER, Das Zweite Vatikanische Konzil hautnah erlebt, in: RJKG 26, 2007, 275–278, hier: 277.

45 Etwa bat Leiprechts Sitznachbar in der Konzilsaula, Bischof Manuel Tato von Santiago del Estero (1907–1980) in Argentinien, um die Entsendung zweier Missionar-Geistliche; vgl. Eberhard MÜHLBACHER, Ein Jahrzehnt an der Seite von Bischof Carl Joseph Leiprecht, in: RJKG 24, 2005, 209–220, hier: 216. Aber auch Konzilsväter vor allem aus Ländern der südlichen Hemisphäre kamen mit ihren Nöten zu den deutschen Bischöfen: »Da war einer, dessen Kathedrale beim letzten Taifun das Dach verloren hatte. Ein anderer brauchte dringend ein neues Fahrzeug. Der Dritte wusste nicht, wie er künftig sein Priesterseminar fortführen sollte.« Eberhard Mühlbacher sollte die Bittgesuche sammeln und nach der Rückkehr aufarbeiten, woraus auch sein späteres Arbeitsfeld im Ordinariat entstand, nämlich die Sorge für Unternehmungen der Mission und der Entwicklungsförderung in aller Welt sowie die Seelsorge für die katholischen Ausländer. »›Rottenburg weltweit: wurde schon bald nach Konzilsende ein Werbeslogan unserer Diözese«, vgl. hierzu MÜHLBACHER, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 44), 278.

Uniformierung, von einem zentralistischen Zwang, von einer anonymen Masse; hier war lebendige Einheit der Herzen über alle verschiedenartigen liturgischen Formen hinweg<sup>46</sup> – all das prägte den schwäbischen Bischof, der das Konzil als Wendepunkt und geistigen Aufbruch erlebte, durch das ein neues Selbstverständnis der Kirche spürbar geworden sei: »Das Zweite Vatikanische Konzil hat aus einer uniformen, römisch-katholischen Kirche eine Weltkirche gemacht. Das Prinzip Ortskirche trat ins Bewusstsein.«<sup>47</sup> Das Konzil wurde nicht allein als »dogmatisches Beschlussorgan«, sondern als ein spirituelles »pflingstliches Ereignis« erlebt<sup>48</sup>.

Bischof Leiprecht und Weihbischof Sedlmeier waren nicht allein nach Rom gereist. Die Rottenburger Delegation wurde zunächst verstärkt durch den theologischen Berater Professor Dr. Hans Küng (1928–2021), Leiprechts Privatsekretär Eberhard Mühlbacher (1927–2016), der als Assignator beim Konzil mitwirkte, sowie dem damaligen Fahrer Schmid<sup>49</sup>. Leiprechts theologischer Berater wurde ab 1963 der Münchner Jesuit Pater Friedrich Wulf (1908–1990), der sich als Herausgeber der Zeitschrift »Geist und Leben« einen Namen als Spezialist für das Ordensleben gemacht hatte<sup>50</sup>; dies ermöglichte eine kompetentere Beratung Bischof Leiprechts in Ordensfragen, zumal Hans Küng auf Ersuchen Leiprechts seinen Status von einem »*peritus privatus*« zu einem »*peritus conciliaris*« wechselte<sup>51</sup>.

Damit der »Geist des Konzils und das Erlebnis der Weltkirche auch in die Leitungsgrenzen der Diözese geraten«<sup>52</sup> könne, so die Forderung des Bischofs, wurde nach und nach nahezu die gesamte Bistumsleitung für je acht bis vierzehn Tage nach Rom eingeladen, um ebenfalls an den Generalversammlungen teilzunehmen<sup>53</sup>. Doch auch Bischof Leiprecht blieb während den Sitzungsperioden in stetem Kontakt mit seiner Diözese. So erhielt er etwa alle zwei Wochen postalisch zugesandte Berichte über Sitzungen, personelle Entwicklungen, Probleme und einiges mehr durch den Generalvikar, ebenso wie das Amtsblatt der Diözese und die Informationsdienste der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA), das Katholische Sonntagsblatt, das Deutsche Volksblatt sowie die Schwäbische Zeitung<sup>54</sup>.

46 Carl Joseph LEIPRECHT, Fastenhirtenbrief 1963. Kirche als Gemeinschaft, in: KA vom 20.2.1963, Bd. 25, Nr. 6, 218.

47 MÜHLBACHER, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 44), 278.

48 Vgl. ebd.

49 Vgl. Brief des Bischofs an die Zentralkommission, 5.7.1962, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

50 Vgl. hierzu Bittgesuch um Zulassung von Pater Friedrich Wulf SJ als Peritus insbesondere für die Religiosenkommission: Brief des Bischofs an Dr. Joseph Kardinal Frings (1887–1978) am 12.9.1963 und Brief des Bischofs an das Staatssekretariat mit Ersuch von Pater Dr. Friedrich Wulf als »*peritus*« am 11.9.1963 mit Bedeutung Wulfs für Fragen des Leben als Religiöser in heutiger Zeit; in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel. – Vgl. MÜHLBACHER, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 44), 277.

51 Bischof Leiprecht schrieb hierüber an das Staatssekretariat und den Staatssekretär Amleto Giovanni Cicognani (1883–1973) persönlich: Hans Küng sei »einer der bekanntesten Spezialisten des Konzils [...]. Sicher würde die Ernennung des Prof. Küng zum Konzilstheologen nicht nur die kleine Zahl der Konzilsberater der katholischen theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten erhöhen (es sind, wenn ich mich nicht täusche, nur zwei innerhalb von deutschen Lehrstühlen), sondern es wäre auch eine Anerkennung der grossen theologischen und pastoralen Arbeit, welche diese genannte Fakultät unserer Diözese für unsere hl. Kirche geleistet hat«; vgl. Brief des Bischofs Leiprecht an das Staatssekretariat, 11.11.1962, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

52 MÜHLBACHER, Ein Jahrzehnt (wie Anm. 45), 215.

53 Vgl. ebd.

54 Vgl. »Auch die postalische Verbindung mit der Heimat reißt nicht ab. Das »Deutsche Volksblatt«, das »Sonntagsblatt«, die »Schwäbische Zeitung« und andere erreichen uns, wenn auch jeweils zwei Tage später, regelmäßig. Wir lesen natürlich mit besonderem Interesse das Echo, welches das Konzil in der Heimat findet«; vgl. »Brief unseres Weihbischofs vom Konzil«, in: KS vom 9.12.1962, Bd. 110, Nr. 49, 3, oder Brief Generalvikars Knaupp an Bischof Leiprecht, 22.10.1962, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

Als nach Beendigung der ersten Sitzungsperiode Papst Johannes XXIII. am 3. Juni 1963 verstarb, war die Ungewissheit über die Fortführung des Konzils groß. Weihbischof Sedlmeier gedachte gemeinsam mit Bischof Leiprecht während eines Pontifikalrequiems in St. Eberhard in Stuttgart des Heiligen Vaters: »Papst Johannes habe für das Konzil gelebt und für das Konzil sei er gestorben.«<sup>55</sup> Ob nun auch das Konzil »sterben würde«, entschiede der neu gewählte Papst. Mit der zweieinhalb Wochen später erfolgten Wahl des Erzbischofs von Mailand, Giovanni Battista Montini (1897–1978, Papst Paul VI. [1963–1978]), zum Papst bestand die Gewissheit, dass dieser eine Fortführung des Konzils befürworten würde<sup>56</sup>. Das Leitwort des »Dialogs« wurde mit seiner ersten Enzyklika »*Ecclesiam suam*« (1964) zum bestimmenden Motiv innerhalb und außerhalb des Konzils: »Dialog als offener, kritischer Austausch, der kein Thema und keinen Gesprächspartner von vornherein ausklammert, als freier Austausch innerhalb der katholischen Kirche und mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, mit anderen Religionen und der säkularen Welt.«<sup>57</sup>

Je weiter das Konzil voranschritt, desto deutlicher trat das Gefühl seines bald herbeigeführten Endes in das Bewusstsein der Konzilsteilnehmer. Der Arbeitsaufwand und die Beanspruchung durch die Religiösen-Kommission wuchsen dadurch auch für Carl Joseph Leiprecht spürbar an<sup>58</sup>. Als sich die Generalversammlungen während der vierten Session weithin auf die Abstimmungen bestehender Textbausteine beschränkten<sup>59</sup>, resümierte Bischof Carl Joseph am 16. Oktober 1965 für die Leserinnen und Leser des Katholischen Sonntagsblatts in der Heimat, dass mit dem Ende des Konzils die damit notwendigen Arbeiten noch längst nicht an ihr Ende gekommen seien: »[D]as gewaltige Erlebnis des Konzils, das einem täglich neu zum Bewußtsein kommt. Es ist einfach ein geschichtliches Ereignis ersten Ranges, ein geistiger Aufbruch der Kirche, eine Erneuerung, deren Bedeutung erst in den kommenden Jahren ganz verstanden wird.«<sup>60</sup>

Insgesamt hatte das Konzil in 168 Generalversammlungen mit 3085 Konzilsvätern getagt und war zu einem »echten Weltkonzil« geworden<sup>61</sup>. Doch auf welche Weise wurde versucht, das Konzil in das schwäbische Bistum zu transportieren – zumal der Bischof und Teile der Bistumsleitung selbst nur in den Konzilspausen vor Ort waren?

55 »Papst Johannes redet weiterhin zu uns«, in: DV vom 11.6.1963, Bd. 98, Nr. 133, 10.

56 Vgl. »Papst Johannes ist gestorben, aber das Papsttum stirbt nicht«, in: Carl Joseph LEIPRECHT, Hirtenwort zur Krönungsfeier am Sonntag, den 30. Juni 1963, in: KA vom 24.6.1963, Bd. 25, Nr. 16, 283.

57 Sabine DEMEL/Hanspeter HEINZ/Christian PÖPPERL, »Löscht den Geist nicht aus«. Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, Freiburg i. Br. 2005, 14.

58 Vgl. »Im Augenblick [1964; F.F.] bin ich durch die Sitzungen der Religiösen-Kommission sehr in Anspruch genommen. Sie sind wegen der Materie und der Verhandlungssprache nicht immer einfach. [...] Wir versuchen zusammen mit anderen Periti und 3 Bischöfen das Schema für die Religiösen zu überarbeiten, müssen aber immer wieder feststellen, daß wir zu theologisch und zu wenig institutionell denken. Hier scheint mir die Problematik des Konzils am deutlichsten erfahrbar zu sein«; Brief Bischof Leiprechts an Generalvikar Knaupp, 30.9.1964, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

59 Mit der vierten und letzten Sitzungsperiode kehrte ein »hektischer Aktionismus« ein, da noch zwölf der insgesamt 16 Dokumente zu verabschieden waren. Dementsprechend bestanden die Sitzungen fast ausschließlich aus Abstimmungen, auch unter Inkaufnahme »offensichtlichen allgemeinen Nachlassen[s] der auf eine Ideallösung zielenden Spannung innerhalb der Konzils«; vgl. Giuseppe ALBERIGO, Abschluss und erste Erfahrungen mit der Rezeption des Konzils, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band V: Ein Konzil des Übergangs, hrsg. v. DEMS., Ostfildern 2008, 619–654, hier: 619.

60 »Brief unseres Bischofs«, in: KS vom 31.10.1965, Bd. 113, Nr. 44, 3.

61 Vgl. Giuseppe ALBERIGO, Ein epochaler Übergang?, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band V: Ein Konzil des Übergangs, September – Dezember 1965, hrsg. v. DEMS., Ostfildern 2008, 655–742, hier: 655.

### 3. Der »frische Wind« weht im Bistum Rottenburg – Rezeption während des Konzils

#### 3.1 *Berichterstattung und mediale Vermittlung*

War das öffentliche Interesse nach Ankündigung des Konzils noch weitgehend verhalten geblieben, änderte sich dies dank der kirchlichen Blätter spätestens zur Eröffnung der Kirchenversammlung. Wo für andere Bistümer die bundesdeutsche Katholische Nachrichtenagentur (KNA) mit ihrem »Konzils-Sonderdienst« für die wöchentliche Berichterstattung der katholischen Gläubigen im Auftrag der deutschen Bischöfe sorgte<sup>62</sup>, war diese für das Bistum Rottenburg nur von nachrangiger Bedeutung. Anders nämlich als in anderen Bistümern, deren Kommunikationsstrukturen durch die Dynamik des Konzils überrollt zu werden drohten<sup>63</sup>, boten das Katholische Sonntagsblatt und, für den Großraum Stuttgart ergänzend, das Deutsche Volksblatt einen etablierten, wöchentlich erscheinenden Überblick über Themen, Stimmen und Einzelheiten des Konzils<sup>64</sup>. Insbesondere der Beginn und Abschluss einer jeden Sitzungsperiode wurde in den Publikationen reich bebildert dokumentiert<sup>65</sup>. Auch war es möglich, das Konzil in Bild und Ton<sup>66</sup>, wie etwa in den wöchentlichen Kommentaren zum Konzil von Mario von Galli (1904–1987) im Südwest-Rundfunk<sup>67</sup>, mitzuverfolgen.

Spekulationen um die Arbeitsweise und die Inhalte der Konzilsversammlung wurden medial vielfach geäußert. So kommentierte beispielsweise Weihbischof Sedlmeier in seinem Brief an das Katholische Sonntagsblatt die Berichterstattung über die erste Arbeitssitzung, die aufgrund der neu zu wählenden Kommissionsmitglieder bereits nach rund einer Stunde auf den kommenden Dienstag vertagt wurde, kritisch mit den Worten: »Unter den Konzilsvätern habe sich eine ›Opposition formiert‹. Es hätten sich ›Blöcke‹ gebildet, die ›konservative Kurienbürokratie‹ habe die Weltversammlung der Bischöfe sozusagen ›überfahren‹ wollen und Vorschlagslisten für die Wahl der 160 Kommissionsmitglieder verteilt mit meist nur ihr genehmen Namen, usw. [...] Nun, darüber habt ihr ja in der Presse schon manches erfahren. Tatsächliches, aber auch Erfundenes oder wenigstens Kombinationen und

62 Vgl. die seit Juni 1962 wöchentlich erscheinenden Veröffentlichungen der Katholischen Nachrichten-Agentur »Konzils-Sonderdienst: Konzil – Kirche – Welt«; Angebotsbrief an Bischof Leiprecht, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel. Verweis hierauf auch in: KA vom 31.10.1962, Bd. 25, Nr. 24, 337.

63 Vgl. etwa für Münster: DAMBERG, Von der acies ordinata zum Dienst an der Welt. Vorgeschichte und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Bistum Münster, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hrsg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, Paderborn u. a. 2000, 169–184, hier: 176.

64 Vgl. die Rubrik »Zweites Vatikanisches Konzil« während der Sitzungsperioden, in: KS, ab Bd. 25, Nr. 43, sowie die Rubrik »II. Vatikanisches Konzil«, etwa in: DV vom 20.10.1962, Bd. 97, Nr. 244, 5.

65 Vgl. exemplarisch: Titelseite mit Bildern der Konzileröffnung, in: DV vom 12.10.1962, Bd. 97, Nr. 237, 1; »Abschied von Rom nach erster Konzilsperiode«, in: KS vom 23./30.12.1962, Bd. 110, Nr. 51/52, 6; Titelseite mit Konzilsaula und Paul VI., in: DV vom 30.9.1963, Bd. 98, Nr. 226, 1; Titelblatt mit Eröffnung der dritten Sitzungsperiode in Konzelebration mit 24 Konzilsvätern, in: KS vom 27.9.1964, Bd. 99, Nr. 39, 1.

66 So wurde etwa eine Podiumsdiskussion mit Kardinal Bea und sieben weiteren »Kirchenfürsten« der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirchen zur Vorbereitung, ebenso wie die feierliche Eröffnung des Konzils, im Fernsehen übertragen; vgl. Das Konzil im Fernsehen. Vorbereitende Sendungen und Berichte, in: DV vom 29.9.1962, Bd. 97, Nr. 226, 9.

67 Vgl. die Erinnerungen des Pfr. i. R. Hans Nagel über die Zeit des Konzils und die wöchentlichen Übertragungen. Die Kommentare seien damals aufgrund des hohen Interesses teilweise sogar in den Innenhof des Tübinger Wilhelmsstiftes übertragen worden. Vgl. Thomas KELLER/Hans NAGEL, »Alle hingen an den Rundfunkgeräten«, in: Priester werden – weltoffen, schwäbisch, katholisch. 200 Jahre Wilhelmsstift und Priesterseminar, hrsg. v. Martin FAHRNER u. Andreas RIEG, Ostfildern 2017, 104–109, bes. 107.

Vermutungen.«<sup>68</sup> Das Katholische Sonntagsblatt nahm dies zum Anlass, die Situation vor Ort zu schildern, problematisierte die mediale Lage und setzte sich dadurch selbst einen Maßstab für die weitere journalistische Arbeit auf dem Konzil:

»Die Augen der Welt schauen auf Rom. Selten hat ein Ereignis der katholischen Kirche ein solch weltweites Echo erlangt wie das Zweite Vatikanische Konzil schon zu seinem Beginn. Es beherrscht die Titelseiten der Groschenblätter bis zu den Illustrierten und den Tageszeitungen. [...] Die Behandlung des Konzils; F.F.] reicht von Betrachtungen, die mit Sachkenntnis auf das Anliegen eingehen, bis zu Artikeln, die reine Spekulationen darstellen und Sensationen enthüllen, wo keine vorhanden sind. Der Leser tut also gut, stets zu prüfen ›wes Geistes Kind‹ die Veröffentlichungen sind.«<sup>69</sup>

Die redaktionelle Arbeit des Katholischen Sonntagsblatts und des Deutschen Volksblattes hatte sich bezüglich der von ihr verantworteten Konzilsnachrichten während der Zeit des Konzils deutlich professionalisiert. Wurden zu Beginn des Konzils nur spärliche Berichte und kurze Informationen veröffentlicht, die letztlich die klägliche Preisgabe von Informationen auf Seiten des Staatssekretariates widerspiegelten<sup>70</sup>, veränderte sich dies ab der zweiten Konzilsperiode nachhaltig, sowohl aufgrund eines höheren Informationsflusses<sup>71</sup> als auch aufgrund der besseren Vorbereitung durch die Redaktionen, die von da an mit einer großen Bandbreite theologischer und kirchenpolitischer Artikel brillieren konnten<sup>72</sup>. Rubriken und Diskussionen über mehrere Ausgaben hinweg entstanden, wie etwa ein theologischer Briefwechsel zwischen Pater Laurentius Klein OSB (1928–2002) und dem evangelischen Theologieprofessor Peter Meinhold (1907–1981) aus Kiel zu Fragen der Ökumene<sup>73</sup> oder eine Abhandlung zur »Erneuerung der Liturgie – Ausblicke nach den bisherigen Beschlüssen« von Prof. DDr. Joseph Pascher (1893–1979) aus München<sup>74</sup>. Die Themen des Konzils vor- und nachzubereiten, Diskussionen weiterzuführen und zu entfalten sowie diese für das Bistum

68 Hierzu »Brief unseres Weihbischofs vom Konzil«, in: KS vom 9.12.1962, Bd. 110, Nr. 49, 3.

69 »Keine ›Sensation‹«, in: KS vom 28.10.1962, Bd. 110, Nr. 43, 3.

70 Das Staatssekretariat beschränkte sich zumeist auf die Veröffentlichung einer tagesaktuellen Liste der Redner, ohne nähere Informationen über die Inhalte preiszugeben; vgl. Zitat aus unbestimmter Zeitung, 1737; DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

71 Vgl. hierzu den Brief des Bischofs: »Ihr werdet bereits gemerkt haben, daß in diesem Jahr der Nachrichtenstrom aus der Konzilsaula in St. Peter viel breiter fließt und die oft recht komplizierten Fragen viel herzhafter angefaßt und bekanntgegeben werden. [...] Es hat sich herausgestellt, daß eine gediegene Berichterstattung immer dringender geworden ist. Nicht alles, was manche inländische und ausländische Zeitungen über Papst und Konzil schreiben, ist zuverlässig. Vatikanische Stellen waren ab und zu genötigt, falsche Behauptungen und übertriebene Berichte zurückzuweisen. Um so dankbarer sind wir für gute und verlässliche Berichte«; »Unser Bischof schreibt vom Konzil«, in: KS vom 3.11.1964, Bd. 111, Nr. 44, 3.

72 Die journalistische Arbeit des Katholischen Sonntagsblatt lobte Bischof Leiprecht schon während der zweiten Konzilsperiode: »Schon im letzten Jahr habe ich mich darüber gefreut, daß die wöchentlichen Berichte, die in unserem Sonntagsblatt zu lesen waren, trotz der spärlich fließenden Quellen aus dem Konzilspresseamt durch Findigkeit und kluge Auswahl der Redakteure mit zu den besten Berichten in allen Kirchenblättern gehörten«; »Unser Bischof schreibt vom Konzil«, in: KS vom 3.11.1964, Bd. 111, Nr. 44, 3. In ähnlicher Weise auch Weihbischof Sedlmeier: »Die allwöchentlichen Zusammenfassungen, die das Sonntagsblatt bringt, gehören immer noch mit zu den besten. Und der prompte Nachrichtendienst des Deutschen Volksblattes an jedem Morgen hat hoffentlich vielen Katholiken, besonders auch in Stuttgart selbst, die Augen dafür geöffnet, daß sie damit Tag für Tag das Konzilsgeschehen verfolgen können und aufs beste sowohl über die Informationen wie über die Wertung der Ereignisse in St. Peter und darum herum orientiert sind«; »Ein Brief von Weihbischof Sedlmeier an die Leser des ›Katholischen Sonntagsblattes‹«, in: KS vom 1.12.1964, Bd. 111, Nr. 48, 3.

73 Vgl. Rubrik »Was uns eint – was uns trennt«, in: KS vom 3.2.1963, Bd. 111, Nr. 5, 4; KS vom 10.2.1963, Nr. 6, 4; KS vom 24.2.1963, Nr. 8, 3; KS vom 24.3.1963, Nr. 12, 4; KS vom 31.3.1963, Nr. 13, 5.

74 Vgl. »Die Erneuerung der Liturgie«, in: KS vom 12.5.1963, Bd. 111, Nr. 19, 3; KS vom 19.5.1963, Nr. 20, 7; KS vom 26.5.1963, Nr. 21, 9.

nutzbar zu machen; darin scheinen die Rottenburger Bistumszeitungen ihre Aufgabe in der Rezeption des Konzils gesehen zu haben, neben der reinen Information über die Geschehnisse in Rom, über Begegnungen des Heiligen Vaters oder über den Ablauf von Sitzungen.

Ein Spagat zwischen Publikumsorientierung mit Schlagzeilen wie »Jetzt auch Frauen beim Konzil. Nonnen und Vertreterinnen von Organisationen bei der dritten Konzilsperiode«<sup>75</sup> und gleichzeitiger Ausgewogenheit, aber auch Reflexion und – wo nötig – Richtigstellung charakterisierten die Berichterstattung im Bistum Rottenburg. Das Deutsche Volksblatt zog im September 1964 auf Grundlage der zahlreichen positiven Rückmeldungen von Leserinnen und Lesern bis hin aus hohen Kirchenkreisen ein positives Resümee ihres journalistischen Wirkens während des Konzils. Überzeugt von der hohen Qualität der eigenen Arbeit ließen sie Papst Paul VI. einen eigens gefertigten Band mit allen Ausgaben des Deutschen Volksblattes, in denen über die zweite Session berichtet wurde, überreichen<sup>76</sup>. Freudige Dankesworte mit einem Lob für die Arbeiten folgten bald<sup>77</sup>. Diese positive Wertschätzung war insbesondere deshalb von Bedeutung, da immer mehr Bischöfe und Theologen vor einer allzu großen Euphorie angesichts des nahenden Konzilsendes warnten, die durch falsche oder überinterpretierende mediale Verarbeitungen der Geschehnisse in Rom genährt würden: »Ungeduld und abnehmendes Interesse am Konzil forderten die Seelsorger heraus: ›Es gilt, das Interesse zu wecken und wachzuhalten, Verständnis für die konziliaren Fragen zu schaffen und es zu vertiefen, den Willen zur Erneuerung des eigenen Lebens und zum Dialog mit der Umwelt zu festigen, die Mitverantwortung und die Möglichkeiten der Mitwirkung am Konzilsgeschehen im Bewußtsein zu heben.«<sup>78</sup>

Die publizistische Leistung hinter der Großveranstaltung hinterließ ihre Wirkung und steigerte die Erwartungen an die Ergebnisse des Konzils, auch im Bistum Rottenburg. So schreibt etwa der damalige Student des späteren Weiehekurses 1968, Manfred Schlichte, auf jene Zeit rückblickend, als Studierende hätten sie das Konzil »als ein umwälzendes kirchliches, theologisches und geistliches Ereignis, das wie eine Pflugschar ansetzte – ein Vergleich von Papst Paul VI. – sich tief in das kirchliche Leben eingrub, eine Menge zugedecktes Erdreich bewegte und neue Hoffnungen auf einen Frühling in der Kirche wachrief«<sup>79</sup>, wahrgenommen. Eine solche Wahrnehmung im Bistum wurde vermutlich nicht zuletzt auch aufgrund der beständig verfolgten Kommunikation der Rottenburger Konzilsväter genährt.

### 3.2 *Bischofsschreiben, Hirtenbriefe und bischöfliche Predigten*

Für Bischof Leiprecht war das Konzil »nicht nur Sache des Heiligen Vaters und der Bischöfe«, sondern vielmehr »die gemeinsame Aufgabe und Verantwortung aller Gläubigen«<sup>80</sup>. Dieser Überzeugung folgend bemühte er sich bereits während des Konzils, die Diözese auf erreichte Ergebnisse einzustimmen und vorzubereiten, aber auch erlebte Erfahrungen und Eindrücke des Konzils zu teilen und somit den vielfach beschworenen »Geist des Konzils« in das eigene Bistum zu übertragen.

Um dies zu erreichen, schrieben sowohl er als auch Weihbischof Sedlmeier während ihrer Zeit in Rom abwechselnd Briefe zur Veröffentlichung durch das Katholische Sonntagsblatt<sup>81</sup>. In Ergriffenheit über die »feierlichste Aula der Welt« schrieb der Bischof über

75 »Jetzt auch Frauen beim Konzil«, in: KS vom 20.9.1964, Bd. 112, Nr. 38, 3.

76 Vgl. »Papst-Dankeschreiben an Deutsches Volksblatt«, in: DV vom 12.9.1964, Bd. 99, Nr. 211, 3.

77 Vgl. ebd.

78 SCHMIEDL, Dieses Ende (wie Anm. 4), 98.

79 Manfred SCHLICHT, Neuaufbruch in Theologie und Kirche. Erinnerungen eines »Zeitzeugen« der 68er Generation, in: RJKG 26, 2007, 287–291, hier: 287.

80 Zitate aus »Fastenhirtenbrief 1963«, in: KA vom 20.2.1964, Bd. 25, Nr. 6, 217–220.

81 »So erleben wir hier in Rom die Kirche in ganz einzigartiger Weise. An diesem Erlebnis alle Leser des ›Katholischen Sonntagsblattes‹ teilnehmen zu lassen, ist der Sinn und Zweck meines Briefes«, vgl. »Bischof Carl Joseph schreibt aus Rom«, in: KS vom 25.11.1962, Bd. 110, Nr. 47, 3.

die zu verhandelnden Themen und Fragen ebenso, wie über vermeintliche Nebensächlichkeiten des Konzils, so etwa über das »nicht immer leicht zu verstehen[de]« Latein der englischsprachigen Konzilsväter im Vergleich zu dem »geschliffenen, glänzend gesprochenen Latein« anderer Relatoren, »an dem selbst Cicero seine helle Freude haben könnte«<sup>82</sup>. Bischof Leiprecht resümierte unter Rückgriff auf einen nichtkatholischen Beobachter, es handele sich hierbei um ein »wirkliches Konzil mit absoluter Meinungsfreiheit und einer erstaunlichen Kühnheit in den Reformvorschlägen«, also kein – wie zunächst befürchtet – ausschließlicher Abstimmungs- bzw. Zustimmungsapparat. Die Briefe beider Bischöfe dominierte die Begeisterung, die das Erleben von »Weltkirche« bei ihnen hinterließ: »Hier weitet sich der Horizont. [...] Hier werden, zumal auch in der persönlichen Begegnung und im gegenseitigen Gespräch, neue Einsichten gewonnen, neue Anregungen gegeben und empfangen; neue Möglichkeiten werden entdeckt und neue, zum teil sehr mutige Schritte in die Zukunft werden getan.«<sup>83</sup> So wurde die anfangs als überwältigend erlebte Weltkirche – erlebbar in der täglichen Erfahrung, »wie die Bischöfe aller Kontinente, aller Völker, Sprachen und Rassen bei allen Unterschieden der Temperamente und der Wünsche zutiefst eins sind im Glauben«<sup>84</sup> – auch zum Gegenstand des Neujahrempfangs 1963 in Rottenburg<sup>85</sup> oder zum Inhalt einer Tagung der Verbandsleiter in Wernau<sup>86</sup>. Das Konzil sei das »größte Ereignis des Jahres 1962«, über das Leiprecht in seiner Jahresabschlusspredigt anfügte: »Hier war keine Uniformität, keine anonyme Masse; hier war die Einheit in der Vielheit und die Vielfalt in der Einheit.«<sup>87</sup> Doch nicht nur die Erfahrung von Vielfalt in der Weltkirche teilte der Bischof mit seinen Diözesanen, auch bescheinigte er, im Kontext des Konzils sei darüber hinaus die Einheit der Christen zum Weltgebetsanliegen geworden<sup>88</sup>. In den Jahren des Konzils ließen auch die Hirtenbriefe Bischof Leiprechts etwas von der Atmosphäre und den aktuell behandelten Themen des Konzils durchscheinen; sie griffen Themen auf, die noch wenige Wochen zuvor in der Konzilsaula debattiert wurden<sup>89</sup>.

Auch von den weiteren Sitzungsperioden berichteten die Konzilsväter zuverlässig: Über die intensiver werdenden Arbeiten als Mitglied der Ordenskommission<sup>90</sup>, über die konstruktiven Besuche durch andere Mitglieder der Diözesanleitung<sup>91</sup>, über die »vielbeachtete«

82 Ebd.

83 Ebd., 4. Vgl. auch: »Brief unseres Weihbischofs vom Konzil«, in: KS vom 9.12.1962, Bd. 110, Nr. 49, 3.

84 SCHMIEDL, Dieses Ende (wie Anm. 4), 89.

85 Vgl. »Eine Begegnung mit der Weltkirche«, in: DV vom 2.1.1963, Bd. 98, Nr. 1, 7.

86 Vgl. »Die Bischöfe erlebten Weltkirche«, in: DV vom 9.1.1963, Bd. 98, Nr. 7, 7.

87 »Konzil – größtes Ereignis des Jahres 1962. Jahresabschlusspredigt«, in: KS vom 13.1.1963, Bd. 111, Nr. 2, 7.

88 Vgl. ebd.

89 Vgl. Carl Joseph LEIPRECHT, »Fastenhirtenbrief 1963. Kirche als Gemeinschaft«, in: KA vom 20.2.1964, Bd. 25, Nr. 6, 217–220; zur »Eindeutschung der Konzilsergebnisse«: DERS., »Fastenhirtenbrief 1964. Zum 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart«, in: KA vom 10.2.1964, Bd. 26, Nr. 5, 31–34; DERS., »Fastenhirtenbrief 1965. Über den zweiten Abschnitt der Gottesdienst-Reform«, in: KA vom 15.2.1965, Bd. 26, Nr. 4, 307–310.

90 Vgl. »Unser Bischof schreibt vom Konzil«, in: KS vom 3.11.1963, Bd. 111, Nr. 44, 3.

91 Vgl. »H. H. Prälat Dr. Hufnagel, der bei mir wohnte [...], war eifrig bemüht um gute und exakte theologische Formulierungen. Er brachte immer wieder die deutschen »Periti« [...] zu fruchtbaren Gesprächen zusammen. Inzwischen ist er wieder heimgekehrt nach Rottenburg, und an seiner Stelle hat Prälat Singer seine Wohnung in der Villa San Francesco bezogen«; ebd., 4.

Relatio Leiprechts<sup>92</sup>, über verschiedenste Begegnungen<sup>93</sup> oder ihnen abgestattete Besuche aus der Heimat<sup>94</sup>. Doch die beiden Bischöfe behielten die Reaktionen und die Außenwirkung des Konzils und seiner Ergebnisse im Auge, sodass der Bischof bezüglich der zu erwartenden Reaktion auf die öffentlich gewordenen Entwicklungen bezüglich der Liturgiekonstitution mahnte: »Ihre Rechtskraft erhalten die Beschlüsse der Konzilsväter jedoch erst durch die förmliche Zustimmung des Heiligen Vaters. [...] Da mir sehr darin liegt, daß dieses gute Klima erhalten bleibe, rufe ich meinen geistlichen Mitbrüdern und allen für die liturgische Erneuerung aufgeschlossenen Laien in unserer Diözese das in Rom so oft gebrauchte Wort zu: »Pazienza!« – Habt also auch ihr Geduld!«<sup>95</sup> Auch die medial teilweise überhöhten Darstellungen von Konfrontationen in der Konzilsaula fanden ihre Reaktion in den Briefen Weihbischof Sedlmeiers: »Ihr dürft es euch, wenn die Zeitungen manchmal von scharfen Debatten berichten, nicht so vorstellen, daß jetzt die Konzilsväter auf einander los gingen oder gar sich beschimpften. Im Gegenteil: Immer wieder sieht man solche Gegner in den Wandelgängen, den Seitenschiffen von St. Peter miteinander reden, auf- und abgehen und sich, zum Frieden bereit, die Hände schütteln. [...] So groß die Unterschiede [...] sein mögen: jeder weiß vom anderen und jeder spürt es beim anderen: wir sind alle katholisch und wollen es sein.«<sup>96</sup> Bischof Leiprecht fügte im gleichen Kontext noch hinzu: »Sicherlich gibt es solche Spannungen, und sie sind notwendig und fruchtbar für den Dialog. Aber am Ende steht immer wieder das Erlebnis der großen Gemeinschaft der Kirche Christi.«<sup>97</sup> Somit sahen sich beide Konzilsväter nicht nur in der Funktion, die »konziliare Atmosphäre« in die Ortskirche zu übermitteln, sondern auch als Korrektiv für unsachgemäße Darstellungen zu dienen.

Die persönlich erlebte Bedeutung und Prägung durch die Jahre des Konzils sollten den Leserinnen und Lesern bestmöglich vermittelt werden, weshalb Wilhelm Sedlmeier es nicht scheute, bereits über das Konzil hinauszublicken, als er schrieb: »Da mir unter den Propheten aufzutreten nicht zusteht, will ich auch keine Prognosen stellen. Aber so viel steht heute schon fest, [...] daß dieses Konzil einmal nicht nur nach der Zahl der teilnehmenden Väter, sondern auch dem Inhalt nach, als ganz großes Konzil in die Kirchen- und Weltgeschichte eingehen wird.«<sup>98</sup>

### 3.3 Katholikentag 1964

Einer der entscheidendsten Schritte für die Wahrnehmung des Konzils im Bistum Rottenburg aber auch für die gesamt bundesrepublikanische Rezeptionsgeschichte war wohl der 80. Katholikentag, der vom 2. bis 6. September 1964 in Stuttgart unter dem Leitwort »Wandelt euch durch ein neues Denken« (Röm 12,2) veranstaltet wurde<sup>99</sup>. »Wie im Frühjahr die

92 Vgl. das Lob Sedlmeiers: »Unser Bischof hat inzwischen eine vielbeachtete und geschätzte »Relatio« gehalten, d. h. er mußte in acht Minuten ganz wesentliche Dinge sagen über die Heiligung des Gottesvolkes und insbesondere derer, die sich den evangelischen Räten verschrieben haben«; »Ein Brief von Weihbischof Sedlmeier an die Leser des »Kath. Sonntagsblattes«, in: KS vom 1.12.1963, Bd. 111, Nr. 48, 4.

93 Vgl. »Begegnung mit Bewegung »*mondo migliore*« oder mit Generalsuperior der Salettiner«; ebd.

94 Vgl. »seien es Gruppen, die in St. Peter auf das Öffnen der Türen warten, seien es kleinere Gemeinschaften, die uns in den Quartieren aufsuchen. Ich glaube auch im Namen unseres Bischofs Carl Joseph sagen zu dürfen, daß wir diese Besuche herzlich gerne empfangen«; »Römische Notizen«, in: KS vom 22.11.1964, Bd. 112, Nr. 47, 3.

95 »Unser Bischof schreibt vom Konzil«, in: KS vom 3.11.1963, Bd. 111, Nr. 44, 3.

96 »Ein Brief von Weihbischof Sedlmeier an die Leser des »Katholischen Sonntagsblattes«, in: KS vom 1.12.1963, Bd. 111, Nr. 48, 5.

97 »Brief unseres Bischofs«, in: KS vom 31.10.1965, Bd. 113, Nr. 44, 3.

98 »Unser Weihbischof schreibt vom Konzil«, in: KS vom 21.11.1965, Bd. 113, Nr. 47, 3.

99 Vgl. »80. Katholikentag in Stuttgart«, in: DV vom 10.1.1963, Bd. 98, Nr. 8, 1; auch: »Wandelt euch durch ein neues Denken«, in: KS vom 19.1.1964, Bd. 112, Nr. 3, 12. Eine ausführliche Sammlung aller

Sonne mit ihren wärmenden Strahlen die Hüllen der harten Knospen sprengt und überall neues Leben weckt, so ist auf dem Konzil der Geist Gottes über die Kirche gekommen und hat uns in ihr wieder das Wunder eines neuen Wachsens und Blühens geschenkt«<sup>100</sup>, deshalb sei die Verwirklichung der großen Ziele und Anregungen des Konzils die erste und wichtigste Aufgabe des Katholikentages, so Bischof Leiprecht in seinem Fastenhirtenbrief 1964 zur Vorbereitung des Katholikentages – es ginge um die »Eindeutigung der Konzilsbeschlüsse«<sup>101</sup>. Ganz im Geist dieses Konzils zählten die rechte Einstellung zur modernen Welt und die neue Begegnung mit der Heiligen Schrift – weshalb Stuttgart mit dem Sitz der deutschen Bibelgesellschaft ein *genius loci* beigemessen wurde – zu den Leitgedanken der Veranstaltung<sup>102</sup>. Empathisch versuchte Bischof Leiprecht auch auf die Schwierigkeiten in der Annahme solcher Veränderungen einzugehen: »Manche in unseren Reihen geraten, wie ich wohl weiß, in Unruhe und Zweifel angesichts der Forderungen, die das Konzil in gleicher Weise erhebt wie das moderne Leben. Ist unser Glaube nicht mehr fest und zuverlässig? – so fragen sie voll Sorge. War uns die Kirche bisher nicht gerade darin Trost und Halt, daß sie unwandelbar dieselbe blieb im Auf und Ab der Zeiten?«, und gab hierauf selbst zur Antwort: »Wir tragen zwar alle das Bild einer unwandelbaren Kirche in unserem Innern: einer Kirche, die von den Wogen der Zeit nicht überspült und von der Höllenmacht nicht überwältigt wird. Allein schon die Tatsache und erst recht die Verhandlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen uns zur Genüge, daß die Unwandelbarkeit der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche sich nur auf das Wesen und den Kern der Kirche, nicht aber auf ihre äußere Erscheinung und auf ihre Wirksamkeit im Laufe der Zeiten bezieht. [...] Wir dürfen daher nicht krampfhaft an Leitbildern und Einrichtungen einer vergangenen Welt festhalten.«<sup>103</sup>

Tatsächlich waren die Veranstaltungen und Reden des Katholikentages gekennzeichnet von den Impulsen des Konzils<sup>104</sup>: Erstmals fand die Eröffnungsmesse unter Konzelebration statt, wurde das Vaterunser gemeinsam gebetet und unter beiderlei Gestalten kommuniziert; zu nennen sind auch die populär gewordene und weit gerühmte Rede von Pater Mario von Galli SJ zum Motto des Katholikentages über die Wandelbarkeit und Wandlungsnotwendigkeit des Menschen und der Kirche<sup>105</sup> und die im württembergisch-protestantischen Stuttgart besonders bedeutende ökumenische Dimension<sup>106</sup>. Diese facettenreiche konziliare Prägung verdankte der Katholikentag nicht zuletzt dem Leiter der Programm- und Rednerkommission<sup>107</sup>, dem Akademiedirektor Dr. Georg Moser (1923–1988), der später als Bischof Rottenburgs in der weiteren Konzilsrezeption von großer Bedeutung werden sollte. Der konkrete Umgang mit den ersten Konzilsereignissen und -ergebnissen in Stuttgart rückte die bis zu

wichtigen Reden und Veranstaltungen des Katholikentages: ZENTRALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN, *Wandelt euch durch ein neues Denken*. 80. Deutscher Katholikentag vom 2. –6. September 1964 in Stuttgart, Paderborn 1964.

100 LEIPRECHT, *Fastenhirtenbrief 1964* (wie Anm. 89), 31.

101 Vgl. die Verwendung dieses Begriffs in: Nur kein Geist der Verzagtheit. Festgabe zum Silbernen Weihejubiläum des Rottenburger Diözesanbischofs Dr. Carl Joseph Leiprecht (1948–1973), hrsg. v. Alfred WEITMANN u. Paul MÜLLER, Rottenburg 1973, 57–61.

102 Vgl. LEIPRECHT, *Fastenhirtenbrief 1964* (wie Anm. 100), 31.

103 Ebd., 32f.

104 Vgl. die gänzlich dem Katholikentag verschriebenen Ausgaben des KS vom 6.9. und 13.9.1964, Bd. 112, Nr. 36 und 37.

105 Vgl. »Eine Rede von der man spricht«, in: KS vom 4.10.1964, Bd. 112, Nr. 40, 15f.

106 So etwa das Grußwort der Vertreterin des evangelischen Kirchentages, Gertrud Osterloh: »Wir lieben diese gute alte Verbindung zwischen Ihnen und uns. Aber seit Beginn Ihres Konzils schauen wir Evangelischen mit noch größerem Anteil dem entgegen, was bei Ihnen geschieht«; in: ZENTRALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN, *Wandelt euch* (wie Anm. 99), 73f. Ebenfalls war die Ökumene Thema des Vortrags von Heinrich Fries: ebd., 208–223.

107 SCHÜTZ, *Inspiration* (wie Anm. 12), 174.

diesem Zeitpunkt immer noch weit entfernten Entwicklungen in Rom in unweigerlich erfahrbare Nähe und bildete so erste Schritte einer bistumseigenen Konkretion ab.

#### 4. Dialog als (nach-)konziliare Errungenschaft kirchlichen Lebens im Bistum Rottenburg

Von Aussagen wie jener Giuseppe Kardinal Siris (1906–1989), die Kirche werde 50 Jahre brauchen, um sich von den Irrwegen Johannes' XXIII. zu erholen<sup>108</sup>, bis hin zu jener von Karl Rahner (1904–1984), es werde »lange dauern, bis die Kirche, der ein II. Vatikanisches Konzil von Gott geschenkt wurde, die Kirche des II. Vatikanischen Konzils sein wird«<sup>109</sup> – das Spektrum der Meinungen zum Konzil und zum nun anstehenden Prozess der Umsetzung war so weit man es sich nur denken konnte.

Viele Schlagzeilen der Tages- und Wochenblätter des Bistums reichten sich nach Konzilsabschluss in den Fragenkanon um dessen Umsetzung ein: »Hat sich das Konzil ›gelohnt‹?«<sup>110</sup> oder »Das Vatikanische Konzil – und was machen wir danach?«<sup>111</sup>, »Das Konzil ist zu Ende! Was nun? Was geschieht nach dem 8. Dezember? Kommen die Konzilsakten in die Archive, um dort zu verstauben? Kehren die Konzilsväter, die Bischöfe, müde, erschöpft, am Ende ihrer Kraft in ihre Diözesen zurück, resignierend vor der Größe der Aufgaben, die auf sie warten?! Hauptsache, daß wir weitermachen wie bisher!«<sup>112</sup> Dem Zustand zwischen Ungewissheit und Spannung angesichts der bevorstehenden Entwicklungen begegnete das Katholische Sonntagsblatt optimistisch:

»Wer so denkt, und so handelt, der hätte vom Geist des Konzils nichts verspürt, die große Weltstunde nicht erkannt, die große Stunde der Kirche, die wirklich eine neue Epoche eröffnet. Wenn unser Bischof Carl Joseph unter dem Geläute der Domglocken in seine Bischofsstadt einzieht, im Dom das Tedeum anstimmt, seine geistlichen Mitarbeiter an der Kurie begrüßt, über Rundfunk und Fernsehen sein erstes Hirtenwort an seine Diözesanen, Priester und Laien, richtet, dann wird mit ihm das Erlebnis und der Geist des Konzils Einzug halten in die Diözese und das Werk der Erneuerung der Kirche, das vom Konzil, besser vom Heiligen Geist selbst in Gang gesetzt wurde, kraftvoll fortsetzen, hinein in die letzte Pfarrgemeinde und die letzte Familie.«<sup>113</sup>

Es galt nun für die Diözesanen, aus der bisherigen Passivität während der Konzilszeit herauszukommen und selbst zu Akteuren in der Aneignung und Umsetzung der verschiedenen Konzilsbeschlüsse zu werden. Denn auf Basis der beschlossenen Konzilsthemen, war die Umstrukturierung der zentralen Behörde in Rom<sup>114</sup> nur von begrenzter Bedeutung. Die eigentliche Verwirklichung des Konzils stand dort an, wo Kirche realisiert wird, in den Ortskirchen, den Diözesen und Gemeinden, in ihrem Leben, Zeugnis und Dienst und dies insbe-

108 Zitat in: Otto H. PESCH, »Die dritte Epoche der Kirchengeschichte«. Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, hrsg. v. DEMS., Kevelaer 2012, 351–392, hier: 351.

109 Ebd., 352. Vgl. auch Zitat Kardinal Beas: »Die Interpretation und Auswertung des Zweiten Vatikanischen Konzils wird etwa 100 Jahre dauern«; »Das Konzil in der Versuchung«, in: KS vom 27.2.1966, Bd. 114, Nr. 9, 2.

110 Titel in: Schwäbische Donau-Zeitung vom 10. 12.1966, Ulm, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

111 Titel in: Schwäbische Zeitung vom 6.5.1965, Nr. 103, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

112 »Das Konzil ist zu Ende«, in: KS vom 5.12.1965, Bd. 113, Nr. 49, 17.

113 Ebd.

114 Vgl. etwa Errichtung einer Bischofssynode, in: PAUL VI., Apostolisches Schreiben Motu proprio. Über die Errichtung einer Bischofssynode für die ganze Kirche, in: KA vom 31.12.1965, Bd. 26, Nr. 30, 567–571.

sondere hinsichtlich jener Beschlüsse, die die katholische Kirche überschritten, wie etwa in Fragen von Ökumenismus, Religionsfreiheit sowie Kirche und Welt.

Für die unmittelbare Rezeption des Konzils sowie die Vermittlung des ›Konzilsgeistes‹ verfassten die deutschen Bischöfe entscheidende Schreiben<sup>115</sup>: Noch vor dem feierlichen Konzilsabschluss erließen sie ein Hirtenwort<sup>116</sup>, in welchem sie auf die bereits sichtbaren Früchte des Konzils hinwiesen, die trotz mancher Enttäuschung und Kritik an nicht erfüllten Erwartungen von großer Bedeutung seien. »Hervorgehoben wurden: ›die Gemeinschaft und der Austausch zwischen den Bischöfen; der Eifer und die fruchtbare Arbeit der Theologen; das an vielen Orten neu erwachte Interesse für die Kirche; die Erneuerung der Liturgie; das aus der Heiligen Schrift und der Tradition neu gezeichnete Bild der Kirche als des heiligen Volkes Gottes.«<sup>117</sup> Für die Umsetzung forderten die deutschen Bischöfe ein »bereites Herz« sowie »verständigen Gehorsam«: »Dabei müssen wir der Trägheit des Herzens widerstehen, die sich vor allem Neuen fürchtet, weil es Umstellung oder sogar völlige Sinnesänderung verlangt. Zugleich aber müssen wir uns davor hüten, Erneuerung mit Neuerungssucht zu verwechseln oder mit dem Hang zum Leichterem und Bequemerem.«<sup>118</sup> Die ›Ungeduldigen‹ und die ›Verständnislosen‹, jene, die ›vorausseilen‹, und jene, die die Durchführung ›verschleppen‹; die Klassifizierung in diese Oppositionen zieht sich wie ein *cantus firmus* durch die meisten der Schreiben der deutschen Bischöfe nach dem Konzil. Doch »[m]ehr als bisher müssen wir aufeinander hören, miteinander überlegen, gemeinsam handeln«, so die Bischöfe an ihre Priester<sup>119</sup>. Entscheidend für den Rezeptionsprozess sei das kontinuierliche Studium und die geistige Auseinandersetzung mit den Konzilsdekreten, denn so würde man feststellen, »welch starke Impulse sie für die Seelsorge geben. Natürlich können sie nicht fertige Rezepte liefern, wie dieses hier oder jenes dort zu verwirklichen ist. Diese mühevollen Arbeit kann nur daheim getan werden.«<sup>120</sup> Und sie fuhrten fort: »Niemand darf sich davon dispensieren oder sich mit dem Drang der täglichen Arbeitslast entschuldigen. In diesen Dokumenten vernehmen wir den Anruf des Heiligen Geistes, der bei den Konzilien stets in besonderer Weise gegenwärtig, wirksam und mächtig ist.« Angeregt wurden mit dem Hirtenbrief neben der persönlichen Lektüre auch Meditation, Studientage und Konferenzen sowie Arbeitsgemeinschaften in Gemeinden und Verbänden.

Ganz dieser Einstellung der deutschen Bischöfe schloss sich auch Bischof Leiprecht nach seiner Rückkehr in den dichtgefüllten Dom in Rottenburg an, setzte jedoch bereits hier einen kooperativen Akzent in der Umsetzung: »Wir werden in Anwendung der Kollegialitätsidee des Konzils auf unsere Diözese diese Richtlinien [zur Umsetzung; F.F.] erst festlegen, wenn wir sie mit unseren Geistlichen und zusammen mit den Vertretern der Laien gemeinsam erarbeitet haben. [...] Auf jeden Fall wollen wir Bischof und Geistliche und Laien nicht voneinander trennen, sondern sie im Geist des Konzils zu einer verantwortlichen Gemeinschaft in Diözese und Gemeinde zusammenführen.«<sup>121</sup> Die eigentliche Aufgabe bestünde darin, die Kirche Christi zu verwirklichen als das Volk Gottes in der Welt. Den Appell einer solidarisch-kooperativen Rezeption bestärkte der Bischof Mitte Januar in der Diözesan-akademie Stuttgart-Hohenheim auf einem Gemeinschaftstag mit 120 Verantwortlichen der katholischen Organisationen und Verbände sowie der Bistumsleitung, wo er von »echter

115 Vgl. hierzu auch SCHMIEDL, Dieses Ende (wie Anm. 4), 103–108.

116 Vgl. »Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils«, in: KA vom 23.11.1965, Bd. 26, Nr. 25, 525f.

117 SCHMIEDL, Dieses Ende (wie Anm. 4), 103.

118 Hirtenwort zum Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils (wie Anm. 116), 525.

119 Vgl. »Die deutschen Bischöfe an ihre Priester vor der Heimkehr vom II. Vatikanischen Konzil«, in: KA vom 29.12.1965, Bd. 26, Nr. 29, 563–565.

120 Hier und folgend ebd., 564.

121 »Die eigentliche Konzilsaufgabe beginnt jetzt. Feierlicher Empfang unserer Konzilsväter im Dom in Rottenburg/Predigt des Bischofs«, in: KS vom 19.12.1965, Bd. 113, Nr. 51, 5.

Brüderlichkeit und Rücksichtnahme“ und dem „Zurückstellen des Gruppenegoismus« in der Umsetzung des Konzils sprach. Diese Rezeption sei jedoch allem voran ein geistiger Prozess: Um einen »übertriebenen Aktivismus« zu verhindern, müsse sie daher »Hand in Hand« mit einer »geistigen Erneuerung« jedes Einzelnen einhergehen<sup>122</sup>.

Die Motivationsversuche der Bischöfe fanden in den öffentlichen Reaktionen zunächst kaum eine Entsprechung, waren negative Eindrücke doch viel präsenter. Während häufig auf Seiten der Konzilsväter von einer »heilsamen Unruhe«, die auf dem Konzil in Gang gekommen sei, gesprochen wurde<sup>123</sup>, fasste es der Jesuitenpater Prof. Dr. Otto Semmelroth (1912–1979) vor der Katholischen Akademikervereinigung Ulm mit der »zweifachen Schockwirkung« des Konzils zusammen: Einerseits sei die »altvertraute, auch zu gewisser Bequemlichkeit verleitende Auffassung« der Unveränderlichkeit der Kirche erschüttert worden; andererseits seien viele erschrocken darüber, wie viel »Veraltetes«, was nicht zum Glaubensgut der Kirche gehöre, durch die Zeiten geschleppt worden sei und vieles noch immer nicht verändert werde<sup>124</sup>.

Wo zuvor die Abgrenzung von Katholiken zu den »anderen« unternommen wurde – seien dies etwa andere Konfessionen, Religionen oder politische Strömungen – verlagerte sich der Diskurs nach innerhalb des Katholizismus. Diskurse entstanden zwischen progressiven und konservativen Haltungen innerhalb der Kirche und wurden dort auch ausgetragen. Auf diese Entwicklungen hatten die deutschen Bischöfe zu reagieren: »Wir können aber auch unsere Augen nicht verschließen vor Erscheinungen, die zwar nicht durch das Konzil verursacht, wohl aber durch das Konzil ausgelöst wurden [...]. [Wir müssen] den Vergrößerungen und Entstellungen von Konzilsaussagen entgegentreten. [...] Wir überhören auch nicht, daß uns so manche Stimmen auf Zeichen der Unruhe aufmerksam machen. Es gibt gewiss eine heilsame Unruhe. Die hier gemeinte Unruhe aber heilt nicht, sondern verwirrt und verführt.«<sup>125</sup> Eine mutmaßliche Ausweitung und missbräuchliche politische Instrumentalisierung der Konzilstexte war es, vor der auch der damalige CSU-Vorsitzende Franz-Josef Strauß (1915–1988) auf dem Oberschwäbischen Männertag am 2. Oktober 1966 in Weingarten mit etwa 7.000 Männern warnte<sup>126</sup>.

Die Deutsche Tagespost versuchte mittels eines Briefes an Bischof Leiprecht und andere deutsche Bischöfe vom 27. Januar 1967 diese Beobachtung einer Frontstellung publikations-tauglich zu machen:

»Sehr geehrter Herr Bischof! In unserer Zeitung ist seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils ein heftiger Streit um die nachkonziliare Entwicklung der Kirche entbrannt. Obwohl wir harten Angriffen ausgesetzt sind, soll diese langwierige Debatte unter keinen Umständen abgebrochen werden. Um mehr Klarheit darüber zu erlangen, wie es um die Kirche bestellt ist, möchten wir eine Umfrage unter den deutschen Bischöfen halten«<sup>127</sup>.

Darunter waren Fragen wie »Halten Sie diese teilweise sehr leidenschaftliche Debatte um den richtigen Weg in die Zukunft für ein Positivum?« oder »Sehen Sie Anzeichen für be-

122 Vgl. hierzu »Aufgaben der Verbände nach dem Konzil«, in: KS vom 16.1.1966, Bd. 114, Nr. 3, 18.

123 Vgl. »Ein großes Werk wird vollendet«, in: KS vom 12.9.1965, Bd. 113, Nr. 37, 3; oder auch »Wort der deutschen Bischöfe in Fulda zur Situation nach dem Konzil«, in: KA vom 24.10.1966, Bd. X, Nr. 22, 132f.

124 Vgl. hierzu »Schockwirkung des Konzils«, in: KS vom 15.8.1965, Bd. 113, Nr. 33, 18.

125 »Wort der deutschen Bischöfe in Fulda zur Situation nach dem Konzil«, in: KA vom 24.10.1966, Bd. X, Nr. 22, 132f. Vgl. auch den Brief des Bischofs von Essen an Leiprecht, 12.1.1966, über die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Berlin zur »Unruhe und Unsicherheit, welche die vom II. Vatikanischen Konzil eingeleitete Kirchenreform vielerorts in die Reihen der Gläubigen und ihrer Seelsorge getragen hat«, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

126 Vgl. »Konzilstexte nicht mißbräuchlich verwenden«, in: KS vom 9.10.1966, Bd. 114, Nr. 41, 15.

127 Vgl. Brief der Deutschen Tagespost und der Antwort Bischof Leiprechts, in: DAR G 1.2, Nr. 99, 2. Büschel.

denkliche nachkonziliare Gefahren in der Kirche?« – bewusst sollten die Bischöfe Position im Gefüge eines progressiv-konservativen Kategoriendenkens beziehen. Dem wollte sich die handschriftliche Antwort Bischof Leiprechts nicht aussetzen: »Es ist auch beim besten Willen unmöglich, auf die gestellten Fragen in einer [im Original: Zeit (durchgestrichen); F.F.] ausgesprochenen Übergangszeit eine so kurze und gedrängte Antwort zu geben. Ich darf deshalb um Verständnis bitten, wenn ich Ihrer Bitte nicht entsprechen kann.«<sup>128</sup>

Auch das Katholische Sonntagsblatt berichtete über solche harten Diskurse und Briefe an die Redaktion: »Ja, manche sehen in den Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils den Beginn einer schlimmen Entwicklung. Von einem Neubeginn, einer Erneuerung der Kirche wollen sie nichts hören und nichts lesen. Wir stellen das ab und zu in Briefen fest, die auf Informationen und Artikel im Sonntagsblatt hin bei uns eingehen.« Beispielhaft fügten Sie einen solchen an und kontextualisierten die darin gemachten Behauptungen folgendermaßen:

»Als ich vor fast 40 Jahren den Weg zur Kirche fand, nahm sie [... mich; F.F.] in ihre durch das Trienter und I. Vatikanisches Konzil festgefügtten Mauern auf und strahlte im Schmuck, den ihr die Kunst und Kultur von Jahrhunderten verliehen hatte. [...] Und an ihrer [der Kirche; F.F.] Seite stand ein bedeutender, oft selbstbewußter, die klaren konfessionellen Linien erkennender Episkopat, der weder im Buschhemd durch den afrikanischen Dschungel streifte, noch sich öffentlich an Indianertänzen beteiligte. Dies hat sich leider durch die Zulassung des Zweiten Vaticanums in der betrüblichsten Weise gewandelt: Überall sucht man die klaren Linien zu verwischen, diskutiert und dialogisiert mit »Protestant, Türk und Heiden«, bietet und biedert sich an, entkleidet den Weiheraum seines barocken Schmuckes, wenn er nicht durch einen billigen »Neubau« ersetzt wird. Man »vulgarisiert« die Liturgie, entmythologisiert die Heilige Schrift, ersetzt den gregorianischen Choral oder das alte innige Kirchenlied durch moderne Rhythmen und glaubt damit noch, Gott einen Dienst zu erweisen. Die erschreckende (aber ja vorausgesagte) »Verwirrung der Geister« geht so weit, daß katholische Theologen, nachdem sie sich als genügend »fortschrittlich« erwiesen haben, protestantische Ehrendoktorate annehmen. Wobei interessant wäre, zu erfahren, ob dies mit Genehmigung des jeweiligen Ordinariats geschieht, oder ob diese für die Annahme gar nicht mehr notwendig ist. All dies ist tief schmerzlich und mehr als enttäuschend. Dieselbe Kirche, die einmal bewußte Stütze der naturrechtlichen Einheit von Thron und Altar gewesen, bietet sich jetzt mit ihrem »*Aggiornamento*« und ihrer »*Apertura in sinistra*« allen Tagesgrößen an, um ja »demokratisch« und womöglich »klassenlos« zu erscheinen. (Das) Diözesanblatt, ... ein Organ, das der hierarchischen Information und der Erbauung dienen sollte, wird zum Schrittmacher des billigen »Fortschritts« und zum Vermittler all dieser Modernismen, die soeben nur sehr andeutungsweise genannt wurden.«<sup>129</sup>

Das abgeschlossene Konzil bedurfte einer ernsthaften und fundierten Auseinandersetzung sowie klugen Umsetzung in Anbetracht des ihm entgegretenden Unverständnisses und so mancher Politisierung. »Die konziliare Epoche ist zu Ende. Die nachkonziliare hat begonnen. Unter welcher Note wird das zweite Ökumenische Vatikanische Konzil in die Geschichte eingehen?«, fragte das Sonntagsblatt zum Abschluss des Konzils und fuhr ver-

128 Ebd.

129 Brief in Artikel »Nicht »billiger Fortschritt« sondern Erneuerung«, in: KS vom 27.11.1966, Bd. 114, Nr. 48, 10. Erklärungen durch die Redaktion über die »Afrikareise« und Ernennung Kardinal Julius Döpfners (1913–1976) als »Ehrenhäuptling«, vgl. ebd., 10f. Die Reaktionen auf diesen Brief deckten ein ebenso breites Spektrum ab: Der Leserbrief von G. H. in L.: »Aber so kleinlich und unsachlich [...], wie der Einsender des Briefes [...], über die neuere Entwicklung urteilt, denkt nur eine ganz geringe Minderheit.« Oder Leserbrief von R. B. in H. über ebendenselben: »haben Sie genau das geschrieben, was mich bewegt. Der Artikel hat mir beim Lesen richtig Freude bereitet!« Vgl. in KS vom 18.12.1966, Bd. 114, Nr. 51, 26.

trauend fort: »Die Gleise sind gelegt, die Kirche gibt grünes Licht – Bremsklötze weg! Mit Spannung, aber auch Hoffnung schauen wir auf unseren Bischof Carl Joseph.«<sup>130</sup> Die zügige Umsetzung einer ›Konziliarisierung‹ seines Bistums war die Aufgabe, vor die sich Bischof Carl Joseph nach der Rückkehr gestellt sah und welche er auf verschiedene Art und Weise zu erreichen versucht hatte.

Nicht nur als entscheidend in der Vorbereitung und zur Inspiration der Konzilsväter, sondern auch in der Aufarbeitung und Vermittlung der Konzilsergebnisse stellte sich die bistumseigene Akademie heraus, wo bereits während des Konzils die wichtigsten und fortschrittsträchtigen Themen begleitend diskutiert wurden<sup>131</sup>. Nach dem Konzil setzten 1966 intensive Auseinandersetzungen mit den Ergebnissen und der Frage ›Was hat das Konzil erreicht?‹ ein, gab es so etwa einen Nachmittag mit Hans Küng zu ebendiesem Thema<sup>132</sup>, einen Nachmittag unter dem Titel »Unruhe durch das Konzil«<sup>133</sup> oder eine Tagung zur »Erneuerung in Kontinuität«<sup>134</sup>. Zur Verdeutlichung der Rezeption als einem geistlichen Prozess wurden auch ›Gemeinschaftsexerzitien zur Verwirklichung des Konzils‹ für Priester, Ordensleute sowie Laien in Stuttgart-Hohenheim veranstaltet<sup>135</sup>. Die Tagung »Kirche nach dem Konzil« mit 40 Geistlichen der ND-Priestergemeinschaft der Diözese im Dezember 1966 in Reute<sup>136</sup> versuchte gemeinsam mit Karl Rahner, neue Ansatzpunkte für die Seelsorge und Verkündigung nach dem Konzil zu erarbeiten. Auch eine intensive Referententätigkeit<sup>137</sup> der Bistumsleitung wurde als Instrument zur Vermittlung eines hohen Grades von Authentizität sowie einer Fortsetzung des Dialogs auf diözesaner Ebene gesehen, den die Konzilsväter in Rom erlebt und praktiziert hatten. Die Rottenburger Initiativen zum Dialog über das Konzil stellten die ersten Versuche eines Rezeptionsprozesses dar. Sowohl die ›Konzilstage‹ als auch eine Frageaktion des Bischofs sollten für die weitere Rezeption von größter Bedeutung sein.

#### 4.1 Austausch und Diskussion in den Gemeinden vor Ort – die »Konzilstage«

Das Stichwort des Dialogs stand wie kaum ein anderes für den Versuch, den ›konziliaren Geist‹ und dessen Methode auf das Bistum zu übertragen<sup>138</sup>: »Die kollegiale Zusammenarbeit der Geistlichen, eine verantwortungsvolle mündige Mitarbeit der Laien in der Kirche sowie die Schaffung zeitgemäßer kirchlicher Strukturen waren für ihn [Bischof Leiprecht; F.F.] das Gebot der Stunde und der Schwerpunkt der weiteren Arbeit in der Diözese.«<sup>139</sup> Dies versprach sich der Bischof zum Beginn der nachkonziliaren Arbeit durch ein ›außerordentliches Jubiläum‹ vom 1. Januar bis zum Pfingstfest 1966, in welchem Wallfahrten zur Kathedrale unternommen werden sollten, die »die Bereitschaft bekunden, die Konzilsbeschlüsse im Leben durchzuführen.«<sup>140</sup> Da diese Wallfahrten aber nicht für viele Gläubige der weitläufigen Diözese möglich gewesen seien, wurden insgesamt 17 sogenannte Konzils-

130 »Das Konzil ist zu Ende«, in: KS vom 5.12.1965, Bd. 113, Nr. 49, 18.

131 Vgl. SCHÜTZ, Inspiration (wie Anm. 12), 172.

132 Vgl. ebd., 174.

133 Vgl. ebd.

134 Vgl. ebd., 175.

135 Vgl. in KA vom 29.11.1966, Bd. 27, Nr. 25, 151.

136 Vgl. »Kirche nach dem Konzil«, in: KS vom 22.1.1967, Bd. 115, Nr. 4, 18.

137 Vgl. etwa »Bischof erläuterte Konzilsdekrete bei einer Tagung des Ring-Frauenkreises der Diözese im Jugendhaus in Wernau«, in: KS vom 18.9.1966, Bd. 114, Nr. 38, 13. Auch Akademiedirektor Georg Moser (1923–1988) hielt in den Jahren 1966 bis 1968 an verschiedenen Orten den Vortrag »Unsere Kirche nach dem Konzil«; vgl. SCHÜTZ, Inspiration (wie Anm. 12), 175.

138 Vgl. DAMBERG, Von der acies ordinata (wie Anm. 9), 177.

139 WEITMANN/MÜLLER, Nur kein Geist der Verzagtheit (wie Anm. 101), 57.

140 »Guter Auftakt der Konzilstage«, in: KS vom 20.2.1966, Bd. 114, Nr. 8, 18.

tage<sup>141</sup> initiiert, zu welchen einer der beiden Konzilsväter gemeinsam mit theologischen Referenten verschiedene Städte des Bistums besuchten, um dort in Vorträgen über das Konzil zu informieren und anschließend über dessen Themen in den Dialog zu treten.

Am 16. Januar 1966 machte der Festvortrag »Das Konzil – ein neuer Beginn«<sup>142</sup> von Prof. Dr. Karl Rahner in Tuttlingen den Auftakt zur Reihe der Konzilstage, wo er zur nun folgenden Phase der nachkonziliaren Rezeption motivierte: »Die Kirche habe nunmehr den Anfang für das ›Aggiornamento‹, für die Erneuerung gesetzt und Buße und Bekehrung als Pflicht angesehen. Dies sei viel, sehr viel, aber eben nur ›Anfang des Anfangs‹. Fast alles sei nur Buchstabe, aus dem Geist, Leben, Dienst, Glaube und Hoffnung werden könnte, jedoch – nicht von selbst. Die Aufgabe müsse erfüllt werden. Die Kirche seien wir alle selbst.«<sup>143</sup> Neben inhaltlichen Schlaglichtern des Konzils, wie etwa das Zusammenleben der Christen, die Liturgie, das Verhältnis zwischen Priestern und Laien oder jenes zwischen Kirche und Umwelt, griffen die namhaften Referenten vor allem die Beschreibung einer Wende in der Kirche in ihre Reden auf: Die Skepsis gegenüber der Institution aufgrund von zahlreichen Enttäuschungen habe sich zumindest in eine Neugier und Offenheit gegenüber der Kirche gewandelt.<sup>144</sup> Pater Wulf SJ postulierte auf unkonventionelle Art und Weise,

»daß die allermeisten von denen, die sich am Konzilsgeschehen interessiert zeigten, im Grunde recht wenig von der Konzilsmaterie selbst verstanden. [...] Wenn nun die wenigsten in die tiefere Problematik des Konzils einen Einblick gewonnen haben und gewinnen konnten, woher dann das anhaltende und unverminderte Interesse an dem, was sich auf dem Konzil ereignet hat. Ist es nur die Neugier oder ein tieferes Verlangen, etwas Genaueres von dem zu erfahren, wovon man Jahre lang gesprochen und so viel Aufhebens gemacht hat? Wir glauben, das letztere sei der Fall. Es ist doch eigenartig und erstaunlich, in welches Rampenlicht der Weltöffentlichkeit die Kirche mit dem Konzil auf einmal geraten ist.«<sup>145</sup>

Die Institution Kirche habe sich selbst als Einsatz wieder ins Spiel gebracht. Das daraus resultierende ›Wanken‹ der Kirche war die logische Konsequenz. Die Konzilstage seien aber

141 Die Sekundärliteratur spricht hier zumeist von 16 oder 17 Konzilstagen; vgl. etwa MÜHLBACHER, Ein Jahrzehnt (wie Anm. 45), 217, oder UNTERBURGER, Rezeption (wie Anm. 5), 155. Die Akten des Bischöflichen Ordinariats zeigen ehemals 18 geplante Konzilstage, wovon jedoch jener in Leutkirch und in Ravensburg aufgrund einer Tierseuche zunächst verschoben werden mussten (vgl. »Abschluß der Konzilstage«, in: KS vom 17.4.1966, Bd. 114, Nr. 16, 19), dann jedoch nur jener in Ravensburg nachgeholt wurde. Somit ergeben sich folgende 17 Konzilstage: Sonntag, 16.1., Künzelsau (Dr. J. P. Michael); Sonntag, 16.1., Tuttlingen (Prof. Dr. Karl Rahner); Sonntag, 23.1., Schwäbisch Gmünd (Gunthar Lehner, Bayer. Rundfunk); Sonntag, 23.1., Göppingen (Prof. Dr. Heinrich Fries); Dienstag, 25.1., Stuttgart (Dr. h.c. Walter Dirks); Dienstag, 1.2., Heilbronn (Prof. Dr. Heinrich Fries); Sonntag, 6.2., Leutkirch – abgesagt; Sonntag, 6.2., Waiblingen (Dr. J. P. Michael); Mittwoch, 9.2., Ulm; Sonntag, 13.2., Freudenstadt (Dr. h.c. Walter Dirks); Sonntag, 13.2., Esslingen (Gunthar Lehner); Sonntag, 27.2., Rottweil (Gunthar Lehner); Sonntag, 6.3., Ehingen (P. Friedrich Wulf SJ); Sonntag, 13.3., Biberach (Prof. Dr. Alfons Auer); Sonntag, 20.3., Heidenheim (Prof. Dr. Alfons Auer); Mittwoch, 30.3., Rottenburg; Sonntag, 3.4., Ellwangen (P. Friedrich Wulf SJ); Sonntag, 24.4., – verschoben auf Sonntag, 4.9., Ravensburg (P. Galli SJ); in: DAR G 1.2, Nr. 11.

142 Diesen Vortrag hatte Karl Rahner ebenfalls zum Abschluss des Konzils am 12. Dezember 1965 in München gehalten; vgl. Karl RAHNER, Das Konzil – Ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg/Basel/Wien 1966, 14.

143 »Das Konzil – ein neuer Beginn«, in: Gränz-Bote – Kreisstadt Tuttlingen vom 18.1.1966, Nr. 13, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

144 Vgl. Vortrag P. Friedrich Wulfs SJ in Ehingen am 6.3.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11, oder auch die Inhalte der Rede P. Gallis SJ, in: Schwäbische Zeitung, Teil: Ravensburger Stadtspiegel vom 6.9.1966, Nr. 205, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

145 Artikel zu Konzilstag, in: Aalener Volkszeitung vom 4.4.1966, Nr. 78, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

ein gelungenes Mittel zur Lösung der eingetretenen Unruhe und Verwirrung in der Diözese in Anbetracht dieser ›wankenden Kirche‹, hielt der Dekan Ellwangers fest<sup>146</sup>.

Der Appell zur persönlichen Verantwortung eines jeden in der Umsetzung des Konzils verknüpft mit der Prominenz der theologischen Referenten bewirkte eine enorme Resonanz im Bistum: Die Säle waren meist überfüllt mit Personen aller Alters- und Berufsgruppen, die aufgeschlossen und aufmerksam den Worten der Redner folgten<sup>147</sup>. So berichtete etwa das Ehinger Tagblatt von über 2.000 Gläubigen<sup>148</sup>, der Ravensburger Stadtspiegel titelte angesichts der 6.000 Besucher sogar mit »Oberschwabenhalle überbesetzt«<sup>149</sup> und das Neckar-Echo resümierte, dass der Besuch Leiprechts »eine der größten Kundgebungen der jüngsten Zeit in Heilbronn wurde«<sup>150</sup>. Auch das Bischöfliche Ordinariat reagierte auf diese unerwartet große Resonanz und warnte die veranstaltenden Dekanate bereits vorab, für ausreichend Platz sowie Übertragungen mittels Lautsprechern zu sorgen<sup>151</sup>.

Wie ein roter Faden verband die Konzilstage das Schlagwort des ›Dialogs‹, welches Dr. Walter Dirks (1901–1991) in Stuttgart als die Mitte aller Konzilsergebnisse benannte<sup>152</sup>. Das Erreichen dessen sei »erstaunlich genug, denn gerade unsere katholische Kirche mit ihrem hierarchischen Aufbau, mit ihrer klaren Unterscheidung von lehrender und hörender Kirche, hat doch jahrhundertlang eher den Eindruck nicht nur eines Monoliths, sondern auch eines Monologs gemacht.« Was im ›Geist des Gesprächs‹ in der Konzilsaula gewonnen wurde, müsse nun auch in demselben ›Geist des Gesprächs‹ überall auf die gleiche Weise verwirklicht werden. Auch die beiden Konzilsväter bekräftigten diese Methodik in ihrer Wichtigkeit für die Umsetzung des Konzils, sagte etwa Leiprecht, der Dialog habe das Selbstbild der Kirche verändert: »Wir alle werden Jahre und Jahrzehnte brauchen, um dieses neue Verständnis der Kirche zu begreifen und es für uns fruchtbar zu machen.« Bischof Leiprecht sei dankbar für alle Anregungen und er möchte auch wissen, »was das einsame alte Mütterlein in der Dachwohnung denke.«<sup>153</sup> Wenn die Kirche die Kirche Christi bleiben wolle, so müsse sie – Weihbischof Sedlmeier zufolge – eine Kirche des Dialogs und Gesprächs sein<sup>154</sup>. Die Bereitschaft zum Dialog auf Seiten der Diözesanleitung wurde auch wahrgenommen, reflektierte etwa der Stadtpfarrer Schönherr von Waiblingen in seiner Begrüßungsansprache zum Konzilstag, der Dialog sei einer der »handgreiflichsten Erfolge des Konzils«. Dieser habe dazu geführt, dass »jetzt der Bischof unters Volk gehe« und gewissermaßen zum »Volksbischof« werde<sup>155</sup>.

146 Vgl. »Das Konzil fordert Brüderlichkeit«, in: Aalener Volkszeitung vom 4.4.1966, Nr. 78, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

147 Vgl. »Guter Auftakt der Konzilstage«, in: KS vom 20.2.1966, Bd. 114, Nr. 8, 18.

148 Vgl. Artikel zum Konzilstag, in: Ehinger Tagblatt ohne Datierung, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

149 Vgl. »Keine Statisten in den Gotteshäusern. Eindringliche Worte beim Konzilstag – Oberschwabenhalle überbesetzt«, in: Schwäbische Zeitung, Teil: Ravensburger Stadtspiegel vom 6.9.1966, Nr. 205, in: DAR G 1.2, Nr. 11. Der Artikel schreibt »6 0000 Besucher«, dies scheint jedoch ein Fehler zu sein, fasst doch die Oberschwabenhalle heute maximal ca. 4.800 Besucher.

150 Artikel über Konzilstag in Heilbronn, in: Neckar-Echo vom 3.2.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

151 Vgl. etwa Brief des BO an die Pfarrämter der Dekanate Ehingen, Riedlingen und Zwiefalten bzgl. ihres Konzilstages am 6.3.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11. Vgl. auch die Veranstaltung in der »überfüllten Rottweiler Stadionshalle«, in: Schwarzwälder Bote vom 28.2.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

152 Vgl. hierzu und folgend: »Mitte aller Konzilsergebnisse: Der Dialog«, in: KS vom 6.2.1966, Bd. 114, Nr. 6, 3.

153 »Keine Statisten in den Gotteshäusern. Eindringliche Worte beim Konzilstag – Oberschwabenhalle überbesetzt«, in: Schwäbische Zeitung, Teil: Ravensburger Stadtspiegel vom 6.9.1966, Nr. 205, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

154 Vgl. Artikel zum Konzilstag der Dekanate Neresheim und Heidenheim, in: Heidenheimer Neue Presse vom 21.3.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

155 Vgl. Artikel zum Konzilstag, in: Waiblinger Stadtnachrichten vom 8.2.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

Um den Dialog auf den Konzilstagen zu ermöglichen, fanden im Anschluss an die festlichen Vorträge Begegnungen mit den Bischöfen statt, zu welchen die »in den Pfarrgemeinden aktiven Laien« eingeladen waren. Die Auswahl der hierzu eingeladenen Laien glückte nicht immer, warnte das Bischöfliche Ordinariat die Pfarrämter des Dekanats Esslingen vor: »Nach bisherigen Erfahrungen ist es nicht ganz leicht, für diese Begegnung mit dem Bischof die richtigen Vertreter aus der Gemeinde auszuwählen. Es geht hier nicht um Repräsentation, sondern die in den Pfarrgemeinden aktiven Laien sollen dem Bischof begegnen dürfen, neben den Priestern z. B. ein Vertreter aus dem Kirchenstiftungsrat, Vorstände der katholischen Organisationen, Katechetin, bzw. Seelsorgehelferin, Schwester Oberin, evtl. auch Pfarrhaushälterin.«<sup>156</sup> Des Weiteren bat er die Geistlichen den Termin am Folgetag wahrzunehmen und »den Laien den Vortritt [zu] lassen«<sup>157</sup>. Der Bitte des Bischofs, »in aller Frische und Offenheit die Anliegen vorzutragen«<sup>158</sup>, entsprachen die Teilnehmenden an den Begegnungen und sprachen vor allem über die seinerzeit brennenden Themen wie die Schulfrage, die Bildung eines Seelsorgerates auf Ebene der Pfarrei, des Bezirks und der Diözese, der Liturgie (Vorabendmesse, Ausgestaltung des Kirchenraums, vermiste lateinische Messe, Kommunionhelfer), Fragen des Zusammenlebens mit anderen Christen (Ökumenismus, Mischehe), der Ehemoral und der Geburtenregelung sowie Fragen nach der Einführung des Diakonats<sup>159</sup>. Die Themen des Christseins in gesellschaftlichem Handeln und der Welt von heute blieben hierbei deutlich unterrepräsentiert<sup>160</sup>. In ähnlicher Weise entwickelten sich auch die Konferenzen der Kleriker: Nach einer Ansprache durch den Bischof über die Erlebnisse des Konzils und daraus folgende Konsequenzen für Diözese, Dekanat und Pfarrei, erbat dieser insbesondere eine sachgerechte und intensive Bemühung um die Predigten, welche die Auseinandersetzung mit dem Konzil verbessern könnten. Immer wieder, so hielt etwa das Protokoll der Konferenz in Waiblingen fest, bat der Bischof um geeignete Vorschläge zur Umsetzung<sup>161</sup>. Die diskutierten Themen deckten sich weitgehend mit jenen der Begegnung am Vortag, wurden aber um Fragen der Priesternot und ihrer Konsequenzen ergänzt<sup>162</sup>.

Die Konzilsväter versuchten die Atmosphäre und den »Geist des Dialogs«, den sie auf dem Konzil in neuer Weise kennenlernten, mithilfe der Konzilstage in die Gemeinden zu transportieren; dies glückte an vielen Orten, beachtet man das große Echo der überfüllten Festsäle, der diskutierten Themen sowie der darüber hinaus veranstalteten Dialogmöglichkeiten. Insgesamt hätten 24.000 Gläubige an den Konzilstagen teilgenommen, fast alle 1.500 Priester sowie 3.000 führende Laien seien mit dem Bischof ins Gespräch gekommen, so berichtete das Katholische Sonntagsblatt zum Abschluss<sup>163</sup>. Die Stellung des Laien und

156 Brief des Bischöflichen Ordinariats an Pfarrämter des Dekanats Esslingen, 28.1.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

157 Brief des Bischöflichen Ordinariats an Pfarrämter der Dekanate Aalen – Crailsheim – Ellwangen, 18.3.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11. Vgl. auch die anderen Briefe an die Pfarrämter, ebd.

158 Artikel zu Konzilstag, in: Aalener Volkszeitung vom 4.4.1966, Nr. 78, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

159 Vgl. »Guter Auftakt der Konzilstage«, in: KS vom 20.2.1966, Bd. 114, Nr. 8, 18, oder auch »Laien fragen ihren Bischof«, in: KS vom 2.10.1966, Bd. 114, Nr. 40, 11.

160 Vgl. Akten und Protokolle der Konzilstage in: DAR G 1.2, Nr. 11.

161 Vgl. Protokoll »über den Dies des Kapitels in Waiblingen«, 7.2.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11.

162 Vgl. Protokoll der Priesterkonferenz in Ehingen, 7.3.1966, in: DAR G 1.2, Nr. 11. Interessanterweise beschreibt es Zustände, wie sie ebenso heute formuliert würden: »Pfarrer Waibel schlägt vor, 1. schon jetzt vorausplanend Zentralpfarreien zu bestimmen und die beiden anderen juristisch zu suspendieren. 2. Die Verwaltungsdinge dem Pfarrer abnehmen und für jeden Bezirk einen Laien bestimmen, damit der Priester frei wird für die eigentlichen Aufgaben, für die er geweiht ist. 3. Den Religionsunterricht an die Lehrer abgeben. [...] Die Andachten soll ein Laie oder der Diakon übernehmen«.

163 Vgl. »Abschluss der Konzilstage«, in: KS vom 17.4.1966, Bd. 114, Nr. 16, 11. Dies ist der Stand noch vor dem nachgeholt letzten Konzilstag mit P. Galli SJ in Ravensburg, an welchem noch die besagten 6.000 Gläubigen teilnehmen sollten.

der Wert seiner Stimme habe sich nach dem Konzil verändert, das sei in den Konzilstagen spürbar zum Ausdruck gekommen, stellte Bischof Leiprecht in seinem Fastenhirtenbrief 1966 fest. Die Begegnung habe »überall Freude und guten Willen zur Mitarbeit geweckt«, dieser müsse nun aufrechterhalten werden: »Lassen Sie nicht die Versuchung aufkommen, zur bescheideneren, weniger verantwortungsvollen, dafür aber mehr verbürgerlichten Form des Laiendaseins vor dem Konzil zurückzukehren. Halten Sie wie alle, an die der Ruf des Herrn erging, das Staunen über die Größe ihrer Berufung durch!«<sup>164</sup> Um die Realisierung der Verantwortung von Laien und deren Berufung zu ermöglichen, bedürfe es struktureller Voraussetzungen: »Noch sind die neuen Formen, in denen sich künftig die Mitverantwortung, Mitberatung und Mitbestimmung der Laien in unserer Diözese vollziehen sollen, im Stadium der Planung. Ich gebe Ihnen darin Einblick, damit Sie gute Vorschläge machen und so bei der Bildung dieser Laienvertretung selbst mitwirken können.« Die Ekklesiologie des Konzils hatte sich perfekt in die von Bischof Leiprecht bereits vor dem Konzil favorisierte Leib-Christi-Theologie eingefügt, ermöglichte nun jedoch auch ein strukturelles Neu-Denken: Die Laien waren nun als gleichberechtigte Dialogpartner innerhalb des einen Leibes zu verstehen, die in Planung und Vorbereitung ebenso wie in der Durchführung miteinzubeziehen waren.

#### 4.2 »Freimütige Aussprache« – Bistum und Gläubige im Dialog?

Keineswegs war mit den Konzilstagen der Weg des Dialogs für Bischof Leiprecht beendet, so schrieb er im November 1966 einen öffentlichen Brief an »alle Priester, Ordensleute und Laien der Diözese Rottenburg«, in welchem er sie um ihre Mitarbeit im nachkonziliaren Dialog bat:

»Bei den Konzilstagen habe ich das Gespräch mit Ihnen begonnen. Dies war freilich nur ein Anfang, denn es konnten nur wenige zu diesen Gesprächen geladen werden. Außerdem war die Zeit meist so begrenzt, daß viele Probleme wohl angeschnitten, aber nicht gründlicher überlegt werden konnten. Deswegen möchte ich, daß dieses Gespräch gründlicher, und zwar in allen Gemeinden, Verbänden oder einzelnen Gruppen fortgesetzt werde. Aus der Fülle der Aufgaben, die wir zu lösen haben, sind bei den Konzilstagen in fast allen Städten besonders drei Probleme angesprochen worden: Die Erneuerung des religiösen Lebens, die Aufgabe der Erziehung und Bildung, die Zusammenarbeit von Priestern und Laien«<sup>165</sup>.

Diese Themenbereiche sollten eingehend anhand von 30 angehängten Fragen mit Verweisen auf je passende Konzilsdokumente oder auch diözesane Veröffentlichungen<sup>166</sup> in den Pfarreien, Verbänden oder einzelnen Gruppen der Diözese bearbeitet und diskutiert werden. Als Methode zur Erarbeitung der Konzilsdokumente schlug der Bischof eine vom Katholischen Bibelwerk entwickelte Methode zur Bibelarbeit [sic!] vor. Durch diese Reflexion würde nicht nur eine aktuelle Zustandsbeschreibung der pastoralen Situation erhoben, sondern auch die intensive Auseinandersetzung mit den Fragen des Konzils nutzbar für *potentielle Weiterentwicklungen* gemacht werden: »Aus dem Sehen und Urteilen werden wir auch den

164 Hier und folgend Carl Joseph LEIPRECHT, Fastenhirtenbrief 1966. Über die Stellung des Laien nach dem Konzil, in: KA vom 21.2.1966, Bd. 27, Nr. 6, 31–34.

165 Vgl. Brief und Fragenkatalog des Bischofs an Priester, Ordensleute und Laien der Diözese Rottenburg, November 1966, in: DAR G 1.2, Nr. 100. Auch Aufruf in »Der Bischof bittet um Mitarbeit«, in: KS vom 20.11.1966, Bd. 114, Nr. 47, 19, oder wiederholter doppelseitiger Aufruf »Dialog nach dem Konzil«, in: KS vom 8.1.1967, Bd. 115, Nr. 2, 16f.

166 Vgl. ebd. die Frage zur Schulfrage, die auf dem Konzil nur ein nebensächliches Thema darstellte, diözesan aber von politisch hoher Brisanz war; Leiprecht verwies daher auf bistumseigene Veröffentlichungen zum Thema der Konfessionsschule.

richtigen Weg finden für ein gemeinsames Handeln«. Die Ergebnisse privater Reflexion und dialogischer Gruppengespräche sollten dem Bischof »freimütig« mitgeteilt werden, um »überdacht und ausgewertet« zu werden. Der Bischof sei überzeugt davon, dass viele Fragen besser beurteilt werden könnten, wenn alle gemeinsam »aus dem weiten Bereich der Diözese, mit [i]hrem Verständnis und [i]hrer Lebenserfahrung zur Klärung beitragen« würden, denn als Volk Gottes gehörten alle zusammen<sup>167</sup>.

Die Einladung des Bischofs zum Studium der Konzilstexte und zum Dialog stieß auf »ein breites Echo«, wie dieser im Frühjahr 1967 bekanntgab. »Wie aus fast täglich einlaufenden Antworten zu ersehen ist, wird in vielen Pfarreien, in Organisationen und Verbänden, in Familien und auch von Einzelpersonen anhand der 30 Fragen das Studium der Konzilstexte in Angriff genommen«, hieß es in einem Schreiben des Bischofs, welches mit einer Verlängerung der Frist zur Zusendung verbunden war<sup>168</sup>. Auch wenn die Zahl von 101 schriftlichen Antworten als »enttäuschend gering« eingeschätzt werden kann<sup>169</sup>, muss die hinter diesen Schreiben – sowie weiteren 25 nach offiziellem Einsendeschluss angekommenen Briefen – stehende Anzahl von Gläubigen bedacht werden<sup>170</sup>. Waren etwa die Hälfte der Schreiben, die das Bischöfliche Seelsorgeamt erreichten, von Einzelpersonen oder familiären Kleingruppen verfasst, entstanden die meisten anderen Briefe in der Auseinandersetzung von Arbeitsgruppen zahlreicher Pfarreien, Verbände, Dekanatsämter, Ordensgemeinschaften, Bibelkreise und Volksbüros, ebenso wie der Stuttgarter Studentengemeinde oder von Studenten des Tübinger Wilhelmsstifts<sup>171</sup>. Häufig wurden Gruppen von je 10 bis 15 Teilnehmenden zusammengefasst versandt, bis hin zu einer stattlichen Anzahl von 600 befragten Stuttgarter Jugendlichen und Jugendleitern<sup>172</sup>, die ebenfalls nur einen Brief verfassten, sodass problemlos von einer insgesamt vierstelligen Anzahl von Verfasserinnen und Verfassern auszugehen ist. Vom Bodensee bis zum Hohenlohekreis, von der Ostalb bis in den Schwarzwald; Briefe aus dem »katholischen Oberschwaben« sowie aus dem »protestantischen Stuttgart«; aus Dörfern und aus Städten; aus verschiedenen sozialen Bevölkerungsgruppen und aus allen kirchlichen Ständen. Die Vielzahl und Verschiedenheit der Antworten repräsentierten die Vielfalt der Rottenburger kirchennahen Gläubigen durchaus überraschend gut. Es bleibt jedoch offen, wie nicht gemeindlich oder verbandlich engagierte Katholikinnen und Katholiken über das Konzil sowie die nun gebotene Dialogbereitschaft von Seiten des Bischofs dachten.

167 Vgl. ebd.

168 Vgl. »Der Brief des Bischofs – mehr als ein Fragebogen«, in: KS, Bd. 115, Nr. 16, 16.4.1967, S. 19.

169 Vgl. KUSTERMANN, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 1), 558.

170 Vgl. Sammlung der eingegangenen Antwortschreiben auf die Anfrage des Bischofs, in: DAR G 1.2, Nr. 100, 1. Büschel: anonymisiert und nach Fragen sortiert, 2.–4. Büschel: Originalschreiben nummeriert mit Übersicht, 5. Büschel: Schreiben, die nach Einsendeschluss das Bischöfliche Seelsorgeamt erreichten.

171 Etwa die Pfarreien Heidenheim (Nr. 28, Nr. 74 u. 5. Bü.), Rottweil (Nr. 33 u. 96), Sontheim (Nr. 35), Herrenberg (Nr. 37), Schramberg (Nr. 47), Donaustetten (Nr. 49), Heilbronn (Nr. 50), Steintal-Treherz (Nr. 56), Stgt.-Weilimdorf (Nr. 63), Calw (Nr. 65), Ellwangen (Nr. 71), Stgt.-Stammheim (Nr. 83), Göppingen (Nr. 85), Stgt.-West (Nr. 88), Baustetten (Nr. 89), Altbach (Nr. 92), Stgt.-Hohenheim (Nr. 93), Leinfelden (Nr. 95), Stgt.-Fasanenhof (Nr. 101), Aalen (5. Bü., keine Nr.), Leonberg (5. Bü.), Demmingen (5. Bü.); das Dekanatsamt von Neresheim (Nr. 21 und Nr. 32); die Verbände des Katholischen Werkvolks Hüttlingen (Nr. 13), der katholischen deutschen Lehrerinnen (Nr. 36), des Quickborn-Jüngerer-Bund Rottenburg (Nr. 61), des Männerrings Bund Neudeutschland Friedrichshafen (Nr. 62), der action 365 (Nr. 91); die Volksbüros aus Friedrichshafen (Nr. 15), Tuttlingen (Nr. 68), Reutlingen (Nr. 77); Ordensgemeinschaften: Drittordensgemeinde Neuhausen/Fildern (Nr. 22), Studienheim der Redemptoristen (Nr. 44), Schwesternkonvent der Frauenarbeitsschule Ehingen (Nr. 45), mehrere Gruppen des Klosters Siessen (Nr. 75), Sammlung durch Diözesanleitung des Dritten Ordens in der Diözese (5. Bü.); Stuttgarter Studentengemeinde (5. Bü.); Tübinger Wilhelmsstift (Nr. 19); vgl. alle in: DAR G 1.2, Nr. 100.

172 Vgl. Brief Nr. 8 von H. B. aus Stuttgart, in: DAR G 1.2, Nr. 100.

Schriftstücke verschiedenen Umfangs trafen im Bischöflichen Seelsorgeamt unter der Leitung von Domkapitular Johannes Barth (1919–2004) ein, von einzelnen Seiten, die nur – wie zumeist – eine kleine Auswahl an Fragen beantworteten bis hin zu maschinengeschriebenen Kompendien von 33 Seiten<sup>173</sup>. Überrascht und dankbar zeigten sich Autorinnen und Autoren über die Möglichkeit, die eigene Meinung kundzutun: »Durch diesen Brief ist der Bischof handfest ins Gespräch mit dem Volk Gottes eingetreten und gibt dadurch ein Vorbild für den Dialog in allen Strukturen«, hieß es in einem Schreiben, und in einem weiteren: »Wir danken Ihnen herzlich, daß Sie sich auf dieses Zwiegespräch eingelassen haben.«<sup>174</sup> Dennoch wurde diese Bereitschaft zumeist noch als ungewohnt wahrgenommen, war es doch wohl »die erste Dialogmöglichkeit nach dem Konzil«<sup>175</sup>. Geprägt von einer solchen Unsicherheit leitete der Kreisoberamtmann R. B. aus Bad Waldsee seinen Brief ein mit »Ob ich es wagen soll – darüber habe ich lange nachgedacht, denn schliesslich bin ich weder Akademiker noch Mitglied des Adels und somit als Angehöriger des sogenannten ›Volkes‹ nicht kompetent, eine Stellungnahme zu solchen Problemen abzugeben. Ausserdem hat die Mutter Kirche ein offenes Wort nur selten zu schätzen gewusst« und entschuldigte sich bereits einleitend »für evtl. spätere herbe oder gar derbe Formulierungen, die Exzellenz bitte meiner oberschwäbischen Mentalität zuschreiben wollen«<sup>176</sup>. Auch Bedenken wurden in den Dialogkreisen angebracht, »[o]b der Bischof dies auch wirklich erfährt«<sup>177</sup>. Probleme seien bereits in der Vorbereitung der Briefe aufgetreten, taten sich »die einfachen Leute« doch schwer beim Lesen der »feierlich-umständlichen« Konzilstexte. Sowohl begeisterte Stimmen zum Konzil, es habe selten eine Zeit in der Kirche gegeben, »wo mit soviel Begeisterung, mit soviel Elan, besonders von der jungen Generation, an die Erneuerung der Kirche herangegangen wurde«<sup>178</sup>, als auch sehr kritische Stimmen über die große Gefahr durch einen »falsch verstandenen ›aggiornamento‹«<sup>179</sup> erreichten den Bischof. Ihr Inhalt bezog sich grösstenteils auf die just vor Ort wahrnehmbar gewordenen Veränderungen in der Liturgie, aber auch zu Fragen der Erneuerung des religiösen Lebens im Allgemeinen; Fragen zum Verhältnis von Priestern und Laien wurden nur selten und wenn, dann bruchstückhaft behandelt. Bischof Leiprecht dankte nahezu allen Verfassern persönlich mit einem kurzen Antwortschreiben, das mitunter auch konkret Bezug auf das Geschriebene nahm und auf den bereits erreichten Gewinn durch die Auseinandersetzung mit den Texten hinwies<sup>180</sup>.

#### 4.3 »Nachkonziliare Krise« – Rückkehr zum Monolog?

Hatte sich Paul VI. noch mit seiner ersten Enzyklika »*Ecclesiam suam*« (1964) das Leitwort des Dialogs zu eigen gemacht, als offenem, kritischem Austausch, der kein Thema und keinen Gesprächspartner von vornherein ausschließt<sup>181</sup>, musste die Euphorie hierüber schnell durch das Agieren desselben zum Thema »verantwortete Elternschaft« einen Rückschlag hinnehmen und wie ein absoluter Widerspruch erlebt werden<sup>182</sup>. War bereits das Diskus-

173 Vgl. grösster Brief der Pfarrei Leonberg, wo sich mehrere Gruppen und Familien an mehreren Abenden zu verschiedenen Themen trafen und diesen verfassten, in: DAR G 1.2, Nr. 100, 5. Büschel.

174 Vgl. beide Zitate in: »Der Brief des Bischofs«, in: KS, Bd. 115, Nr. 16, 16.4.1967, S. 19.

175 In Brief Nr. 15 vom Katholischen Volksbüro Friedrichshafen, in: DAR G 1.2, Nr. 100.

176 Vgl. Brief Nr. 11 von R. B. aus Bad Waldsee, in: DAR G 1.2, Nr. 100.

177 Vgl. hierzu und folgend Brief Nr. 35 der Pfarrei Sontheim, in: DAR G 1.2, Nr. 100.

178 Vgl. etwa Brief Nr. 14 aus Crailsheim, in: DAR G 1.2, Nr. 100.

179 In Brief Nr. 20 von G. u. H. P. aus Stgt.-Hohenheim, oder auch den sehr kritischen Brief Nr. 25 von E. B. aus Stuttgart oder noch einen weiteren Brief von R. B. (5. Bü.), der bereits Nr. 11 versandte; vgl. in: DAR G 1.2, Nr. 100.

180 Vgl. die Antwortschreiben Bischof Leiprechts zu jedem Brief, in: DAR G 1.2, Nr. 100.

181 Vgl. zum Dialog als Essenz von »*Ecclesiam suam*«: DEMEL/HEINZ/PÖPPERL, Löscht den Geist nicht aus (wie Anm. 57), 14.

182 Vgl. PESCH, Die dritte Epoche (wie Anm. 108), 362; KUSTERMANN, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 1), 568f.

sionsverbot zum Thema noch während des Konzils schwer nachvollziehbar, beendete die Promulgation der Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ (1968) fürs erste alle Hoffnungen einer ›dialogbereiten Kirche‹, »[s]owohl Lehrakt als auch Lehrinhalt und -kontext wurden weithin als unmotivierter Bruch mit dem hohen Lied des Konzils auf den ›Dialog‹ empfunden«<sup>183</sup>. Das Sonntagsblatt schrieb von einem »Rückschlag des Konzilsgeistes«, denn das Handeln des Papstes habe »gegen den Geist des Konzils die Mündigkeit und Mitverantwortlichkeit der Laien sowie die Kollegialität der Bischöfe außer acht gelassen«<sup>184</sup> – die Enzyklika wurde aufgrund ihres Widerspruchs als Beweis der Inauthentizität von Kirche verstanden. Ein Leser schrieb resigniert nur noch vom »Rückfall in die Zeit des Monologs«<sup>185</sup>. Dies konnten auch die deutschen Bischöfe, einschließlich Bischof Leiprecht, mit ihrer um Differenzierung bittenden ›Königsteiner Erklärung‹ nicht relativieren.

Immer häufiger, so schien es ab 1966, warnte Rom vor allzu großem Reformeifer und konnten gewisse Leitmotive in den Reden Pauls VI. festgestellt werden, wie etwa das ›Hochhalten der Tradition‹ sowie der ›Respekt vor dem römischen Hirten- und Lehramt«<sup>186</sup>. Schlagzeilen wie ›Der Papst bremst die Neuerer«<sup>187</sup> suggerierten eine Abkehr des Papstes von Konzilsbeschlüssen, ungeachtet der eigentlichen Begründung; ähnlich wurde auch die Überschrift ›Papst warnt vor Umsturz um jeden Preis. Erste Aufgabe des Konzils: Innere Erneuerung des einzelnen – Äußere Strukturveränderung überbetont«<sup>188</sup> instrumentalisiert, um dem Papst und der römischen Kurie eine ab den 1970er-Jahren so genannte ›Restaurati-on‹ vorzuwerfen<sup>189</sup>, also dem Weitermachen oder Zurückkehren in einen Zustand vor dem Konzil. Verstärkend wirkten Berichte über Zensuren erster Schritte der Liturgiereform<sup>190</sup>, die gering wahrgenommenen Auswirkungen einer auf dem Konzil angestrebten Dezentralisierung hin zu einer stärkeren Kollegialität der Bischöfe, die Aufwertung des Laien war nach dem Konzil noch nicht direkt absehbar und sowieso nahm alles ›viel zu langsam‹ seinen Gang<sup>191</sup>.

Eine Verhärtung der innerkirchlichen Fronten von Katholiken und Katholikinnen verschiedener Positionen, ein noch nicht gefundener Stil des innerkirchlichen Dialogs sowie die nur nach und nach in Gang kommenden Schritte einer Aufarbeitung des Konzils bargen seit 1966 ein enormes Frustrationspotential, das für die darauffolgenden Jahre gerne als ›nachkonziliare Krise‹ beschrieben wurde. Sie kann als Zeichen der Frustration vor einer sich nicht schnell genug verändern wollenden Kirche oder Resignation angesichts des Verlusts eines ›klaren Profils‹ und ›sicheren Gefüges‹ gesehen werden und wurde auch häufig in ebendieser Krisenform wahrgenommen; eine nüchtern-retrospektive Betrachtung wird jedoch zu dem Schluss kommen müssen, dass dieses Phänomen in dieser oder ähnlicher Weise bereits voraussagbar gewesen war, zumindest jedoch höchst nachvollziehbar scheint: Die Kirche kam mit dem Konzil in Bewegung und war willens sich kraft ihrer Reform selbst zu entäußern und den Dialog innerhalb und außerhalb aufzunehmen. Um das zu erreichen,

183 KUSTERMANN, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 1), 568f.

184 Der Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ widmeten sich zwei Ausgaben des Katholischen Sonntagsblattes: KS, Bd. 116, Nr. 34/35. Zitat in: KS vom 25.8.1968, Bd. 116, Nr. 34, 5.

185 Vgl. Leserbrief von Dr. G. H. aus L., in: KS vom 1.9.1968, Bd. 116, Nr. 35, 26.

186 Vgl. ›Hat sich das Konzil gelohnt?‹, in: Schwäbische Donau-Zeitung vom 10.12.1966, in: DAR G 1,2, Nr. 99, 2. Büschel.

187 Vgl. ›Der Papst bremst die Neuerer‹, in: KS vom 27.10.1968, Bd. 116, Nr. 43, 4. Der Titel ergibt sich aus einer Überinterpretation und Inszenierung der Aussage Pauls VI.: ›Die liturgische Erneuerung darf nicht so verstanden werden, daß das Erbe der vergangenen Zeiten zurückgewiesen und willkürlich jegliche Neuerung zugelassen wird.‹

188 In: KS vom 26.1.1968, Bd. 116, Nr. 4, 3.

189 Vgl. PESCH, Die dritte Epoche (wie Anm. 108), 361.

190 Etwa zu einer neuen Form des Bußsakraments als Alternative zur Einzelbeichte, vgl. ebd., 364.

191 Vgl. ebd., 370 oder in: ›Hat sich das Konzil gelohnt?‹, in: Schwäbische Donau-Zeitung vom 10.12.1966, in: DAR G 1,2, Nr. 99, 2. Büschel.

bedurfte es Veränderungen, die – ganz gleich ob zu schnell oder zu langsam – verletzen und frustrieren konnten. Die »nachkonziliare Krise« ist Ausdruck einer Entwicklung von der in jener Generation zunächst als monolithisch und stabil wahrgenommenen Kirche hin zur prozesshaften und veränderlichen Kirche. Sind Veränderung und die daraus resultierende »Krise« daher nicht vielmehr als Symbol für den Erfolg des Konzils zu verstehen?

## 5. Schluss und Ausblick: Dialog – Mittel oder Zweck?

Zusammenfassend wird man für die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im »Katholischen Milieu« des Bistums Rottenburg zumindest Folgendes resümieren können: Das Konzil machte viele der bereits seit den späten 1950er-Jahren im Bistum vorfindlichen und deutlich wahrgenommenen Tendenzen zum eigenen Programm, verschaffte ihnen eine zusätzliche Dynamik und versah sie mit weltkirchlicher Autorität. Das Konzil war aufgrund von intensiven Berichterstattungen, Initiativen der Bistumsleitung zur Auseinandersetzung, ersten konkreten Umsetzungen sowie moderierten Diskursen in den Pfarreien und Medien im Bistum Rottenburg angekommen; doch die Meinungen hierüber waren in Übereinstimmung mit weiten Teilen der kirchlichen Zeitgeschichte sowohl bei Laien als auch im Klerus äußerst heterogen, wie die vielen Leserbriefe, persönlichen Schreiben an den Bischof aber auch Veranstaltungen zeigen.

Tatsächlich war aus der vor dem Konzil innerkirchlich wahrgenommenen Einheit(lichkeit) und dem als gegengesellschaftlich verstandenen Katholischen Milieu durch die konziliare Öffnung der Kirche zur Moderne als einem Ort der Verantwortung und Bewährung nun eine innerkirchliche Pluralität im Diskurs geworden. Diese Verschiebung der Perspektive durch das Zweite Vatikanische Konzil konnte in der nachkonziliaren Phase nun einerseits als Erosionsprozess kirchlicher Grundsätze, andererseits als überfällige Aufopferung antiquierter Nebensächlichkeiten verstanden werden, zunächst war sie jedoch – ungeachtet einer solchen Bewertung – eine neue Form des Katholisch-Seins im Bistum Rottenburg.

Der Dialog war zu einer neuen, auf und mit dem Konzil erlernten Praxis für das Bistum Rottenburg geworden, dessen wertvolle Bedeutung zunächst Bischof Leiprecht, folgend auch Bischof Georg Moser (1975–1988) entschieden vertraten. Letzterer brachte 1983 in einem Beitrag zu den Aufgaben kirchlicher Akademien zum Ausdruck:

»Natürlich erfordert eine dialogische Kirche die ständige Bereitschaft, aufkommende neue Fragestellungen zunächst einmal aufzugreifen und nicht zu verdrängen. In der Geschichte der Kirche ließe sich leicht nachweisen, daß alle verdrängten oder verschobenen Anliegen, berechtigte oder unberechtigte, zu irgendeinem späteren Zeitpunkt um so heftiger eine Klärung fordern. [...] Vieles erledigt sich eben nicht von selbst, nein es gärt im Untergrund weiter.«<sup>192</sup>

Für ihn gehörten dazu etwa die Verteidigung der »Königsteiner Erklärung«, aber auch ein entschiedenes Voranschreiten in der Frage der Zulassung verheirateter Männer zur Priesterweihe oder eine theologische Offenheit im Diskurs um die Frauenordination<sup>193</sup>. Die große Dialogbereitschaft, ja der – wie es sein damaliger persönlicher Referent und späterer Domkapitular Hubert Bour schrieb – »Dialog bis zur Erschöpfung«<sup>194</sup> war es, der die Amtszeit Bischof Georg Mosers bis 1988 charakterisieren sollte.

Das Konzil und seine Rezeption haben den Dialog als Methode der Wahl für die Kirche im Allgemeinen und das Bistum Rottenburg im Besonderen bestimmt; ob als Mittel oder als Zweck, wird sich weisen.

192 Vgl. Zitat in: Hubert BOUR, Georg Moser – Bischof des nachkonziliaren Dialogs, in: RJKG 24, 2005, 221–232, hierzu: 222.

193 Vgl. ebd., 222–224.

194 Ebd., 228.



## II. Buchbesprechungen

### 1. Gesamtdarstellungen

JÖRG DITTMER, JAN KEMNITZER, MICHAEL PIETSCH (HGG.): Christlich-jüdisches Abendland? Perspektiven auf Europa. Stuttgart: W. Kohlhammer 2020. 422 S. ISBN 978-3-17-038136-0. Softcover. € 39,00.

Der vorliegende Sammelband ist das um einige Beiträge ergänzte Resultat einer Studienwoche zum Thema *Europa* im Sommersemester 2018 an der Augustana Hochschule in Neudettelsau.

Motiviert durch die vermehrt auftretende Rede von einem »christlich-jüdischen Abendland« im Sinne eines historisch-gewachsenen, kulturellen und vermeintlich tragfähigen Normgefüges und der missbräuchlichen, ideologisch geprägten Anführung im Kontext der jüngsten Migrationsbewegungen, welches nun der Rettung durch ausgerechnet Vertreter:innen des rechten politischen Spektrums bedürfte, stellen die Herausgeber und Autor:innen diese Denkfigur auf den Prüfstand wissenschaftlicher Beurteilung und kritisieren bereits im sehr kurz gehaltenen Vorwort dessen vermeintliche Plausibilität (S. 7), um auf die alternativen Denk- und Verstehensmodelle der folgenden Einzelbeiträge zu verweisen.

Treffend wird der Sammelband mit einer 74-seitigen, umfassenden, diskursiven »Grundlegung« (S. 9) von historischer Entwicklung europäischer Orte und Räume sowie Begriffsdefinitionen einzelner Titelschlagworte wie »Abendland« (S. 59–73) und »Europa« (S. 16–37) durch Christian Strecker eröffnet. Diese reiht er in seine Überlegungen zu »Okzident« (S. 38–58) und »Westen« (S. 46–59) ein, um festzustellen, dass »deren vermeintlich klare Konturen in einer Fülle geographischer, kultureller und politischer Bedeutungsanreicherung« verschwimmen (S. 73). Das Christentum dient innerhalb all dieser Begriffe, jedoch prävalent hinsichtlich des »Abendlands«, als wichtiger Diskursfaden, »allerdings ohne diese Begriffe vollends zu besetzen« (S. 73). Strecker plädiert mit Blick auf Mk 16,6 *Er ist nicht hier* gegen eine topische Fundierung des Christentums, gegen Versuche einen »identitären Ort« des Christentums festzumachen, und verweist alternativ auf Stegemanns Ausführungen zur heterotopen Ordnung des Christentums (S. 76). Strecker erteilt somit den identitär-ideologischen Bemühungen derzeitiger »Rettungsbewegungen« des »christlich-jüdischen Abendlandes« eine deutliche Absage; auch durch den vorab erörterten Hinweis auf die problematische »Applizierung dieser Bindestrichworte (christlich-jüdisch) auf die europäische Tradition«, welcher die »finstere europäische Geschichte des christlichen Antijudaismus rundweg ausblendet« (S. 13).

Es folgen vierzehn Beiträge zu unterschiedlichen Aspekten der Großthematik aus Sicht der Theologie, Philosophie sowie Klassischen Philologie, gegliedert nach deren jeweiligen Reflexionszugängen in biblische (S. 87–165), historische (S. 167–286), systematische (S. 287–347) sowie interkulturelle Perspektiven (S. 349–422).

Die methodischen Zugänge reichen – exemplarisch – von exegetischen und philologischen Textanalysen in Christian Roses Überlegungen zu Ex 22,20 und den Terminologien Migration und Fremd-Sein im Spiegel der gegenwärtigen Migrationsforschung (S. 113–137) über kunsthistorische Betrachtungen in Heike Walz' Beitrag zu Europas polyphonem Kulturerbe (S. 351–375) und Sarah Jägers essayistischen Ausführungen hinsichtlich Geschlecht und Begehren als ethischer Herausforderung innerhalb Europas (S. 335–347) hin zu theologischen und philosophischen Begriffsklärungen in Moritz Fischers Beitrag zu Ausschluss

und Aneignung des Anderen zwischen Furcht und Faszination (S. 377–393) und Stefanie Friederike Kleierls empirischen Einzelfallanalysen von interreligiösem Zusammenleben anhand interreligiöser Ehen (S. 395–408).

Der Sammelband stellt einen gewinnbringenden Beitrag gegen die Vereinnahmung und Ideologisierung des Abendland-Begriffs dar und eröffnet durch die methodische wie fachliche Breite zahlreiche interessante Perspektiven auf ein multireligiös lesbares Europa.

*Valesca Baert-Knoll*

HEIKE GRIESER, HEIDE FRIELINGHAUS, SEBASTIAN GRÄTZ, LUDGER KÖRNTGEN, JOHANNES PAHLITZSCH, DORIS PRECHEL (HGG.): *Der Herrscher als Versager?! Vergleichende Perspektiven auf vormoderne Herrschaftsformen (Kraftprobe Herrschaft, Bd. 1)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Mainz University Press 2019. 320 S. ISBN 978-3-8471-1050-7. Geb. € 45,00.

Die von sechs Vertreterinnen und Vertretern historisch-kulturwissenschaftlicher Disziplinen an der Universität Mainz begründete neue Reihe »Kraftprobe Herrschaft« legt als Ergebnis einer am 9. und 10. Mai 2017 an der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur abgehaltenen Tagung einen Sammelband zur Thematik des Herrschers als Versager vor. Schaut man z. B. auf die schriftlichen und ikonographischen Quellen der Herrscherrepräsentation aus dem Alten Orient, so ist der Fall des Herrschers als Versager immer nur bei gegnerischen Herrschern, die etwa in der Schlacht unterliegen, vorstellbar, nicht aber in der Selbstrepräsentation altorientischer Könige, deren Handeln grundsätzlich von Erfolg gekrönt ist. Insofern verstellen derartige Quellen in entscheidender Weise den Blick auf die Realität des Herrschens in der Vormoderne. Dieser Einseitigkeit der Darstellung antiker Herrschaft können die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes aufgrund eines Perspektivenwechsels abhelfen, da sie eine normalerweise verborgene Seite antiker Herrschaft sichtbar machen.

In einem einführenden Beitrag führen L. Körntgen und J. Pahlitzsch in die Fragestellung des Bandes ein (S. 11–20). Als allgemeines Ergebnis der Beiträge halten sie fest: »Für die Erstellung einer Systematik der – zeitgenössischen und forschungsgeschichtlichen – Beschreibung von Herrschern als Versager sind ohne Frage weitere Untersuchungen notwendig, lassen sich doch einfache, eindeutige Definitionen und Muster von Versagen nicht etablieren. Vielmehr bedarf es einer umfassenden, differenzierten Betrachtung der jeweiligen historischen Situation ebenso wie einer kritischen Sichtung der Forschungsgeschichte.« (S. 19)

In die Welt des Alten Orients führen die Beiträge von H. Neumann, Mesopotamische Könige des ausgehenden 3. Jahrtausends v. Chr. als Versager? Herrschaftserinnerung zwischen Realität und Fiktion (S. 21–38), H. Frielinghaus und D. Prechel, Konstruiertes Versagen. Zum Umgang mit Herrschern ohne »Eigenleben« (S. 39–61) und A. Fuchs, Eine Flotte, zwei Versager und ein Winter. Sanherib und sein Wirken insbesondere in den Jahren 694 bis 689 (S. 63–141). Bedauerlich ist an dieser Stelle das Fehlen eines ägyptologischen Beitrags zum Pharao als Versager.

Die Herrschaftsverhältnisse in Juda und Israel kommen anhand alttestamentlicher, assyrischer, epigraphischer und archäologischer Quellen in den Beiträgen von B. Schöniß, Saul, der Proto-Versager. Der erste König Israels als Beispiel einer in sich problematischen Herrschaftsform (S. 143–165) und E. Gaß, »Wegen der Sünden Manasses...«. Vom Vorzeigevassallen zum Apostaten (S. 167–187) in den Blick. Der Beitrag von S. Grätz und H. Grieser, David der Versager. Der Sündenfall des Königs aus alttestamentlichen und frühchristlichen Perspektiven (S. 189–219) eröffnet über das Alte Testament hinaus eine Perspektive bis in die christliche Antike.

In das 1. Jahrtausend n. Chr. führen die Beiträge von R. Pfeilschifter, Versagen als Kategorie bei der Beurteilung von Kaisern und Kaisertum (S. 221–233), P. Schollmeyer, Ein Unfallfahrer auf dem Kaiserthron. Anmerkungen zu Neros Versagen als Wagenlenker

(S. 235–253), N. Baumann, Versagen als subjektive Bewertung. Kaiserbilder bei Gregor von Nazianz (S. 255–270), D. Waßenhoven, Vom Verraten und Beraten. Æthelred the Unready (978–1016) im Urteil seiner Zeitgenossen (S. 271–296) und J.V. de Medeiros Publio Dias, Nikephoros III. Botaneiates (1078–1081). Der konstruierte Versager (S. 297–320).

Alles in allem ist der Arbeitsgruppe »Kraftprobe Herrschaft« ein sehr empfehlenswerter erster Band gelungen, der das bislang eher unterbelichtete Thema des Herrschers als Versager in überzeugender Weise vom 3. Jahrtausend v. Chr. bis in das 11. Jahrhundert n. Chr. vorstellt und somit zu einem Perspektivenwechsel in der Wahrnehmung vormoderner Herrschaft einlädt. Besonders interessant ist das Zusammenspiel unterschiedlicher historischer Disziplinen, die Fragestellungen und Ergebnisse aus der Altorientalistik, der alttestamentlichen Wissenschaft, der Patristik, der Byzantinistik und der Kirchengeschichte miteinander ins Gespräch bringt.

*Herbert Niehr*

VALERY REES: Von Gabriel bis Luzifer. Eine Kulturgeschichte der Engel. Darmstadt: Lambert Schneider 2017 (engl. Originalausgabe 2012). 343 S. ISBN 978-3-650-40205-9. Geb. € 29,95.

Die meisten Bücher zum Thema Engel behandeln deren Kunst- oder Theologiegeschichte. Wenig Werke kombinieren beides, ganz selten sind Darstellungen, die mehrere religiöse und philosophische Traditionen berücksichtigen. Valery Rees hat ein exzellentes Buch vorgelegt, das diese Lücke füllt und eine große Breite an Engelsonstellungen aus zwei Jahrtausenden flüssig und gut lesbar darstellt. »Von Gabriel bis Luzifer« ist im besten Sinne ein originelles, und gehobenes populärwissenschaftliches Werk. Seit Alfons Rosenbergs »Engel und Dämonen« (1967) hat es ähnliches nicht mehr gegeben. Eine Besonderheit dieses Buches ist die gleichumfängliche Verwendung jüdischer und christlicher Quellen. 21 Farbbildungen illustrieren die Auslegungen. Da Primär- und Sekundärquellen nicht historisch oder systematisch geordnet, sondern thematisch gruppiert werden, ist der Sach- und Personenindex sehr hilfreich.

Die Autorin beabsichtigt, in den Lesern »ein Verständnis für Engel« als etwas Universelles, das »sich durch uns und durch den Kosmos« (S. 298) ausdrückt, zu erwecken. An mehreren Stellen offenbart Rees ihre eigene Position (S. 16, S. 31–35, S. 71, S. 78, S. 231), Engel nicht als psychologische Projektion zu entlarven, sondern als kollektive Archetypen für z. B. Macht oder Schutz zu verstehen, die in vielen Kulturen erscheinen.

Eingangs werden zentrale Bibel-Stellen über Engel (v. a. Gen 6, Gen 28, Jes 6, Ez 1; Lk 1f., Apk 4) referiert. Dies geschieht jeweils unter Bezugnahme auf Deutungen von Rabbinen und aus der Hekhalot-Literatur, auf mögliche historische Vorbilder (griechische Genien, ägyptische Isis) und auf Parallelen in anderen Religionen (hinduistische Gandharvas, zoroastischer Fravahar) (S. 15–35).

Während Engel in der Bibel eine vergleichsweise geringe Rolle spielen, treten sie in den Qumran-Texten, im Henoch- und Jubiläenbuch und in gnostischen Texten als zentrale Akteure auf. Rees weitet von dort aus den Blick auf neuplatonische Werke, in denen die Vielheit der Geistwesen als Entfaltungen des einen göttlichen Grunds gedacht werden. Sie inspirieren islamische Denker wie Ibn Sina (10. Jh.) und ebenso Pseudo-Dionysius (ca. 500). Dieser hat mit seinem Werk »Die himmlische Hierarchie« ein Modell der neun Chöre entworfen, das in der christlichen Kunstgeschichte (v. a. Dante, Milton) maßgeblich werden sollte. Auch der Renaissancedenker Marsilio Ficino (15. Jh.) steht in dieser Tradition: Engel bilden bei ihm eine gestufte metaphysische Leiter zwischen dem Irdischen und dem Göttlichen; sie entsprechen zugleich der kosmologischen Ordnung aus neun planetarischen Himmelsphären. Die Teile über die spätantiken Neuplatoniker (Iamblichos, Proklos) und besonders über Ficino zeugen von umfassender Kenntnis. Rees ist ausgewiesen für diese Epoche (S. 37–76).

Im Judentum, mehr noch im Christentum wurden »Angelologien« oder »Angelographien« als systematische Werke verfasst, in denen über die Erschaffung, die Klassen, die Zahl, die (Un)Körperlichkeit, das Erkenntnisvermögen, die (Un)Fehlbarkeit etc. der Engel spekuliert wird. Hierauf bezieht sich die heute noch beliebte Wandersage, dass die Scholastiker darüber gestritten hätten, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz fänden, was Rees gleich zu Anfang als eine Satire des humanistischen Spötters François Rabelais (1483–1553) entlarvt. Rees stellt vor allem die Ausführungen von Moses Maimonides und die Debatten der protestantischen Theologen des 17. Jahrhunderts heraus. Leider werden die maßgeblichen scholastischen Werke von Thomas nur gestreift und von Suarez übergangen. Dennoch wird deutlich, wie es in der Neuzeit zur zunehmenden Ethisierung (Engel als Vorbilder der Frömmigkeit) oder Poetisierung (Engel als Metaphern) kommt (S. 77–109).

Das Kapitel »Dämonen« stellt allerlei Autoren (Khusraw, Maimonides, Corpus Hermeticum, Bibelstellen, Talmud, Plotin, Koran, John Dee) wirt zusammen. Diese Texte haben keinen logischen oder chronologischen Zusammenhang und sind nur lose durch das Vorkommen des Wortes »daimon« verbunden (S. 109–122).

Ausflüge in die Kunstgeschichte belegen, mit welchen Merkmalen engelische Wesen stets auftreten (Flügel, Kleidung, Schnelligkeit) und wie etwa seit dem 13. Jh. die Engel immer lighter dargestellt werden auf Kosten der Teufel, die furchterregender werden (S. 125–135).

Die zweite Hälfte des Buches nimmt jeweils eine bestimmte Funktion von Engeln in den Blick: Bewachung durch Cheruben, Verherrlichung Gottes durch Seraphen und durch Thronwagen-Wesen, Einzelsendungen der Erzengel, Gerichtsvollzug am Ende, Behütung durch Schutzengel (S. 137–261).

Rees referiert nicht nur die verschiedenen Vorschläge zur Etymologie von »keruv« oder »seraf«, sie kombiniert auch mit beeindruckender Souveränität rabbinische, patristische, kabbalistische Deutungen, archäologische Funde und kunstgeschichtliche Ausdrucksformen. Die Cheruben, Seraphen und Thronwagenwesen (Lebewesen/Chayyot, Räderwesen/Ophanim, Glanzwesen/Chashmallim) werden jeweils in ihrer Gestalt anschaulich vorgestellt und sodann ihre Verwendung als Metaphern für den Seelenaufstieg, für das mystische Brechen des Lichts aus dem höchsten Himmel und für die konkrete Gebetspraxis gezeigt. Als bekannte Beispiele werden die Engelwerdung von Elija zu Sandalfon bzw. von Henoch zum Superengel Metatron oder »kleiner ИҠВН« vorgeführt. Hier hätte man die jüngere Debatte (Segal, Schäfer, Boyarin) darüber aufgreifen können, inwiefern sich auch die Christusfigur in diesen Bahnen bewegt, da sich Jesus explizit als Menschensohn versteht, der in einigen Texten mit Henoch identisch ist (S. 137–207).

Spannend wird die Entstehung der Erzengelreihe (3, 4, 7 oder 12?) und ihre Parallelen zur Trinität, den Tugenden, den Himmeln oder den Tierkreiszeichen geschildert (S. 189–207). Im Kapitel zu apokalyptischen Büchern (1 Hen, Jub, Apk, 2Hen, Apokalypse Abrahams, 2 Esra, 2 Bar, 3 Bar), die größtenteils nicht zum Kanon gehören und bei denen nicht klar ist, ob sie »dem Judentum« oder »dem Christentum« zuzuordnen sind, zeigt sich, wie jüdische, christliche und philosophische Texte in der Antike und Spätantike überlappten (S. 209–231).

Das Kapitel über die Schutzengel ist weniger wissenschaftlich. Rees reiht in loser Folge Anekdoten von europaweit bekannten Engelsehern (John Dee, Trithemius), platonische, talmudische, patristische, scholastische Überlegungen zum Verhältnis von Seele und Schutzgeistern, Beispiele aus der katholischen Liturgie, archäologische Funde, persische und lateinische Quellen, esoterische Praktiken heute, Kinofilme usw. Die Sprünge durch Jahrhunderte und Genres hinterlassen den Eindruck, dass ein Zettelkasten verarbeitet wurde (S. 233–260).

Ein verstörender, aber auch der spannendste Topos der Angelologie ist der sog. Engel-fall. Wie konnten so gottnahe Wesen ihre himmlische Stellung verlieren? Rees referiert die bekannten biblischen Stellen hierzu (Gen 6; Jes 14; Ez 28; Apk 12). Sie zeigt, wie apokryphe Erzählungen (1Hen 7f.; Leben Adams und Evas; Syrische Schatzhöhle), der Koran, Raschi zu erklären versuchen, ob es aus Lust, Stolz oder Neid geschah. Wie im gesamten Buch as-

soziiert Rees diese Texte sehr anschaulich. Dabei werden jedoch historische Abhängigkeiten aufgelöst, als ob diese Quellen nebeneinander stünden und zusammen um dasselbe Problem kreisten (S. 261–271).

Das ist die Stärke und die Schwäche des Buches: Ein bestimmtes Thema – sei es eine Engelsgestalt oder eine Engelsfunktion – wird gesondert betrachtet; Materialien aus verschiedenen Religionen und Epochen werden herangezogen, um es zu entfalten. Dieser Zugang macht sichtbar, wie ähnlich bzw. unähnlich die Texte sind. Allerdings gehen die historischen Traditionslinien weitgehend verloren.

Eine Fehldeutung liegt bei den Putten vor: Sie sind nicht den Cheruben zuzurechnen, sondern stammen von den Eroten ab, die Dionysos in Weingelage-Szenen umgaben. Christliche Sarkophage haben diesen weggelassen, aber die Weinreben als Christussymbol und Eroten als mythologisch unverdächtige Beifiguren beibehalten. So wanderten die Engelein in die Renaissancekunst ein.

Die Übersetzung von Andrea G. di Benedetto ist flüssig lesbar und bietet die jeweils deutsche Übersetzung der zitierten Quellen. Allerdings wird für diese nicht angegeben, ob eine Ausgabe verwendet oder direkt übersetzt wurde. Einige sprachliche Fehler haben sich eingeschlichen (»scheltet« 29, 147, statt »schildt«; »Sumerien« 32, statt »Sumer«; »der Chayot« 83, statt »die Chayot«; »spekular« 91, statt »spekulativ« ...). Ärgerlicherweise wurden alle hebräischen und arabischen Begriffe in umgekehrter Buchstabenfolge gedruckt.

Johann Hafner

## 2. Quellen und Hilfsmittel

GERHARD VON AUGSBURG: *Vita Sancti Uodalrici*. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, lateinisch-deutsch. Mit Kanonisationsurkunde von 993. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung besorgt von Walter Berschin und Angelika Häse (Editiones Heidelbergenses, Bd. XXIV). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2020<sup>2</sup>. ISBN 978-3-8253-4699-7. Kart. € 46,00.

Am 31. Januar 993 kanonisierte eine im Lateranpalast versammelte römische Synode unter dem Vorsitz Papst Johannes' XV. (985–996), einer Kreatur der Crescentier im »Saeculum obscurum«, Bischof Ulrich von Augsburg (um 890–973, reg. seit 923), der zwanzig Jahre zuvor, am 4. Juli 973, nach einem fünfzigjährigen Episkopat im hohen Alter von über achtzig Jahren im Ruf der Heiligkeit gestorben war. Nach dem über diesen Synodalakt am 3. Februar 993 »von der Hand des Notars Stephanus, Regionardiakon und Archivar der heiligen römischen Kirche (*per manum Stephani notarii et regionarii et scriniarii sancte Romane ecclesie*)« ausgefertigten und vom Papst, von fünf Bischöfen, einem Kardinalerzpriester, acht Kardinalpriestern, einem Archidiakon und drei Diakonen unterschriebenen »Dekret (*decretum*)« erfolgte die Kanonisation auf Antrag des anwesenden Augsburger Bischofs Liutold (reg. 989–996), des dritten Nachfolgers Bischof Ulrichs, und auf Grund einer von ihm der Synode vorgelegten und verlesenen »kleinen Schrift (*libellus*)«, in der die »Lebensgeschichte des genannten heiligen Bischofs (*vita predicti sanctissimi Episcopi*)« und »die Wunder, die, »sei es in dem Leibe, sei es außer dem Leibe« [bei Lebzeiten und nach dem Tod des Bischofs] geschehen sind (*miracula que sive in corpore, sive extra corpus gesta sunt*) [...] in recht gefälligem Stil (*satis urbanitate expolita*)« aufgezeichnet waren. Es war die erste urkundlich nachweisbare formelle päpstliche Heiligsprechung, genauer gesagt: päpstliche Anerkennung und Bestätigung eines bereits bestehenden, offenbar blühenden Kultes am Grab Bischof Ulrichs in der Afrakirche vor den Mauern der Stadt Augsburg. Doch dieser Kult hatte offenbar auch seine Gegner, was möglicherweise mit dem allerdings missglückten nepotistischen Versuch des alternden Bischofs zusammenhing, seinem Neffen Adalpero, Sohn seiner Schwester Liutgard – der jedoch plötzlich verstarb – über sein Domkapitel hinweg die Nachfolge im Bistum Augsburg zu sichern (*Vita I cap. 21–24*), danach mit dem Versuch, Abt Werner von

Fulda als seinen Nachfolger durchzudrücken (Vita I cap. 25), schließlich mit den Wirren um seine Nachfolge nach seinem Tod, die im Schlusskapitel 28 der Ulrichsvita ausführlich geschildert werden. Hatten diese widrigen Umstände Bischof Liutold veranlasst oder gedrängt, zum Schutz des Ulrich-Kults – wie damals im Reich noch keineswegs üblich – die höhere Autorität des Inhabers der römischen Kathedra Petri anzurufen und dazu persönlich die beschwerliche Reise nach Rom auf sich zu nehmen? Die päpstliche Bannandrohung am Schluss der Kanonisationsurkunde, »kraft der Autorität des Apostelfürsten Petrus« gegen jeden, der »aus Vermessenheit« den zugunsten der Verehrung Bischof Ulrichs erlassenen päpstlichen Anordnungen zuwiderzuhandeln oder sie in irgendeinem Punkt zu übertreten wagen wollte, könnte ein Hinweis darauf sein. Doch ist diese feierlich »an alle Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte in Gallien und Germanien« gerichtete Kanonisationsurkunde nicht mehr im Original, das verschollen ist, sondern nur in zwei/drei handschriftlichen Kopien überliefert.

Bei dem in der Kanonisationsurkunde genannten »*libellus*« handelte es sich zweifellos im Wesentlichen oder doch eher auszugsweise um die eben wiederholt zitierte *Vita Sancti Uodalrici* mit der Lebensgeschichte Bischof Ulrichs im ersten Buch (28 Kapitel) und dem Bericht über 30 am Grab des Bischofs geschehene Wunder im zweiten Buch (30 Kapitel). Diese Vita hatte, soweit erkennbar, der Augsburger Kanoniker und Dompropst Gerhard zwischen 982 und 993 verfasst. Er hatte Bischof Ulrich noch persönlich gekannt und ihm gedient; sein Bericht über geistliches, herrschaftliches und politisches Wirken dieses Bischofs in seinem Bistum und im Königsdienst, über seinen musterhaften Vollzug der Liturgie, seine spirituelle Lebensführung und sein erbauliches Sterben scheint ab etwa 952/55 auf unmittelbar eigenem Erleben zu beruhen; er berichtet streckenweise in der Ich-Form und nennt sich auch wiederholt mit seinem Namen, so als »*clericus nomine gerhardus*« (Vita I cap. 23,22 und 33), als »*Gerhardus praepositus*« (Vita I cap. 26,26 und 90) oder als »*presbiter gerhardus*« (Vita I cap. 27,47) – sofern die Genannten identisch sind.

Während die von Georg Waitz in den *Monumenta Germaniae Historica* (Scriptores 4, Hannover 1841, S. 379–391) publizierte Ausgabe der Ulrichs-Vita noch lediglich auf vier Textzeugen basierte, besorgten anlässlich des 1.000-Jahr-Jubiläums der Kanonisation Bischof Ulrichs 1993 Walter Berschin und Angelika Häse eine kritische Neuausgabe samt deutscher Übersetzung dieser mittelalterlichen Bischofsvita, deren lateinischem Text sie die seit 1980 in der Universitätsbibliothek Augsburg verwahrte Oettingen-Wallerstein-Handschrift (Cod.I.2.4<sup>06</sup>) aus den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts als »vollständigste«, »beste und treueste« Textüberlieferung zugrunde legten (S. 12 u. 63), indem sie aber zugleich noch 26 weitere einschlägige (und im Einzelnen vorgestellte und charakterisierte) Handschriften und frühe Drucke beizogen (siehe die Liste S. 67 f.); deren Varianten sind im Anmerkungsapparat im Einzelnen sorgfältig aufgeführt. Dasselbe gilt von der im Anhang abgedruckten und übersetzten Kanonisationsurkunde, deren lateinischer Text der aus der Abtei St. Ulrich und Afra in Augsburg stammenden Handschrift Clm 4353 fol. 14 als Leithandschrift folgt (mit beigegebener Abbildung der genannten Handschrift nach S. 416).

Die hier zur Rezension vorliegende zweite Auflage 2020 des Werkes firmiert zwar als »verbesserte Auflage«, unterscheidet sich aber weder im Umfang noch im Seiten- und Satzspiegel von der ersten Auflage. Lediglich in Vita I cap. 9 über Bischof Ulrichs »vielfältige Ermahnungen [...] und Tröstung der Gerechten« sind bei der Schilderung der »die Menschen nach der Auferstehung« aufnehmenden »heiligen Stadt unseres Gottes [...] auf dem heiligen Berg, die, wie es heißt, mit zwölf wertvollen Steinen geschmückt und auf sie gegründet« sei, beim »Hyazinth« als »elftem Fundament« (hier Vita I cap. 9,88-92) zwei kleine Einschübe in Klammern eingearbeitet, jedoch ohne Beleg.

Hieß es in der ersten Auflage: *In undecimo iacinctum · qui caelestem ad alta sublevationem · et propter <multabilitatem> humilem ad humana descensionem figurat* (»Als elftes [Fundament] der Hyazinth, der die himmlische Erhebung zu den Höhen und wegen [seiner] Wandelbarkeit [auch] den demütigen Abstieg zum Menschlichen symbolisiert«), so lautet

die verbesserte Version: *In undecimo iacinctum · qui <doctorum> caelestem ad alta sublevationem · et propter <infirmos> humilem ad humana descensionem figurat* (»Als elftes [Fundament] der Hyazinth, der die himmlische Erhebung der Gelehrten zu den Höhen und wegen der Schwachen [auch] den demütigen Abstieg zum Menschlichen symbolisiert«).

Weitere textliche Ergänzungen oder (soweit zu sehen) Verbesserungen sind in der zweiten Auflage kaum feststellbar; unverändert geblieben ist auch die Liste der »Literatur zur Überlieferung der Vita S. Uodalrici« (S. 429f.), wengleich es in der Vorbemerkung zur 2. Auflage heißt: »Die seit 1993 erschienene Forschungsliteratur zu Ulrichsvita und Kanonisationsurkunde ist eingearbeitet, soweit sie Text oder Übersetzung betrifft« (S. 2). Sodann wird in der Einleitung zur Kanonisationsurkunde (zu ihrer Überlieferung bzw. Druckgeschichte) erwähnt, dass diese zuvor (nach: Harald Zimmermann [Bearb.], Papsturkunde 896–1046 I, Wien 1988, 611–613 Nr. 315) bereits 27mal gedruckt worden sei und zuletzt zum 28. Mal »im Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 26/27, 1992/93«, das heißt in der von mir als Jahrbuch 26/27 herausgegebenen Festschrift »Bischof Ulrich von Augsburg 890–973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung. Festschrift aus Anlass des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993, Weißenhorn 1993«, und hier als urkundliche Beilage zum Beitrag »Die Kanonisation Bischof Ulrichs auf der Lateransynode des Jahres 993« von Franz Xaver Bischof (S. 197–222, hier: 219–222, der lateinische Text hier 612f. übernommen aus dem obengenannten Werk Harald Zimmermanns). Doch sucht man in der 27 Jahre nach der Erstauflage vorgelegten »zweiten verbesserten Auflage« vergeblich einen Hinweis auf die ausführlich eingeleitete und kommentierte Edition der Kanonisationsurkunde in den Monumenta Germaniae Historica. Concilia Tom. VI: Concilia aevi Saxonici DCCCCXVI–MI – Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001, hrsg. von Ernst-Dieter Hehl, Hannover 1987–2007, hier Teil 2: 962–1001, unter Mitarbeit von Carlo Servatius, 477–484 (»47. Rom 31. Januar 993«). Somit handelt es sich bei der »zweiten verbesserten Auflage«, abgesehen von den zwei genannten Einschüben, tatsächlich um einen unveränderten Nachdruck der ersten Auflage von 1993.

Gleichwohl mindern diese kritischen Bemerkungen zur »zweiten verbesserten Auflage« nicht im geringsten den hohen Wert der darin präsentierten *Vita Sancti Uodalrici* als solcher, auch wenn die Forschung wiederholt literarkritisch auf deren stellenweise topischen Züge und Abhängigkeit von der Vita Sancti Martini des Sulpicius Severus verwiesen hat, an der sich indes zahlreiche mittelalterliche Hagiographen orientiert haben (worauf etwa Georg Kreuzer in der obengenannten Ulrichs-Festschrift, S. 169–177, hier: S. 175, verweist). Abgesehen von ihrer Bedeutung für die mittellateinische Wortforschung und von ihrem Stellenwert für den »realistischen Stil« der Ottonenzeit (so Christof Paulus in seiner Rezension [in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 113, 2021, 381f.] mit Verweis auf zwei einschlägige Beiträge von Walter Berschin), kommt der Ulrichs-Vita nicht zuletzt dank der in ihr enthaltenen sehr zeitnahen und persönlich gefärbten Berichte ihres Verfassers, der zur unmittelbaren Umgebung des Bischofs gehört hatte, hoher historischer Quellenwert zu, trotz ihrer zumindest in Teilen starken hagiographischen Tendenz, entsprechend dem mit ihrer Abfassung verfolgten Zweck. Um nur ein paar Beispiele herauszugreifen: Ulrich diente nach seiner schulischen Ausbildung im Kloster St. Gallen zunächst dem bedeutenden Augsburger Bischof Adalpero (reg. 887–909), der ihm »wegen des Adels seiner Eltern und wegen seiner guten Veranlagung und Schönheit [...] das Amt des Kämmerers übertrug (*propter nobilitatem parentum · et bonam eius indolem et formositatem [...] ministerium camerarii sibi commendavit*)«. Als jedoch nach Adalperos Tod Hiltine dessen Nachfolge antrat (reg. 909–923), quittierte Ulrich den Dienst am bischöflichen Hof und zog sich auf die väterlichen Güter an der Donau zurück, weil ihm, dem Spross eines alemannischen Edelschlechts (»Hupaldinger«), der neue Bischof von nicht genügend edler Abstammung war (*qui tamen tantae non fuit celsitudinis*) – eine immerhin bemerkenswerte Mitteilung. Ulrichs Erhebung zum Bischof von Augsburg nach Hiltines Tod wurde auf Betreiben (*machinatione*) des verwandten Schwabenherzogs und anderer Verwandten durch König Heinrich I.

(reg. 919–936) vollzogen, nachdem dieser von des Kandidaten (im Kloster St. Gallen erworbenem) hohen (theologischen) Bildungsstand in Kenntnis gesetzt worden war oder sich persönlich überzeugt hatte (*comperiens doctrinae suae scientiam*), letztlich aber durch des Kandidaten »herrschaftliche Gestalt (*herilitas staturae*)« dazu bewogen wurde, ihm, »wie es königlicher Brauch war, sein Handgelöbnis abzunehmen und ihm das ehrenvolle Bischofsamt zu verleihen (*regio more in manus eum accepit · munereque pontificatus honoravit*)« (Vita I cap. 1). Von einer vorausgegangenen Wahl oder sonstigen Mitwirkung des Augsburger Domklerus ist keine Rede. Andererseits führte die Martyrin und Stadtheilige Afra in einer Traumvision Ulrich auf eine im Lechfeld versammelte Synode, auf der der Apostelfürst Petrus an Heinrich I. wegen dessen Weigerung, sich zum König kirchlich salben zu lassen, scharfe Kritik übte (Vita I cap. 3), worin bei aller Dienstbereitschaft eine gewisse Distanz des jungen Bischofs gegenüber dem König zum Ausdruck zu kommen scheint. Jedoch begab er sich des ungeachtet wenigstens einmal an das Hoflager Heinrichs I. (Vita I cap. 1). Mit Heinrichs I. Nachfolger König und Kaiser Otto I. (reg. 936–973) dagegen verband den Bischof enge Freundschaft, freilich *politische* Freundschaft, die ihn nachweislich an die fünfzehnmal an das königlich-kaiserliche Hoflager führte, teils an sehr entfernte Orte. Ausführliche Schilderung in der Vita erfahren Ulrichs Friedensvermittlung im rebellischen Aufstand des Königssohnes Liudolf gegen dessen Vater Otto I. 953/54, der das Königtum und damit das ottonische Heilige Römische Reich in eine schwere Krise gestürzt hatte, desgleichen Ulrichs Verteidigungsmaßnahmen zum Schutz seiner Bischofsstadt gegen den wiederholten Ansturm der Ungarn, wengleich er angeblich an der entscheidenden Schlacht König Ottos I. und seiner Mannen vor den Toren Augsburgs auf dem Lechfeld im August 955 nicht teilgenommen habe (Vita I cap. 12), weil Waffentragen einem Bischof vom kanonischen Recht verboten war. Ulrichs Sorge um seine von den Ungarnhorden durch Raub und Brandschatzung geschädigten Untertanen, um die Wiederherstellung und Ausschmückung der ruinösen Augsburger Domkirche und der von den Ungarn niedergebrannten Afrakirche vor den Toren der Stadt und ihrer eingestürzten Krypta (der bischöflichen Grablege), seine regelmäßigen Visitationsreisen durch sein Bistum mitsamt seiner gestrengen richterlichen Tätigkeit und seine (kostspieligen) Reliquienerwerbungen auf seinen Reisen nach Rom und nach Burgund finden in der Vita höchst anschauliche Darstellung, ebenso die wohl durch seine Erziehung im Kloster St. Gallen geprägte stilvolle Art seiner Zelebration der Messliturgie (zu der er auch beispielhaft seinen zu bestimmten Zeiten in den Augsburger Dom geladenen Bistumsklerus zu erziehen suchte) oder die Schilderung, wie er gleich einem Mönch fastend, betend und schweigend die Fastenzeit verbrachte, dann die Kar- und Osterliturgie feierte und anschließend seinen Domklerus und den Klerus von St. Afra zu einem festlichen Mahl in die bischöfliche Pfalz einlud und dabei mit seinen Gästen beim Aufspielen der »*symphoniaci*« und dem Gesang eines »Responsoriums auf die Auferstehung des Herrn« fröhlich den Minnetrunk (*caritatem*) wechselte (Vita I cap. 4). Überhaupt das monastische Ideal: Als Ulrich, wie oben berichtet, dank kaiserlicher Gunst die familiäre »Erbfolge« für seinen Neffen Adalpero gesichert wähnte, dieser aber »wegen der Eifersucht gewisser Kleriker (*propter quorundam clericorum emulationem*)« – zweifellos mit Wissen Ulrichs – sich anmaßte, bereits öffentlich den Bischofsstab zu tragen, hatte diese gegen die kanonischen Vorschriften verstoßende häretische »Anmaßung« eine peinliche Zitation beider vor eine in Ingelheim versammelte Reichssynode zur Folge. Auf ihr ergriff dann »*unus suus clericus nomine gerhardus*« im Namen des alternden und stimmlich geschwächten Bischofs, der »in einem nach Art der Mönche geschnittenen Gewand (*indumento more monachorum formato*)« (Vita I cap. 22) erschienen war, das Wort und erklärte, dass es seines Herrn Wunsch sei, die Welt zu verlassen und sich durch ein beschauliches Leben nach der Regel des heiligen Benedikt auf den Tod vorzubereiten, weshalb er seinem Neffen die Verwaltungsgeschäfte im Bistum übertragen wolle. Zwar musste Adalpero mit einem Reinigungseid seinem häretischen Verhalten abschwören, aber mit Rücksicht auf das hohe Ansehen Bischof Ulrichs willigten die versammelten Bischöfe, zwar nicht ohne Bedenken, endlich ein, dass dessen Wunsch ent-

sprechend Kaiser Ottos I. in ihrer Gegenwart Adalpero mit der gesamten Bistumsverwaltung in Stellvertretung seines Oheims, jedoch unter ihm (*sub ipso*), betraute und er nach seines Oheims Tod zu dessen Nachfolger geweiht werden solle (Vita I cap. 23). Freilich musste dann, wie gesagt, nicht Adalpero seinem Oheim, sondern dieser seinem Neffen Adalpero, der schon im folgenden Jahr nach der Ingelheimer Synode bei einem österlichen Familientreffen in Dillingen eines jähen Todes starb, bei St. Afra das Grab bereiten, voll Trauer über diesen so schweren (seine Pläne im Augenblick zunichte machenden) Verlust; denn Adalpero – und nun zeichnet Propst Gerhard von dem so früh Verblichenen das Idealbild eines Bischofskandidaten – »entstammte einem edlen Geschlecht (*ex nobili genere ortum*), war schön (*formosum*), in der grammatischen Kunst wohl gebildet, eifrig im Gottesdienst, tüchtig in guten Werken, umsichtig in wohlklingender Beredsamkeit (*in eloquentia dulcissima cautum*), großzügig im Geben, mitfühlend im Unglück anderer, von der Fülle der Tugenden geradezu überhäuft, rasch bei der Hilfe für die Elenden und mit vielfältiger Güte geschmückt« (Vita I cap. 24). Doch die Trauer lähmte nicht Bischof Ulrichs Tatkraft. Sofort nahm er die Zügel der Bistumsleitung wieder in die Hand und als erstes ließ er sich von Kaiser Otto I. die Abtei Ottobeuren übertragen, mit der dieser zuvor Adalpero belehnt hatte (Vita I cap. 25).

Dank dieser zitierten Berichte und noch vieler weiterer aus diesem ereignisreichen Bischofsleben des 10. Jahrhunderts gleichsam aus erster Hand kommt der *Vita Sancti Uodalrici* unter den mittelalterlichen Bischofsviten herausragende Bedeutung zu. Für die Erforschung des 10. Jahrhunderts in kirchlicher, politischer und kultureller Beziehung hat sie, bei aller kritischen Abwägung einzelner Details, hohen Quellenwert. Insofern ist ihre Neuauflage bzw. ihr nahezu unveränderter Nachdruck der Erstauflage 1993 dankbar zu begrüßen.

Manfred Weitlauff

NIKOLAUS STAUBACH, RUDOLF SUNTRUP (HGG.): Was dürfen Laien lesen? Gerhard Zerbolt von Zutphen. *De libris teutonicalibus / Een verclaringhe vanden duytschen boeken*. Lateinisch / mittelniederländisch. Münster: Aschendorff 2019. 214 S. ISBN 978-3-402-24628-3. Geb. € 48,00.

Gerhard Zerbolt van Zutphen war ein wichtiger Repräsentant der jungen *Devotio moderna*. Als er 1398 im Alter von 31 Jahren starb, hatte er bereits eine Reihe von Texten verfasst, die die geistige und rechtliche Grundlage dieser geistigen Bewegung bilden sollten, die sich seit den letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts über den niederländischen und deutschen Sprachraum ausbreitete. Unter anderem verfasste er eine Verteidigung des Lesens spiritueller Literatur in der Volkssprache: *De libris teutonicalibus*. Die Überlieferung dieses Textes ist sehr vielfältig. Es gibt zwei Redaktionsstufen, die eine Verschiebung der Autorenintention von einer pauschalen Verteidigung der Laienbibel zu einer strengen Restriktion der Bibellektüre in der Volkssprache erkennen lassen. Jede Redaktionsstufe hat einen lateinischen und einen volkssprachlichen Vertreter. Der Text ist ein Flickenteppich; er wurde mehrfach bearbeitet und exzerpiert, unter anderem von Gerhard Zerbolt selbst in seinem *Super modo vivendi hominum simul commorantium* (»Über die Lebensweise zusammenlebender Menschen«, wie er die modernen Devoten nannte), aber auch von seinen Mitbrüdern als Lesung für ihre frommen Gesprächskreise.

*De libris teutonicalibus* ist also ein wichtiger historischer Text mit einer sehr komplexen Tradition. Verschiedene Fassungen des Textes wurden ediert, u. a. von Jacobus Revius (1586–1658), Albert Hyma (1893–1978), Jan Deschamps (1917–2004) und Volker Honemann (1943–2017, eine Transkription des Textes). Das gegenseitige Verhältnis dieser Versionen wurde nie ausreichend geklärt. Die Münsteraner Forscher Nikolaus Staubach und Rudolf Suntrup haben nun eine Edition der lateinischen und mittelniederländischen Fassungen sowie drei weitere Bearbeitungen dieses Textes vorgelegt. Sowohl die Ausgabe des

lateinischen Textes als auch die des mittelniederländischen Textes geben auf bequeme Weise einen Einblick in die Versionen; damit kommen alle Textfassungen in dieser bewundernswerten Edition voll zur Geltung.

Diese Ausgabe enthält eine gründliche, lesbare Einführung, in der unter anderem die Aufbau- und Argumentationsstruktur des Textes diskutiert und ein klarer Überblick über die Gliederung und den Inhalt des Textes gegeben wird. Die Edition der verschiedenen Texte ist von hervorragender Qualität und für jeden Forscher, der mit Gerhard Zerbolts *De libris teutonicalibus* oder eben der *Devotio moderna* im allgemeinen in Berührung kommt, unverzichtbar.

Thom Mertens

ANDREAS STEGMANN (BEARB.): Quellen zur brandenburgischen Reformationsgeschichte (1517–1615). 2 Teilbände (Einzelveröffentlichung des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, Bd. 25). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. LXVIII, 1594 S. ISBN 978-3-16-159423-6. Geb. € 249,00.

Das medial aufwändig inszenierte Reformationsjubiläum 2017 hat erfreulicherweise auch zu einer intensiveren Beschäftigung mit diesem Ereignis aus der landesgeschichtlichen Perspektive geführt. Zwar halten sich bekanntlich vor dem Hintergrund solcher Jahrestage solide Publikationen mit einem beträchtlichen Forschungsneuwert mit solchen Beiträgen die Waage, die eine eher geringere ›Halbwertszeit‹ aufweisen. Die hier anzuzeigende Edition gehört zweifellos zur ersten Kategorie. Dies nicht nur, weil solchen ähnlich gelagerten Unternehmen ohnehin eine grundlegende Bedeutung für die Forschung zukommt, sondern auch, weil diese Quellenedition versucht, ein wichtiges Desiderat in der brandenburgischen Landesgeschichtsschreibung zu beheben. Zu Recht weist der Bearbeiter auf die wechselnden Konjunkturen der Historiographie zur brandenburgischen Reformationsgeschichte hin. Nach einer Hochzeit im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert gestalteten sich seit den 1930er-Jahren diesbezügliche Aktivitäten eher rückläufig, bevor im Umfeld des Reformationsjubiläums von 2017 wieder eine intensivere Zuwendung zu diesem Thema beobachtet werden konnte. Und gerade in diesem zeitlichen Kontext hat sich Andreas Stegmann, der die vorliegende Quellenedition besorgt hat, einen Namen gemacht. Von ihm stammt eine Monografie zur brandenburgischen Reformationsgeschichte, die – allerdings pointiert in der Thesenbildung – als die aktuellste und den derzeitigen Forschungsstand widerspiegelnde Überblicksdarstellung zu diesem Thema angesehen werden kann (Andreas Stegmann: *Die Reformation in der Mark Brandenburg*, Leipzig 2017).

Der vom Bearbeiter auf 36 Seiten gegebene knappe, aber instruktive Überblick über die brandenburgische Reformationsgeschichte bietet den historischen Kontext für diese Edition. Dieser beginnt mit der Wahrnehmung des Ablassstreites von 1517/18, behandelt dann die Bemühungen Kurfürst Joachims I. zur Unterbindung der Verbreitung reformatorischer Einflüsse und beschreibt nachfolgend die Etablierung der reformatorischen Bewegung in den 1540er/50er-Jahren sowie die Bildung einer evangelischen Landeskirche. Dabei wird in den Fußnoten exemplarisch schon auf jene Quellenstücke verwiesen, die in den beiden Teilbänden zum Abdruck kommen. Den Abschluss dieser *tour d'horizon* bildet die Vorstellung von Dokumenten aus dem Umfeld der sogenannten »Zweiten Reformation«, die mit der Konversion Kurfürst Johann Sigismunds im Jahre 1613 begonnen hatte.

Ungeachtet der hier vorgestellten und in den Berliner und brandenburgischen Archiven aufbewahrten Quellen verweist A. Stegmann zu Recht darauf, dass natürlich jeder, der künftig wissenschaftlich zu einem Thema der brandenburgischen Reformationsgeschichte arbeiten möchte, gut beraten wäre, stets auch die Überlieferung in anderen Archiven zu konsultieren (S. XVI). Hilfreich erscheinen ferner die Hinweise auf gegenständliche Quellen, die vor allem in den Bänden der »Kunstdenkmäler« und in Museumsinventaren aufgelistet sind.

Wie in vergleichbaren Werken üblich, stellt der Bearbeiter im letzten Teil seiner Einleitung die Editionsrichtlinien vor. Diese orientieren sich an den bewährten Gepflogenheiten und finden auch konsequent bei der Präsentation der ausgewählten Quellen Berücksichtigung.

Die Auswahl der in die Edition entsprechend ihres Entstehungsdatums bzw. des zugrundeliegenden Ereignisses aufgenommen insgesamt 242 Quellenstücke erscheint plausibel und berücksichtigt vornehmlich deren Relevanz für die brandenburgische Reformationsgeschichte und darüber hinaus auch die Zugänglichkeit für die potentiellen Benutzer. Sie sind mit einem Kopfrege, inklusive Inhaltsangaben versehen. Zudem werden – dies allerdings nicht durchgängig – die Editionen angegeben, in denen ein Teil der hier aufgenommenen Quellen bereits abgedruckt worden war.

Als misslich stellt sich lediglich das Fehlen eines Inhaltsverzeichnisses der im ersten Teilband abgedruckten 239 Quellen dar. Der zweite Teilband enthält mit den beiden Kirchenordnungen von 1540 und 1572 sowie der Konsistorialordnung von 1573 die drei umfangreichsten Quellenstücke. Zwar sind die hier aufgenommenen Quellen chronologisch gegliedert, allerdings bleibt die Recherche für Benutzer erschwert. Über diese Hürde vermag auch das ansonsten gründlich erarbeitete Personen-, Orts- und Sachregister nur bedingt hinwegzuhelfen.

Es bleibt zu wünschen, dass diese Publikation inspirierend auf künftige Forschungen zur brandenburgischen Reformationsgeschichte in all ihrem inhaltlichen und methodischen Facettenreichtum wirken möge.

*Frank Göse*

MELANCHTHONS BRIEFWECHSEL. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Christine Mundhenk, Bd. 14: Personen O–R. Bearb. von Heinz Scheible. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2020. 555 S. ISBN 978-3-7728-2260-5 Geb. € 298,00.

MELANCHTHONS BRIEFWECHSEL. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Christine Mundhenk, Bd. T 21: Texte 5970–6291 (1551). Bearb. von Matthias Dall’Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk. Stuttgart: frommann-holzboog 2020 484 S. ISBN 978-3-7728-2663-4. Geb. € 298,00.

Die Heidelberger Melanchthonforschungsstelle konnte im Jahr 2020 zwei neue Bände des Melanchthon-Briefwechsels (MBW) vorlegen – den Textband für das Jahr 1551 (MBW.T 21) und einen Band mit Biogrammen (MBW 14). Für das kleine Team stellt dies eine herausragende Leistung dar, zumal seit einiger Zeit die Bände im Jahresrhythmus herauskommen.

Die in MBW 14 enthaltenen Biogramme trug Heinz Scheible in jahrzehntelanger Arbeit zusammen – eine gewaltige Anstrengung, wenn man bedenkt, dass es keine zuverlässigen prosopografischen Nachschlagewerke für das 16. Jahrhundert gibt. Es ist eine Freude, dass er seine Arbeit nun in hohem Alter Schritt für Schritt mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis abschließen darf. Das »Vorwort des Bearbeiters« ist deshalb nicht frei von persönlichen Bezügen auf die Entstehung des MBW, die nochmals bedeutende Forscher wie Heinrich Bornkamm und Otto Clemen in Erinnerung rufen. Scheibles Ziel war es demnach seit den 1960er-Jahren, die Biogramme erwähnter Personen, anders als der Lutherbriefwechsel, der dieses wichtige Material in den Anmerkungen versteckte, separat zu bieten.

Wie gewohnt verfährt Scheible so, dass er nach dem Biogramm Literaturhinweise bietet, die auf Quellen oder weiterführendes Material verweisen. Erstaunlich ist daran, dass er einerseits sehr entlegene Literatur benutzte und andererseits sogar Literatur bis zum Jahr 2020 (!) berücksichtigt hat. Auf diese Weise stellen die MBW-Bände mit den Biogrammen ein biografisch-bibliografisches Nachschlagewerk zur Wittenberger Reformation dar, das

auch ohne den MBW benutzt werden kann. Die Biogramme werden durch Nachweise abgeschlossen, an welchen Stellen eine Person im MBW als Empfänger oder Absender auftritt oder nur (in der Datierungsbegründung, in einem Fremdbrief, in einem Text Melanchthons [M.] mit anderen, einem Text M.s oder eine Vorrede) erwähnt wird.

Wenige Hinweise zu kursächsischen Verwaltungseliten seien gestattet: Beim Weidaer Schosser Andreas Olzan (oder Oltzan) könnte man noch erwähnen, dass er nach 1544 gestorben sein muss. Sein Amt hatte er mindestens von 1524 bis 1538 inne. – Melchior von Ossa (oder Osse) muss länger Kanzler Kurfürst Johann Friedrichs gewesen sein, wohl von 1537 bis 1545, vielleicht sogar bis Frühjahr 1546. – Es könnte sein, dass es Johannes Oßwald zweimal gab: Vater (Schultheiß in Eisenach) und Sohn (Bürgermeister in Gotha). – Sylvester von Rosenau war von 1537 bis 1542 Amtmann in Coburg.

MBW.T 21 steht in seiner komfortablen Benutzbarkeit seinen Vorgängerbänden in nichts nach. Äußerst akkurat präsentieren die Bearbeiter die Schreiben M.s für das Jahr 1551. Insgesamt handelt es sich um 335 Stücke, von denen 58 noch nicht oder noch nicht vollständig ediert waren. Es ist nun eine große Erleichterung, alle Schreiben dieses Jahres in einem Band gesammelt benutzen zu können und nicht auf mehrere ältere, sich ergänzende oder zum Teil sehr entlegene Editionen zurückgreifen zu müssen.

M. unterhält einen weit ausgedehnten Briefwechsel, der nicht nur den mitteldeutschen Raum umfasst, sondern bis nach Schweden (5976), Schlesien, Königsberg oder Dänemark reicht. Entsprechend erreichen ihn vielfältige Fragen zu Streitigkeiten, in denen er gutachterlich raten soll, so aus Göttingen wegen der Entlassung Joachim Mörlins (5981f., 5988, 6010f.). Ungern beteiligt sich M. an den um ihn herum tobenden Streitigkeiten. Er will lieber Schriften herausbringen, die der Kirche nützlich sind als Streitschriften (5984). Jedoch kann sich M. nicht aus den theologischen Auseinandersetzungen heraushalten, weil immer wieder die Autorität Luthers hinterfragt wird. Diese hat er nun zu vertreten und beteuert entsprechend häufig, dass er mit Luthers Lehrmeinung übereinstimmt (5985, 6031, 6072, 6154 u. ö.). Dabei verfügt M. über Wissen, auf das andere nicht zurückgreifen können, weil nur er mit Luther so privat (*»familiarissime«*) verkehrte. Der wichtigste Streit, der 1551 beginnt, betrifft die Rechtfertigungslehre Andreas Osianders in Königsberg. Früh wird M. informiert (6004), persönlich schreibt er an Osiander (6075), von allen Seiten wird er bedrängt (6253), endlich Stellung zu beziehen. Schließlich erschien Osianders Schrift *»Von dem einigen Mittler Jesu Christo«*, so dass M. nun nicht mehr schweigen kann. Johannes Stigel aus Jena fordert M. zum Handeln auf. Er solle eine Gegenschrift verfassen, da Dummheit ansteckend sei (6231).

Ein weiteres zentrales Thema des Jahres 1551 stellt die Konzilsbeschickung dar. M. wünscht, dass die Protestanten mit einer einheitlichen Position auftreten. Allerdings lassen sich Württemberger und Straßburger nicht in diese Linie einbinden, da Johannes Brenz eine eigene Bekenntnisschrift zur Darlegung ihrer Lehre verfasste, die *Confessio Virtembergica* (6132, 6138, 6148, 6175). Bereits zuvor hatte M. in Anlehnung an die *Confessio Augustana* die *Confessio Saxonica* verfasst, die in einem langem Umlaufverfahren schließlich auch vom kursächsischen Hof begrüßt wird (6080, 6081, 6084, 6086, 6111f. u. ö.). Man erfährt, dass die kursächsischen Theologen im Haus des Wittenberger Karpfenhändlers am 9. und 10. Juli 1551 über M.s Entwurf berieten. Erstmals wird alles Material zur Entstehung dieser Bekenntnisschrift in einem Band ediert. Durch den Kontext der sonstigen Korrespondenzen, die die *Confessio Saxonica* ebenfalls erwähnen, entsteht so ein dichtes Quellennetz, das das gesteigerte zeitgenössische Interesse an diesem Bekenntnis deutlich werden lässt. Parallel dazu verlaufen die Diskussion über die Beschickung des Trienter Konzils (6064f., 6270, 6278 u. ö.).

Große Freude bereitet die Lektüre der Briefe auch deshalb, weil sie zahlreiches unterhaltsames und historisch informatives Material zu Einzelfragen enthalten. Der Mensch M. wird dadurch in seinen Gedanken und Gefühlen sichtbar. Hier kann an die Entstehung der *»Bergwerkspostille«* des Johannes Mathesius aus Joachimsthal (heute Jáchymov) erinnert werden. M. ist sofort, nachdem ihn Mathesius darüber informiert hat, von dieser Idee an-

getan und berät seinen Freund ausführlich (6123, 6129, 6213). – Weiterhin unterstütze er die Witwe Luthers (6061). – Zudem ist der Tod des ersten Geistlichen zu beklagen, der im Kontext der Wittenberger Reformation geheiratet hatte, Bartholomäus Bernhardi (6158). M. kannte ihn seit 1518. – In politischer Hinsicht ist M. ein wichtiger Berater von Kf. Moritz von Sachsen, den er eindringlich vor Frankreich warnt (6250). – Auch über M.s Art, Briefe zu verfassen, erfährt man etwas: Offenbar schrieb M. nicht zu allen Briefen Konzepte (6191). Dadurch wurde gewährleistet, dass nur der Empfänger exklusiv informiert wurde. – Im Urteil über die Bannpraxis stimmt M. mit Luther überein (6198).

Das Verdienst des Heidelberger Editorenteams zur Förderung reformationshistorischer Studien durch die Zurverfügungstellung einer so zuverlässigen Edition ist nicht hoch genug zu veranschlagen. Bereits als die Regestenbände erschienen (Bd. 6 1988), wurden Quellen geprüft, eingeordnet und datiert. Doch die eigentliche Edition machte nun Umdatierungen notwendig (z. B. 6140a), die gut begründet werden. Die Hoffnung, dass sich einige Nürnberger Quellen noch finden werden, blieb leider unerfüllt. Dafür wurden die entsprechenden Einträge aus den archivalischen Findhilfsmitteln ediert (z. B. 6277), so dass der Raum für eine mögliche Volledition nach Entdeckung der Schreiben bestehen bleibt. – Wir können uns auf die nächsten Bände freuen.

*Stefan Michel*

MELANCHTHON'S BRIEFWECHSEL. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Christine Mundhenk. Band T 22: Texte 6292–6690 (1552). Bearb. von Matthias Dall'Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2021. 576 S. ISBN 978-3-7728-2822-5. Geb. € 298,00.

MELANCHTHON'S BRIEFWECHSEL. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Christine Mundhenk. Band 15: Personen S. Bearb. von Heinz Scheible. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2021. 487 S. ISBN 978-3-7728-2858-4. Geb. € 298,00.

MELANCHTHON'S BRIEFWECHSEL. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Christine Mundhenk. Band 16: Personen T–Z und Nachträge, bearb. von Heinz Scheible, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2022. 420 S. ISBN 978-3-7728-2939-0. Geb. € 298,00.

Es ist eine große Freude, dass die Edition des Melanchthon-Briefwechsels (MBW) in den letzten Jahren so rasch voranschreitet. So erschienen 2021 und 2022 die Bände 15 und 16 der Regesten, die die Biogramme zu den Personen mit den Buchstaben S und T bis Z enthalten. Damit ist das Personenregister des MBW zu den etwa 7500 namentlich bekannten Personen, die in den Briefen erwähnt werden, abgeschlossen. Die Bände 11 bis 16 dienen aber nicht nur der Erschließung des Briefwechsels, sondern stellen ein einmaliges prosopografisches Nachschlagewerk zur Wittenberger Reformation dar, das auch ohne die Briefe benutzt werden kann. Dafür werteten Heinz Scheible und seine Mitstreiter zahlreiche Literatur von Universitätsmatrikeln über Pfarrerbücher bis hin zu regionalgeschichtlichen Aufsätzen aus, um kompakte Biogramme erstellen zu können. Auf diese Weise erhalten nicht nur die berühmten reformatorischen Persönlichkeiten, Humanisten, Buchdrucker oder Adligen ein Gesicht, sondern auch weniger bekannte Personen, die mit Melanchthon (M) in Verbindung standen. Sorgfältig werden die Literaturangaben, auf denen die Biogramme aufbauen, in chronologischer Reihenfolge bis in das Erscheinungsjahr der Bände selbst offengelegt. Eine eigenständige Beschäftigung mit den Personen ist durch die gebotenen bibliografischen Hinweise problemlos möglich. MBW 16 verzeichnet weiterhin »Nachträge und Berichti-

gungen zu den Bänden 11 bis 15« (399–416). Mit großer Dankbarkeit kann dieses einmalige Nachschlagewerk nun vollständig benutzt werden.

Angesichts der Fülle der Namen und des zum Teil äußerst schlechten Forschungsstandes ist es nicht verwunderlich, dass diese biographischen Angaben in einigen Fällen durch Spezialwissen und Archivfunde vermehrt werden können. Dieser selbstverständliche Umstand stellt aber kein Manko dar, sondern regt hoffentlich weitere Forschungen an. Während die Lebenswege der Theologen und Pfarrer sowie der jeweiligen Herrscher und ihrer Familien oft gut bekannt sind, gibt es im sonstigen zeitgenössischen Umfeld große Lücken. Gerade die Funktionseliten im Umfeld der Fürsten, mit denen M. Kontakt hatte, werden oft vernachlässigt. Dass Scheible zu diesen Personen so viel Material zusammentragen konnte, stellt einen Meilenstein für die reformationsgeschichtliche Forschung dar.

Ein paar kleine Hinweise sollen an dieser Stelle erlaubt sein: Hans Schott war wohl von 1522 bis 1526 Amtmann in Neuhaus. – Christoph von Taubenheim d. J. kann 1517 nicht mit Friedrich dem Weisen in Jerusalem gewesen sein (MBW 16, 50). – Im Biogramm von Friedrich von Thüna (Thun; MBW 16, 81–83) fließen die Daten des Vaters und des Sohnes ineinander: Thun d. Ä. war von 1488 bis 1492 Amtmann in Saalfeld und 1507/08 Amtmann in Altenburg. Von 1509 bis 1525 begleitete er dieses Amt in Weimar, zog sich dann aus dem kursächsischen Verwaltungsdienst zurück und starb Anfang 1535. Er war mit Corona von Feilitzsch verheiratet. Ihr gemeinsamer Sohn Friedrich Thun d. J., geboren 1488, war von 1523 bis 1527 Amtmann auf der Wachsenburg und ab 1531 Sequester in Thüringen. – Heinrich Vogel war in Creuzburg von 1521 bis 1529 Schultheiß. – Jakob Wahl und Konrad Weichart waren von 1526 bis 1539 bzw. von 1523 bis 1526 kursächsische Kanzleischreiber.

2021 erschien zudem ein Textband: MBW.T 22 bietet 405 Briefe, Gutachten, Quittungen und Zeugnisse des Jahres 1552, von denen 45 bisher noch nicht oder unvollständig ediert waren. Überraschend ist, dass trotz der gründlichen Arbeit am MBW nach wie vor unedierte Schreiben auftauchen (MBW 6545a, 6569a und 6615a).

M. bewegten 1552 unter anderem der Fürstenkrieg und die Auseinandersetzung mit Andreas Osiander, der aber am 17. Oktober starb. M. erwähnt dieses Ereignis erstmals einen Monat später (6645). Zu Beginn des Jahres brach M. zum Konzil nach Trient auf. In Nürnberg wartete er auf die kursächsische Instruktion, konnte aber letztlich durch den Krieg und die aus Trient eintreffenden Nachrichten nicht weiterreisen. Dafür bot er Vorlesungen in der Reichsstadt an. In dieser Zeit taucht häufig der Wunsch nach Eintracht der Evangelischen in seinen Briefen auf. M. schmerzte, dass so viele Streitschriften und Spottbilder gedruckt wurden (6396). Im März wurde in Wittenberg eine Palästina-Karte von Tilemann Stella herausgebracht, die M. häufig verschickte und damit für Stella warb. Überhaupt spielt der Druck von Büchern eine große Rolle: Für die Mecklenburgische Kirchenordnung schrieb er eine Vorrede (6460). Ebenso bevorwortete er den vierten lateinischen Band von Luthers Werkausgabe (6575). Außerdem erschien eine Überarbeitung des *Liber de anima*.

Im Sommer musste die Universität Wittenberg wegen einer Seuche nach Torgau verlegt werden, wobei M. sich an die früheren Verlegungen nach Jena erinnerte (6505). Bis Dezember hielt er sich dort auf. Angesichts dieses Ereignisses bereitete M. die Nachricht von der Freilassung seines ehemaligen Landesherrn, Johann Friedrich d. Ä. von Sachsen, Freude (6466), der jedoch daran erinnerte, dass das Verbleiben bei der Theologie Luthers und seinen Schmalkaldischen Artikeln alle Spaltungen verhindert hätte (6605). Eine Folge des Fürstenkrieges waren kirchenpolitische Lockerungen in Süddeutschland, die dazu führten, dass M. die Augsburger bei der Berufung evangelischer Geistlicher beriet (6426, 6446 u.ö.). Nicht zuletzt ist eine Historisierung der Wittenberger Reformation in M.s Briefen zu beobachten: So dachte er an den 35. Jahrestag der Thesen Martin Luthers (6624f.) und an den Geburtstag seines ehemaligen Weggefährten (6632f.). In den Briefen tauchen zahlreiche persönliche Dinge auf: Hier ist an diese Liebe zu seiner Enkelin Anna Peucer zu erinnern, der er einen Kuss zusendete (6679). Er selbst ritt lieber, als dass er in einem Wagen fuhr (6354). Obwohl M. Anfang Mai zum dritten Mal beim Karpfenhändler zum Abendessen eingeladen war,

folgte er der Einladung nicht (6436). Offenbar fielen M. Gedichte sogar im Bett ein (6653). Den Band beschließen die üblichen Indizes (545–576).

Wie bereits gewohnt ist auch MBW.T 22 durch Matthias Dall’Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk äußerst sorgfältig erarbeitet worden und lädt somit zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Leben und Denken des Wittenberger Gelehrten ein.

*Stefan Michel*

RITA ALDENHOFF-HÜBINGER, EDITH HANKE (HGG.): Max Weber. Gelehrtenbriefe 1878–1920 (Ausgewählte Briefe, Bd. 2). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. 267 S. ISBN 978-3-16-157516-7. Geb. € 29,00.

Die Max Weber-Gesamtausgabe (MWG) zählt zu den herausragenden Editionsprojekten des 20. Jahrhunderts, in dessen Rahmen über 3.500 Briefe ediert wurden. Nun haben zwei Wissenschaftlerinnen, die am erfolgreichen Abschluss der MWG maßgeblich beteiligt waren, eine Sammlung von Weberbriefen vorgelegt. Der Mehrwert dieser Ausgabe wird schnell klar, sobald man den kleinen – schon rein haptisch ansprechenden – Band in der Hand hält.

Nach den Reisebriefen (Ausgewählte Briefe, Bd. 1) sind nun die Gelehrtenbriefe erschienen. Diese basieren auf dem gesicherten Text der MWG, jedoch ohne die zugehörigen editorischen Apparate. Die Emendationen und Ergänzungen erfolgen im Interesse der Lesbarkeit stillschweigend. Die Kommentierung beschränkt sich auf knappe Erklärungen, um bei einigen Briefen den Kontext zu erläutern, ohne den Lesefluss zu stören. Den Leser erwartet eine Auswahl an Briefen, die sich dazu eignen, Webers Gelehrtenleben zu dokumentieren. Die Auswahlarbeit der Herausgeberinnen wird flankiert durch einen Einleitungsskizze von Gangolf Hübinger, der einen Überblick über den Band und einen Einblick in Webers Briefkultur gibt.

Die Ausgabe versteht sich als Einladung zum Weiterlesen in der MWG und zielt auf Lesbarkeit. Das Schriftbild ist augenfreundlich und die chronologische Anordnung der Briefe wird durch thematische Zuspitzungen gebrochen. Der Band ist eingeteilt in die drei Bereiche Lebensführung, Politik und Wissenschaft, die jeweils zu Beginn der Abschnitte von einer kleinen Zeittafel begleitet werden. Zu dieser Einteilung findet man im Vorwort nur den Hinweis auf die enge Verwobenheit dieser Sphären. Ihre Berechtigung hat sie selbstredend durch Webers eigene Arbeiten. Auch der Begriff »Gelehrter« ist keine willkürliche Setzung, sondern eine Selbstzuschreibung Webers (S. 161) im Kontext seines Rückzuges aus der DDP.

Der ganze Band zeugt von tiefer Sachkenntnis und liebevoller Auswahl. Die einzelnen Briefe sind gehaltvoll und ihr Zusammenhang ist stimmig. Durch die Auswahl entsteht auf subtile Art eine Biographie, die Weber für sich sprechen lässt. Man findet Briefe an diverse Familienangehörige, an Freunde aus dem Heidelberger und Berliner Milieu, an Kollegen und natürlich an seinen Verleger. Darin erfährt man vieles über den Menschen Weber, der studiert und sich bildet, der den Wehrdienst über sich ergehen lässt und sich für eine Ehe mit Marianne entscheidet, um in Else Jaffés Armen sein spätes Glück zu finden. Man liest von den Eindrücken der Rückkehr Wilhelms I. nach Berlin, von seinem Einsatz für Friedrich Naumann und dessen Ideen, von seinem Eingreifen in die Geschicke des Reiches, den Beginn der Weimarer Republik und schließlich seinem Rückzug aus der Politik. Man verfolgt seine wissenschaftliche Karriere und bekommt einen Einblick in seine Tätigkeit als Mitherausgeber des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, seine Ideen für den Grundriss der Socialökonomik, und seine Planungen für die gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie.

All diese Kontexte werden im Band skizzenhaft angedeutet. Durch die Reduktion auf wenige Briefe wird Weber nicht in Einzelprobleme fragmentiert, sondern zeigt er sich als ein Denker der Moderne, eine Person, die sich im Kosmos des ausklingenden Bildungsbürgertums bewegt und mit den Spannungen ihrer Zeit konfrontiert wird. Fraglos ist eine solche

Auswahl auch immer Interpretation. Wer den Schlüssel dazu sucht, wird im Vorwort der Herausgeberinnen fündig. Die Auswahl wolle das »Weber-Typische« in den Blick nehmen. Die damit verbundene Referenz auf das für Weber zentrale Problem der Idealtypenbildung und die Frage nach der Möglichkeit der Rekonstruktion historischer Individuen bleiben implizit und zeigen zugleich, wie kohärent und spielerisch die Herausgeberinnen des Bandes mit Webers Denken und Schaffen umgehen.

Eine Konkordanz zur MWG und ein Namensregister mit biographischen Basisinformationen runden die Ausgabe ab und machen sie zu einem lesenswerten kleinen Büchlein, das sich im Regal gut neben den alten Ausgaben von Webers gesammelten Aufsätzen macht.

*Claudius Härpfer*

MARTIN BUBER: Schriften zur zionistischen Politik und zur jüdisch-arabischen Frage, hrsg. und komm. von Samuel Hayim Brody und Paul Mendes-Flohr, eingel. von Paul Mendes-Flohr (Martin Buber-Werkausgabe [MBW], Bd. 21). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019. 832 S. ISBN 978-3-579-02697-8. Hardcover. € 249,00.

Der vorliegende Band dokumentiert die Jahre 1918 bis 1964, eine Periode in der Geschichte des Zionismus, die durch die Balfour-Erklärung und deren Einfluss auf die Regelung der Nachkriegsverhältnisse in Palästina in Gang kommt und in der Teilung Palästinas, der Ausrufung des Staates Israel und der Flucht bzw. Vertreibung von über einer halben Million arabischer Menschen aus dem neuen israelischen Staatsgebiet gipfelt. Diese Ereignisse fallen in die zweite Lebenshälfte Bubers, dessen erneutes und anhaltendes Engagement in der zionistischen Bewegung, vor allem im Kampf um dessen Orientierung als Siedlerbewegung in einem mehrheitlich arabischen Land, sodann in der Diskussion um die Staatsform und schließlich im politischen Leben des jungen Staates Israel anhand der hier versammelten Materialien gut nachvollzogen werden kann.

Die ersten 300 Seiten des Bandes enthalten Aufsätze, Reden, und Briefauszüge Bubers, die sich u. a. mit der jüdisch-arabischen Frage befassen, gefolgt von 150 Seiten mit weiteren Schriften zur zionistischen Politik, angeführt von einem programmatischen Vortrag über »Gemeinschaft und Gesellschaft«, den Buber 1920 bei einer Prager Versammlung des zionistisch-sozialistischen *Hapoel Hazair* hielt, und abschließend mit einer Erinnerung an »Herzl vor der Palästina-Karte« von 1944, die anlässlich des 40. Todestages des Begründers des politischen Zionismus in der von Buber in Jerusalem herausgegebenen hebräischen Zeitschrift *Be'ajot* (»Probleme«), dem Hausorgan des »Ichud«, erschien. Zum Ichud (»Vereinigung«) enthält der Band eine Reihe von Materialien, die man sich über das Sachregister gut erschließen kann. Es handelte sich hierbei um den Zusammenschluss eines Kreises von Persönlichkeiten aus dem Umkreis Bubers, der, in Reaktion auf die Biltmore-Erklärung der Zionistischen Organisation vom Mai 1942, das Prinzip des Binationalismus wiederholt öffentlich als Alternative zur Teilung Palästinas in einen jüdischen und einen arabischen Staat vertrat. (Siehe »Das Programm des Ichud«, Text: S. 188, Kommentar: S. 599) »Im Mittelpunkt der Motive, aus denen einst ein Kreis jüdischer Menschen aus Jerusalem und anderen Orten Palästinas zur Gründung der Vereinigung ›Ichud‹ zusammentrat«, so Buber im Mai 1947, »stand, was man hierzulande ›die arabische Frage‹ zu nennen pflegt.« (S. 262) Für seine Auffassung und deren öffentliche Vertretung, u. a. vor der anglo-amerikanischen Untersuchungskommission von 1946 (siehe S. 212ff.), wurde Buber als »Verräter« der zionistischen Sache gebrandmarkt (vgl. S. 200ff.).

Der Zionismus Bubers wird bis heute immer wieder abschätzig als die bloße Trümerei eines pazifistischen Schriftstellers abgetan. Der Band bezeugt indessen eindrucksvoll die Treue des jüdischen Denkers zum politischen Prinzip eines jüdischen Sonderwegs durch die Geschichte, der sich gerade in der Selbstunterscheidung jüdischer Kolonisationsarbeit in Palästina, dem Land Israels, als »konzentrierte Kolonisation« bewähren, und sich dadurch von aller

expansiven imperialistischen Kolonisation unterscheiden solle. Ereignis um Ereignis und Gelegenheit um Gelegenheit erscheint jedoch der Versuch, den »alten«, d. h. bei Buber, den mesianischen und humanistischen Zionismus (siehe z. B. »Old Zionism and Modern Zionism«, S. 337ff.) erneut zur Geltung zu bringen, als zu spät gekommen, von der Wirklichkeit überholt und daher idealistisch im schlechten Sinn, d. h., an der Wirklichkeit vorbei, gewollt und nicht gekonnt. So erhebt sich beim Leser der Verdacht, Buber schreibe letztendlich nur, um es von vorneherein besser gewusst, auf jeden Fall aber es besser gewollt zu haben. Dennoch sind diese Schriften von einer merkwürdigen Aktualität. Die jüdisch-arabische Frage hat heute zwar andere Konturen, aber als Frage eines sowohl jüdischen als auch demokratischen Staatswesens in Israel/Palästina hat sie nichts an Aktualität verloren, was beweist, dass Buber es in der Tat besser wusste und auf jeden Fall besser wollte. Leider blieb es ein Märchen.

*Michael Zank*

TOBIAS JAMMERTHAL, DAVID BURKHART JANSSEN, JONATHAN REINERT, SUSANNE SCHUSTER: Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch. utb 5851. Tübingen: Mohr Siebeck 2022. 146 S. m. s-w Abb. ISBN 978-3-8252-5851-1. Broschur. € 19,00.

Mit ihrer Einführung in die »Methodik der Kirchengeschichte« legen die drei Autoren und die Autorin (im Folgenden: die Autoren) ein »Lehrbuch aus der Praxis für die Praxis« (S. V) vor. Entstanden ist es aus der Praxis kirchenhistorischer Proseminare im Bereich der Evangelischen Theologie, was allerdings seiner Verwendung auch im Studium der Katholischen Theologie nicht entgegensteht. In drei Hauptkapiteln werden eine »grundlegende Orientierung« zum Verständnis der Kirchengeschichte als wissenschaftlicher Disziplin geboten (Kap. 1), ausführlich das »methodische Werkzeug« bei der Quellenarbeit erläutert (Kap. 2) und kurze Hinweise zur Abfassung einer (Pro-)Seminararbeit gegeben (Kap. 3).

Im ersten Kapitel erläutern die Autoren ihr Verständnis der Kirchengeschichte als einer hermeneutischen, kritischen und konstruktiven Wissenschaft. Hier finden Leserinnen und Leser die wissenschaftstheoretischen Grundlagen für die nachfolgende Methodik. Dabei verstehen die Autoren das Fach Kirchengeschichte zugleich »als historische und theologische Disziplin« (S. 7f.), die sich methodisch »nicht von der allgemeinen Geschichtswissenschaft« unterscheidet (S. 8), jedoch die Frage nach der Transzendenz offenhalte (S. 10f.). Überlegungen zur Relevanz der Kirchengeschichte für Theologie, Kirche und Gesellschaft schließen das Kapitel ab.

Das zweite und umfangreichste Kapitel beginnt mit einigen »Vorfragen«, mit denen knapp in die Grundlagen der Epochenenteilung, thematische Arbeitsgebiete und methodische Zugänge eingeführt wird. Die anschließende ausführliche Darstellung der »Quellenerschließung« (S. 29–109) behandelt in klassischer Weise die Methodenschritte von außen nach innen und fokussiert meist schriftliche Quellen, da diese den Normalfall der Quellen in kirchenhistorischen (Pro-)Seminaren bilden. Ausführlich werden die Fragen zur Überlieferung erläutert, Hinweise zum Umgang mit wissenschaftlichen Editionen gegeben und die Erschließung der Entstehungssituation (Ort, Zeit, Autorschaft) dargelegt. Es folgen ausführliche Erläuterungen zur Kategorisierung hinsichtlich Gattungen und »geprägten Sprachformen«, zur Analyse von Textstrukturen sowie zur Erschließung von »geistigen Prägungen« des Autors und in der Quelle verarbeiteten Traditionen. Auch die Analyse der Kommunikationszusammenhänge hinsichtlich der Adressaten, Rezipienten und Netzwerke sowie der »theologische[n] Deutungskonzepte« wird klar und nachvollziehbar dargestellt. Als hilfreich für Studierende sind auch die Ausführungen im abschließenden Unterkapitel zur »Auswertung« einzustufen. Hier erläutern die Autoren präzise, wie eine historische Rekonstruktion aus den Teilergebnissen der Quellenerschließung erfolgen kann, warnen vor den Gefahren einer anachronistischen wie teleologischen Interpretation und benennen Kriterien für eine gelungene Auswertung (Quellenbasiertheit, Nachvollziehbarkeit und Plausibilität).

Das dritte und letzte Kapitel ist der Anfertigung einer (Pro-)Seminararbeit gewidmet und bietet eher allgemein gehaltene Hinweise zur Auswahl und Begrenzung des Themas, zur Literatur- und Quellenrecherche sowie zur inhaltlichen Gliederung und formalen Gestaltung der Arbeit. Betont wird dabei mehrfach die Notwendigkeit einer eigenständigen Auseinandersetzung mit den Quellen. Dazu werden im Anhang als Anwendungsbeispiele zwei exemplarische Quellenarbeiten – zum 17. und zum 20. Jahrhundert – vorgestellt.

Besonders hervorzuheben ist, dass die Autoren immer wieder auf die Zusammenhänge von Vorwissen, Fragen und Quellen hinweisen, die den einzelnen Analyseschritten übergeordnet sind (insb. S. 32–38 u. ö.). Damit geben die Autoren den Leserinnen und Lesern eine klare Arbeitshilfe zur Einordnung der methodischen Schritte in die gesamte Quellenarbeit an die Hand. Betont wird, dass die Methoden nie Selbstzweck sind, sondern dem Ziel dienen, die »Quelle in ihrem historischen Kontext besser« zu verstehen und dadurch »zur Beantwortung der erkenntnisleitenden Fragestellung« (S. 55) zu gelangen. Eine solche Verständnishilfe bietet auch der Hinweis, dass eine kirchenhistorische Arbeit nicht Streitfragen vergangener Zeiten zu entscheiden hat, sondern frühere Positionen rekonstruieren und die »jeweiligen Denk- und Lebenshorizont[e]« erschließen soll (S. 95).

Durchweg hat das Autorenteam bei seinen Ausführungen die konkrete Lehre im Blick. Dabei werden mehrfach die vorgestellten methodischen Grundlagen auf die relevanten Aspekte im Kontext eines (Pro-)Seminars angewandt (z. B. S. 43). Anschauliche Beispiele aus diversen Epochen der Kirchengeschichte (mit leichtem Schwerpunkt auf Alter Kirche und Reformationszeit), zahlreiche Grafiken sowie Zusammenfassungen der Unterkapitel strukturieren den Text zusätzlich und bieten hilfreiche Ergänzungen.

Anzumerken wäre lediglich zum einen, dass die Autoren als Zielgruppe eher Studierende mit umfangreichen Latein- und Griechisch-Kenntnissen vor Augen haben, da sie mehrfach auf die Bedeutung der Arbeit am Originaltext verweisen. Für den Einsatz in Lehramts- oder kombinierten Studiengängen, in denen häufig keine umfassenden Sprachkenntnisse vorausgesetzt werden, wären in der konkreten Lehrsituation die Hinweise zur Arbeit mit fremdsprachigen Quellen daher etwas anzupassen. Zum anderen kommen die Hinweise zur Arbeit mit Archivmaterial des 19. und 20. Jahrhunderts vielleicht etwas (zu) kurz. Zwar wird dieses in Proseminaren vermutlich weniger stark genutzt – gleichwohl bieten gerade (deutschsprachige) Quellen dieser Zeit Studierenden oft einen leichteren Zugang zur Kirchengeschichte.

Dem Autorenteam ist es mit seinem Gemeinschaftswerk gelungen, eine kompakte, präzise und äußerst hilfreiche Einführung in die Methodik des kirchengeschichtlichen Arbeitens zu verfassen. Dabei erleichtert der durchweg flüssige und klare Schreibstil Leserinnen und Lesern den Zugang zum Thema. Ein besonderer Pluspunkt des Buches besteht darin, dass es Studierende zielgerichtet, problemorientiert und quellennah an die einzelnen methodischen Arbeitsschritte heranführt. Schließlich runden Belegstellennachweise und ein Personenregister das Werk ab, das noch durch eine Website mit ausführlichen Literaturangaben und weiteren Materialien ergänzt wird. So erweist sich das Buch als hervorragende Hilfe sowohl für die Lehrtätigkeit der Dozierenden als auch für das Selbststudium der Studierenden.

*Martin Belz*

### 3. Antike

PATRICK BRIMIOULLE: Das Konzil von Konstantinopel 536 (Roma Aeterna. Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter, Bd 8. Hrg. von Henning Drecoll, Irmgard Männlein-Robert, Mischa Meier und Steffen Patzold). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2020. 323 S. ISBN 978-3-515-12666-3. Geb. € 58,00.

Die Christologie Chalkedons führte zu in diesem Ausmaß zuvor ungekannter innerchristlicher und gesellschaftlicher Verwerfungen, die sich im Osten des Römischen Reiches

schon bald zu einer politischen Belastung entwickelten. Und so verwundert es kaum, dass Kaiser wie Zenon, Anastasios, Justin und Justinian zu den verschiedensten Instrumenten griffen, um eine Beilegung der Kontroverse zu erwirken. Insbesondere die kirchenpolitischen Maßnahmen Justinians haben viel Aufmerksamkeit und sehr unterschiedliche Deutungen erfahren (insbesondere die viel rezipierten Studien von Schwartz, Uthemann, Menze und Leppin). In seine Regierungszeit fällt auch das wirkmächtige Konzil, das 536 in Konstantinopel tagte. Dieses bestätigte zum einen die Ablösung des Anthimos, des Patriarchen der Kaiserstadt, der, zumindest in der Meinung chalkedonischer Hardliner, ins miaphysitische Lager gewechselt war. Zum anderen anathematisierte die Versammlung mehrere mächtige Miaphysiten um Severos von Antiocheia. Kurzfristig bedeutete das Konzil somit das Ende der um Ausgleich bemühten Kirchenpolitik Justinians. Langfristig wirkte es katalysierend auf den Prozess der Ausbildung der Syrisch-Orthodoxen Kirche.

Ihrer augenscheinlich (kirchen-)historischen Bedeutung zum Trotz wurde der Versammlung in der Forschung verblüffend wenig Beachtung zuteil: Maßgeblich war bisher ein Aufsatz von Speigl von 1994, ergänzt durch zwei weitere Studien Millars von 2008 und 2009. Allein dieser Umstand macht die Dissertation von Patrick Brimiouille zu einem wichtigen Forschungsbeitrag.

In der Einleitung (S. 11–19) werden drei inhaltliche Schwerpunkte gesetzt: 1) Auslöser, Organisation und Ablauf des Konzils; 2) die institutionellen und 3) die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Kirchenpolitik. Der Hauptteil der Studie zerfällt in zwei Komplexe. Der erste, darstellende (Kap. 2–5.1, S. 20–193) dient der historischen und theologischen Kontextualisierung des Konzils. Brimiouille betrachtet dazu die zentralen kirchenpolitischen Maßnahmen der Kaiser Anastasios, Justin und Justinian. Am meisten Raum gewährt er der auf einen Kompromiss abzielenden Politik des Anastasios. Der Verfasser arbeitet überzeugend heraus, dass während dieser Regierung mit dem Erstarken des Mönchtums und der Polarisierung des chalkedonischen Lagers bereits zwei entscheidende Entwicklungen für die Konflikte der 530er-Jahre einsetzten – ein wichtiger Befund, der bei Speigl unberücksichtigt bleibt. In Kap. 5.1 (S. 127–193) rekonstruiert der Verfasser Genese und Ablauf der Kirchenversammlung. Der zweite, systematische Teil (Kap. 5.2–6, S. 194–303) untersucht zum einen die Bedeutung der am Konzil teilhabenden Akteure, zum anderen die Frage nach den Auslösern für die Herausbildung kirchenpolitischer Identitäten, die Brimiouille vor allem als materielle Ressourcen und alltägliche (lokale) religiöse Praktiken identifiziert. Als besonders gewinnbringend erweist sich die Perspektivwahl, die das bisher von der Forschung gezeichnete Bild schärft: Nicht Kaiser und Patriarchen stehen im Fokus, sondern das Geflecht der verschiedenen christologischen Parteien in und um Konstantinopel und in Syrien. So stellt Brimiouille die herausragende Rolle der Mönche und vor allem der *synodos endemousa* heraus, die sich, nach dem Vorbild der Synode von 518, selbst – also ohne Zutun von Kaiser und Patriarch – organisiert, den Verlauf der Vorgänge gelenkt und letztlich die Zäsur in der justinianischen Kirchenpolitik entgegen der Intention des Kaisers gezielt herbeigeführt habe.

Die Untersuchung erweist sich insgesamt als stark spezialisiert. Das geht mit dem Thema einher, birgt jedoch Hürden für Neueinsteiger. Umfangreiches Vorwissen über die Auseinandersetzungen zwischen Miaphysiten und Chalkedoniern wird vorausgesetzt, manch wichtige Person wird nicht (oder erst an später Stelle) eingeführt. Auch hätten inhaltliche Wiederholungen durch eine schärfere Trennung der Teile vermieden werden können. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass Brimiouilles Monographie eine Bereicherung nicht nur für die Forschung zum Konzil von 536, sondern auch zur Kirchenpolitik Justinians darstellt. Für zukünftige Forschungsarbeiten zum Konzil von 536 wird die Studie das Referenzwerk darstellen.

*Adrian Erben*

CHRISTOPH HAMMANN: *Katharsis in Kaiserzeit und Spätantike. Vorstellungen von Reinigung und Reinheit in Medizin, platonischer Philosophie und christlicher Theologie des 2. bis 4. Jahrhunderts n. Chr. (Hypomnemata, Bd. 208)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020. 938 S. ISBN 978-3-525-31723-5. Geb. € 100,00.

Der hier anzuzeigenden Monografie von Christoph Hammann (Verf.), z. Zt. Referendar an einem Gymnasium in Marburg, liegt seine von S. Föllinger betreute, 2018 am Fachbereich Fremdsprachliche Philologien der Universität Marburg eingereichte und mit dem Promotionspreis der Universität Marburg ausgezeichnete Dissertation zugrunde. Die nicht nur im Umfang monumentale Studie des Verf.s geht der Frage nach, inwiefern eine medizinische, platonische und christliche Theorie der Katharsis in Kaiserzeit und Spätantike miteinander verwoben sind und sich gegenseitig beeinflussen. Ausgehend von der Beobachtung, dass sich bei Galenus von Pergamon in *De placitis Hippocratis et Platonis* die medizinische Theorie hippokratischer Ärzte mit Einsichten der Psychologie Platons verbindet, fragt der Verf. nach den wechselseitigen Beziehungen zwischen Medizin, Philosophie und Theologie. Bei diesem Frageansatz rückt der Medizinteoretiker Galenus, der nach Meinung des Verf.s in kulturhistorischer Hinsicht bislang unterbewertet worden sei, ins Zentrum der Studie, da sich bei den neuplatonischen Philosophen Plotin, Porphyrius und Jamblich sowie den Theologen Nemesius von Edessa und Gregor von Nyssa unterschiedlich intensive Strukturparallelen zu Galens Theorien zeigen, die in der Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele Gemeinsamkeiten und Differenzen aufweisen. Um dieser Frage nachzugehen, wird jeweils mit einer semantischen Analyse beginnend, deren Details in einem Anhang der Studie gesammelt werden, gefragt, welche Rolle der Katharsis im Bereich des Körpers, dem der Seele und des Geistes bei den genannten Autoren zukommt.

Im *ersten Teil der Studie* thematisiert der Verf. Prozesse der Katharsis in Galens Werk. Der Verf. setzt mit einer semantischen Analyse der mit dieser Thematik verbundenen Wortfelder an, wobei sich zeigt, dass Galens Theorie von Prozessen der Katharsis weit ausgreift und sich von der Reinigung des Körpers durch Waschen, Entleeren, Brennen, Abschneiden und Räuchern auch auf die Bereiche der Diätetik, Pharmakologie, Chirurgie und Psychologie erstreckt. Dabei werden empirisch gewonnene Einsichten der Medizin mit logisch-stringenten Perspektiven, die sich insbesondere aus der platonischen Philosophie ableiten, verknüpft, was Galenus zu einem erklärten Gegner einer nur empirisch vorgehenden Medizin werden lässt. Der Verknüpfung der Medizin mit der Philosophie kommt eine besondere Geltung zu, wenn Galen über die Behandlung der Körperoberfläche hinaus die Katharsis des Inneren der Menschen einschließlich der Seele mithilfe der aristotelischen Elementarqualitäten und der Mesotes-Regel des Aristoteles als Prozess der Wiedergewinnung von Balance und Harmonie der Elementarqualitäten von Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, die dem Menschen von Natur eignen, beschreibt. Die anthropologische Wohleinrichtung der Natur ist Galen Hinweis auf einen Demiurgen. Man kann geradezu von einer deistischen Tendenz bei Galen sprechen, wenn er gegen jüdisches Vertrauen auf eine göttliche Wundermacht, das Mose zugeschrieben wird, argumentiert, um auch die Gottheit an die Natur und ihre Grenzen gebunden handelnd zu zeigen. In der Frage, ob Galens Physiologie auf seiner Theologie oder umgekehrt seine Vorstellungen von der göttlichen Natur auf seinen physiologischen Einsichten basieren, votiert der Verf. überzeugend für ein Verhältnis der Reziprozität der Perspektiven.

Im *zweiten Teil der Studie* wendet sich der Verf. der Untersuchung der Bedeutung der Katharsis im Neuplatonismus der 3. Jahrhunderts n. Chr. in Plotins Philosophie zu, in der die metaphysische Fragestellung nach der Abgrenzung des Einen von dem Vielen in Steigerung des platonischen Epekeina-Gedankens eine zentrale Stellung hat. Doch werden von Plotin auch, so der Verf., Fragen nach Stellung und Funktion des Körpers gestellt, und so eine Ebene des Vergleichs mit Galenus gewonnen. Ein Vergleich lege sich auch nahe, da mehrere Ärzte unter Plotins Schülern waren. Eine semantische Analyse des Wortfeldes

zu Katharsis zeige, dass ihr bei Plotin eine nicht geringe Rolle zukomme, wenn es um die Beschreibung des Rückzugs der Seele in sich selbst gehe, wobei sie in einer Aphaireisis alles aussondere, was ihr fremd sei, um in einem mehrstufigen Prozess der Katharsis im Aufstieg der Seele alles abzutun, was ihr beim Abstieg hinzugefügt wurde. Indem die Seele das Ziel der Reinheit durch die Trennung von ihrer Vielheit erreicht, kann Plotin Prozesse der Katharsis in einer wörtlichen und nicht nur metaphorischen Bedeutung zur Sprache bringen. Der Verf. zeigt, dass Plotin Motive der medizinischen Katharsis vertraut waren. Mit Galenus lokalisiert Plotin die drei Funktionen der Seele in drei verschiedenen Körperteilen und beschäftigt sich wie Galen mit der Frage, welche Elemente aus der Seele für ihren Aufstieg zu entfernen seien. Während aber für Galenus die Seele dem Körper angehängt sei, sei für Plotin der Körper gegenüber der Seele nachgeordnet, sodass Plotin Galens Theorie somatischer Wirkungen auf die Seele reserviert gegenübergestanden habe, und für ihn die Katharsis nicht einer Harmonie zwischen Leib und Seele dienen soll, sondern der Lösung der Seele vom Körper. Der Philosophie selbst wird dabei kathartische Wirkung zugesprochen.

An die Darlegung zu Plotin schließt sich die zu seinem Schüler Porphyrius an, der, wie schon die semantische Analyse zeige, durchaus eigene Akzente gegenüber seinem Lehrer setze, so wenn die Katharsis noch konsequenter auf den Verzicht auf alles Körperliche gedeutet wird. Der Mensch solle sich als ein in fremder und entfremdender Umgebung lebendes Wesen erkennen und zur Einsicht gelangen, dass seine Heimat ein anderer Ort sei. Die zur Einsicht führende Katharsis wird von Porphyrius bis zu vegetarischen Speiseregeln vorangetrieben. Die konsequenten Reinheitsregeln lassen Porphyrius das Judentum positiv werten, während er das Christentum aufgrund der Inkarnations- und Erlösungslehre kritisiert, was auch für Galens Diätetik und ihr Bemühen um körperliches Wohlbefinden gilt. Den Abschluss dieses Teils der Studie gehört dem platonisierenden Pythagoräer Jamblich, der von syrischer Herkunft nur wenige Jahre jünger als Porphyrius war, mit dem er einen Dialog führte. Bei Jamblich nahm die Katharsis Züge einer Soteriologie an, wobei der Mensch in der Katharsis auf die Hilfe Gottes angewiesen sei, da die je einzelne Seele nur begrenzt dazu in der Lage sei, obwohl Mathematik und Musik durchaus kathartische Wirkung für sie haben sollen. In der Betonung extrinsischer Faktoren in der Erlösung der Seele ähnelt Jamblichs Argumentation der Galens, der die extrinsischen Funktionen von Arzt und Medikament für die Heilungsprozesse betont. In Analogie zu Galen machen die höheren Wesen bei Jamblich im Prozess der Katharsis nicht die Selbstreinigung der Seele gänzlich überflüssig, sondern unterstützen sie. Hatte sich bei Plotin eine Kenntnis medizinischer Prozesse der Katharsis gezeigt und war Porphyrius in der Diätetik nahe an Galen herangerückt, so könne man bei Jamblich von einer Durchdringung von medizinischer und philosophischer Katharsis sprechen. Doch bei Jamblich wird die Seele bei allen ihren ontologischen Defiziten nicht als eigenständige personale Größe dem Einen gegenüber aufgefasst, sodass auch nicht von einer Auflehnung der Seele gegen Gott und also von Sünde gesprochen wird, was die Differenz zur christlichen Soteriologie markiert.

Im *dritten Teil der Studie* fragt der Verf. nach der Bedeutung von Prozessen der Katharsis bei christlichen Autoren des 4. Jahrhunderts n. Chr. anhand der Theologien von Nemesios von Edessa und Gregor von Nyssa. Nach einem kurzen Durchgang durch biblische Konzeptionen von Reinheit und Reinigung in beiden Testamenten, der Apostolischen Väter und Apologeten und ausführlicher zu Origines als wichtigstem christlichen Theoretiker des 3. Jahrhunderts n. Chr. zur Katharsis, auf den Nemesios kritisch eingeht, wendet sich der Verf. diesem zu. Von Nemesios, Bischof von Edessa (Homs) im ausgehenden 4. Jahrhundert, ist nur die eine Schrift *De natura hominis* bekannt, die als Begründung einer christlichen Anthropologie angesehen wird. Seine Sicht der Katharsis des Körpers erinnert an Galenus, die der Katharsis der Seele aber an Plotin. Mit Origines verteidige Nemesios die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit des Menschen und begründe auch den Abfall geistiger Wesen wie der Engel und Dämonen mit ihrer Eigenverantwortlichkeit. So durchdringen sich in

dieser Schrift des Nemesios galenische Physiologie und platonische Psychologie mit christlicher Soteriologie. Nach vergleichsweise knapper Rekonstruktion zu Nemesios folgt als Abschluss der Studie eine ausführliche Darstellung des Verständnisses von Katharsis beim Kappadozier Gregor von Nyssa, dessen Gotteslehre einen Höhepunkt der Amalgamierung von platonischer Philosophie mit christlicher Theologie darstellt. Anhand des asketischen Traktats *De virginitate*, des Dialogs *De anima et resurrectione* und der Canticum-Exegese arbeitet der Verf. die in der Forschung infrage gestellte theologische Kohärenz der Katharsis-Vorstellungen Gregors heraus als ein Zusammenspiel von menschlicher Leistung und Gnade Gottes, zu den auch extremen Qualen für den Sünder nach dem Tod gehören, die als Heilungsprozess zu dem guten Ziel der Wiedergewinnung der Einheit von Seele und Körper führen sollen. Gregor überführt also die medizinische Katharsis in einen soteriologischen Kontext der Theologie. Die Katharsis führe den Menschen nach seinem Tod in seinen ursprünglichen Zustand der Schöpfung zurück. Im Gegensatz zu Plotin verhilft sie nicht zu einer undifferenzierten Identität mit Gott, sondern zu einer wahren Gemeinschaft mit Gott. So fügen sich medizinische und neuplatonische Katharsis-Vorstellungen einer christlichen Argumentation ein, die bis zur Reinheit Gottes reiche. Alle vom Verf. in der Studie vorgestellten Autoren interpretieren die Katharsis als einen Vorgang, der es dem Menschen ermögliche, sein natürliches Wesen oder seinen ursprünglichen Zustand zurückzugewinnen. Während Galenus diesen Zustand in einer Balance von Körper und Geist sieht, ist es für die Neuplatoniker die Homioiosis der Seele mit dem Göttlichen und für die christlichen Autoren die Wiederherstellung des Schöpfungszustandes des Menschen. Die Studie wird durch semantische Exkurse abgeschlossen, die zur besseren Lesbarkeit der Studie in einen Anhang ausgelagert werden.

Der Verf. hat überzeugend aufgezeigt, dass die Katharsis ein zentrales Problem und Thema der kaiserzeitlichen und spätantiken Anthropologie und Soteriologie war. Die Studie besticht durch eine herausragende Gelehrsamkeit auf mehreren Feldern weit über die Gräzistik hinaus in Philosophie und Theologie, was noch viele Studien des Verf. auf diesen Gebieten erwarten lässt. Der Verf. bleibt aber insgesamt bei der Analyse von Argumentationsstrukturen stehen und lässt literaturhistorische Fragestellungen weitgehend außen vor, die erst den Blick für literarische Rezeptionen und Anspielungen und also Quellen der genannten antiken Autoren über die Feststellung von Ähnlichkeiten in ihren Argumentationen hinaus ermöglicht hätte. Erst unter Einbeziehung des Aufweises von literarischen Rezeptionen ergibt sich das Bild eines kritischen Diskurses über die antiken Fachgrenzen hinweg. Doch hat der Verf. eine unverzichtbare Vorarbeit geleistet, um diese Fragestellung voranzutreiben.

Eckart Otto

MISCHA MEIER: Geschichte der Völkerwanderung. Europa. Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr. (Historische Bibliothek der Gerda Henkel-Stiftung). München: C.H. Beck. 7. Auflage 2021. 1532 S. ISBN 978-3-406-73959-0. Geb. € 58,00.

Noch ein Buch über Migration? mag der fachfremde Leser fragen, der das Werk des renommierten Tübinger Althistorikers in Händen hält. Nein, eben nicht! Meier expliziert nicht nur die Schwierigkeiten historischer Terminologie (S. 51–89), sondern distanziert sich im Epilog außerdem von verzerrenden Vergleichen zu Migrationen der Gegenwart.

Seine verflechtungsgeschichtlich inspirierte Methodik greift geographisch und zeitlich weiter aus als alle bisherigen Darstellungen der Transformation des *Imperium Romanum* zwischen Antike und Mittelalter: Er möchte die Bedeutung von Migrationen in drei sich zunehmend separierenden Einheiten des auseinanderbrechenden Reiches erfassen: den gentilen Königreichen auf dem Boden des weströmischen Reiches, dem frühbyzantinischen Reich und dem Kalifat der Ummayyaden in Damaskos. Folgerichtig und innovativ

weitet Meier den Betrachtungszeitraum bis zur Mitte des 8. Jhs. aus, um den historischen Zusammenhängen gerecht zu werden. Zu diesem Zeitpunkt befand sich Byzanz »in einer ersten Konsolidierungsphase« und es fanden gleichzeitige Dynastiewechsel bei Franken und Arabern statt (S. 1048, 1103). Von den Grenzen des Imperiums als Kontaktzonen her richtet er nacheinander den Blick auf den Donaauraum (Goten), die Südgrenze in Nordafrika (Vandalen), die Rheingrenze (Franken), Italien (Ostgoten, Langobarden), Byzanz und die Perser.

Die Transformation des Römischen Reiches, die vor allem für den Westen gut erforscht ist und dort u. a. zu Regionalisierung und Ruralisierung führte, spielte sich zwischen dem 4. und 6. Jh. ab und veränderte die politische Landkarte dauerhaft. Das Reich als politische Ordnungsmacht im Mittelmeerraum gestattete seit dem Ende des 4. Jhs. verschiedenen zugewanderten fluiden und ethnisch wie religiös heterogenen Gruppen (deshalb nicht »Völkern«!), die es militärisch nicht mehr bezwingen konnte, auf der Basis von Verträgen (*foedera*) auf seinem Territorium zu siedeln. Gegen die Leistung von Waffenhilfe wurde diesen sog. Föderaten erlaubt, de facto selbstständige Königreiche unter gotischer, burgundischer, vandalischer, langobardischer und fränkischer Ägide zu bilden. Meier profiliert zurecht die Unterschiede zwischen dem lateinischen Westen und dem entstehenden nur mehr griechischsprachigen Byzanz, vor allem »die Tatsache, dass Herrschaft im Osten in weitaus stärkerem Maße ein religiöses Phänomen darstellte« (S. 121).

Der Autor betont aus weitaus umfangreichem Quellen- und Betrachtungshorizont als die Vorgänger die langfristige Prägekraft des *Imperium*, aus dem er nun auch Byzanz und die slawische, z. T. sogar die muslimisch-arabische Welt hervorgehen sieht (S. 1094). Denn das Römische Reich war stets polyethnisch und offen für Veränderungen, es integrierte und assimilierte Zuwanderer verschiedenster Herkunft. In dieser gleichwohl auch von Gewaltausbrüchen und Endzeitstimmung geprägten Zeit wirkten der Wohlstand und »ein im vormodernen Kontext vermutlich singuläres Sicherheitsgefühl« (S. 1097), welche das *Imperium* seinen Bewohnern unterschiedlicher Provenienz vermitteln konnte, überaus anziehend. Die rechtsbasierte Kultur des *Imperium* blieb ohnehin in den neuen Königreichen des Westens tonangebend, denn die Zuwanderer stellten im Mittelmeerraum maximal 2 % der Bevölkerung, bildeten also nur einen hauchdünnen Firnis über der römischen Provinzialbevölkerung.

Meier erweitert unser Wissen beträchtlich: Gemeinsame Trends verschiedener peripherer Regionen, vor allem die Mitte des 6. Jhs. einsetzende Liturgisierung (»tiefgreifende religiöse Durchdringung aller Lebensbereiche«, S. 41) der römischen Kriegführung, die sich in Nordafrika ebenso zeigte wie im Kampf gegen das Sassanidenreich, werden erkennbar gemacht (S. 1035, 1101). Dass sich freilich Kaiser Herakleios im Kontext des Perserkrieges 622–628 dem Gekreuzigten und sogar Gottvater annäherte, indem er sich als *kosmorhystes*, Erlöser der Welt, bezeichnen ließ, bedeutete eine Sakralisierung von Herrschaft, für die es im Westen keine Parallelen mehr gab. Der Perserkrieg wurde zu einer Art frühem Kreuzzug, der seit dem 7. Jh. nicht um das *Imperium Romanum*, sondern um die Bewahrung der *christianitas* geführt worden sei. Dies habe das Konzept des *jihad* »präfiguriert«. (S. 1038) Meier geht sogar noch weiter, indem er »den Islam ... in seinen Ursprüngen tief in der römischen Welt verwurzelt« sieht. »Die Liturgisierung schuf den Ermöglichungsraum für die Ausbildung des Islam« (S. 1102).

Die Stärke des Buches liegt in der Kombination von Methodenbewusstsein, umfassender Quellenkenntnis und dem Gespür für weitreichende historische Zusammenhänge. Es sei jedem, der sich für Epochen beschleunigten Wandels und die politische Wirkungsmacht von Religion interessiert, zur Lektüre empfohlen.

Verena Epp

4. *Mittelalter*

LUDGER KÖRNTGEN, JAN KUSBER, JOHANNES PAHLITZSCH, FILIPPO CARLÀ-UHINK (HGG.): Byzanz und seine europäischen Nachbarn. Politische Interdependenzen und kulturelle Missverständnisse (Byzanz zwischen Orient und Okzident, Bd. 17. Veröffentlichungen des Leibniz-Wissenschaftscampus Mainz/Frankfurt). Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 2020. 203 S. ISBN 978-3-88467-325-6. Geb. € 42,00.

Den Autor:innen des Sammelbandes war die Aufgabe gestellt, unter Vermeidung eines essentialistischen Kulturbegriffs ›kulturelle Missverständnisse‹ im Verhältnis von Byzanz zu seinen europäischen Nachbarn zu untersuchen. Dabei sollten interkulturelle Missverständnisse nicht »als unausweichliche Konsequenzen der unterschiedlichen kulturellen Prägungen der Kommunikationspartner«, sondern »als Ergebnisse komplexer Interaktionen« verstanden werden. Auch war eine Unterscheidung unreflektierter und absichtlich herbeigeführter, vermeidbarer, unvermeidlicher und produktiver Missverständnisse angestrebt; schließlich sollten nicht nur historische, sondern auch forschungsbezogene Missverständnisse untersucht werden.

Die wenigen theoretischen Vorbemerkungen von Ludger Körntgen und Max Ritter (S. 7f.), die an anderer Stelle von Stefan Burkhardt modifiziert werden (S. 79), erweisen sich allerdings beim Studium der Beiträge selbst als unzureichend und wenig produktiv. Zunächst wäre doch festzustellen gewesen, dass jede Rede von Missverständnissen voraussetzt, dass jemand (etwa ein Sender oder Empfänger in einem Dialog oder ein einsichtsvoller Dritter) über ein richtiges Verständnis eines Sachverhalts verfügt oder dieses (bei unklaren Urteilen) im kommunikativen Prozess herausgearbeitet werden kann. Ebenso unausweichlich wie die Annahme, dass es hier ›richtig‹ und ›falsch‹ gibt, ist die Voraussetzung, dass von Missverständnissen nur bei unbeabsichtigtem Falschverstehen die Rede sein kann. Absichtlich missverständliche Formulierungen nennt man hingegen Irreführungen. Wenn die Rede vom ›Missverständnis‹ einen Sinn haben soll, zielt sie gerade auf Eindeutigkeit, also auf Essentialität, die doch dem Ansatz gemäß gerade vermieden werden sollte.

Gemessen an der Vorgabe der Herausgeber:innen sind die Ergebnisse des Bandes bescheiden und nicht wenige Beiträge geradezu dysfunktional. Überzeugend im Sinne der Gesamtanlage zeigt Ernst-Dieter Hehl, dass die These vom ›Zweikaiserproblem‹ (Werner Ohnsorge, 1947) als missverständliche Generalisierung einzelner Konflikte zwischen byzantinischen und westlichen Kaisern verworfen werden muss. Die Kunsthistorikerinnen Irmgard Siede und Ulrike Koenen taten sich hingegen außerordentlich schwer mit dem Nachweis von Missverständnissen bei der Untersuchung wieder- oder andersverwendeter Artefakte aus Byzanz im kirchlichen Gebrauch oder in weltlicher Repräsentation des lateinischen Westens. Filippo Carlà-Uhink arbeitet zwar schön heraus, wie geschickt Papst Gregor d. Gr. die Bitte der byzantinischen Kaiserin Konstantina um die Kopfreliquie des Apostels Paulus abzuwehren verstand, indem er sich unzutreffend auf eine gemeinabendländische Ablehnung der Zerstückelung von Heiligenleibern berief; aber hier handelte es sich eben um eine Fehlbehauptung oder Lüge des Papstes und um kein Missverständnis. Martin Marko Vučetić zeigt eindrucksvoll, dass der auszeichnende Akt des Konstantinopler Patriarchen Nikolaos Mystikos an dem bulgarischen Herrscher Simeon von 913, der teilweise als Königskrönung verstanden wird, ein uneindeutiges Ritual und auch als solches intendiert war; die Beteiligten wollten aber kein Missverständnis über den Vorgang herbeiführen, sondern kein eindeutiges Verständnis zulassen, was etwas anderes ist. Maike Sach untersucht die Begegnung des russischen Zaren Ivan IV. und des päpstlichen Legaten Antonio Possevino im Jahr 1582 im Hinblick auf »Fehleinschätzungen, kulturelle Missverständnisse und konfligierende Konzepte«, kann aber am Ende nur »Informationsdefizite, Fehleinschätzungen und politische Illusionen« bilanzieren, ohne ein Wort über Missverständnisse zu verlieren. Etwas ratlos liest man den Beitrag von Stefan Burkhardt über die Vorgänge um

die Eroberung Konstantinopels von 1204 und die darauf folgende Begründung des Lateinischen Kaiserreichs. Nach Burkhardt soll es bei ›Missverständnissen‹ nicht um richtiges oder falsches Verstehen, sondern um ein ›Andersverstehen‹ gehen, aber es gelingt ihm nicht, so oder anders gefasste Missverständnisse beim Handeln der beteiligten Akteure festzustellen. Fast jede seiner Überlegungen relativiert er mit einem »vielleicht« oder »möglicherweise«, gelangt also nirgends zu einer diskutablen Thesenbildung. Völlig deplatziert im Sinne des Vorhabens sind die Beiträge von Zachary Chitwood und Mihai-D. Grigore über die Übernahme des byzantinischen Stiftungswesens im Fürstentum Walachei, von Jan Kusber über die Rezeption der »byzantinischen Autokratie« in Russland bis zur Gegenwart, von Ralph-Johannes Lilie über den Wandel des Byzanzbildes zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert und von Massimo Bernabò über die Auseinandersetzung mit byzantinischer Kunst in Italien im 20. Jahrhundert, besonders während des Faschismus. In all diesen Fällen kann ja kein Phänomen vorausgesetzt werden, das in seiner Zeit seine ›richtige‹ Gestalt gefunden hätte und im Zuge der Aneignung durch jüngere Generationen missverstanden worden wäre.

*Michael Borgolte*

STEFFEN PATZOLD: *Presbyter. Moral, Mobilität und Kirchenorganisation im Karolingerreich* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 68). Stuttgart: Hiersemann 2020. 599 S. Geb. ISBN 978-3-7772-2023-9. € 196,00.

Wohl kaum eine andere These hat die historische Forschung so nachhaltig geprägt wie die von Ulrich Stutz entwickelte Lehre der germanischen Eigenkirche. Aber seine Grundannahmen sind brüchig geworden, wie Steffen Patzold eingangs seiner grundlegenden Studie feststellt. So sei schon das hinter dem Adjektiv »germanisch« stehende Postulat unzutreffend, es habe ein dem römischen und kirchlichen Rechtsdenken vergleichbares germanisches Recht gegeben, das im Verlauf des Frühmittelalters allmählich auch die Kirche dominiert habe. Weiter sei Stutz von einem Gegensatz von »Kirche« und »Staat« ausgegangen, aber längst würden derart scharfe Grenzziehungen zwischen den verschiedenen Lebensbereichen von der Forschung allgemein abgelehnt. Dies gelte auch für die Unterscheidung von »privatem« und »öffentlichem« Recht. Und schließlich habe Stutz seine Argumentation auf das Narrativ von Karl dem Großen als durchsetzungsstarkem Herrscher und Ludwig dem Frommen als schwachem Nachfolger aufgebaut – zumindest Teile der Forschung sehen in Ludwig einen durchaus ambitionierten Reformen.

Patzold selbst wählt einen sehr breiten Ansatz und verengt, anders als Stutz, das Problem nicht auf Fragen der Regelungen der Karolinger für kirchliches Eigentum: »Es ist eine Kernthese dieses Buches, dass das wissenschaftliche Modell der Eigenkirche den Blick verstellt hat auf die grundlegenden, komplexen und historisch folgenreichen Zusammenhänge zwischen dem politischen Projekt der *Correctio*, dem Strukturwandel in der kirchlichen Organisation jenseits der *civitates* und der Verortung von Verantwortlichkeit« (S. 87). Unter *Correctio* versteht Patzold das umfassende Bemühen um eine Besserung der kirchlichen (und monastischen) Verhältnisse, welche die moderne Forschung längst nicht mehr mit Hilfe normativer Texte untersucht, sondern auf der Grundlage einer Vielfalt von Quellen, Methoden und Fragestellungen. So sind ganz neue Annäherungen an die priesterliche Lebenswirklichkeit des frühen Mittelalters möglich geworden.

Dazu skizziert Patzold zunächst die Anforderungen an die von ihm so genannten lokalen Priester sowie die Strukturen, die sich allmählich rund um eine korrekte Ausübung ihrer Aufgaben ausbildeten: Zunächst war die Unabhängigkeit der Priester von ihrer lokalen Gemeinschaft notwendig, damit sie diese besser kontrollieren konnten. Dazu musste ihr Amt entsprechend hochrangig angesiedelt sein, was die Bischöfe in ihren Kapitularien sicherzustellen suchten. Weiter mussten die Priester (vergleichsweise) gut ausgebildet sein, und schließlich musste gewährleistet sein, dass sie ihr Amt auch über die Zeit hinweg

korrekt ausübten. Dafür wurden verschiedene Kontrollinstanzen mit dem Bischof an der Spitze ausgebildet. Allerdings habe es dazu keinen von Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen entwickelten »Masterplan« gegeben, sondern diese Strukturen entstanden durch das »Ineinandergreifen zentral formulierter Erwartungen und Normierungen im Zuge der Correctio, immer neuer, parallel durchgeführter Experimente an verschiedenen Orten des Reiches und einer intensiven Kommunikation zwischen den verschiedenen Akteuren in den verschiedenen Räumen, sei es bei Hof oder bei politischen Versammlungen, sei es im Rahmen von Visitationen oder Diözesansynoden, sei es alltäglich in der lokalen Kirche vor Ort oder bei noch anderen Gelegenheiten mehr« (S. 69f.). Um seine These zu untermauern, stellt Patzold verschiedene Fallbeispiele vor, die in beeindruckender Weise die Vielfalt der Lebensumstände örtlicher Priester und der rechtlichen Rahmenbedingungen ihrer Kirchen im ausgedehnten Karolingerreich aufzeigen. Es geht aber auch um praktische Fragen wie die für zumutbar gehaltene Distanz zur nächsten Taufkirche, die Anzahl der bekannten Kirchen in bestimmten Diözesen oder die Anzahl der Priesterweihen während eines Pontifikats. Bei den Rechtsgrundlagen geht Patzold anders als Stutz nicht davon aus, dass die Karolinger mit ihren Verfügungen das ältere Kirchenrecht verändern, sondern dieses lediglich erweitern wollten. In den normativen Quellen sei »von verschiedenen Typen von Kirchen und Priestern« (S. 175) die Rede und ihre Unterordnung unter den Bischof sei stets präsent. In der Argumentation rund um die Eigenkirche spielte auch der Kirchenzehnt eine zentrale Rolle, da dieser laut Stutz an die Eigenkirchenherren gefallen sei. Auch diesen Punkt widerlegt Patzold und zeigt, dass der Zehnt erst nach der Mitte des 9. Jahrhunderts von den Taufkirchen gelöst wurde und die Bischöfe diesen auch anderen Kirchen zuwiesen.

Aber auch Patzold sieht enge Kontakte zwischen den lokalen Priestern und der Welt der Laien, beginnend mit den familiären Bindungen, in die sie hineingeboren wurden. Beziehungen zu Frauen waren dagegen seltener, als von der Forschung bisher angenommen. Daher komme der Karolingerzeit in der Geschichte des Zölibats durchaus große Bedeutung zu. Priester standen allerdings auch in Patronage- und Klientelverhältnissen, doch waren solche Bindungen typisch für die karolingische Gesellschaft und sollten nicht als Bestätigung der Eigenkirchentese interpretiert werden, zumal speziell Priester nicht nur ihren Patronen, sondern vor allem ihrem Diözesanbischof verpflichtet waren. Steffen Patzold hat mit dieser beeindruckenden Studie ein neues Modell für die kirchlichen Verhältnisse auf dem Land entwickelt, das nicht so eingängig sein mag, wie die von Stutz entwickelte Eigenkirchenlehre, dafür aber der Vielfalt der Lebenswirklichkeit und der Entwicklungen in karolingischer Zeit breiten Raum gibt und neue Grundlagen für die Forschung legt.

*Matthias Becher*

STEPHAN ERNST: Radulfus Ardens und sein *Speculum universale* (Zugänge zum Denken des Mittelalters, Bd. 9). Münster: Aschendorff 2021. 208 S. ISBN 978-3-402-15680-3. Kart. € 16,90.

Mit seinem Einführungswerk zum Frühscholastiker Radulfus Ardens († um 1200) und dessen Hauptwerk, dem *Speculum universale*, legt der Würzburger Moraltheologe Stephan Ernst den neunten Band der Reihe »Zugänge zum Denken des Mittelalters« (hrsg. von Mechthild Dreyer) im Münsteraner Verlag Aschendorff vor.

Nach einem Vorwort (S. 9–11), in dem die Bedeutung des 14 Bücher umfassenden Werkes und seines tugendethischen Ansatzes im geistigen Umfeld des 12. Jahrhunderts hervorgehoben wird, gliedert Stephan Ernst seine Monographie in zehn Kapitel.

Im Kapitel »Radulfus Ardens und das *Speculum universale*« (S. 12–34) macht er deutlich, dass es über den Frühscholastiker keine biografischen Informationen gibt, die einer kritischen Prüfung standhalten. Daher wird ausgehend von der Entstehung des Werkes, seiner

Aufgliederung und seiner Überlieferungsgeschichte der aktuelle Stand der Forschung zum Autor und seinem geistigen Umfeld dargestellt. Sodann wird der allgemeine Charakter des Werkes beschrieben, wobei v. a. die Aufteilung in die »Allgemeine« (Bücher 1–5) und »Spezielle Tugendlehre« (Bücher 7–14) als grundlegend hervorgehoben wird.

Im Kapitel »Wissenschaftsverständnis und Einordnung der Ethik« (S. 35–56) wird der Ethikbegriff des Radulfus Ardens vor dem Hintergrund seiner Aufgliederung der Wissenschaften erläutert. Dabei wird das Bestreben des Autors sichtbar, die zahlreichen Phänomene der Tugendethik systematisch-enzklopädisch zu erfassen und darzustellen.

Im Kapitel »Theorie des guten und schlechten Handelns« (S. 57–76) werden die handlungstheoretischen Grundlagen des tugendethischen Ansatzes genauer erläutert. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Bestimmung der Begriffe »gut« und »schlecht« sowie der Unterscheidung zwischen »Intention« und »Ziel« bzw. »Wille« und »Werk«.

Das Kapitel »Der Tugendbegriff im *Speculum universale*« (S. 77–92) stellt das Verständnis des Radulfus Ardens von den beiden Begriffen »Tugend« und »Laster« dar, wobei dieses auch innerhalb der tugendethischen Entwicklungslinien des 12. Jahrhunderts verortet wird. Dabei zeigt sich, dass Radulfus Ardens den Versuch unternimmt, Vorgängerkonzepte zu synthetisieren und weiterzuentwickeln.

Im Kapitel »Die Seelenlehre als Grundlage der Tugendlehre« (S. 93–107) werden die einzelnen Seelenkräfte beschrieben. Die grundlegende Unterscheidung von »Äußerem« und »Innerem Menschen« (letzterer enthält die rationalen und affektiven Kräfte) bildet die anthropologische Grundlage der Tugendlehre im *Speculum universale*.

Das Kapitel »Die Entstehung von Tugenden und Lastern« (S. 108–117) hat die hemmenden und fördernden Faktoren für die Genese von guten und schlechten Charaktereigenschaften zum Thema.

Im Kapitel »Aufgliederung der Tugenden und Laster im *Speculum universale*« (S. 118–149) wird die auf der Seelenlehre basierende Einteilung der Tugenden in den Blick genommen: So entstehen aus den Seelenkräften des Inneren Menschen erstens die diskretiven Tugenden (aus der rationalen Seelenkraft) und zweitens die affektiven Tugenden (aus der liebenden, hassenden und geringschätzenden Seelenkraft). Aus den Kräften des Äußeren Menschen entstehen zusätzlich bestimmte Sitten.

Im Kapitel »Die Idee der Komplementärtugenden (*virtutes collaterales*)« (S. 150–171) wird das systematische Kernstück des tugendethischen Ansatzes des Radulfus Ardens erläutert, welches darin besteht, dass keine Tugend für sich allein steht, sondern jeweils im richtigen Verhältnis auf ihren spezifischen Gegensatz bezogen werden muss, um sich in rechter Weise auszuprägen.

Im Kapitel »Fazit« (S. 172–175) wird als Resümee gezogen, dass Radulfus Ardens in seinem Ansatz die Bedeutung der Eigenwirklichkeit des Menschen für die Genese der Tugenden und Laster gegenüber der göttlichen Gnade hervorhebt. Im Kapitel »Ausgewählte Texte« (S. 176–193) finden sich schließlich grundlegende Textstellen in deutscher Übersetzung.

Ein umfangreiches Verzeichnis der Werke des Radulfus Ardens (Handschriften, Editionen und Übersetzungen), weiterer wichtiger Quellen sowie der Sekundärliteratur zu Radulfus Ardens und seinem geistigen Umfeld ermöglicht die vertiefende Weiterbeschäftigung (S. 194–203). Als hilfreich erweist sich das Register zu Personen und Sachen (S. 204–208).

Mit dem vorliegenden Werk ist es Stephan Ernst in herausragender Weise gelungen, eine gut lesbare, präzise und informative Einführung zu Radulfus Ardens und seinem literarischen Hauptwerk zu liefern, die für ein breites theologiegeschichtlich interessiertes Publikum hervorragend geeignet ist.

Tobias Janotta

JULIA BURKHARDT (Hg.): Von Bienen lernen. Das Bonum universale de apibus des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf. Analyse, Edition, Übersetzung, Kommentar. 2 Bde. (Reihe Klöster als Innovationslabore, Band 7.1. und 7.2.). Teilband 7.1: Analyse und Anhänge. Teilband 2: Edition, Übersetzung und Kommentar. Regensburg. Schnell & Steiner 2020. ISBN 978-3-7954-3505-9. Fadenheftung. € 76,00.

»Wie Aristoteles und Basilius der Große und Ambrosius berichten, haben die Bienen <als einzige> unter allen Lebewesen gemeinsamen Nachwuchs, sie bewohnen alle einen Stock, werden durch die Grenze eines Vaterlandes umschlossen, alle sind für den gemeinschaftlichen Nutzen tätig, sie essen und wirken in Gemeinschaft, Nießbrauch und Gewinn stehen allen gemeinschaftlich zu, sie fliegen gemeinsam.« (Thomas v. Cantimpré, *Liber de naturis rerum*, Redaktion III, Bd. 2, Übersetzung, hrsg. v. R.K. Weigand, Wiesbaden 2022, lib.6 c.1, §1, S. 143). Diese wenigen Sätze eröffnen im *Liber de naturis rerum* (*Ldnr*) des Thomas von Cantimpré das insgesamt 125 Druckzeilen umfassende Kapitel über die Bienen. In seinem »Bonum universale de apibus« (*BuA*) nimmt Thomas auf das *Ldnr* Bezug (*BuA* II, Prolog S. 2, Z.6), listet diese seine Beschreibung des natürlichen Verhaltens der Bienen Satz für Satz auf und erweitert sie abschnittsweise durch Anhäufung exemplarischen Materials zu einem umfassenden Werk von deutlich über 100 Folioblättern. Darin wird die Vorbildhaftigkeit des Gemeinwesens der Bienen für eine ideale menschliche Gemeinschaft in vielfacher Hinsicht ausgeleuchtet. Die zwei Teile (»Bücher«) sind zunächst den Vorstehern (*De prelatiis*) und dann den Untergebenen (*De subditis*) gewidmet.

In ihrer Heidelberger Habilitationsschrift hat Julia Burkhardt sich der Mühe unterzogen, eine Edition dieses weit verbreiteten (104 erhaltene, sieben nachweisbar verlorene, weitere 12 unvollständige lateinische Handschriften, 103 exzerpierende Textzeugen, die volkssprachige Überlieferung noch nicht mitgerechnet) Werks von Thomas vorzulegen. Es bedurfte zweier umfänglicher Bände (Teilband 1: Analyse und Anhänge, 512 Seiten, Teilband 2: Edition, Übersetzung und Kommentar, 1097 S.), um das Material in der gedruckten Version hinreichend zu präsentieren.

Burkhardt eröffnet ihre Analyse, indem sie dem Verfasser als Person nachspürt (Teil I, Der Autor, S. 15–38). Denn nicht allein das *BuA* hat Thomas als schriftstellerische Arbeit vorgelegt, sein Werk umfasst neben einer Reihe von hagiographischen Texten (vgl. die Auflistung in *BuA* Bd. 1, S. 422) auch die oben genannte grundlegende Naturenzyklopädie *Ldnr*, welche ebenfalls zu den mittelalterlichen Bestsellern gerechnet werden kann (weit über 100 erhaltene Hss., 109 beschrieben in *Ldnr* Bd. 1, 2017, S. 44–132). Thomas' Biographie ist trotz dieser Vielfalt an Texten mit verstreut gebotenen Informationen nicht leicht zu erschließen. Denn seine Selbstdarstellung in den verschiedenen Schriften muss überprüft und mittels anderer Quellen verifiziert werden. Natürlich ist auch ein kritischer Blick in die ältere historische Forschung nötig. Burkhardt bewältigt beide Schritte musterhaft. Zunächst als Augustinerchorherr in Cantimpré, später (ab ca. 1230) als Dominikanerbruder in Löwen und in begleitender vielfältiger Reisetätigkeit schafft Thomas ein nicht nur schriftstellerisch fruchtbares Lebenswerk. Am Rande sei hervorgehoben, dass die S. 33 dargelegten Argumente gegen eine Bischofsfunktion von Thomas völlig überzeugend sind. Es gelingt Burkhardt, mit bestechender Logik Thomas Wirken als Person in die vielfältigen Tätigkeitsbereiche des Dominikanerordens im 13. Jahrhundert folgerichtig einzuordnen.

Das *BuA* als Teil des Gesamtwerks von Thomas steht im zweiten Kapitel (S. 39–106) im Fokus. Treffend gliedert Burkhardt ihre Analyse in vier Teile, betrachtet die narrative Funktion (II.1, S. 39–50), die allegorisch begründete Grundstruktur (II.2, Bienen und Ameisen als Sinnbild der vollkommenen Gemeinschaft, S. 51–65), das praktisch daraus entwickelte Ordnungsmodell im »Bienenbuch« (zu diesem Titel S. 39, Anm. 1), dem von ihr begründet gewählten deutschen Äquivalent zu *BuA* (II.3, S. 66–90) sowie dessen konkrete Anbindung an Thomas' Lebensraum Brabant und die begleitenden historischen Bedingungen (II.4, S. 91–106). Das von Burkhardt ebenfalls ausführlich erörterte Modell

des Ameisenstaates (S. 65) konnte für Thomas wohl kaum tragend werden, da sein Kapitel über Ameisen im *Ldnr* gerade einmal zwölf Zeilen umfasst (*Ldnr* I, 2017, cap. 6,13, S. 364f). Dass Hauptquelle zunächst das antike Naturschrifttum bildet (Prolog *BuA*, S. 2, Z. 8f.), überrascht so wenig wie die moralische Auslegung der Exempla unter Nutzung von (Pseudo-)Seneca. Durch die Verknüpfung mit der mittelalterlichen Erfahrungswelt wird bei dieser Komposition ein vielfach verzahntes Erzählgewebe geschaffen, das narrative Argumentationsmuster entwickelt, deren Überzeugungskraft für das zeitgenössische Publikum kaum überschätzt werden kann.

Die handschriftliche Verbreitung mittelalterlicher Schriften bewirkt Grundstrukturen der Kommunikation, die in ihrer rezeptionsbestimmten Steuerung unserem Erfahrungshorizont fremdartig erscheinen. In erster Linie ging es den mittelalterlichen Autoren um die Nutzung (und damit auch Bearbeitung) der Inhalte für die eigenen Zwecke der Schreiber und Auftraggeber. Angesichts dessen erfreut es, dass das Kapitel über die Verbreitung des *BuA* auch klar mit »Die Rezeptionsgeschichte« (III., S. 107–166) überschrieben ist und methodisch sauber den »Umgang mit Buch und Text« in fünf Abschnitten (»Handschriften im Umlauf«; »Shared reading«; »Nutzerfreundlich«; »Arbeit am Text«; »Intertextuelle Weiterverwendung«) exemplarisch ausdifferenziert.

Zugleich bildet dieses Kapitel das Brückenglied zu den Überlegungen hinsichtlich der editorischen Präsentation eines Textes, dessen mittelalterliches »Original« aus der Feder des Autors so möglicherweise nie existiert hat (IV: Die Edition. Konzept und Richtlinien, S. 167–222). Die Würdigung früherer Editionsunternehmungen bietet den Einstieg zu grundsätzlichen Erwägungen hinsichtlich der leitenden Prinzipien für die Wiedergabe eines instabil überlieferten Textes. Erfreulich klar arbeitet Burkhardt heraus, dass es für die sinnvolle Darstellung solcher Werke keine Patentlösung geben kann. Die Darstellungsform muss sich immer an den konkreten Überlieferungsgegebenheiten orientieren und zudem die Nutzbarkeit für möglichst breite Publikumsinteressen in den Mittelpunkt stellen. Die Beteilung »Auf der Suche nach dem roten Faden: Die Erarbeitung des Editionskonzepts« (IV.2, S. 176–190) verdeutlicht die Prozesse, aus denen die unter IV.3 dargestellten Grundprinzipien (S. 191–195) entwickelt wurden. Ausführliche Beschreibungen der zugrunde gelegten fünf Handschriften, welche exemplarisch für unterschiedliche Rezeptionsstufen stehen, liefern eine willkommene Ergänzung der abstrahierten Darstellungen zu den Bearbeitungsverfahren in der Überlieferungsgeschichte des Textes unter III.

Eine umfangreiche Serie von zehn Anhängen ergänzt den Einführungsband um Materialien, welche für die Nutzung der Edition kaum zu überschätzende Hilfsmittel darstellen. Die Repertorien zu den Handschriften (Anhänge 1–4, S. 223–323) sind klassische Kataloge. Die Nutzung der Dendrogramme zur Erläuterung und Ermittlung der Handschriftengruppen (Anhänge 5–7, S. 324–332) verlangt vom Leser ein tieferes Einsteigen in Fragen der Textgeschichte und ihrer Bestimmungsmöglichkeiten, sei aber gerade deswegen all jenen Nutzern empfohlen, die sich selbst mit textkritischen Entscheidungen auseinandersetzen (müssen). Bibelstellenverzeichnis und die Skizzierung von Thomas' Lebensräumen sind wichtige Standardmaterialien.

Anhand des besonders wertvollen Anhangs 10 (S. 358–416) lässt sich das strukturleitende Ausgangskapitel zu den Bienen im *Ldnr* (lib.6, cap. 1 §§1–26, Edition 350–356, Übersetzung 143–146) Satz für Satz erschließen und damit zugleich die Arbeitstechnik von Thomas bei der Ausgestaltung des Bienenbuchs detailliert nachvollziehen. So sind etwa die Schlussabschnitte über den Honig aus dem *Ldnr* (6.1. §§ 27–30) im *BuA* gar nicht einbezogen. Sie wären eben, da sie ja nur die Qualität des Produkts und nicht die dahinterstehenden Leistungen der Gesellschaft beschreiben, für exemplarisches Erzählen in der vorgeführten Weise nicht einträglich – ein ergänzender schöner Beleg für Burkhardts Kernthese zu Thomas' Verfahren.

Der Teilband II, die Edition selbst, ist, soweit man das in der Kürze kursorischer Lektüre überhaupt beurteilen kann, sorgfältig und präzise ausgearbeitet. Überzeugend die klare Gliederung und damit rasch zu erfassende Darstellung der lateinischen Kapitel. Die textnahe

und dennoch gut verständliche Übersetzung liest sich flüssig und überzeugt immer wieder durch geschickte Umsetzung von heute nicht mehr ohne weiteres erkennbaren Grundbegriffen. Die ausführliche Kommentierung ist eine ergiebige Fundgrube für eine Reihe von Disziplinen wie Wissenschaftsgeschichte, Lokalhistoriker und Ordensforscher. Die Register in Teilband I sind willkommene Hilfsmittel, um diese Informationen zu erschließen und auszuwerten.

Angesichts des Umfangs der Vorarbeiten und der Edition wäre es unangemessen, hier Desiderate oder gar Defizite aufzulisten. Man kann der Herausgeberin und ihrem im wahrsten Sinne des Wortes bienenfleißigen Team (dessen Verdienste sie selbst erfreulicherweise in ihrer Einleitung S. 11f. hervorhebt) nur danken, dass dieses Unternehmen nicht nur in Angriff genommen, sondern auch in überschaubarer Zeit mit einem solch bestechenden Ergebnis abgeschlossen wurde. Auf weitere beeindruckende Ergebnisse aus dem Forschungsprogramm »Klöster im Hochmittelalter. Innovationslabore europäischer Lebensmodelle und Ordnungsentwürfe« (deren gewichtigen 7. Band die Publikation bildet) darf man gespannt sein.

*Rudolf Weigand*

AMIR DZIRI, ANGELICA HILSEBEIN, MOUHANAD KHORCHIDE, BERND SCHMIES (HGG.): Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan Al-Kamil (1219–2019). Münster: Aschendorff 2021. 738 S. ISBN 978-3-402-24644-3. Geb. € 82,00.

Es gibt zwei Begegnungen des Heiligen Franziskus, die Weltgeschichte geschrieben haben, und beide sind tief im franziskanischen Narrativ und in der franziskanischen Imagination verankert: die legendäre Begegnung mit dem Aussätzigen vor den Toren von Assisi, die aus dem Kaufmannssohn denjenigen gemacht hat, der dann »der Heilige Franziskus« wurde. Die zweite Begegnung ist die mit Sultan Al-Kamil, die 1219 während des fünften Kreuzzugs in Damiette in Oberägypten stattgefunden haben soll. Sie blieb wirkungsgeschichtlich mit wenigen Ausnahmen in den Bahnen eines eher konfrontativen Verhältnisses zwischen Christentum und Islam, bis sie 800 Jahre später durch ein symbolisches Reenactment eine ungeahnte Dynamik entwickelte: Papst Franziskus umarmte während seines Besuches in Abu Dhabi den Großmama Ahmad Mohammad Al-Tayyeb, und am 4.2.2019 unterzeichneten sie eine gemeinsame Erklärung, das »Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt«. Die Reisen des Papstes in den Irak im März 2021 und nach Bahrain im November 2022 haben den christlich-muslimischen Dialog weitergeschrieben.

Die Fachstelle Franziskanische Forschung in Münster und das Referat Christen und Muslime des Bistums Münster haben das Jubiläum 1219–2019 zum Anlass genommen, ein umfangreiches Kompendium zu dem Ereignis von 1219 herauszugeben. Als muslimische Partner gewannen sie das Zentrum für Islamische Theologie in Münster (ZIG) und das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft in Freiburg/Schweiz (SZIG). Spannend ist dabei, wie die Herausgeber:innen mit dem zunächst ernüchternden Faktum umgehen, dass die so stark im franziskanischen Narrativ verankerte Begegnung historisch »unleserlich« geworden ist, wie der Historiker Bernd Schmies in seiner außerordentlich gründlichen Untersuchung der lateineuropäischen christlichen Quellen bilanziert (S. 278). Und der Islamwissenschaftler Kurt Franz kommt in seiner ebenso umfassenden Untersuchung der zeitgenössischen orientalischen Quellen zu dem Ergebnis, dass diese für die Historizität der Begegnung kein Indiz liefern: »Die orientalische und die lateineuropäische Evidenzlage in Sachen Franz von Assisi lassen sich offenkundig nicht miteinander vereinbaren.« (S. 333)

Für die Herausgeber:innen delegitimiert dieses Ergebnis allerdings nicht das Potenzial dieser Begegnung als »geteilter Erinnerungsort« (S. 4), der sich seine »eigene Realität« schaffe (S. 4). Und dies wird auf starken 736 Seiten und 25 Beiträgen eindrücklich demonstriert. Die Gliederung führt dabei von der »Historischen Perspektive« (S. 41–333) über die

»Rezeption« (S. 337–450) zu »Theologischen Kontexten« (S. 453–532) und mündet in die zeitgenössischen Fragen des interreligiösen Dialogs heute, in dem außer christlich- und islamisch-theologischen Beiträgen (S. 535–613) auch solche anderer Akteure zu Wort kommen (S. 617–715). Ein Abkürzungsverzeichnis und ein ausführliches Personenverzeichnis (S. 221–236) runden den sorgfältig edierten Band in angenehm zu lesender Schriftgröße ab.

Im historischen Teil finden sich außer den genannten Beiträgen weitere über den fünften Kreuzzug (Stefan Terbruck, Thomas Würtz, Joachim Jakob). Der Teil zur Rezeption enthält u. a. eine sehr schöne Analyse des »Sarazenenüberfalls« auf das Frauenkloster der Heiligen Clara im September 1240, in dem Martina Kreidler-Kos zwischen dem Glaubenszeugnis der Quellen und der christlichen Propaganda unterscheidet: ideologiekritische Arbeit an der kollektiven Erinnerung der franziskanischen Familie. Ebenso interessant zu lesen ist der Beitrag der italienischen Historikerin Chiara Frugoni, die der ideologischen Verarbeitung der (unleserlich gewordenen) Szene in der Kunstgeschichte nachgeht. Die Stimme des Franziskus, der in seiner Regel die Brüder, »die unter den Sarazenen wandeln« anweist, sie sollen »um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untertan« sein »und bekennen, dass sie Christen sind« (Nicht-bullierte Regel 16) war also bald unhörbar gemacht. Hereingeholt in die Probleme und Anliegen des aktuellen Religionsdialogs wird die Begegnung dagegen in den Bildern von Kino und Fernsehen, wie Niklaus Kuster zeigt: der Erinnerungsort wird neu konstituiert. Zwei Konversionsgeschichten sind auf interessante Weise komplementär zu lesen: um 1386 konvertierte der aus Mallorca stammende Franziskaner Anselm Tourmeda zum Islam und machte am Hof des Sultans in Tunis Karriere (Nikolas Jaspert). 1928 konvertierte der aus Fez stammende Muhammad Ben Abd-el-Jalil (1904–1979) zum Christentum und wurde später unter dem Namen Jean-Mohammed Franziskaner, und zusammen mit seinem Taufpaten und Lehrer Louis Massignon und anderen Wegbereiter der veränderten Haltung der Katholischen Kirche zu den Muslimen (Andreas Renz).

Die muslimischen Beiträge finden sich im theologischen Teil: Amir Dziri und Catharina Rachik sondieren neu den koranischen Begriff *da'wa* (Verkündigung, Aufruf, Bekehrung zum Glauben) und zeigen, wie neuere islamische Theologie diesen von seiner politisierenden Kopplung mit dem *ǧihād*-Begriff lösen und in einen integrativen *da'wa*-Begriff umformulieren will, »der den Bedingungen pluralistischen Zusammenlebens [...] gerecht wird« (S. 531). Dem entspricht auf katholischer Seite die Suche nach einem neuen Missionsverständnis als »Konversion zur *gemeinsamen* Mission« (Michaela Quast-Neulinger, S. 536). Dazu liest man am besten als historische Vergewisserung den Beitrag von Mariano Delgado über das Missionsverständnis der Franziskaner in der frühen Neuzeit. Mouhanad Khorchide entwirft eine islamische Theologie des interreligiösen Dialogs im Kontext seiner Barmherzigkeits-Theologie und wirbt für interreligiöse Bildung in diesem Geist: ein Beitrag, der den geteilten Erinnerungsort Damiette im Sinn des Bandes fruchtbar aufgreift. Miled Abboud stellt die Koexistenz von Christen und Muslimen im Libanon dar. Weitere Stimmen aus der franziskanischen Familie (Johannes B. Freyer, Stefan Federbusch, Willem Marie Speelman), aus der Evangelischen Kirche (Ulrich Dehn) und aus der Politik (Ruprecht Polenz) vervollständigen den multiperspektivischen und interdisziplinären Zugang. Insgesamt: ein lohnender Ansatz in einem umfangreichen und gelungenen Band, der Neues und Altes in sehr inspirierender Weise verbindet und damit am geteilten Erinnerungsort Damiette weiterbaut.

Margareta Gruber OSF

KATHARINA CHRISTA SCHÜPPEL: Fasten. Lehren. Heilen. Die Indienreise des Apostels Thomas in mittelalterlichen Manuskripten und Karten. Berlin: Dietrich Reimer 2021. ISBN 978-3-496-01665-6. Kart. € 49,00.

Katharina Christa Schüppel nimmt in ihrer kunsthistorischen Habilitationsschrift Darstellungen der Indienreise des Apostels Thomas in mittelalterlichen Manuskripten und Karten

in den Blick. Das Wirken des Apostels in Indien sieht die Autorin als »eine Reise, die Bücher und Karten gleichermaßen verhandeln und anhand derer sich ein völlig neues Feld der Forschung zu materiellen und visuellen Konzepten (trans-)lokaler Heiligkeit öffnet« (S. 11). Der Zugang Schüppels geht dabei vom einzelnen Objekt aus – die Arbeit lässt sich daher anhand der analysierten Quellen in drei Teile gliedern.

Der erste Teil (S. 59–168) nimmt als Fallstudien drei illuminierte Thomasviten in den Blick: München, BSB, Clm 13074 (Prüfening, ca. 1170), Florenz, Biblioteca Riccardiana, Ms. 1538 (Bologna, frühes 14. Jhd.) und Turin, Biblioteca Nazionale Universitaria, Ms J.II.17 (Sizilien, um 1300). Schüppel analysiert, wie jede dieser drei Handschriften Stellung zu zeitgenössischen (Reform-)Diskursen nimmt und weist dabei jeder ein spezifisches Diskursfeld als »zentrales Konzept« (S. 167) zu: Fasten, Lehren und Heilen – eine Zuordnung, die für den rezensierenden Historiker nur in einzelnen Miniaturen nachvollziehbar scheint, nicht jedoch als Gesamtkonzept der Handschriften. Als prägnante Gemeinsamkeit der drei Manuskripte stellt Schüppel heraus, dass der Aspekt der »Mission« gegen alle Erwartung keine größere Rolle in den Abbildungen spielt – lediglich die Florentiner Handschrift mache diesen stark, ziele dabei jedoch auf die innere Mission bereits etablierter Gemeinschaften (S. 138).

Der zweite Teil fokussiert Karten und kosmographische Darstellungen. Der einleitende Exkurs (S. 172–196) über buddhistische und islamisch-arabische kosmographische Modelle und Karten und ihre etwaige religiöse Prägung ist interessant, letztlich aber verzichtbar, da diese Quellen erwartungsgemäß keine Aussagen über den Apostel Thomas treffen; entsprechend steht der Exkurs etwas isoliert da. Auch die allgemeinen Ausführungen zum antiken Wissen über Indien sowie zu verschiedenen Modellen mittelalterlicher Weltkarten (S. 196–222) und zur Darstellung Indiens bzw. religiöser Elemente auf diesen Karten (S. 223–244) geraten angesichts leicht verfügbarer einschlägiger Nachschlagewerke etwas lang – vor allem gegenüber der dann umso knapperen Analyse der Präsenz der Thomaslegende auf Karten (S. 248–255). Diese offenbart, dass vor allem dessen Grab als abbildungswürdig erachtet, jedoch auch das generelle Wirken des Apostels in Indien gewürdigt wurde, etwa auf der Ebstorfer Weltkarte.

Ein dritter Zugang nimmt eine illuminierte, französischsprachige Ausgabe des *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais in den Blick (heute in Leiden, UB, VGG F 3A und Paris, Arsenal 5080), die zahlreiche Heiligenlegenden umfasst (S. 257–286). Die Bebilderung der Thomasvita, insbesondere von dessen Indienreise, kommt ebenso wie die zuvor analysierten Werke ohne Orientalismen und Stereotype aus, deren Abwesenheit nach Schüppel auf ein »reflektiertes Ordnungssystem hagiographischen und geographischen Wissens« (S. 257) verweist. Tatsächlich war die Handschrift wohl schlicht nicht an der Darstellung geographischer oder ethnographischer Exotik interessiert, sondern folgte den zeittypischen hagiographischen Konventionen, wie die Autorin an anderer Stelle plausibel anmerkt (S. 285).

Die Stärke der Studie liegt in der Fokussierung einzelner Objekte, vor allem im ersten Teil: Die drei Handschriften der Thomasvita werden in ihrer Entstehung und Kontextualisierung sehr sorgsam und präzise analysiert. Der Aufbau der Arbeit sowie die Auswahl der behandelten Quellen insgesamt aber erschließen sich nicht recht; laut Schüppel sollen die Quellen eine nicht repräsentative »Stichprobe« (S. 289) sein – aber gerade Stichproben sollten in ihrer Auswahl gut begründet sein. Schließlich wirken auch die eingestreuten Ausblicke auf südasiatische Quellen, die einem Blick auf das »globale Mittelalter« dienen sollen, eher künstlich, da diese Werke sich wenig überraschend *nicht* zur Thomaslegende äußern.

Christoph Mauntel

TOBIAS DANIELS, CHRISTIAN JASER, THOMAS WOELKI (HGG.): *Das Interdikt in der europäischen Vormoderne* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 57). Berlin: Duncker & Humblot 2021. 552 S. ISBN 978-3-428-18221-3. Kart. € 79,90.

Nach wie vor kann die katholische Kirche gemäß ihrem am 8. Dezember 2021 in Kraft getretenen revidierten Buch VI des Codex Iuris Canonici ein Interdikt als Strafmaßnahme verhängen, allerdings nur in Form eines persönlichen Interdikts (vgl. c. 1332 §§ 1-3 CIC/2021), nicht mehr in Form eines lokalen Interdikts, d. h. des zeitweiligen Entzugs der Seelsorge, insbesondere der Sakramente, in einem bestimmten Gebiet, wie einer Kirche, einer Stadt, einer Diözese oder einem Territorium. Letzteres war vom Hochmittelalter bis ins 17. Jahrhundert neben der Exkommunikation eine wichtige Strafmaßnahme, die das Leben gläubiger Menschen aufgrund der Einstellung bzw. Verweigerung von Gottesdienst und der Spendung von Sakramenten merklich beeinflusste. In dem anzudeutenden Band wenden sich 18 internationale Autor:innen, nämlich Rechtshistoriker:innen und Historiker:innen des Mittelalters und der frühen Neuzeit, dem Thema Interdikt, vorrangig in Form des Lokalinterdikts, in der europäischen Vormoderne zu, d. h. näherhin in der Zeit vom 10./11. Jahrhundert bis in das frühe 17. Jahrhundert. Die Beiträge sind in vier Abschnitte gegliedert: das Interdikt als Forschungsproblem, als kanonistisches Problem, als städtisches Phänomen zwischen Obervanz und Widerstand sowie als publizistischer Streitfall.

In der fundierten, ausführlichen Einleitung, die u. a. den aktuellen Forschungsstand skizziert, verweisen die drei Herausgeber darauf, dass »das generelle lokale Interdikt« unter den verschiedenen Formen des Interdikts (lokal und personal; generell und speziell; a iure und a persona) mit Blick auf das Rechtsempfinden der Betroffenen »ein besonderes Konfliktpotenzial« aufweise (S. 10). So enthielt der »Seelsorgeentzug im Sinne der vormodernen Heilsorientierung« ein »nicht zu überschätzendes Störpotential für den Lebensalltag und die politische Kohäsion der betroffenen Territorien und Städte«. »Ein Interdikt stellte nicht nur das Beziehungsgeflecht zwischen (potenziell schuldiger) Obrigkeit und (potenziell unschuldigen) Untertanen auf die Probe, sondern beschwor für jeden einzelnen Gläubigen einen Gewissens- und Loyalitätstest herauf, der erwünschte (Druck auf die Obrigkeit) und unerwünschte (Häresien, religiöser ›Eigensinn‹) Reaktionsszenarien provozierte. Zudem erwachsen daraus zuweilen auch ökonomische Nachteile etwa in Form von Boykottmaßnahmen gegen interdizierte Städte und Repressalien gegen von dort stammende Kaufleute, die Vertragssicherheit und Warenverkehr gefährdeten und selbst eine Wirtschaftsmetropole wie das spätmittelalterliche Florenz vor erhebliche Probleme stellten« (S. 10f.).

Näher umreißt der Abschnitt »Das Interdikt als Forschungsproblem« das Forschungsfeld, sichtet die aktuelle Forschungslage und leitet daraus Desiderate und künftige Untersuchungsperspektiven ab (vgl. S. 11). Im Einzelnen geht Peter D. Clarke in seinem Beitrag »The Interdict in Past and Current Historiography: Perspectives and Preoccupations« zunächst der Entstehung und Entwicklung der Strafe des Interdikts in der Zeit vor Gratian und der Ausfaltung im nachgratianischen Kirchenrecht nach und beleuchtet dann Gründe für die Verhängung, Reaktionen weltlicher Autoritäten und der Bevölkerung (Kleriker und Laien), Wirksamkeit usw. anhand der Forschungsliteratur. Die zeitgenössische Polemik um das mittelalterliche und frühneuzeitliche Interdikt und neue Forschungsperspektiven kommen in den Blick.

Johannes Helmroth wendet sich dem Interdikt im späteren Mittelalter mit Blick auf Grundsätzliches, das spatiale Element, das (anti-)akustische Element sowie das temporale Element (Dauer und Frequenz) zu und zeigt zudem auch als Einziger die Unterschiede zwischen der Strafe der Exkommunikation und dem Interdikt (vgl. S. 66–68) auf. Er konzentriert sich auf die städtische Lebenswelt, da über Städte verhängte Interdikte »ohne die komplexen Rahmenbedingungen nicht zu verstehen« sind (vgl. S. 70–74, hier: S. 70). Reaktionen von Seiten der Betroffenen, wie Vorbeuge- und Abwehrmaßnahmen, Repressionen und Gewalt sowie Ersatzmaßnahmen und Formen der Selbsthilfe in Zeiten ohne Seelsorge

und Sakramente kommen in den Blick. Entgegen der älteren wie der jüngeren Literatur kann Helmuth aufweisen, dass Interdikte »durchaus Wirkung«, aber auch »unbestreitbar Grenzen ihrer Durchsetzbarkeit« zeigten (vgl. S. 88–92, hier: S. 89).

Der zweite Abschnitt »Das Interdikt als kanonistisches Problem« wendet sich der Genese des Interdikts als »Gegenstand kirchenrechtlicher Durchdringung und Systematisierung« zu (vgl. S. 11). So geht Kerstin Hitzbleck dem Interdikt im Spätmittelalter als Katalysator individueller Gewissensentscheidungen und damit einem bislang oft zu wenig beachteten Aspekt nach, »der aber gleichwohl geeignet ist, die Diskussion über Sinn und Wirkung des aus politischen Gründen verhängten Interdikts um die nötige spirituelle Dimension zu bereichern« (S. 114). Sie erweist – im Unterschied zur bisherigen Forschung, die das Interdikt »vornehmlich als kirchliche Waffe und Disziplinierungsmassnahme« (S. 123) sah – das Interdikt in verschiedener Hinsicht als »gewissensrelevant« (S. 126) und regt zu weiterer Forschung bezüglich der Rolle des Gewissens im Umgang mit dem Interdikt an.

Romedio Schmitz-Esser setzt sich mit dem Diskurs um die Bestattung auf dem Kirchhof, die erst an der Wende vom Früh- zum Hochmittelalter als bedeutsam für die Toten gesehen wurde und zentrale Folge der Strafe des Interdikts war, und der Strafmaßnahme in der Zeit vor Papst Innozenz III. (1198–1216) auseinander. Er verfolgt damit die »Idee, dass weniger der mit dem Interdikt ausgesprochene Ausschluss von den liturgischen Handlungen selbst als vielmehr der Diskurs darum den eigentlichen Mehrwert geistlicher Strafmaßnahmen des Mittelalters darstelle« (S. 133). Schmitz-Esser zeigt am Beispiel des im Jahr 1155 über Rom und damit über den Sitz des Papsttums und das Zentrum der katholischen Welt erstmals verhängten Interdikts »exemplarisch [auf], wie auffallend schweigsam die erzählenden Quellen ausfallen« (S. 133), und wertet zudem die Privilegien Papst Lucius' III. (1181–1195) in Bezug auf das Interdikt aus. Deutlich wird, »dass es Ausweichmöglichkeiten gab, die zumindest für Vermögendere die flächendeckende Umsetzung erschwerten oder unmöglich machten. Ein Interdikt ließ sich nicht ignorieren; es ließ sich aber auch nicht umfassend durchsetzen« (S. 152f.).

Katharina Ulrike Mersch geht in ihrem Beitrag »Das Interdikt kritisieren und umgehen – legitime und illegitime Maßnahmen geistlicher Gemeinschaften vornehmlich im ausgehenden 12. Jahrhundert« von zwei Briefen Hildegards von Bingen aus dem Jahr 1179 aus, in denen diese ein Interdikt, das Mainzer Domherren über ihr Kloster auf dem Rupertsberg nach dem dortigen Begräbnis eines vermeintlich Exkommunizierten verhängt haben sollen, kritisiert, und ergründet »verschiedene gängige Wege, das Interdikt zu vermeiden und abzuschütteln« (S. 157). Sie kann zeigen, dass »das Sonderrecht, während eines generellen Interdikts die Messe zu lesen und zu hören, [...] oft und zunächst vor allem exemten Klöstern, Stifts- und Klosterverbänden sowie Orden gewährt [wurde], während es Laien ab dem 13. Jahrhundert erhielten« (S. 164). Zudem sei es durchaus üblich gewesen, neben Exkommunikationen »auch Interdikte mithilfe von Appellationen anzufechten« (S. 176f.).

Bernardo Pieri analysiert unter der Überschrift »Sacriligious Was the Thief« or A Nonenforceable Inderdict Because of an Arrest Inside a Church« das letzte Consilium (consilium sapientis) des Juristen Paolo da Castro (und seines Sohnes Angelo, einem Kanonisten) vom 20. Juli 1441. Ausgangspunkt war, dass einige Männer des Bürgermeisters in einer italienischen Stadt einen Kirchendieb im Kirchenchor hinter dem Altar ergriffen, vor Gericht gestellt und hingerichtet hatten und damit das Privilegium asyli im Sinne eines Sakrilegs verletzt haben sollen. Beide bestritten, dass die Strafe des Interdikts gegen die Stadt vollstreckbar war, und erwiesen die Verhaftung als richtig.

Thomas Woelki befasst sich unter der Überschrift »Cusanus und das Interdikt« mit Norm und Praxis des Interdikts im Spätmittelalter. Für ihn »verschmolzen« in Kardinal und Bischof Nikolaus Cusanus von Kues »Norm und Praxis« (S. 196). Indem Woelki zunächst kanonistische Schriften zum Interdikt aus der umfassend erhaltenen Handbibliothek des Nikolaus von Kues und dann den praktischen Einsatz des Interdikts vorstellt, kann er

zeigen, dass der Umgang des Nikolaus von Kues mit den kanonistischen Normen »massive Auslegungsspielräume« in der Anwendung offenbart, »die so nicht unbedingt von der Schulkanonistik vorgegeben waren« (S. 222).

Giovanni Chiodi setzt sich in seinem Beitrag »L'interdetto al crocevia della modernità« anhand des Kommentars des spanischen Juristen Diego de Covarrubias (1512–1577) zur Dekretale »Alma Mater« Papst Bonifaz' VIII. (1294–1303), mit der der Papst am Ende des 13. Jahrhunderts die Praxis des Interdikts abgemildert hatte, mit dem Interdikt auseinander und geht so der Frage nach der Fortentwicklung kirchlichen Rechts und den Auswirkungen des Dekrets nach. Er bestätigt dabei die Fähigkeit des Kommentators, einen Beitrag zur Fortbildung des Rechts zu leisten.

Der dritte Abschnitt »Städtische Interdikte zwischen Observanz und Widerstand« wendet sich anhand von Beispielen ausgewählter bedeutender Städte Ursachen und Folgen des Interdikts sowie den Versuchen sowohl weltlicher Obrigkeiten als auch der Gläubigen zu, »der aus ihrer Sicht ungerechten Bestrafung mit kanonistischer Selbsthilfe und sakraler Selbstorganisation zu begegnen« (S. 16). Frederik Keygnaert analysiert in seinem englischsprachigen Beitrag anhand des Lokalinterdikts gegen Städte in der Kirchenprovinz Reims (1090–1140) Gründe, warum gerade Städte in dieser Zeit einen besonderen Hintergrund für das Interdikt bildeten, indem er den Mechanismus der Strafe, ihre Wurzeln im theologischen und juristischen Denken sowie die Auswirkungen der Strafe auf das Leben der Stadtbevölkerung untersucht. Deutlich wird, dass Verankerung und Ausgestaltung des Interdikts im kirchlichen Recht wesentlich zur verstärkten Verhängung beigetragen haben.

Christian Jaser richtet den Blick auf Interdikte über die Stadt Köln und deren Bewältigung in den Jahren 1250 bis 1350. Aufgrund der Spannung zwischen dem seit dem 10. Jahrhundert erhobenen »Anspruch der Erzbischöfe auf eine Stadtherrschaft« und den »Autonomie- und Emanzipationsbestrebungen der Kölner Bürgerschaft« (S. 286) erschien es »beinahe zwangsläufig« (S. 288), dass der Erzbischof die Strafe des Interdikts als Druckmittel gegen die Stadt anwandte. Im Ergebnis kann der Autor zeigen, dass die Strafmaßnahmen nur »von begrenzter Wirkung« waren, da der »politische Autonomieanspruch der Kölner Bürgergemeinde [...] bereits derart gefestigt [war], dass ihm mit der politisch motivierten Distanzwaffe des Interdikts nicht beizukommen war« (S. 309). Dennoch attestiert Jaser dem Interdikt »ein nicht zu unterschätzendes Störpotenzial für die städtische Alltagswelt« und zeigt entsprechende »Widerstandsstrategien und Gegenmaßnahmen« auf (S. 309).

Luca Delmontis beschreibt im Beitrag »Raimondo della Torre e l'arma dell'interdetto« den erfolgreichen Einsatz des Interdikts in den Kämpfen zwischen Guelfen (Welfen) und Ghibellinen als Parteigängern des Kaisers in Städten Norditaliens durch den Bischof von Como (1262–1273) und späteren Patriarchen von Aquileia (1273–1299) Raimondo della Torre.

Vincente Pons Alós wendet sich in seinem in spanischer Sprache verfassten Beitrag dem Konflikt zwischen der kirchlichen und zivilen Macht in der Diözese Valencia und den von Seiten der Kirche zur Ausübung von Druck verhängten Interdikten vom 14. bis zum 16. Jahrhundert zu. Dabei zeigt sich, dass sie weithin mit Konflikten zwischen der zivilen und der kirchlichen Gerichtsbarkeit beim Vorgehen gegen Kleriker in Zusammenhang standen.

Uwe Israel beleuchtet Folgen von Exkommunikation und mehrfachen Interdikten im mittelalterlichen Venedig, die vom Papst, von Bischöfen oder einem Konzil verhängt wurden. Anlass bot die »Politik Venedigs«, die verstärkt »in Konfrontation zu derjenigen des Papstes geriet« (S. 352). Der Autor zeigt, dass die Interdikte »ihre Wirkung nicht verfehlten«, die geistlichen Sanktionen für die Venezianer »aber offenbar nicht das Problem« waren. Für den Autor erscheint »die Ausweitung der Zensuren auf die Herrschaften Venedigs« – insbesondere durch die Bulle von 1509 – als »gravierender«, so dass die damaligen Emanzipationsbestrebungen »eine Legitimationsgrundlage« erhielten. Problematisch erscheinen ihm »Reaktionen der Umwelt, die die Interdikte zum Anlass nahm, Venedig ökonomisch

oder militärisch zu schaden« (S. 366). Gerade in diesem dritten Abschnitt gelingt es, das »pauschale Handbuchwissen über die angeblich generelle Wirkungslosigkeit der geistlichen Strafen im späteren Mittelalter« zu überwinden und die »Beziehungsgeschichte zwischen Stadt und Kirche« neu bzw. anders zu sehen (S. 17).

Der vierte Abschnitt »Das Interdikt als publizistischer Streitfall« wendet sich dem publizistischen Umgang mit dem Interdikt in der europäischen Vormoderne zu. Ein Interdikt löste vor allem »dann tiefgreifende Kontroversen aus, wenn es in einem politischen Zusammenhang verhängt wurde« (S. 18). So beleuchtet Carlos de Ayala Martínez in seinem in spanischer Sprache verfassten Beitrag die päpstliche Interdiktsstrategie und ihre zunehmende kommunikative Durchsetzung in den Königreichen León und Kastilien bis zum IV. Laterankonzil (1215), angefangen von Papst Gregor VII. (1073–1085) über Papst Alexander III. (1159–1181) bis hin zu Papst Innozenz III. (1198–1216).

Martin Kaufhold analysiert den publizistischen Kampf, der im Herbst 1323 zwischen Papst und Kaiser um das Interdikt über Deutschland, das Papst Johannes XXII. (1316–1334) am 23. März 1324 in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347) verhängt hatte. Im Unterschied zur bisherigen Deutung des Ereignisses als »Phänomen der Reichsgeschichte«, erweist sich das Interdikt als eine »europäische Erscheinung« (S. 413). Kaufhold kann zeigen, dass das Interdikt »durch eine publizistische Kampagne im Zusammenwirken mit institutioneller Macht aber auch mit direkter Gewalt« beendet wurde, was bislang »zu wenig« in der Forschung beachtet wurde (S. 423) und in den Judenverfolgungen zwischen den Jahren 1338 und 1348 zum Tragen kam.

Tobias Daniels untersucht das Interdikt über Florenz in den Jahren 1478 bis 1480 »weniger auf seine lebensweltlichen Auswirkungen« hin als vielmehr mit Blick auf »die Frage seiner öffentlichen Verhandlung und publizistischen Ausdeutung« (S. 431). Das verhängte Interdikt wird für den Autor »zu einem Präzedenzfall für die ungerechte temporale Politik des Papsttums, dem nachgesagt wurde, seine spirituelle Rolle darüber zu vernachlässigen« (S. 451f.).

Für Massimo Rospocher bietet sich unter der Überschrift »Die Medialisierung des Interdikts« speziell das Pontifikat von Papst Julius II. (1503–1513) gerade wegen des »massiven Medieneinsatzes zur Steigerung der einschüchternden Kraft der spirituellen Bedrohung« für die Analyse des Zusammenspiels politischer oder religiöser Aktionen und Medien an (S. 461). Dabei stellt er heraus, dass »die Skrupellosigkeit und Systematik des Einsatzes geistlicher Strafen« ebenso auffallend waren wie »die Verwendung der damaligen Medien, um nicht nur die Maßnahmen selbst, sondern auch seine politischen Handlungen bzw. sein Bild als päpstlicher Souverän zu fördern« (S. 461). Im Zentrum stehen die Interdikte gegen Bologna 1506 und 1511, gegen Venedig 1509 sowie in den letzten Jahren des Pontifikats wesentlich häufiger verhängte Interdikte. Rospocher kann das Interdikt »als mediale, politische und spirituelle Waffe« beispielhaft dafür erweisen, »dass Kommunikation, Politik und Religion sich gegenseitig verstärken« (S. 489).

Im letzten Beitrag, der in englischer Sprache abgefasst ist, wendet sich Jaska Kainulainen Paolo Sarpi und dem letzten großen Interdikt in der europäischen Geschichte über Venedig (1606–1607) zu. Als Schlüsselfiguren hinter der Interdikt-Krise sieht er Leonardo Donà (1536–1612), den Dogen von Venedig, Camillo Borghese (1550–1621), der 1605 zum Papst gewählt wurde und sich den Namen Paul V. (1605–1621) gab, ferner Kardinal Robert Bellarmine (1542–1621) und Paolo Sarpi (1552–1623) (vgl. S. 495f.). Der Anlass des Interdikts, die Rolle Sarpis im Konflikt, sein Verständnis des Interdikts und der von ihm als »Guerra delle scritture« bezeichnete Schriftsteller-/Schriftenkrieg, der ihn zum Hauptverteidiger Venedigs machte, kommen in den Blick. Es gelingt dem Autor, den Beginn eines neuen Zeitabschnittes aufzuzeigen, in dem der Einsatz des Interdikts als kirchliches Zwangs- und Druckmittel und damit als politische Waffe des Papstes beendet wurde.

Die Autor:innen sind ihrem gesetzten Ziel, »erstmalig ausschließlich und europäisch vergleichend das analytische Potenzial des Interdikts als spezifisch vormodernes Querschnitts-

phänomen auszuloten, das gleichermaßen kirchen-, rechts- und allgemeinhistorische Perspektiven eröffnet« (S. 11), bestens und in überzeugender Weise gerecht geworden, wenn gleich bisher bereits ein gewisses kanonistisches wie auch regional- und lokalhistorisches Interesse am Thema Interdikt vorhanden war, wie die Bezugnahme auf Literatur und die Anführung zahlreicher Bücher und Aufsätze bei den jeweiligen Beiträgen zeigen. Hinzu kommen sozial- und kulturgeschichtliche Fragestellungen. Vorhandene Studien und Aspekte der früheren Forschung werden in den Blick genommen, zugleich kritisch hinterfragt und modifiziert. Neue Erkenntnisse kommen zum Tragen und regen zu weiteren Forschungen und Vertiefungen an. Ein detailliertes und sorgfältig gearbeitetes Register zu Personen und Werken, Orten und Institutionen sowie Zitaten aus der Bibel, dem Corpus Iuris Civilis und dem Corpus Iuris Canonici sowie ein Handschriftenregister machen den Band zusätzlich wertvoll. Der breit angelegte Band bedarf keiner ausdrücklichen Empfehlung. Ihm ist nicht nur Interesse in der Fachwelt, sondern auch bei vielen an Geschichte Interessierten zu wünschen.

Wilhelm Rees

PETER ERHART, JAKOB KURATLI HÜEBLIN (HGG.): Nach Rom gehen. Monastische Reisekultur von der Spätantike bis in die Neuzeit (Itinera Monastica, Bd. III). Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2021. 350 S. 19 Abb. ISBN 978-3-205-20736-8. Geb. € 65,00.

Aus zwei internationalen Kolloquien im Stiftsbezirk Sankt Gallen und im Kloster Einsiedeln sowie (später) am Istituto Svizzero in Rom ist der vorliegende Band hervorgegangen, der neben dem Vorwort der Herausgeber Peter Erhart und Jakob Kuratli Hüebelin – beide sind Stiftsarchivare – Beiträge in deutscher, englischer und italienischer Sprache vereint. Das Grundthema ist die monastische Mobilität im Mittelalter und im 16. Jahrhundert, näherhin die Alpenüberquerungen und die Romreisen.

Im ersten Beitrag beleuchtet Alfons Zettler die Beziehungen zwischen Alemannien und Reichsitalien im frühen Mittelalter, der Abtei Reichenau und dem Bistum Verona, insbesondere zum dortigen Bischof Ratold, der im Jahre 830 Markusreliquien an den Bodensee brachte (S. 9–29). Elena Gritti widmet sich der Überführung der Reliquien des heiligen Severin von *Noricum* nach Kampanien im ausgehenden fünften Jahrhundert (S. 31–39), Eleonora Destefanis weitet den Blick auf Reisen von Mönchen und Stätten der Gastfreundschaft im frühmittelalterlichen Italien (S. 41–87). Mit den monastischen Reisewegen durch dasselbige macht Peter Erhart den Leser vertraut (S. 89–120) und erweitert damit seinen thematisch ähnlichen Beitrag in der Publikation »Vedi Napoli e poi muori – Grand Tour der Mönche« aus dem Jahre 2014, herausgegeben von ihm und Jakob Kuratli Hüebelin. Matthew Bryan Gillis befasst sich mit vagabundierenden Mönchen in karolingischer Zeit (S. 121–134), Milena Svec Goetschi geht Suppliken entlaufener Mönche an den Papst nach (S. 151–164), aufbewahrt im Vatikanischen Geheimarchiv (seit der offiziellen Umbenennung durch Papst Franziskus im Jahre 2019 heißt dieses Vatikanisches Apostolisches Archiv). Bekanntlich werden die Suppliken durch das »Repertorium Germanicum«, eines der großen, seit langem verfolgten Forschungsunternehmen des Deutschen Historischen Instituts in Rom, für den deutschen Sprachraum fortlaufend erschlossen (die Bittschriften an die Pönitentiarie durch das »Repertorium Poenitentiarie Germanicum« bereits für die Pontifikate von Eugen IV. bis Hadrian VI. zugänglich).

Christian Rohr zeigt anhand der *Gesta abbatum Trudonensium*, genauer der Beschreibungen der Alpenüberquerungen des Abtes Rudolf von Saint-Trond auf seiner Romreise (hin 1127 und zurück um den Jahreswechsel 1128/1129), welche Gefahren infolge von Stürmen und Lawinen Reisenden am Großen Sankt Bernhard drohen konnten (S. 135–150). Die Angaben des Klever Kanonikers Arnold Heymerick zum Jahre 1460, die schon früh das Interesse der Forschung fanden, werden von dem an der Universität Bern lehrenden Histori-

ker als zweite Quelle herangezogen. Dessen Anregung, die *marones*, die lokalen Bergführer im Mittelalter, eingehender zu untersuchen, sollte aufgegriffen werden (vgl. S. 141).

Bislang unedierte, recht anschauliche Texte in Edition und deutscher Übersetzung mit Kommentar bringen die Beiträge von Gerald Hirtner und Michael Fröstl (S. 165–182) sowie von Jakob Kuratli Hüebli (S. 253–286). Die ersten beiden Texte beziehen sich auf die Romreisen des Abtes Georg Liebenknecht von Michaelbeuern (im Salzburger Alpenvorland) in den Jahren 1448 und 1450, als ein Heiliges Jahr, ausgerufen von Papst Nikolaus V., in der Ewigen Stadt gefeiert wurde: mit einem Plan auf S. 177, welcher den Verlauf der zweiten Reiseroute in Österreich und Italien zeigt (mit geringfügigen Abweichungen bei Hin- und Rückreise). Die zweite Edition gilt der Romfahrt des Einsiedler Abtes Adam Heer im Heiligen Jahr 1575, das unter Papst Gregor XIII. im Zeichen der Gegenreformation begangen wurde. Der Abt verfasste einen Bericht über seine Reise mit drei Begleitern (siehe S. 260f.), mit welcher jener eine Bestätigung von Privilegien für sein Kloster und die Erlangung des vollkommenen Jubiläumsablasses erreichen wollte. Interessanterweise wählte er für die Hinreise die Route über den Gotthardpass, Bellinzona, Lugano, Mailand und Bologna nach Rom; indes führte die Rückreise über den Marienwallfahrtsort Loreto entlang der adriatischen Küste nach Venedig und von dort durch die Alpen, wobei der obere Vinschgau und der Arlbergpass den Vorzug erhielten (siehe S. 269).

Aufbauend auf frühere Arbeiten zu Orden und Studium, insbesondere im Bistum Konstanz, bietet der Beitrag von Beat Immenhauser (S. 237–252) statistische Auswertungen zum Universitätsbesuch von Mönchen im Südwesten des Alten Reiches und Beobachtungen zur Wahl von Studienort und Fakultät sowie zum Bildungserwerb, angestrebten und erworbenen akademischen Graden, generell zur *peregrinatio academica*. Ordens- und klösterspezifische Tendenzen zeichnen sich ab, die auch aus anderen Untersuchungsräumen und -zeiten bekannt sind: Beispielsweise bevorzugten Benediktiner den Erwerb des artistischen Bildungsgrades und gegebenenfalls einen ergänzenden Studienabschluss im Kirchenrecht, Bettelmönche begaben sich vorzugsweise an Theologische Fakultäten und strebten nicht selten eine Promotion an, Angehörige von Ritterorden gelangten eher spärlich an hohe Schulen und verließen sie zumeist ohne Graduierung.

Die zweite Romreise von Ulrich Rösch im Jahre 1463 (nach einer ersten 1457), die ihm die Provision mit der direkt dem Heiligen Stuhl unterstellten Abtei Sankt Gallen – zunächst infolge der Resignation des Abtes Kaspar von Breitenlandenber (der eigentliche Anlass), dann aufgrund des Ablebens desselbigen kurz darauf – bringen sollte, erhellt Philipp Lenz, indem er den kurialen Geschäftsgang detailliert beschreibt und dabei die mitgeteilte Aufgabenliste des sozialen Aufsteigers – vom Bäckersohn zum Reichsfürsten – entsprechend darlegt (S. 183–213). Andreas Rehberg stellt den Bildungsgang und Lebensweg des Sankt Galler Mönches und promovierten Kanonisten Johannes Bischoff († 1495) vor, der in Abt Ulrich Rösch (1463–1491) einen eifrigen Förderer fand (S. 215–236). In Rom wurde jener *familiaris continuus commensalis* des einflussreichen Kardinals Olivero Carafa und Mitglied der Bruderschaft des päpstlichen Hospitals S. Spirito in Sassia, nahm Amtsgeschäfte für sein Heimatkloster an der Kurie wahr und bemühte sich um Pfründen. Mit der Leitung der Klosterschule von Sankt Gallen wurde er zudem betraut. Der letzte Beitrag des Bandes von Dieter Richter (S. 287–300) gilt der Perzeption des Golfs von Neapel, insbesondere des Vesuvs, durch Benediktiner (Iso Walser, Antonin Rüttimann, Albert Nagnzaun, Peter Alois Stubbahn, Jean Mabillon, Bernard de Montfaucon) und den Universalgelehrten Athanasius Kircher aus dem Jesuitenorden. Die Wahrnehmungen des Vesuvs und seiner Ausbrüche oszillieren zwischen Sichtweisen eines göttlichen Strafgerichts für sündiges Leben und naturwissenschaftlichen Annäherungen, um das Phänomen des Vulkanismus zu ergründen.

Ein Abkürzungsverzeichnis, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Personen- und Ortsregister beschließen den gehaltvollen Sammelband, der weiteres Interesse an der Reihe »Itinera Monastica« und Studien zur monastischen Reisekultur wecken wird.

Andreas Sohn

ALEXANDER A. DUBRAU, DAVIDE SCOTTO, RUGGERO VIMERCATI SANSEVERINO (EDS.): *Transfer and Religion. Interactions between Judaism, Christianity, and Islam from the Middle Ages to the Twentieth Century* (Sapientia Islamica, 3). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. IX, 404 S. ISBN 978-3-16-156241-9. Geb. € 124,00.

Mit der Thematik des religiösen Transfers soll der hier zu besprechende Band an den schon länger bestehenden Ansatz des Kulturtransfers anknüpfen (S. 1–4). Neben der Einleitung umfasst der Band insgesamt dreizehn Beiträge, von denen sieben einem ersten Teil zu Mittelalter und Vormoderne, sechs einem zweiten Teil zur Moderne zugeordnet sind. Als Trennlinie zwischen den beiden Teilen dient der Kontext der Säkularisierung, der seit dem 19. Jahrhundert zusätzlich auf das Verhältnis der Religionen zu sich selbst und zu einander einwirkt. Drei Indices (Quellen, Namen, Themen) erleichtern den Zugang zum Band.

Bearbeitet werden unterschiedliche Konstellationen von Polemik, Bewertung, Übersetzung, Aneignung oder auch Wertschätzung, die nicht nur zwischen den Religionen Judentum, Christentum und Islam verortet sind, sondern auch innerreligiös sowie in Auseinandersetzung mit Philosophie (Zouggar zu Ibn Taimiya, S. 87ff.) oder modernem Antisemitismus (Segev zu Gerhard Kittel, S. 305ff.) stattfinden. Erfrischend ist der Blick auf Akteure und Diskurse, die oft zu wenig Beachtung finden, wie jüdisch-muslimische Polemiken im Mittelalter, die von Boušek auf über 50 Seiten systematisch erfasst werden (S. 17ff.), oder die persönliche Beziehung zwischen Maimonides und al-Qāḍī al-Fāḍil, die Langermann in deren Übereinstimmung in grundlegenden theologischen Annahmen begründet sieht (S. 71ff.). Der Schwerpunkt liegt auf geistes- und kulturgeschichtlichen Betrachtungen des religiösen Transfers, weniger auf der Sozial- und Alltagsgeschichte.

Hier können aus Raumgründen exemplarisch nur drei Beiträge näher vorgestellt werden. Wie Synkova und Tarelka zu anti-trinitarischer Polemik der Tataren des Großfürstentums Litauen (S. 129ff.) herausstellen, bewegt sich diese im Kontext unitarischer Bewegungen, unter Verwendung von deren Schriften und Bibelübersetzungen, und der beginnenden Gegenreformation. Da letztere auch die Nichtchristen angreift, sei die tatarische Polemik gleichzeitig Apologetik, die mittels Bibelzitate den Gegner mit dessen eigenen Waffen schlagen und im letzten Teil der untersuchten Schrift darüber hinaus mit der Legitimität der Ehe Abrahams mit Hagar auch sich selbst rechtfertigen möchte. Dieses theologische und sprachlich-kulturelle Amalgam, jenseits des sonst im Mittelpunkt der Forschung stehenden Mittelmeerraums, arbeiten Autorin und Autor mit philologischer und historischer Akribie sehr gut auf.

In einem weiteren Beitrag zieht Fraisse eine Linie zwischen dem Verständnis der »Wissenschaft vom Judentum« bei Zunz, Steinschneider, Goldziher und Pines (S. 221ff.). Überzeugend deutet er deren Ansatz, wenn damals auch nicht so benannt, als kulturanthropologisch, insofern diese jüdischen Forscher, auf je eigene Art, besonders auf den kulturellen Austausch zwischen Judentum und der jeweiligen Umgebung hingewiesen haben. Dabei nehme insbesondere das Judentum unter islamisch-arabischer Herrschaft eine herausragende Stellung ein, was sich eben nicht nur in der Forschung widerspiegeln, für welche die genannten Forscher bekannt sind (Goldziher bspw. als »Begründer der Islamwissenschaft«), sondern was sich auch auf ihr Nachdenken über Partikularität und Universalität im Hinblick auf das Judentum ausgewirkt habe.

Der dritte hier herausgegriffene Beitrag behandelt die Sicht des ägyptischen Theologen ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd auf Muḥammad als Propheten (S. 353ff.), die Vimercati Sanseverino als Auseinandersetzung sowohl mit der westlichen orientalistischen Forschung als auch mit Salafismus und Islamismus herausarbeitet. Während diese vor allem die Person Muḥammads durch eine historische Betrachtung in den Mittelpunkt stellen, und damit gleichermaßen einen säkularisierten Ansatz vertreten, habe Maḥmūd auf Muḥammad als Propheten und damit die spirituelle Dimension und die Bedeutung der Offenbarung abgehoben. Die drei skizzierten Beiträge können als gelungene Beispiele für die große Bandbreite des Buches gelten.

Bedauernswert ist, dass trotz der Vielfalt an Themen, Kontexten und Epochen Frauen keinen Platz in »Transfer and Religion« gefunden haben. Richtig ist zwar, dass es – zumindest in der Vormoderne – nicht einfach ist, entsprechende Texte *von* Frauen zur Analyse heranzuziehen. Frauen als Projektionsfläche und das Verhältnis der Geschlechter spielen aber in religiösen Auseinandersetzungen durchaus eine wichtige Rolle, beispielsweise im Hinblick auf bireligiöse Ehen als substantieller Ausgangspunkt religiösen Transfers. Eine weitere Lücke entsteht durch die Vernachlässigung des nicht lateinischen Christentums.

Dennoch vereint der Sammelband vielfältige Perspektiven auf das Phänomen »Transfer und Religion« und wirkt mit seinen klugen Beiträgen darauf hin, diesen Aspekt der Kultur- und Geistesgeschichte in seiner Komplexität stärker zu beachten.

*Florian Jäckel*

FRANZ MACHILEK: Jan Hus (um 1372–1415). Prediger, Theologe, Reformator. Münster: Aschendorff 2019. 271 S. ISBN 978-3-402-11099-7. € 29,00.

Bei der Biographie des tschechischen Reformators Jan Hus, geschrieben von einem der wichtigsten Kenner der gegebenen Materie, Franz Machilek, handelt es sich, wie der Autor selbst in der Einleitung betont, um eine Überarbeitung und Erweiterung einer kürzeren Abhandlung, herausgegeben unter dem Titel *Jan Hus (um 1371–1415) – Prediger, Wahrheitszeuge, Reformator* im Hus-Gedenkjahr 2015. Schon die ersten Kapitel zeigen, warum es sich gelohnt hat, die Arbeit an diesem Thema noch einmal aufzugreifen und dem Leser eine ausführliche Darstellung anzubieten. Die Deutungshoheit – beruhend auf profunder Kenntnis, mit der Franz Machilek nach jahrzehntelanger Forschung das Thema aufgreift – ist schon auf den ersten Seiten des Buches sichtbar (S. 15–29), in denen die Forschungsgeschichte wie auch der Platz von Jan Hus im modernen national-politischen Denken der tschechischen Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert kurz skizziert wird. Im zweiten Kapitel (S. 31–59) wird die religionspolitische Situation in Böhmen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts angegangen, wobei die wirtschaftspolitische und demographische Transformation der Stadt Prag in der gegebenen Zeit wie auch die kirchenreformatorischen Ansätze des Erzbischofs Johannes von Jenstein und der Prager Universität, gerichtet auf die moralische Erziehung des Klerus, hervorgehoben werden. Das Wirken von Jan Hus wird somit in die bedeutenden reformatorischen Bemühungen der Zeit im Mitteleuropa eingebettet, wobei auch auf das von František Graus geprägte produktive Konzept der Krise des Spätmittelalters kurz und prägnant eingegangen wird. Machileks Zugang zu Persönlichkeit und Wirken Hussens zeichnet sich durch die Konzentration auf eine nuancierte Darstellung der theologischen Fragen aus, und (was besonders wertvoll ist) auf das vielfältige Wirken und den Einfluss von Hus in einzelnen Bereichen, in denen theologische Positionen der Zeit formuliert und verhandelt wurden. Diese verschiedenen Schwerpunkte werden begleitet von einer Analyse einzelner Peripetien von Hussens Konflikt mit der kirchlichen Hierarchie, was dem Leser erlaubt, die theologische Problematik in ihrem vielschichtigen Kontext zu sehen. Mit einer minutiösen Diskussion über die Würdigung Hussens in der Forschung wie auch im ökumenischen Dialog der Kirchen schließt die Arbeit ab (S. 203–216), wobei für eine differenzierte Betrachtung des Beitrags von Jan Hus zur Kirchenreform im Mittelalter wie auch heute plädiert wird.

Jan Hus war eine der mittelalterlichen Persönlichkeiten, deren geistiges Vermächtnis bis heute aktuell bleibt. Eine erhöhte Aufmerksamkeit, die dieses Vermächtnis im Kontext des Gedenkjahres 2015 erfuhrt, bereichert nicht nur die Forschung selbst, sondern auch die gesellschaftliche Diskussion allgemein. Die Monografie Franz Machileks, mit dem der hervorragende Forscher seine wissenschaftliche Laufbahn abgeschlossen hat, stellt einen wertvollen Beitrag nicht nur zur Erforschung der hussitischen Bewegung, sondern auch für das

weitere Nachdenken über den Stellenwert der moralischen Botschaft des tschechischen Reformators heute dar.

*Pavlina Rychterova*

ALEXANDRA KAAR: *Wirtschaft, Krieg und Seelenheil. Papst Martin V., Kaiser Sigismund und das Handelsverbot gegen die Hussiten in Böhmen* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, Bd. 46). Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2020. 392 S. ISBN 978-3-205-20940-9. Geb. € 55,00.

Die Wirtschaftsblockade zählt zu den politischen und wirtschaftlichen Instrumenten, welche seit der Antike bis in die Gegenwart immer wieder eingesetzt wurden. Verschiedene Verfasser zeigen, dass sie in der Regel zu kaum nachweisbaren Ergebnissen führten. Alexandra Kaar konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf die Zeit des Spätmittelalters. In ihrer überarbeiteten Dissertation, welche sie 2017 an der Universität Wien verteidigte, verfolgt sie die Wirkung der wirtschaftlichen Sanktionen gegen die Hussiten. Die böhmischen Hussiten hatten in den Jahren 1420–1431 mehrere Kreuzzüge mit Erfolg zurückgeschlagen. Eines der Instrumente, welche die Misserfolge von Kaiser Sigismund auf dem Schlachtfeld ausgleichen sollten, waren eben solche Verfügungen, die verboten mit den »Ketzern« Handel zu treiben.

Trotz des intensiven Interesses der tschechischen Geschichtsforschung an der Geschichte des Hussitentums wurde bislang keine Monografie geschrieben, welche auf die Ökonomie der böhmischen Kronländer in der hussitischen Zeit eingeht. Bereits dafür verdient die Veröffentlichung von Alexandra Kaar Wertschätzung. Eine der Hauptursachen der begrenzten Zahl der Beiträge, welche den ökonomischen Aspekten gewidmet sind, benennt Alexandra Kaar gleich in der Einleitung: Die Quellen böhmischer Provenienz sind äußerst bruchstückhaft erhalten. Die Verfasserin versucht dieses Hindernis mit umfangreichen Archivstudien in den umliegenden historischen Ländern zu überwinden. Auch deshalb darf ihre Darstellung als Pionierarbeit bezeichnet werden.

Bedauerlicherweise umfasst ihre – bewundernswert breite – Übersicht der Sekundärliteratur nicht die Monografie des polnischen Historikers Grzegorz Myśliwski, auch wenn sie mit manchen seiner Teilstudien arbeitet. Grzegorz Myśliwski veröffentlichte 2010 seine Dissertation über den Breslauer Fernhandel: »*Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy (XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*«, in der man vielen Überlappungen mit der Wirtschaftsgeschichte Böhmens begegnet. Auch dieser Autor musste sich mit dem Problem der begrenzten inländischen Quellenüberlieferung auseinandersetzen. Deshalb konzentrierte er sich auf die Bewegung des Kapitals zwischen den Breslauer Handelsleuten und deren ökonomischer Vernetzung im Ausland. Dank diesem Ansatz ist es ihm gelungen, seine These über den ökonomischen Wandel der Stadt über eine längere Zeitspanne darzulegen. Alexandra Kaar setzte sich mit dieser Schwierigkeit auf einem anderen Weg auseinander, und auch ihren Forschungsansatz hat sie anders abgegrenzt. Statt der wirtschaftsgeschichtlichen Arbeitsweise legt sie ein Buch vor, welches viel näher auf Aspekte der durch die politische Geschichte beeinflussten Kulturgeschichte eingeht. Zu einem äußerst wichtigen Aspekt ihrer Forschung zählt daher die Verfolgung der politischen Kommunikation.

Dem entsprechen auch die gewählte Struktur bzw. die Hauptteile der vorgelegten Monografie. Zunächst widmet sie ihre Aufmerksamkeit den Verfügungen, wodurch der Handel mit den Hussiten verboten werden sollte; diese interpretiert sie als einen Bestandteil der militärischen Konfliktlösung. In der Folge analysiert sie die Erlasse über die Wirtschaftsblockade von Böhmen als »kulturelle Praxis« bzw. als symbolischen Kommunikationsprozess, welcher im Ergebnis die Haltungen der hussitischen Gegner bestärkte. Und schließlich erfasst sie die Quellen durch das Prisma der Herrschaftspraxis Sigismunds von Luxemburg und weiterer mitteleuropäischer Herrscher, welche mittels der Verkündigung von Verboten ihre Macht repräsentierten und die Idee des »guten Herrschers« verwirklichten. Zum

Adressaten dieses Aspektes der politischen Kommunikation sind vor allem die inländischen Landesgemeinden geworden. Die so entworfene Denkstruktur ermöglichte es der Verfasserin, ihr Quellenkorpus mehrfach unter verschiedenen Gesichtspunkten zu interpretieren. Die Verfasserin hat die päpstlichen und landesherrlichen Anweisungen nicht nur in ihrem utilitaristischen Sinn wahrgenommen, sondern auch im Hinblick auf die vielschichtigen Kommunikationsakte zwischen Sender und Empfänger, also zwischen dem Herrscher und seinem Publikum. Zugleich ist hinzuzufügen, dass auch die Wirtschaftsgeschichte nicht ganz aus dem Blickfeld der Verfasserin verschwunden ist. In den einschlägigen Kapiteln macht sie auf verschiedene Handelsartikel aufmerksam, die trotz der Verbote nach Böhmen geliefert wurden. Sie erwägt die Art und Weise, wie die Ware über die Konfessionsgrenze hinweg übergeben wurde, und versucht die Frage zu beantworten, wem dieser Handel bedeutende Gewinne einbringen konnte. Als wichtig betrachte ich den Hinweis der Verfasserin auf die Doppelrolle der katholischen Grenzstädte – z. B. Pilsen, von wo aus eine direkte Verbindung nach Nürnberg führte. In Übereinstimmung mit der Auffassung älterer Geschichtsforschung erfüllte Pilsen die Funktion einer katholischen Grenzfeste. Zugleich aber, so führt Alexandra Kaar aus, sind manche Handelsleute dank ihrer Vermittlerrolle zwischen Nürnberg und seinem Markt einerseits und den Hussiten andererseits reich geworden, wobei die Hussiten ihren Handelspartnern einen Teil ihrer Beute anbieten konnten. Trotz der angeordneten Handelsblockade floss sowohl luxuriöse als auch strategische Ware weiterhin nach Böhmen. Sollte also die Verhängung des Embargos letztlich als fruchtloses Unterfangen betrachtet werden? Alexandra Kaar belegt stattdessen, dass die Restriktionen zahlreiche weitere Bedeutungsebenen aufwiesen, weshalb es sich lohnt, diesen unsere Aufmerksamkeit zu widmen.

*Martin Čapský*

SIGRID HIRBODIAN, SABINE HOLTZ, PETRA STEYMANS-KURZ (HGG.): Zwischen Mittelalter und Reformation. Religiöses Leben in Oberschwaben um 1500 (Oberschwaben. Forschungen zu Landschaft, Geschichte und Kultur, Bd. 6). Stuttgart: Kohlhammer 2021. 348 S. ISBN 978-3-17-039342-4. Geb. € 29,00.

Religiöses Leben im ausgehenden Mittelalter und zu Beginn der Frühen Neuzeit ist in den letzten Jahrzehnten von der Forschung intensiv in den Blick genommen worden. Nicht zuletzt auch die während der Reformationsdekade erschienenen Veröffentlichungen haben dazu beigetragen, unser Wissen um diesen Themenbereich zu erweitern. Der zu besprechende Sammelband zu religiösem Leben in Oberschwaben um 1500, der auf eine Tagung in Weingarten im Jahr 2019 zurückgeht, reiht sich in die große Zahl entsprechender Publikationen neueren Datums ein.

In ihrer konzisen Einleitung skizzieren die drei Herausgeberinnen Sigrud Hirbodian, Sabine Holtz und Petra Steymans-Kurz die Allgegenwärtigkeit von Religion in ihren vielfältigen Ausformungen um die Zeitenwende zwischen Mittelalter und Neuzeit und stellen kurz die Beiträge des Bandes vor, ohne allerdings auf den für die Thematik zentralen Begriff Frömmigkeit ausführlich einzugehen (S. 9–13). Die zehn Aufsätze selbst sind vor allem Einzelstudien zu Akteuren, Orten oder Institutionen in Oberschwaben. Kurz und allgemein gehalten sind die Ausführungen von Agnes Schormann zu stiftischem Leben in der Region (S. 15–27), während sich Edwin Ernst Weber ausführlich Manifestationen der Frömmigkeit im Augustiner-Chorfrauenstift Inzigkofen vom 15. bis ins 17. Jahrhundert widmet (S. 29–63). Ebenfalls einzelne Institutionen untersuchen Wilfried Setzler mit dem Kloster Zwiefalten und seinem Besitz (S. 65–78) und Andrea Riotte mit dem Spital zum Heiligen Geist in Biberach (S. 79–129). Die folgenden beiden Beiträge widmen sich dem Stiftungswesen: Eva Leistenschneider am Beispiel von Altären und anderen Kunstwerken in Ulm um 1500 (S. 131–150) und Barbara Baumeister ostschwäbischen Seelhausstiftungen im späten

Mittelalter (S. 151–166). Eine weitere institutionenspezifische Einzelstudie steuert Lorenz Enderlein mit seiner Untersuchung zur Ausstattung der Franziskanerkirche St. Luzen in Hechingen bei (S. 167–203).

Einen stärker systematisch-vergleichenden Zugriff auf einzelne Themenbereiche hingegen prägen die Studie »Sakralisierung der Landschaft. Zum historischen Quellenwert des Denkmalbestandes in Baden-Württemberg« von Jörg Widmaier (S. 205–231) und der leistungswerte Beitrag von Enno Bünz zu Pfarrei und Seelsorge im ländlichen Oberschwaben im Jahrhundert vor der Reformation (S. 233–310). Beschlossen wird die Reihe der Aufsätze durch eine Untersuchung von Volker Trugenberg zu Formen der Frömmigkeit in spätmittelalterlichen schwäbischen Adelsfamilien (S. 311–339).

Dabei widmen sich die einzelnen Beiträge, die in Ermangelung einer ausführlicheren Einleitung oder einer Zusammenfassung recht unverbunden nebeneinander stehen, quellennah unterschiedlichen Manifestationen religiösen Lebens in der Region Oberschwaben. Insgesamt bietet der farblich reich bebilderte Sammelband, der über ein hilfreiches Orts- und Personenregister erschlossen werden kann, eine Vielzahl von Einblicken in Manifestationen und Ausformungen religiösen Lebens zwischen ausgehendem Mittelalter und beginnender Neuzeit. Als mittlerweile sechste Veröffentlichung in der Reihe »Oberschwaben. Forschungen zu Landschaft, Geschichte und Kultur« in gerade einmal drei Jahren spiegelt er zudem die aktuell aktiv vorangetriebene Erforschung dieser reichen Geschichtsregion wider.

*Benjamin Müsegades*

### *5. Reformation und Frühe Neuzeit*

HEINZ SCHILLING: Der Kaiser, dem die Welt zerbrach. München: C.H. Beck 32020. 457 S. 3 Karten, 40 Abb. ISBN 978-3-406-74899-8. Hardcover, € 29,95.

GEOFFREY PARKER: Der Kaiser. Die vielen Gesichter Karls V. Darmstadt: wbg Theiss 2022. 912 S. ISBN 978-3-8062-4008-5. Hardcover. € 50,00.

Geoffrey Parkers und Heinz Schillings Biografien bilden den vorläufigen Endpunkt jahrhundertelangen, europaweiten und darüber hinaus reichenden historiografischen Bemühens um Kaiser Karl V. (1500–1558). Und offenkundig fasziniert die historische Figur des in Gent geborenen und in Yuste verstorbenen Karl bis heute, worauf nicht zuletzt die rasche Übersetzung ins Deutsche der 2019 bei Yale University Press erschienen Parkerschen Arbeit (»Emperor. A new Life of Charles V.«) deutet. Beide Bücher wurden von eminent produktiven, am Ende ihres achten Lebensjahrzehnts stehenden Historikern verfasst und beide wenden sich einem Menschen und Herrscher zu, der bislang nicht im Zentrum ihres wissenschaftlichen Bemühens stand. Denn sowohl der geborene Brite, seit langem jedoch in den USA (und andernorts) lebende und lehrende Parker, als auch der Deutsche Schilling sind vor allem mit Arbeiten zur Geschichte der zweiten Hälfte des 16. (und des 17.) Jahrhunderts hervorgetreten.

Bei beiden reiht sich die Biografie Karls in eine – im Falle Schillings explizit gemachte – Publikationsstrategie ein. Parker publizierte 2014 unter dem sprechenden Titel »An imprudent king« eine Biografie des Sohnes von Karl, des spanischen Königs Philipp II., die inzwischen auch in spanischer (2017) und polnischer (2021), nicht jedoch in deutscher Übersetzung vorliegt. Schilling empfiehlt, sein historiografisches Bemühen als Bestandteil eines »Triptychon(s) der aufbrechenden Neuzeit« (S. 395) zu verstehen. Der Verlag macht aus der »aufbrechenden« Neuzeit sogar die Frühe Neuzeit. Offen lässt der Autor, welches seiner drei Bücher des vergangenen Dezenniums den Mittelteil dieses historiografischen Flügelaltars bildet, d. h., um im Bild zu bleiben, im Zentrum der Andacht steht: die Luther-Biografie »Rebell in einer Zeit des Umbruchs« (2012, 42016), seine zum 500. Jahrestag des Thesenanschlags publizierte »Weltgeschichte« des Jahres 1517 (2017) oder das vorliegende Werk.

Die von Schilling gewählte Metapher macht zugleich auf den grundlegendsten Unterschied in der akademischen Vita der beiden Autoren aufmerksam. Schilling ist in der akademischen Gemeinschaft seit seiner Habilitationsschrift zu »Konfessionskonflikt und Staatsbildung« (1981) in der Grafschaft Lippe als einer der Protagonisten des gerade im deutschen Sprachbereich breit rezipierten Konfessionalisierungsparadigmas prominent. Parker ist seit seinem zum Klassiker avancierten Buch »The military revolution, 1560–1660« (1976) als Experte für die Geschichte Spaniens und der Niederlande in ihren europäischen Bezügen, vor allem, jedoch beileibe nicht nur, für die Militärgeschichte ausgewiesen.

Warum diese ausführliche Würdigung der Verfasser und nicht, *medias in res*, ihrer Bücher? Weil, so lautet die Antwort, Geschichte nicht nur das ist, was aus der Vergangenheit auf uns gekommen ist – im Falle Karls V.: eine immense Fülle an Materialien, zeitgenössische wie erinnerungskulturelle –, sondern auch der Bericht darüber. Dieses »Berichten« ist immer vom Standort der Geschichtsschreibenden abhängig, im Falle biografischer Annäherungen in ganz besonderem Maße. Denn jeder Biograf ist mit einer Frage des großen Fernand Braudel konfrontiert, die Parker am Ende seiner Darstellung in Erinnerung ruft (S. 625f.): »Wenn wir über ihn oder sie [d. s. Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts] schreiben, werden wir nicht unbewusst zu viel über uns selbst, über unsere eigene Zeit schreiben?« Diese Frage, wobei die Betonung auf »unbewusst« liegt, liegt meiner Lektüre zugrunde. Nicht den darstellerischen Details soll daher im Folgenden die Aufmerksamkeit gelten, sondern den Konzeptualisierungen biografischen Erzählens. Dieses gleicht sich oberflächlich – beide Autoren bedienen sich des Lebenswegs als roten Fadens und schreiben eingängig –, doch grundlegend unterschiedlich sind die Akzente, die die Biografen setzen.

Dass der intendierte Rezipientenkreis beider Werke differiert, macht schon der Umstand deutlich, dass Parkers Anmerkungsapparat (S. 716–816) sowie sein Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 670–711, 817–862) das Schilling'sche (S. 397–421 bzw. 425–437) um mehr als das Sechsfache übertrifft, wiewohl seine Darstellung »nur« doppelt so umfangreich ist. Parkers »Hinweise zu den Quellen« (S. 670–711), die einen souveränen Überblick über die europaweite Überlieferung zu Leben und Wirken Karls liefern, sind eine historiografische Meisterleistung. Kurzum: Parker schreibt auch für Fachkolleginnen und -kollegen, Schilling dürfte primär, wenn auch sicherlich nicht ausschließlich, den historisch interessierten Laien als Adressaten vor Augen gehabt haben. Dennoch ist man erstaunt, dass die spanische Historiografie, allen voran die wichtigen Arbeiten von Rodríguez-Salgado, bei ihm nur marginal bzw. nicht bibliografisch repräsentiert ist bzw. sind.

Schon die Untertitel der Studien geben den ganz unterschiedlich klingenden Grundakkord beider Biografien zu erkennen, wobei der im englischen Untertitel (»A new Life of Charles V«) eingefangene Anspruch Parkers, dem Kaiser »wieder Leben einzuhauchen« (S. 626) *und* einen neuen biografischen Zugang zu erproben, nicht griffig ins Deutsche übertragen werden kann. Bedauerlich daher, dass weder in der Originalausgabe, die nicht-englische Quellenzitate ebenfalls nur in englischer Übersetzung darbietet, noch in der deutschsprachigen Fassung die Frage auch nur Erwähnung findet, wie konkret mit den Sinntransformationen umgegangen wird, die mit dem Übersetzen zwangsläufig einhergehen. Stilistisch und, soweit hierzu nach punktuelltem Vergleich eine Aussage möglich ist, inhaltlich hat das deutsche Übersetzertrio sehr gute Arbeit geleistet.

Schon im »Prolog« präsentiert Schilling sein Urteil, das die Leserin wie den Leser bei der Lektüre der folgenden 13 Kapitel, die entlang von Schlüsseldaten und -orten von Karls Leben strukturiert sind, sowie des Epilogs begleitet. Es lautet: Ihm, dessen Lebensweg durch den »Gegensatz zwischen präntendierter Majestät und erbrachter Herrscherleistung« geprägt war, ist »das Wichtige fehlgeschlagen« (S. 10). Und wichtig war ihm, was »er sein Leben lang als Gott erhaltenen Auftrag« verfolgt habe, »die Einheit und Unversehrtheit der Kirche« zu wahren und »Eintracht, Recht und Ordnung« (S. 11) in der Christenheit zu stiften und zu bewahren. Karl, von der »psychischen Last des Versagens« geplagt in Yuste 58-jährig versterbend, ist ein Gescheiterter. Und als solcher gleicht er, in »berührende(r) Parallelität«,

seinem »weltgeschichtlichen Gegenspieler« (S. 12) Martin Luther, Kaiser und Reformator als »gleichrangige Akteure« (S. 137) zu betrachten, ist den Nachgeborenen, allen voran den protestantischen Historiografen seit dem 19. Jahrhundert, möglich, denn sie wissen um das (vorläufige) »Ende der Geschichte«, für die Zeitgenossen war eine solche Betrachtungsperspektive denkunmöglich.

Parker hingegen lädt den Leser zu einer Reise ein, indem er Karl als Reisenden präsentiert. »Beinahe die Hälfte seines Lebens, mehr als 10.000 Tage, verbrachte er in den Niederlanden und beinahe ein Drittel (mehr als 6.500 Tage) in Spanien; aber er verbrachte auch mehr als 3.000 Tage in Deutschland und beinahe 1.000 in Italien. Frankreich besuchte er viermal (für insgesamt 195 Tage), Nordafrika und England je zweimal (für 99 bzw. 44 Tage).« Und überall wo er hinkam und auch dort, wo er niemals hingekommen war, in seine transatlantischen Besitzungen, hinterlässt er eine »Dokumentenspur« (S. 8). Wer sich als Forschender an Karls Fersen heftet, muss demnach sein, was Parker offenkundig ist und was auch Karl war – »ein Sprachtalent« (S. 452), das sich, im Falle Karls, in sieben Sprachen, mehr oder weniger fließend und gerne, auszudrücken verstand (S. 452–454). Zahlreiche Karten und ein chronologisch-synoptischer Überblick über das Geschehen in den Räumen, in denen sich Karl durch sein Leben bewegte (Spanien, Italien und das Mittelmeer; Niederlande, Frankreich und das Heilige Römische Reich; England, Schottland und Amerika, S. 643–662), erleichtern die Lesereise.

Heinrich Lutz' historiografisches Credo aufrufend, dass der Biograf die Welt des Biografierten strikt durch dessen Brille darzustellen habe, sind es drei Fragen, die Parker neun Jahre lang geleitet haben. Geleitet ist durchaus auch im Wortsinn zu verstehen, denn er suchte nahezu 40 Archive und Bibliotheken in zehn Ländern auf, um sich seinem »Helden« anzunähern. Seine Fragen lauten: 1. Was waren Karls Entscheidungsgrundlagen, »die das erste und langlebigste transatlantische Großreich der Geschichte erschufen, erhielten und erweiterten?« (S. 10) 2. Hätte ein anderer Herrscher mehr erreichen können als Karl oder waren es die Bedingungen, unter denen er seine Herrschaft ausübte, aus denen sich die »Versäumnisse« des Monarchen erklären? 3. Was charakterisiert den Menschen Karl? Eine – Schilling streicht dies zu Recht heraus (S. 13) – ganz besonders schwierige Aufgabe, denn Karl schwieg sich über sich selbst als Person aus. Es gilt also in kleinen »Episoden« den Menschen aufzufinden, und das gelingt Parker meisterlich.

Weniger kleinteilig als Schilling, aber in der Grundstruktur vergleichbar, wird in vier Teilen zuerst Karls Jugend, also die Zeit bis zum Antritt seines spanischen Erbes 1517, erzählt. Sodann schildert Parker unter der Überschrift »Spiel der Throne« die 1520er-Jahre – den Wormser Reichstag 1521, vor allem aber die Kriege in und um Italien, die in stets wechselnden Konstellationen zwischen Karl, dem französischen König und dem mächtigsten italienischen Player, dem Papst, ausgefochten wurden. Als die »besten Jahre«, so die Überschrift des »Porträts«, das dieses Kapitel beschließt wie diejenigen Karls als »jungen Mann« bzw. »Renaissancemännchen« die vorhergehenden beiden Kapitel beschlossen haben, charakterisiert er die Jahre 1532 bis 1548. Es waren Jahre der Siege, teils prachtvoll inszeniert wie der in Tunis (1535), aber auch der Niederlagen, so etwa 1541 in Algier. Jahre zudem, in denen Karl sich, wenn auch nachrangig, seiner neuen Untertanen in den amerikanischen Königreichen annahm (Leyes nuevas, 1542). Am Ende, 1547, stand Karl nach seinem militärischen Sieg über die seit 1530 in der »christlichen Einung« verbündeten hochadeligen und städtischen Protestanten im Zenit seiner Macht. Politisch ausmünzen vermochte er diesen Sieg aber bereits 1547/48 auf dem Augsburger Reichstag nur sehr bedingt. Und so wurde Karl in seinem sechsten Lebensdezennium, so das von Schilling aufgerufene Bild, vom Rad der Fortuna nach unten befördert. Aus dem mächtigsten Mann der Welt wurde der in klösterlicher Zurückgezogenheit Lebende, der freilich weiterhin bestens über das Geschehen in der Welt informiert war und der sich nun, nachdem er am Endpunkt seiner vielen Reisen angekommen war, seinerseits kontinuierlicher intensiver Beobachtung nicht mehr entziehen konnte. Mit »Niedergang« ist der letzte Teil der Parker'schen Darstellung überschrieben, bevor auch bei

ihm ein »Epilog«, in dem er die »Bilanz der Herrschaft« zieht, seine Darstellung beendet. Und wer anderen verständlich machen möchte, was geschichtswissenschaftliche Quellenkritik bedeutet, der empfehle ihnen die Lektüre der vier Anhänge (S. 627–637), in denen Parker seine Position zu zentralen, aber in ihrem Quellenwert umstrittenen Materialien zu Karls Vita darlegt.

Die Antworten, die die Monografien auf Parkers Fragen nach dem Herrscher, dessen Herrschaftsleistung und dem Herrscher als Persönlichkeit geben, seien abschließend als Leitschnur der vergleichenden Betrachtung gewählt. Differenziert, aber eindeutig sind, es klang bereits an, die Schilling'schen Antworten: Karl ist gescheitert und zwar, im Zenit seiner Macht in den ausgehenden 1540er-Jahren, am »lutherischen Stadtbürgertum« (S. 312) bzw. dessen »libertär-republikanische(m) Bürgergeist« (S. 314). An weitreichenden, wenn auch anachronistischen politischen Präentionen habe sich der *miles christianus* abgearbeitet und all diesen Herausforderungen habe er gemeint sich stellen zu müssen, weil er ein frommer Mensch gewesen sei. Dass ohne Ratgeber und Beichtväter Karls Herrschaft nicht zu denken ist, streicht er heraus, welche konkrete Bedeutung ihnen aber, vor allem seit dem Tod Chièvres 1521, für kaiserliches Entscheidungshandeln zukam, wird nicht deutlich. Seine Frömmigkeit ist, so stellt es Schilling dar, auch der Schlüssel zum Verständnis der Männlichkeit Karls und damit des einzigen Aspekts seiner Persönlichkeit, der jenseits seiner Herrscherrolle ausführlicher erörtert wird. Nur am Rande thematisiert wird, was dem modernen Menschen als »Freizeitvergnügen« gilt – Feste, Musik und Jagd. Als dem Sakrament der Ehe verpflichteter, über den Tod hinaus die Treue haltender Gatte und als in »Liebesdingen [zwar] verführbar und leidenschaftlich, aber von einer gezähmten Sexualität, gezähmt durch sein Sündenbewusstsein und eine psychologisch kluge Seelenführung durch seine Beichtväter« (S. 204f.), so wird postuliert, sei Karl gewesen.

Als, im Verständnis der Zeit, »mustergültig« charakterisiert auch Parker die kaiserliche Frömmigkeit (S. 265); dass sich daraus aber nicht kurzerhand kaiserliches Handeln »ableiten« lässt, verdeutlicht er eindrucksvoll. Denn Karl war in seinem Handeln zwar seinem Glauben verpflichtet, aber neben diesem bestand sein »imperiales Repertoire« noch aus drei weiteren »Kernelementen« (S. 608): Dynastie, Ritterlichkeit und Reputation. Welch widersprüchliches und, gemessen an den Maßstäben der Gegenwart, paradoxes Benehmen Karls daraus resultierte, wird ebenso facettenreich vor Augen geführt wie Karls Fähigkeit, Menschen für sich einzunehmen. Die eigene Familie – Mutter, Geschwister, Ehefrau, Kinder – war das erste Opfer seines rücksichtslosen und egoistischen Gebarens (»Eine schrecklich unglückliche Familie«, S. 268–277) und als »Charmeureur« trat er nur auf, wenn ihm sein Gegenüber als nützlich Mittel für eigene Zwecke erschien. Einen solchen Menschen, der, um nur ein Beispiel für das Erratische seiner Persönlichkeit zu geben, als Sohn seine Mutter nicht nur wegsperert, sondern sie überdies bestiehlt und täuscht, wird man schwerlich, wie Schilling es tut, als »skrupulös und selbst-reflektiv gegenüber den religiösen und sittlichen Normen« (S. 150) bezeichnen können. Und auch die Einschätzung, dass »die Religion wie keine andere Kraft Karls Empfinden, Denken und Handeln bestimmte« (S. 348), ist eine Schilling'sche Setzung, die wie die Lektüre von Parker lehrt, weder dem Menschen noch dem Herrscher Karl gerecht wird.

Als Herrscher war er, hierin wissen sich die Biografen einig, mit strukturellen Herausforderungen eher konfrontiert, als dass er sie durch sein Agieren herbeiführte. Doch nicht eine, die religiöse Revolution, sondern gleich drei Revolutionen – neben der religiösen auch eine militärische und administrative – waren es, denen sich, so Parker bilanzierend, Karl zu stellen hatte. Dass Schilling die religiöse Revolution darstellerisch schon in Worms 1521 für entschieden erklärt (»Beginn der neuzeitlichen Differenzierung Europas im kulturellen Kern«, S. 138), ist erstaunlich. Und ebenso erstaunlich ist, dass zentrale Erkenntnisse jüngerer reformationsgeschichtlicher Forschung, die in Anbetracht des gewählten »Sehendes« für die Schilling'sche Annäherung essenziell sind, nicht referiert werden. Denn sowohl Luther und sein Landesherr als auch der Kaiser verweigerten sich 1521 der päpstlichen Maxime »*Roma locuta, causa finita*« (S. 136). Wilhelm Borth war es, der bereits 1970

darauf aufmerksam machte, dass Luther nicht wegen seines häretischen Glaubens verurteilt wurde, sondern wegen seines verweigerten Widerrufs (Wilhelm Borth, *Die Luthersache (causa Lutheri) 1517–1524*. [...], 1970, S. 125–129). Luthers obstinates Verhalten aber, so Karl in seiner eigenhändigen Stellungnahme vom April 1521, war inakzeptabel, weil es ihm und all seinen Nachfolgern zur »Unehre« (*déshonneur*) gereichte. D.h. mit Autoritätsansprüchen, die er aus seinem kaiserlichen Amt ableitete und nicht mit seinem Glauben argumentierte der 21-jährige Karl. Bedauerlich ist auch, dass die Grundlagen kaiserlicher Konzilspolitik, wie sie der große Kenner der politischen Korrespondenz Karls, Horst Rabe, in einer grundlegenden Studie verdeutlichte, nicht fruchtbar gemacht werden (Horst Rabe, *Abschied vom Ketzerrecht? Zur Religionspolitik Karls V.*, in: Irene Dingel et al. (Hgg.), *Reformation und Recht: Festgabe für Gottfried Seebass zum 65. Geburtstag*, 2002, S. 40–57). Im Umgang mit der Häresie wies Karl dem Ketzerrecht als Kaiser und als König, Erzherzog etc. einen grundlegend unterschiedlichen Ort zu. Lieferte es in seinen ererbten Landen die Richtschnur zum Umgang mit der Häresie, so definierte er als Kaiser, endgültig seit dem Augsburger Reichstag 1530, die Situation als Schisma. Eine Situationsdefinition, die nicht einen graduellen, sondern einen substanziellen Unterschied macht, auch dafür, wen man als seinen Widersacher ausmachte: Sie war »gleichbedeutend mit der Forderung, die Kurie und die Lutheraner nicht mehr in einem Verhältnis von unbestrittener Glaubensautorität und verdammter Ketzerei zu sehen, sondern als gleichberechtigte Parteien in einem kirchlich-religiösen Konflikt- und Ausnahmezustand.« (Borth, *Luthersache*, 137).

Dass Karls Reich, das ein Viertel des damals bekannten Erdballs umspannte, administrativ-infrastrukturell betrachtet, ein »unmögliches Reich« war (S. 603), weil es in einer Gesellschaft, die Rudolf Schögl als Anwesenheitsgesellschaft charakterisierte, darauf ankam, dass der Herrscher persönlich vor Ort war und man sich der »Tyrannei der Distanz« (S. 458–462) zwar graduell, aber nicht prinzipiell entwinden konnte, macht die Parker'sche Erzählung (und nur diese) einsichtig.

Anschaulich führt sie Karl zudem in der Rolle vor Augen, in die er sich selbst 1555 propagandistisch gestellt sehen wollte – in der des persönlich engagierten, siegreichen Feldherrn (vgl. z. B. Wim Blockmans, *Politische Propaganda und Selbstdarstellung Kaiser Karls V.*, in: Ulrike Zellmann et al. (Hgg.), »Wider den Müssiggang«. *Niederländisches Mittelalter im Spiegel von Kunst, Kult und Politik*, 2004, S. 39–52, v. a. S. 46). Mindestens 600 Tage befand er sich zwischen 1532 und 1554 als Feldherr auf Schiffen, zu Pferd oder, wenn ihn einer seiner Gichtanfalle ereilte, in der Sänfte getragen, unterwegs im Krieg. Im Krieg-führen bündelte sich alles, worauf es Karl ankam. Ritterliches Ethos ließ sich demonstrieren, Ruhm und Ehre erwerben und diese Erfolge zugleich als Ausdruck dessen verstehen, dass Gott dieses Tun und Lassen gefällig ist.

Militärisch eskalierte 1546/47 auch die »religiöse Revolution«, als Karl, gemeinsam mit seinem Bruder und dem sächsischen Herzog, als Heerführer gegen die beiden mächtigsten fürstlichen Anhänger Luthers, den sächsischen Kurfürsten und hessischen Landgrafen, sowie deren in der »christlichen Einung« verbündeten Anhang vorging. Beide Darstellungen widmen dieser Episode ausführlicheren Raum, wobei sich Schilling, was die Szene der Gefangennahme des sächsischen Kurfürsten in Mühlberg im April 1547 anbelangt, stärker in der deutschsprachigen protestantischen Erzähltradition bewegt als Parker. Gleiches gilt für den Mai 1547, als der siegreiche Karl in Wittenberg eintraf und damit am Grab der Person stand, die er »seit Worms als Ursprung aller Konflikte in der Christenheit bekämpfte und verachtete« (S. 294). Ein Satz, der, liest man ihn vor der Folie der Parker'schen Darstellung, schlicht falsch ist, in der gewählten Erzählperspektive aber konsequent.

Übermannt gar erscheint Schilling von seinen interpretatorischen Prämissen, wenn es zu erklären gilt, warum sich sein Protagonist nicht so verhält, wie es in dieser Perspektivierung zu erwarten wäre (S. 293–295). Denn mit den sterblichen Überresten seines »weltgeschichtlichen Gegenspielers« verfuhr er erstaunlicherweise nicht, wie es sich für einen überzeugten Anhänger der Papstkirche »gehört«. Karl unternahm keine Anstalt, alles Materielle, in

dem sich das Häretische manifestiert, allen voran den Körper des Häretikers, im Feuer auszulöschen. Doch warum verhielt er sich so? Aus politischem Kalkül, plötzlich in ihm aufkeimender »überkonfessioneller Humanität« oder, so die dritte angebotene Interpretation, weil vor dem Eintreffen Karls in Wittenberg Luthers Sarg entfernt worden ist? Ausführlicher begründet wird nur die letzte Deutung. Sie lautet: Weil es möglich sei, dass die Aussage einer Wittenberger Fremdenführerin gegenüber einer US-amerikanischen Touristin aus der Mitte des 19. Jahrhunderts »auf einer mündlichen Tradition aus dem 16. Jahrhundert« (S. 295) fuße. Eine, geschichtswissenschaftlich betrachtet, kühne Annahme!

In manch anderem Detail ließe sich die protestantische Erzählperspektive Schillings auch noch aufzeigen. So etwa, wenn er, wie im übrigen auch Parker, übersieht, dass das kaiserliche kirchenreformerische Bemühen 1548 nicht nur auf die Protestanten (Interim), sondern auch auf die Anhänger der Papstkirche (*Formula Reformationis*) zielte, oder auch wenn man an den Stellenwert denkt, der in der Situation des Jahres 1547/48 den Städten für das Scheitern kaiserlicher Religionspolitik zugeschrieben wird (man vgl. Schilling, S. 312–314 mit Parker, S. 406f.). Wesentlich gewichtiger für die Konzeptualisierung Karls als Herrscher ist aber die der Schilling'schen Biografie zugrundeliegende Hypothese, dass Karl sich von einem universalmonarchischen Programm, am konzisesten in einer Denkschrift seines Großkanzlers Gattinara formuliert, habe leiten lassen (S. 138–145) und nach einer »alle Länder und Regionen überspannende(n) Einheits Herrschaft« (S. 149) gestrebt habe.

Zwar konstatiert auch Schilling, dass der Zuschnitt dieses Programms heutzutage, im Gegensatz zu seinen in der Reformationsgeschichtsschreibung Rankes und Baumgartens (Parker, S. 589) wurzelnden Anfängen, umstritten sei (S. 139), doch es erscheint ihm immer noch »mehr oder weniger bestimmend für Karls Politik und Selbstverständnis« (S. 140). Lässt sich Karls energisches Dementi dessen, was »von vielen gesagt wurde(,) dass [er sich] zum Herrscher der Welt machen« wolle (Parker, S. 552), nur bedingt gegen diese Sicht der Dinge ins Feld führen, so sind es die Erkenntnisse Parkers zu Karls Regierungsstil, die sie mehr als fragwürdig erscheinen lassen. Nicht deswegen fragwürdig, weil Gattinaras »recht kurioses«, lateinisches Manuskript (S. 119) dem 16-jährigen Karl mutmaßlich weder vor Augen noch zu Ohren kam, sondern deswegen, weil Karl ein Herrscher war, der sich zwar beraten ließ, der aber alle Ansätze im Keim erstickte, dass seine Berater taten, was eines Beraters nicht ist – entscheiden. So hielt er es als junger Mann in seinen Zwanzigern, und mit seinen Entscheidungen konfrontierte er auch noch seine Familienangehörigen und seine Umgebung, als er nicht mehr Kaiser, sondern Don Carlos de Austria genannt werden wollte. Dieses Entscheiden aber war in hohem Maße reflexiv, hörte auch in den Stunden scheinbarer Muße auf der Jagd nicht auf, gehorchte ganz unterschiedlichen, widerstreitenden Imperativen und es war, Parker zeigt dies wieder und wieder, situativ, aber nicht programmatisch. Kurzum: Weder als Menschen noch als Herrscher lässt sich Karl auf einen einfachen Nenner bringen.

Und wie sieht, *ex post* betrachtet, die Bilanz dieses 58-jährigen Lebens aus? Eindeutig fällt das Schilling'sche Urteil aus und kann es ausfallen, denn dieses Buch ist definitiv das Seitenteil des Flügelaltars, in dessen Zentrum die Person Martin Luther steht, in dessen Licht das kaiserliche Leben gedeutet wird und zu lesen ist. Kein abschließendes Urteil, sondern Fragen sind es, die Parker Leserin und Leser auf den Weg gibt. Was ist der Maßstab, an dem Scheitern und Erfolg gemessen werden, wie sieht seine Skalierung aus und wessen Maßstab zählt? Welche Rolle spielt der Zufall, Glück und Pech, und wie fließt er in die Leistungsbilanz eines Lebens ein? Wie stellt sich das Spannungsfeld von individueller Fähigkeit und Unfähigkeit zu strukturell vorgegebenen Handlungsmöglichkeiten dar, und wie erfolgt die »Zurechnung« zum einen oder anderen? Fragen sind es, die daher am Ende der Lektüre stehen, doch nunmehr Fragen, auf die zwar nicht eine, aber doch eine begründete Antwort möglich ist. Das aber ist das Beste, was man über Geschichtsschreibung sagen kann, insofern man die Einschätzung von Lucien Febvre teilt, dass Geschichte ein Mittel zum Denken ist. Jeder und jede wird diese Fragen für sich anders beantworten. Ich vermag die Parker'sche Quintessenz nachzuvollziehen. Karl war ein außerordentlicher Mensch, der Außerordent-

liches leistete. Eine außerordentliche historiografische Leistung ist auch Parkers Biografie. Die letzte freilich wird auch sie nicht bleiben, dafür gibt es zu viele mögliche Antworten auf die offenen Fragen, doch an ihr vorbei wird künftig niemand mehr kommen, der sich mit diesem »unbeschreiblichen« Herrscher beschäftigt.

*Gabriele Haug-Moritz*

SIGRID HIRBODIAN, SABINE HOLTZ, PETRA STEYMANS-KURZ (HGG.): Zwischen Mittelalter und Reformation. Religiöses Leben in Oberschwaben um 1500 (Oberschwaben. Forschungen zu Landschaft, Geschichte und Kultur, Bd. 6). Stuttgart: Kohlhammer 2021. 348 S. ISBN 978-3-17-039342-4. Geb. € 29,00.

→ 4. MITTELALTER

TOBIAS DANIELS, CHRISTIAN JASER, THOMAS WOELKI (HGG.): Das Interdikt in der europäischen Vormoderne (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 57). Berlin: Duncker & Humblot 2021. 552 S. ISBN 978-3-428-18221-3. Kart. € 79,90.

→ 4. MITTELALTER

HANS SCHWARZ: Luther für Nicht-Lutheraner. Leiden – Boston: Ferdinand Schöningh (Brill) 2021. XIV+179 S. ISBN 978-3-506-76054-8. Geb. € 24,90.

Der 2004 emeritierte Regensburger Systematiker Hans Schwarz sieht in der vielen Literatur zum Reformationsjubiläum eine große Lücke: Wer erklärt Luther den Nichtlutheranern, um Missverständnisse auszuräumen und gegenseitiges Verstehen zu ermöglichen? In 14 systematischen Kapiteln versucht er, das Denken Luthers unter weitestgehendem Verzicht auf biographische Details und Forschungsdebatten konzise auf den Punkt zu bringen. Es ist erkennbar die Summe einer langen Gelehrtentätigkeit.

Das Buch richtet sich faktisch vor allem an eine römisch-katholische Leserschaft. Reformierte, Orthodoxe und Freikirchen, die leider nur mit (Ana-)Baptisten identifiziert werden (S. 6), werden zwar angeführt, haben aber keine tragende Bedeutung. Die nirgends erwähnten Atheisten und Agnostiker dürfte auch etwa die Rede von einer phänomenologisch vorausgesetzten »persistierenden Religiosität« (S. 75) kaum überzeugen. Der Anfang mit seinen Ausführungen zur GER (S. XIII–XIV, S. 28) und das Ende mit Bemerkungen zum Vaticanum II (S. 175f.) zeigen jedenfalls deutlich einen ungebrochen optimistischen Ökumeniker. »Luther für Katholiken« wäre freilich ein Buchtitel gewesen, der in jüngster Zeit gleich mindestens zwei Werke geschmückt hat (Kurt Koch 2016; Stephan Mokry 2016; vgl. auch Daniela Blum, *Der katholische Luther*, 2016).

Ein Charakteristikum des Buches ist der völlige Verzicht auf Forschungsdiskussionen in Fußnoten. Wo auf die Wirkungsgeschichte Luthers eingegangen wird, sind die beiden wichtigsten Referenzgrößen merkwürdigerweise der reformierte Theologe Karl Barth (S. 20, 63 u. ö.) und der Gründer der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium« Walter Künneth (z. B. S. 5, 79). Bei vielen Aussagen fragt man sich zudem: Was ist eigentlich Luther selbst, was historisches Luthertum und was Schwarz? Hat die Kirche durch die Ordinationspraxis Bugenhagens wirklich »die apostolische Sukzession« verloren (S. 13)? Darf sich ein Optimismus angesichts der gegenwärtigen Klimakrise tatsächlich allein aus der Vernunftbegabung des Menschen speisen (S. 76)? Hätte Luther wirklich so scharfe Kritik an der Praxis geäußert, Kinder »mit allen Mitteln auf eine weiterführende Schule zu schicken« (S. 81)? Etwas kurios ist auch sein mehrfaches Lob des preußischen Beamtentums, »das

durch Unbestechlichkeit und gewissenhafte Pflichterfüllung charakterisiert ist« (S. 95, vgl. ähnlich ganz zum Schluss S. 177). Leider kommen auch Entwicklungen innerhalb des Denkens Luthers nach seiner sogenannten »reformatorischen Entdeckung« nicht vor. Wer Zitate auf Latein anführt, hätte hier auch differenzieren können.

Der von Schwarz gezeichnete Luther kommt sodann erstaunlich handzahn daher. Die Quintessenz der Abhandlungen zum Wucher etwa lautet: »Sich um das Wohlergehen unseres Nächsten zu bemühen, ohne unser eigenes Wohlergehen zu gefährden, muss in wirtschaftlichen Dingen Vorrang haben.« (S. 129) Immer wieder scheint Schwarz der Versuchung zu erliegen, den widerständigen Polemiker einzuhegen. So betont Schwarz am Ende, Luther gehöre »auch all denen, die sich heute noch von seinem Verständnis des Dienstes am Nächsten inspirieren lassen.« (S. 177)

Mit Blick auf die einzelnen Kapitel zeigen sich deutliche Unterschiede, schon hinsichtlich ihrer Länge (zwischen vier und zwanzig Seiten). Auch ist die Grobstruktur nicht immer klar erkennbar: Manches Thema doppelt sich (etwa Gesetz und Evangelium im ersten und fünften Kapitel). Und warum folgt auf die Grundprinzipien eine europäische Perspektive und dann wieder ein offenbarungstheologisches Kapitel? Auch die thematische Auswahl der Kapitel scheint eher den Forschungsinteressen des Verfassers geschuldet zu sein, etwa das lange Kapitel zur Astrologie.

Dennoch sind einige dieser Kapitel hervorragend lesbar, im Gespräch mit Luther entfaltet und können gut als Gesprächsöffner mit römisch-katholischen Geschwistern fungieren (besonders Kapitel 1, 4, 5 und 8). Für diesen Zweck ist das Buch durchaus empfehlenswert.

Jan Reitzner

ANDRÉ JUNGHÄNEL: Kirchenverwaltung und Landesherrschaft. Kirchenordnendes Handeln in der Landgrafschaft Hessen-Kassel im 17. Jahrhundert (Schriften zur politischen Kommunikation, Bd. 26). Göttingen: V&R unipress 2021. 721 S. ISBN 978-3-8471-1085-9. Geb. € 90,00.

Den vorliegenden Band hat André Junghänel 2015 im *cotutelle-de-thèse*-Verfahren sowohl zur Promotion an der Goethe-Universität Frankfurt als auch an der Universität Pavia eingereicht, allerdings zur Drucklegung gründlich überarbeitet. Er stellt sich der Herausforderung, eine bisher nicht wirklich intensiv geklärte Frage bei der Herausbildung des frühneuzeitlichen Staates zu beantworten: Ausgehend von der These des Kirchenhistorikers Anselm Steiger, dass die »Art und Weise, wie kirchenordnendes Handeln der Reformatoren [des 16. Jahrhunderts, A.J.] im 17. Jahrhundert rezipiert und weiterverarbeitet wurde, [...] weitgehend unbekannt« (S. 19) sei, möchte der Autor dieses Desiderat am Beispiel der Landgrafschaft Hessen-Kassel einlösen.

Er macht dies anhand der Dienstagebücher von drei Superintendenten und weiteren Quellen aus dem Zusammenhang des organisatorischen Gefüges der Landeskirche und konzentriert sich auf die Rolle der kirchlichen Amtsträger im Prozess der frühneuzeitlichen Herrschaftsvermittlung. Der Forschungsgegenstand der Landgrafschaft Hessen-Kassel ist in diesem Zusammenhang klug gewählt, denn durch die territorialgeschichtlichen Entwicklungen erlebte sie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert insbesondere auf die Konfession bezogene, verschiedene Zugehörigkeitswechsel, die sich über alle Ebenen der Kirchenorganisation zogen. Dazu hat der Autor sein Werk in sechs große Kapitel gegliedert. Kapitel I ist die Einleitung, in der er neben der Fragestellung (Kap. A) und dem Forschungsstand und dem Untersuchungsraum (Kap. B) auch in die räumliche und organisatorische Gliederung der Kirchenverwaltung in der Landgrafschaft Hessen-Kassel im Untersuchungszeitraum (Kap. C) einführt. In Kapitel II nähert er sich seinen Protagonisten, indem er die Superintendenten und ihre Dienstagebücher vorstellt. Davon ausgehend wird in Kapitel III der geistliche Apparat vor Ort näher beleuchtet, bevor in Kapitel IV der Kasseler Superintendent als kommunikative

Schaltstelle zwischen Landesherr, Pfarrerschaft und Bevölkerung in seiner Bedeutung herausgearbeitet wird. In Kapitel V konzentriert er sich auf die landesherrliche Perspektive, indem das *ius episcopale* als Mittel territorialer und konfessioneller Selbstbehauptung in den Fokus gerückt wird. Im abschließenden Kapitel VI. hat Junghänel sein Fazit zu Kirchenverwaltung und Landesherrschaft gezogen und das zuvor Erarbeitete komprimiert zusammengefasst. Ein umfangreicher Anhang mit Quellen- und Literaturverzeichnis, Personen-, Orts- und Sachregister vollendet den Band, der im vorderen und hinteren Vorsatz zwei Karten enthält.

Der Autor zeigt sich bei seinem Vorhaben als ausgewiesener Kenner der Quellen, so dass er nicht nur die unterschiedlichen Persönlichkeiten der drei Superintendenten herausarbeiten kann, sondern auch deren unterschiedliche Arbeitsweise, die sich in den Diensttagebüchern niederschlug. Dabei zeigt sich besonders, wie die Superintendenten als Instanz zwischen kirchlicher Gemeinde und Landesherr als Kirchenoberhaupt geschaltet war, gleichzeitig aber den Interessen und Bedürfnissen beider gerecht werden musste. Dabei war nicht immer zwischen kirchlicher Gemeinde und politischer Gemeinde zu trennen, in anderen Fällen wurde da genau unterschieden. Überzeugend arbeitet Junghänel den von den Unbilden des Dreißigjährigen Krieges und den damit einhergehenden konfessionellen Sonderstellungen der Landgrafschaft Hessen-Kassel geprägten Alltag der Superintendenten und Pfarrer heraus, die gleichzeitig mit der Umsetzung der konfessionsrelevanten Verwaltung betraut waren. Gerade bei den Pfarreien, deren kirchenrechtliche Zugehörigkeit nicht eindeutig geklärt war, sondern mehreren Herren gehörten oder von ihnen beansprucht wurde, wird die Konfession als Instrument der Herrschaftslegitimation deutlich. Der Verf. zeigt, dass dabei die Konfliktparteien auf geltende Rechtsprechung zurückgegriffen, gleichzeitig aber alle Möglichkeiten zur Wahrung der eigenen Interessen genutzt wurden, bis hin zur Anwendung von Waffengewalt oder zumindest die Drohung damit. Der ausgesprochene Verdienst dieser Studie ist es, auf der einen Seite aus einer tiefen Quellenkenntnis den Alltag der Pfarrer und Superintendenten in den schwierigen Zeiten des 17. Jahrhunderts herausgearbeitet zu haben, der auch die konfessionellen Nöte und Bedürfnisse der Gemeindeglieder widerspiegelt. Es wird dabei auf der anderen Seite sehr deutlich, dass »Kirchenverwaltung als Vermittlung des geistlichen und weltlichen Machtanspruchs eines Fürsten durch ausgewählte, seiner konfessionellen Vorstellung entsprechende Diener, [sich] als elementaren Bestandteil frühneuzeitlicher Landesherrschaft [erweisen]«. (S. 640) Alle von Junghänel angeführten Beispiele belegen, dass menschliches Handeln in der frühen Neuzeit nur unzulänglich unter den Schlagworten Sozialdisziplinierung oder Konfessionalisierung subsummiert werden kann, da die einzelnen Interessen der Akteure in ihren Spielräumen von Bedeutung sind. Dennoch belegt der Verf. sehr anschaulich, dass die Kirchenverwaltung Hessen-Kassels im 17. Jahrhundert »primär Kommunikation [ist], Vermittlung von Herrschaft.« (S. 19) Es ist zu wünschen, dass diese Studie, die die bereits vorliegenden Arbeiten zu der Dualität von landeskirchlichem Handeln zwischen regierenden Staatsinteresse und Konfession in Sachsen-Gotha und Sachsen, aber auch zum ländlichen Kirchenwesen unter Berücksichtigung des Ortsadels hervorragend ergänzt, breite Rezeption erfährt.

*Eva Bender*

IRENE FOSI: *Inquisition, Conversion, and Foreigners in Baroque Rome (Catholic Christendom, 1300–1700)*. Leiden – Boston: Brill 2020 (übers. aus dem Italienischen von Giuseppe Bruno-Chomin. Italienische Ausgabe: *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna [La corte dei papi, Vol. 21]*. Roma: Viella Libreria Editrice 2011). 260 S. ISBN 978-90-04-42265-0. Geb. € 125,00.

Die hier zu besprechende, im Jahr 2020 erschienene Arbeit ist eine englische Übersetzung des neun Jahre zuvor in der einschlägigen italienischen Reihe zur Papstgeschichte »La corte dei papi« erschienenen Buches über die Inquisition und Praktiken der Konvertierung

von Fremden, also Nicht-Römern, in der Ewigen Stadt der Frühen Neuzeit. Im Gegensatz zum italienischen Original von 2011 stellt die 2020 publizierte Version jedoch nicht nur eine einfache Übersetzung dar, sondern das Werk wurde auch inhaltlich überarbeitet, erweitert und sei daher – so die Autorin I. Fosi – »fuller and richer« (S. 12) als die italienische Erstausgabe. Fosi diskutiert in dem vorliegenden Buch das bereits etablierte Forschungsfeld der Inquisition und vor allem jenes der konfessionellen Konversion von – aus zeitgenössisch-katholischer Perspektive – Häretikern zum katholischen Glauben und dies insbesondere mit einem Fokus auf Prozesse im bzw. Exempla aus dem römischen Stadtraum. Forschungsfragen der Inquisition und Konversion dienen als theoretische Basis und diese theoretischen Überlegungen sollen anhand ausgewählter, konkreter Fallbeispiele mit der in den Quellen nachvollziehbaren Praxis in Rom abgeglichen werden. Zentral ist dabei der Blick auf den Umgang mit Fremden, also Personen nicht-römischer Herkunft in der Stadt, um am Beispiel dieser *ultramontani* Prozesse und Strategien der Konversion jener auswärtigen Häretiker in ihrem Wandel vom 16. bis in das 18. Jahrhundert zu beobachten (S. 2–4).

Besonders hervorzuheben ist an der Studie, die zeitlich im 16. Jahrhundert und dort nach dem *Sacco di Roma* 1527 ansetzt, dass sie das gut erforschte Feld der Inquisition und Konversion ganz konkret im urbanen, stadtrömischen Kontext verortet. Dabei profitiert das Werk von einer profunden Kenntnis und Nutzung stadtrömischen Archivguts. Der Funktion und vor allem Bedeutung der Ewigen Stadt (*patria comune*) ist gleich das erste Kapitel gewidmet (S. 13–42), auch wenn natürlich die nachfolgenden konkreten Fallbeispiele ebenfalls auf der »Bühne Rom« stattfanden. Somit untersucht die Studie nicht nur konkrete Fallbeispiele, sondern thematisiert auch die (besondere) Funktion der *urbs aeterna* in diesem Kontext. Die Anziehungskraft und Strahlkraft der Stadt am Tiber war wesentlich für das Ankommen zahlreicher Fremder in der Stadt, seien es Händler, (Bildungs-)Reisende oder Pilger. Zugleich wurde die päpstlich dominierte Stadt Rom spätestens ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts strikter bei der Behandlung eben jener »Fremden« im eigenen Stadtraum, was Fosi auch auf die stetig steigende Bedeutung der Ewigen Stadt in dieser Zeit zurückführt. Die so thematisierten stadthistorischen Themenkomplexe binden damit das Forschungsfeld der Inquisition und Konversion an aktuelle Fragen der Stadtgeschichtsforschung zurück. Sowohl die Strahlkraft und Anziehungskraft (vormoderner) Städte, als auch die alltagspraktischen Auswirkungen von städtischem Wachstum (sei es quantitativ oder hinsichtlich städtischer Bedeutung) sind aktuelle Forschungsthemen, denen sich beispielsweise das Regensburger DFG-Graduiertenkolleg 2337 »Metropolität in der Vormoderne« widmet. Fosis Arbeit eröffnet damit eine spannende Perspektive auf weitere Möglichkeiten der Forschung, die dezidiert stadthistorische Perspektiven mit theologischen, kirchengeschichtlichen und auch politikgeschichtlichen Fragestellungen vereinen können. Der von I. Fosi stark gemachte Aspekt, dass die Kirche im Laufe der Zeit bemerkte und nutzte, dass die Anwesenheit von zahlreichen Fremden bzw. Häretikern auf der Apenninhalbinsel und in der Ewigen Stadt nicht nur eine Gefahr darstellte (dazu Kapitel 6, S. 124–149), sondern auch eine Chance zu deren Konversion »vor Ort« beinhaltete (hierzu Kapitel 7, S. 150–178), verdeutlicht diesen Aspekt: Kuriale Politik machte sich die Anziehungskraft der Metropole für Strategien der Inquisition und Konversion zu Nutze. Diese pontifikale strategische Neuausrichtung, aber auch die Ambivalenz im Umgang mit den fremden (häretischen) Besuchern in der Ewigen Stadt zeigt dabei insbesondere der Blick auf Alexander VII. »Chigi« (Pontifikat 1655–1667), dessen Haltung sich in dem Gegensatz von Unterdrückung und Entgegenkommen, Überzeugung und Verurteilung (S. 152f.) manifestierte.

Neben diesen Beobachtungen zur päpstlichen Strategie und zum allgemeinen Vorgehen beim Versuch der Konversion von »häretischen« Besuchern Roms, überzeugt das Werk – wie bereits angedeutet – insbesondere durch die detailreich beleuchteten *Exempla*. Während Kapitel zwei noch eine allgemeinere Perspektive auf Strategien und Praktiken der Konversion

in der Ewigen Stadt legt (S. 43–70), folgen in den nachfolgenden drei Kapiteln konkrete, ausführlich behandelte Fallbeispiele, die den Blick auf die jeweils ganz individuelle Konversionspraxis richten. Anhand der Beispiele des Goldschmieds Cristoforo Gaspare Fischer (S. 71–84), des bekannten Mediziners Johannes Faber (S. 85–106) und Guillaume Raboul (S. 107–123), der nach seiner Konversion als berühmter gegenreformatorischer Akteur agierte und die Ewige Stadt als »safe haven« für konvertierte Häretiker anpries (S. 110), wird deutlich gemacht, welche Strategien und auch Ambivalenzen religiöser Konversion zugrunde liegen konnten. Gerade in diesem Teil der Untersuchung wird somit nochmals theoretischen Ansätzen der Inquisition bzw. der Konversion mit *exempla* aus dem Kontext der Ewigen Stadt im konkreten Beispiel nachgegangen.

Fosis Arbeit kann, neben der erwähnenswert reichhaltigen Darstellung römisch-archivalischer Quellen und konkreter Fallbeispiele der Konversion fremder Personen in der Ewigen Stadt, auch als ein spannender Anreiz gesehen werden, auf den ersten Blick theologisch-kirchengeschichtliche Fragestellungen (wie eben jene nach Formen und Strategien der Konversion von »Häretikern«) mit stadtgeschichtlichen Forschungsgebieten zu verbinden. Gerade am Beispiel Roms lässt sich daran anknüpfend fragen, wie die »Metropolität« (d. h. beispielsweise die symbolisch-politisch-kulturelle Bedeutung der Stadt) für pontifikale Strategien in Stellung gebracht wurde.

*Julian Zimmermann*

MATTHIAS ASCHE, MARCO KOLLENBERG, ANTJE ZEIGER (HRSGG. UNTER MITARBEIT VON ROBIN VILLAIN): Halb Europa in Brandenburg. Der Dreißigjährige Krieg und seine Folgen. Berlin: Lukas Verlag 2020. 244 S., 60 Abb. ISBN 978-3-86732-323-9. Klappenbroschur. € 20,00.

Der vorliegende Sammelband ist aus einer Tagung zum Thema »Halb Europa in Brandenburg. 400 Jahre Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges« vom 7. und 8. September 2018 im Museum des Dreißigjährigen Krieges in Wittstock hervorgegangen. Er fasst die meisten der damals gehaltenen Vorträge zusammen und widmet sich vornehmlich der Frage, was in Brandenburg während des Dreißigjährigen Krieges überhaupt passiert und wie es zu bewerten ist. Außerdem analysiert er eine Reihe interessanter Einzelthemen der Lokal- und Regionalgeschichte, deren geographischer Bezugsrahmen im Wesentlichen das Territorium des heutigen Bundeslandes Brandenburg darstellt, gelegentlich aber auch darüber hinaus geht (Altmark, Neumark). Mit den Herausgebern, die diese Tagung in Zusammenarbeit mit dem Museumsverband Brandenburg organisiert haben, darf man als Rezensent das Bedauern und die Dankbarkeit teilen, dass Tagung und Sammelband das Tagungsthema erstmals in umfassenderer Form in den Fokus rücken. Dies ist umso verdienstvoller, als der Nordosten des Reiches zu den wichtigsten Einfallstoren der Gegner des katholischen Lagers während des Dreißigjährigen Krieges zählte – ebenso wie der Südwesten, der bis vor Kurzem ebenfalls kaum näher untersucht worden ist: Gleichzeitig, aber nicht koordiniert mit dem hier besprochenen kam ein Tagungsband zum Dreißigjährigen Krieg im deutschen Südwesten heraus: Die Schweden im deutschen Südwesten. Vorgeschichte – Dreißigjähriger Krieg – Erinnerung. Hrsg. v. Volker Rödel, Ralph Tuchtenhagen (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen, Bd. 225). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2020.

Der Band ist in drei Abschnitte geteilt. Der erste Abschnitt (»Geschichtsschreibung und historischer Rahmen«) behandelt einerseits das (spärliche) Narrativ des Dreißigjährigen Krieges in der brandenburgischen Landesgeschichte (Frank Göse), andererseits die neu zu bewertende Rolle des Kurfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg (Matthias Asche) und schließlich die Besetzung Brandenburgs durch fremde Truppen (Peter-Michael Hahn). Alle drei Beiträge sind eine unverzichtbare Voraussetzung zum Verständnis der Beiträge des zweiten und dritten Abschnitts.

Der zweite Abschnitt ist dem europäischen Kontext des Themas gewidmet. Er vereint Einzelstudien zum ständisch-korporativen Selbstverständnis der Obristen der Krone Schwedens (Andreas Kappelmeyer), zur Rolle von Mobilität und Geschwindigkeit beim militärischen Erfolg der kroatischen Reiter in Brandenburg und Sachsen (Michael Weise) und zur Frage der Identität schottischer Söldner (Clemens Weissflog).

Fast die Hälfte der Beiträge des Bandes jedoch geht auf das Konto des dritten Abschnitts, der hauptsächlich der Alltags-, Regional- und Lokalgeschichte gewidmet ist. Behandelt werden die Mark Brandenburg (Marco Kollenberg), die Uckermark (Lutz Libert), die Region Cottbus (Steffen Krestin), Prenzlau und Neuruppin (Heinrich Kaak), die Altmark (Antje Reichel) und das Museum des Dreißigjährigen Krieges in Wittstock (Antje Zeiger).

Insgesamt macht die Aufsatzsammlung einen für einen Tagungsband erstaunlich geschlossenen Eindruck. Sein größtes Verdienst besteht zweifellos darin, das anfangs angesprochene Forschungsdefizit durch gewichtige Beiträge verringert zu haben. Dazu tragen auch die im Anhang gebotene synoptische Chronologie des Dreißigjährigen Krieges im Reich und in Brandenburg (Marco Kollenberg), eine umfassende Bibliografie mit gedruckten Quellen und Forschungsliteratur (Robin Villain) und die Nachweisliste über rund 60 Abbildungen bei. Der Band ist sorgfältig ediert und flüssig geschrieben. Die Einzelbeiträge sind durchweg von hoher wissenschaftlicher Qualität. Es steht zu hoffen, dass das vorliegende Sammelwerk als Initialzündung für eine in Zukunft deutlich intensivere Erforschung der Geschichte des Dreißigjährigen Krieges in Brandenburg und anderen Regionen des Heiligen Römischen Reiches wirkt.

*Ralph Tuchtenhagen*

KĘSTUTIS DAUGIRDAS, CHRISTIAN VOLKMAR WITT (HGG.): Gegeneinander glauben – miteinander forschen? Paradigmenwechsel frühneuzeitlicher Wissenskulturen (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 134). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022. 296 S. ISBN 978-3-525-5659-0. Geb. € 70,00.

Das Verhältnis von frühmoderner Naturphilosophie und Konfessionsbildung, allgemeiner noch das frühneuzeitliche Spannungsverhältnis von Religion und Wissenschaft ist in der wissenshistorischen Forschung mittlerweile breit diskutiert worden. Der vorliegende aus einer Tagung eines Verbundprojektes der Johannes a Lasco Bibliothek (Emden) und dem Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (Mainz) hervorgegangene Band nähert sich der Frage nun spezifischer von einem Abgleich der »Konfessionskultur des Reformiertentums« mit den Werken von Protagonisten der sogenannten »wissenschaftlichen Revolution« im Zeitraum von ca. 1550–1750. Der vollmundige Untertitel des »Paradigmenwechsels frühneuzeitlicher Wissenskulturen« wird im Vorwort präzisiert zu einem »von der theologischen Wahrheitsfindung zunehmend absehenden« Prozess der »naturwissenschaftlichen bzw. naturphilosophischen Erkenntnisgewinnung« (S. 8). Als Leitfragen dienen die Suche nach »konfessionsspezifischen Wissenschaftspraktiken«, »interkonfessioneller Kommunikation, Distribution und Kommunikation« und der Entkoppelung von »Methoden und Prozessen der theologischen und naturwissenschaftlichen Wahrheitsfindung« (S. 7). Die elf versammelten Beiträge sind durchweg handwerklich sauber gearbeitet, methodisch jedoch eher meist einer älteren Ideengeschichte verpflichtet, was die in den Leitfragen avisierten modernen Forschungsansätze empirisch meist eher verhalten zum Einsatz kommen lässt.

Zunächst fällt die von der kirchenhistorischen wie historischen Begriffsdiskussion von »Konfessionskulturen« nicht »zunehmend«, sondern vollständig »absehende« Begriffsverwendung auf: Thomas Kaufmann wird im Band ebenso wenig zitiert wie Birgit Emich oder Matthias Pohlig, kann das Zufall sein? Gleiches gilt im Übrigen für den Begriff der »Wissenskulturen«. Am zu Verfügung stehenden Platz kann es kaum gelegen haben, Daugirdas etwa braucht fast 50 Seiten für seine Autopsie von Physik- und Astronomielehr-

büchern, um festzustellen, dass deren »konfessioneller Einschlag als sehr gering« zu werten sei (S. 59). Am Medium der Schreibkalender macht Klaus-Dieter Herbst deutlich, dass »lutherische Astronomen der zweiten Reihe« (S. 8) sich ohne Probleme bei den Methoden des Copernicus bedienen konnten, getrieben von dem Wunsch, »durch die Erkenntnis der Natur auch die Weisheit und Güte und damit die Existenz Gottes zu erfahren« (S. 76). Den interkonfessionellen Charakter von »Forschung« im 16. Jahrhundert arbeitet Morten Fink-Jensen am Beispiel Tycho Brahes heraus, während Klaas-Dieter Voß am Beispiel von David und Johannes Fabricius den ostfriesischen Austausch mit Tycho Brahe und Johannes Kepler beleuchtet. Markantere konfessionskulturelle Spuren kann Kai-Ole Eberhardt bei der Aufnahme cartesianischer Naturphilosophie in der reformierten Theologie der Niederlande bei Christoph Wittich ausmachen, die wesentlich von einer spezifisch calvinistischen Bibelermeneutik geprägt gewesen sei, die eine Integration »säkularer Erkenntnisse« begünstigt habe (S. 132). Michael Beintker sieht in der Akkomodationslehre eine überkonfessionelle »Entspannungsstrategie« bei Gelehrten wie Brahe, Foscarini, Galilei, Kepler oder Rethicus und kommt dabei zu einer sehr modernen Einschätzung der »scientific community« (S. 146) des 16. und 17. Jahrhunderts. Wie eine Art Reprise gesellt sich dazu der Beitrag von Michael Weichenhahn zur »Ablösung der Naturwissenschaft von der Theologie«, dessen Szenario der Ausdifferenzierung den zeitgenössischen Konfliktlinien mehr Raum gibt. Während Pablo Toribio dem Antitrinitarismus Isaac Newtons mit Bezug zu seiner Naturphilosophie nachgeht, rekonstruiert Rita Waldmaier die bekannte Kooperation von Leibniz mit Akteuren der jesuitischen Chinamission und damit dem einzigen eingehenderen katholischen Konfessionsbezug des Bands. Mit der »hybriden Traktatform« (S. 237) der »Brontologie« widmet sich Bernd Roling der protestantischen Gewitterlehre in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die Gott allmählich in der Transzendenz aufhob. Methodisch angenehm hervorstechend ist der Beitrag von Maike Sach zu dem polnischen Sozinianer Stanislaw Lubieniecki, den sie anschaulich zwischen den Rollen des Glaubensflüchtlings, Nachrichtenagenten und Wissenschaftskommunikators in den Netzen der frühneuzeitlichen Gelehrtenrepublik verortet. Man wird dem Band zu Gute halten können, dass er an die Stelle einer simplen säkularisierenden Ablösung ein konfessionell vielstimmiges Bild von »glauben« und »forschen« stellt, konzeptionell bleibt der systematische Beitrag zur kirchen- wie wissenshistorischen Forschung eher übersichtlich.

*Marian Füssel*

FLORIAN KLUGER: Liturgische Bildung in der Neuzeit. Taufe, Firmung und Eucharistie bei P. Nikolaus Cusanus SJ, Bischof Joseph A. Gall und Pastor Konrad Jakobs (Studien zur Pastoraliturgie, Bd. 43). Regensburg: Friedrich Pustet 2019. 456 S. ISBN 978-3-7917-3104-9. € 52,00.

Die Eichstätter liturgiewissenschaftliche Habilitationsschrift von Florian Kluger (im Folgenden: Vf.) widmet sich der liturgischen Bildung und damit einem wichtigen Themenfeld. Das wird schon in der »Hinführung« klar, die eine kompakte Darstellung der Geschichte liturgischer Bildung und deren bisheriger Erforschung liefert. So wird deutlich, dass hier ein zentraler Teil religiöser Erziehung im Fokus steht, dessen umfassende wissenschaftliche Aufarbeitung aber nach wie vor unzureichend ist – geschweige denn, dass für eine etwaige Gesamtdarstellung bereits genügend Material zur Verfügung stände. Unter »liturgische Bildung« versteht Vf. dabei »Bildungsbemühungen, die den christlichen Gottesdienst und damit in Zusammenhang stehende Aspekte als Gegenstand haben« (S. 3). Damit sei ein recht weites Feld umrissen, dessen Binnenstrukturierung u. a. mittels der Unterscheidung von Motivation und Zielen angestrebt wird. Leitfragen können von daher sein, ob es (eher) um eine »zweckfreie Erweiterung des Kenntnisstandes« gehe, oder um die »sakramentale [...] Befähigung zur Liturgie« sowie den »Prozess der Aneignung

bestimmter Fertigkeiten und die Pflege der Liturgiefähigkeit« (S. 3). Die Studie geht jedenfalls davon aus, dass sich Operationalisierungen dieser Vorgänge genauer untersuchen lassen, wobei sie – bei aller Offenheit für die verschiedenen Formen und Dimensionen liturgischer Bildung – ausdrücklich die Feiern selbst als Lernort ausklammert und auch nicht die Liturgie als Medium religiöser Bildung thematisiert. Die methodologisch zentrale Basisannahme liegt darin, dass Liturgieerklärungen, die für Bildungszwecke formuliert worden sind, »wertvolle Rückschlüsse zu Gestalt und Gehalt des gefeierten Gottesdienstes« (S. 4) zu ziehen erlauben. Diese Annahme hat Bedeutung weit über die Analyse des konkreten Materialbestands, der zugrunde gelegt wird, hinaus: Jedwede Liturgieerklärung ist eben auch Liturgieinterpretation; aus ihr lassen sich insofern nicht nur Informationen zu den rituellen Abläufen erheben, die darin in den Blick genommen werden, sondern auch die spezifische Sichtweise, die deren Autor:in auf diese Abläufe hat, und wie er:sie diese theologisch versteht. Liturgieerklärungen sind von daher einzustufen »als Reflex auf die tatsächliche oder idealisierte Gottesdienstpraxis« (S. 32). Sie sind liturgiehistorisch bedeutsame Quellen, weil sie »Aussagen über das gottesdienstliche Leben im jeweiligen Kontext treffen« (ebd.) und die entsprechenden zeitgenössisch eingebetteten liturgietheologischen Überzeugungen widerspiegeln; weiterhin lassen sie aufgrund ihrer Zielgruppenorientierung erwarten, dass Autor:innen in solchen Texten quasi indirekt auch Rezeptionsästhetisch interessante Einsichten eröffnen.

Die drei Hauptkapitel der Arbeit fokussieren vor diesem Hintergrund drei exemplarische Beispiele von Liturgieerklärungen, die das Konfessionalisierungszeitalter, die Aufklärung und den Anfang des 20. Jahrhunderts repräsentieren. Konkret werden mittels der liturgiewissenschaftlich gängigen Methode des Kommentars die »Christliche Zuchtschule« von P. Nikolaus Cusanus SJ (1574–1636), das dreibändige Werk »Andachtsübungen, Gebräuche und Ceremonien unserer heiligen katholischen Kirche [...]« des Linzer Bischofs Joseph Anton Gall (1748–1807) und die Schriften von Pastor Konrad Jakobs (1874–1931) – nach dem ersten Weltkrieg bis zu seinem Tod Pfarrer von St. Marien in Mülheim a. d. Ruhr – untersucht. Die Quellen werden dabei – so unterschiedlich sie auch sind – dadurch auch einer vergleichenden Betrachtung zugänglich gemacht, dass Vf. jeweils nach demselben Grundschema deren Aussagen zu liturgischen Handlungsabläufen (zur Feierngestalt), zum Sinn, der diesen Abläufen zugeschrieben wird (Sinngelhalt), und die Methodik analysiert: Es werden zunächst der Autor und dessen Biografie vorgestellt sowie sein Wirken zeitgeschichtlich kontextualisiert; dann wird die Quelle charakterisiert und deren Struktur präsentiert. Der folgende inhaltliche Kommentar konzentriert sich auf das Sakramentenverständnis im Allgemeinen und die Sicht auf Taufe, Firmung und Eucharistie. Diesen Kapiteln ist in hermeneutischer Absicht eine Einführung in einen epochen- bzw. quellenspezifischen Themenkreis vorgeschaltet: für die Konfessionalisierung zum »Kreuz«, für die Aufklärung zum »Unterricht«, für den Beginn des 20. Jahrhunderts zur Metapher »Leib Christi«.

Die damit knapp umrissene Auswahl des Materialobjekts begründet Vf. zum einen mit der damit abgebildeten Diversität der Textsorten von Liturgieerklärungen und deren zeitlichen und regionalen Entstehungskontexten. Zum anderen sei die Zugehörigkeit der drei Autoren zu einer langen Phase der Liturgiegeschichte leitend gewesen: der Phase zwischen dem Konzil von Trient und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die »durch die nachtridentinische Liturgiereform geprägt ist« (S. 34). Und weiter zeichne sich dieser Zeitraum durch »markante geistes-, sozial- und kulturgeschichtliche Veränderungsprozesse« aus, was »eine nach Epochen gegliederte Darstellung ermöglicht« (ebd.). Letztlich kommt es also aufgrund dieser Vorüberlegungen zur Auswahl von Beiträgen aus drei Epochen, die drei verschiedenen literarischen Gattungen – der des katechetischen Hausbuchs (Cusanus), der des Lehrbuchs (Gall) und der des Aufsatzes (Jakobs) – zuzuordnen sind.

Dieses Programm führt die Studie exakt so durch. Bündelungen am Ende der Ausführungen zum jeweiligen Autor bzw. dessen Werk erleichtern dabei die Lektüre. Am

Ende steht als »Resümee«, dass mit den exemplarischen Detailstudien ein (liturgie-)theologisch profilierter Baustein für eine immer noch ausstehende Gesamtdarstellung liturgischer Bildung bzw. ihrer historischen Entwicklung beige-steuert worden sei. Ausdrücklich hingewiesen wird darauf, dass solche und weitere Studien der Ergänzung komplementärer kulturgeschichtlicher oder bildungstheoretischer Arbeiten bedürfen, wofür aber Anknüpfungsmöglichkeiten markiert worden seien (vgl. S. 357). Inhaltlich wird bezüglich der drei (am Schluss noch einmal sehr gerafft präsentierten) Ansätze zur Liturgieerklärung festgehalten: In allen Fällen haben »Methode und Form der Darstellung sowie hermeneutisch bedeutsame Präferenzen für eigene theologische Leitideen« dazu geführt, »dass Inhalte adaptiert und modifiziert« wurden (S. 364). Die Ausgangsthese, dass *Liturgieerklärung* immer auch *Liturgieinterpretation* sei, habe sich insgesamt bestätigt. So lege Cusanus besonderen Wert auf den Aspekt der Gnadenvermittlung: Liturgieerklärung dient v. a. dazu, die Gläubigen zum Empfang der Gnade zu disponieren. Bei Gall ist im Kontext der Aufklärung hingegen Liturgie als Mittel zur Besserung des Menschen eingeordnet: Vernunft und Glaube sollen ineinandergreifen – um der frommen Andacht willen. Innerhalb der Liturgischen Bewegung, für deren Anliegen Jakobs sich engagiert, soll Liturgie eine lebendige Christusbeziehung ausdrücken und den Gemeindeaufbau befördern. Außerdem ist noch ein weiterer Aspekt deutlich geworden: Im historischen Längsschnitt zeichnet sich ab, wie sehr sich die Medien liturgischer Bildung und die Lerngewohnheiten verändert haben. Der »Ausblick«, der das Buch beschließt, formuliert von daher folgerichtig: »Die Liturgie ist im Rahmen liturgischer Bildungsprozesse immer auch in ihrem Bezug zu den Lehrenden und deren Adressaten zu sehen. Damit kommen die elementaren Gegebenheiten des Lehrens und Lernens in den Blick« (S. 367), wie sie grundsätzlich durch das didaktische Dreieck zu erfassen sind. Kluger räumt selbst ein, dass in seiner Studie v. a. der Pol von Lehrenden, die den Vermittlungsprozess intentional und medial gestaltet haben, beleuchtet werde. Die Seite der Rezipient:innen sei hingegen durch die vorgelegte Arbeit nicht ausreichend erfasst. Diese seien aber einzubeziehen, um deutlich zu machen, dass Liturgie als Gegenstand liturgischer Bildung durch den Vermittlungsprozess ihrerseits transformiert werde: weil auch die Bedeutungszuschreibungen der Rezipient:innen Sinngehalt und Fei-ergestalt mitprägen.

In formaler Hinsicht ist positiv zu vermerken, dass das Literatur- und Materialverzeichnis – wie in dieser Reihe auch ansonsten üblich – sehr sorgfältig und übersichtlich gearbeitet ist. Das Sachregister hilft, um sich im Buch gut zurecht zu finden.

Florian Kluger hat mit seiner Habilitationsschrift eine Studie vorgelegt, die im gesetzlichen Rahmen sehr sorgfältig und durchgängig hervorragend nachvollziehbar gearbeitet ist. Der Ausblick markiert dabei auch klar die Grenzen seines Vorgehens. Daran anschließend sei als Anfrage formuliert: Müssten nicht gerade solche Detailstudien (am Rande: deren Repräsentativität für die jeweiligen Epochen innerhalb der ausgewählten, sehr langen Phase der Liturgiegeschichte noch etwas besser hätte herausgearbeitet werden können) heute von vornherein stärker inter- bzw. transdisziplinär angelegt und konsequent um die Rezipient:innenperspektive ergänzt werden, um die Komplexität der entsprechenden historischen Zusammenhänge angemessen erfassen zu können – eben weil innerhalb des didaktischen Dreiecks die drei Größen *permanent* in Wechselwirkung miteinander stehen und sich dabei *alle* weiterentwickeln? Mit einer der aktuell prominentesten Sozialtheorien formuliert: Liturgien sind praxeologisch betrachtet fluide Phänomene, die sich als hochkomplexe Prozesse des Tuns verstehen lassen. Ritueller Gottesdienst ist demnach wie alle sozialen Zusammenhänge ein »Nexus von *doings*« (Andreas Reckwitz, Gesellschaftstheorie als Werkzeug, in: Ders./Hartmut Rosa, Spätmoderne der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, Berlin 2021, S. 23–150, hier: S. 66), wobei die Praktiken verschiedener konkreter Lebensformen wie Institutionen vielfältig miteinander verwoben sind: »sei es über nichtintendierte Folgen, sei es aufgrund von Steuerungsversuchen und Einflussnahmen, durch gegenseitige Abhängigkeiten oder den Rückgriff auf nichtspezialisierte, transversal zum Einsatz kommende

Praktiken und Wissensordnungen.« (Reckwitz, S. 65) Klugers Studie sollte insofern auch als wichtiger Anstoß verstanden werden, liturgiehistorische Forschungen u. a. zur liturgischen Bildung in einer Grundrichtung weiter zu betreiben, wie sie durch solche praxeologischen Impulse gewiesen wird.

*Stephan Winter*

### *6. Neuzeit und Zeitgeschichte*

KRISTIEN SUENENS: *Humble Women – Powerful Nuns. A Female Struggle for Autonomy in a Men’s Church*. Leuven: Leuven University Press 2020. 380 S. ISBN 978-94-6270-227-1. Softcover. € 55,00.

Das Titelbild der eindrucksvollen Studie – basierend auf der PhD-thesis der Verfasserin von 2018 – zeigt eine ganze Bandbreite von emotionalen Haltungen, die Ordensfrauen des 19. Jahrhunderts einnahmen, wenn sie fotografiert wurden, und zwar zusammen mit einem männlichen Kleriker, der demonstrativ die Bildmitte besetzt.

Kristien Suenens lässt uns hinter die Fassade dieser katholischen gender-Repräsentationen blicken. In vier exemplarischen Frauen-Biografien des 19. Jahrhunderts führt sie Gründungsfiguren weiblicher Kongregationen in Belgien vor, denen die Haltung der Demut die Macht verlieh, in einer von Männern dominierten Kirche ihre Ziele zu erreichen: Anna de Meeûs (1823–1904, Institut de l’Adoration Perpetuelle), Fanny Kestre (1824–1882, Dames de Sainte-Julienne- Apostolines du Très Saint Sacrement), Antoinette Cornet (1820–1886, Sœurs du Saint Cœur de Marie), Wilhelmina Telghuys (1824–1907, Dienstmaagden van de Heilige Harten van Jezus en Maria). Die Verfasserin analysiert, wodurch diesen Frauen Macht zuwuchs: Charisma, soziales Engagement und unternehmerischer Wagemut. Das ist das Paradox, das Kristien Suenens auflösen will: die Unterwerfung unter eine patriarchal-klerikale Struktur und unter religiöse Gelübde, und gerade dadurch ein Zuwachs an Status, eine geistliche Kraftquelle und eine apostolische Selbstermächtigung (S. 9). Ihr Erfolg, so die Ausgangsthese, gründete in einer spezifischen Modernität des ultramontanen Konzepts als solchem: Die Wiederkehr der gefühlsbetonten und bußbereiten, über viele eigenständige Handlungsmöglichkeiten verfügenden Laien-Frömmigkeit der katholischen Vormoderne, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzog, verlieh dem aufgeklärten Nützlichkeitsideal öffentlicher Religion eine alt-neue charismatische Form. In diesem Kontext, der nicht selten zu einer generellen Feminisierung der Religion vereinfacht wird, war das Verhältnis der Geschlechter ausgerechnet im Verhältnis der zölibatär lebenden Priester und Ordensfrauen neu zu verhandeln. War also das enorme Wachstum der sozial engagierten Frauenkongregationen ein Marker der weiblichen Emanzipation? Die Verfasserin bejaht dies in ihrer zentralen These (S. 22), klärt aber gleichzeitig, dass es dazu sehr spezifischer Voraussetzungen des religionskulturellen, politischen und sozialen Kontextes bedurfte.

Ein präzises methodisches Raster definiert drei Untersuchungsebenen. Auf der ersten Ebene liegen vier Lebensgeschichten vor: soziale Herkunft, Bildung, Charakter, Ideale, Ziele, Netzwerke. Auf einer zweiten Ebene sind deren Kontexte situiert: Sozio-Ökonomie, Recht und Politik, ultramontane Kirchenstrukturen und Befindlichkeiten, kulturell geprägte Rollenmuster. Die dritte Ebene ist die des internationalen Vergleichs wie des Vergleichs mit den Frauen im Laienstand. Die agency dieser exemplarisch untersuchten Frauen erweist sich als »double-voiced«: geprägt von Unterwerfung unter die Regeln bei gleichzeitiger Nutzung offener Räume. Der Handlungsraum, der untersucht werden soll, ist »caring power« (S. 26), also gerade Macht, die aus dem Charisma und der Autorität des Helfens erwächst. Dieser Ansatz wird sorgsam eingeordnet in jüngere Tendenzen der Kultur- und Sozialgeschichte.

Ausgangspunkt aller vier Frauenbiografien ist die Erfahrung eines post-revolutionären Zeitalters, in dem romantische Ideen und weibliche Handlungskonzepte in gleichsam mi-

litante Konfessionskonzepte und eine »erweckte« Spiritualität (revival devotion) überführt wurden (S. 39–119). Sorgfältig bettet die Verfasserin die Herkunftsmilieus und Erfahrungserfahrungen ihrer Protagonistinnen in die allgemeinen Zeittrends ein: Der Selbstaussdruck des spezifisch Weiblichen ermöglichte einen intensiven Zugang zum eigenen Selbst, band diesen aber an die Tugenden von Selbstverleugnung und Leidensbereitschaft. Frauenrollen in gehobenen Bürgerfamilien (the angel in the house, S. 56) erhielt Konkurrenz im Gemeinschaftsleben der Kongregation, das die strenge Klausur monastischer Abschließung überwand und ein aktives Apostolat in der Welt möglich machte. Die Kongregationen wurden zu einer zentralen Säule des katholischen Revival, dem es um die Neuformierung einer christlich fundierten Gesellschaft ging (S. 62), woran sich nicht nur fromme Frauen, sondern auch unternehmerisch aktive Männer beteiligten. Jenseits aller Romantik orientierte sich dieser Aufbruch an harten sozialen Missständen der (früh)industriellen Gesellschaft und der Instabilität des belgischen Staatswesens nach 1830. Leidtragende waren oft sozial deklassierte und entwurzelte Frauen. Für nicht wenige junge Frauen, die in katholischen Mädcheninternaten groß geworden waren, war die männerdominierte Familienwelt mit einem liberalen, weltverwöhnten Lebensstil und mit der Erwartung, Erben zu gebären, nicht unbedingt die erste Wahl.

Nach 1848 setzte daher eine Offensive ein, die die Verfasserin als »female religious entrepreneurship« beschreibt (S. 76). Ausgangspunkt war die Vorstellung, katechetische und moralische Bildung könne soziale Missstände beheben. Schritt für Schritt formierten sich daraus soziale Unterstützung für die Bedürftigen wie ein religiöses Gemeinschaftsleben der die Initiativen tragenden Frauen. Kritisch wurde eben jener Punkt, an dem diese Arbeit kirchlicher Unterstützung bedurfte und darum klerikaler Kontrolle unterstellt werden sollte (S. 80). Genau hier verortet die Verfasserin den Beginn des »double voiced discourse«, der »humble women« und »powerful nuns« gleichermaßen hervorbrachte (S. 84–93). Die Weise, in der Frauen sich in diesen Diskurs kraftvoll einschrieben, bestand in einem mehrdeutigen Zusammenspiel aus intensiver Frömmigkeitspraxis und asketischer Selbstverleugnung. Das Visionäre dieser Frömmigkeit konnte sich priesterzentrierte Praktiken aneignen, ohne die Sonderrolle des Priesters generell zu negieren. Daraus musste nicht Konkurrenz erwachsen, sondern im besten Fall das, was Kristien Suenens als »spiritual partnership« bezeichnet (S. 119).

Diese Zusammenarbeit setzte nach der Jahrhundertmitte voraus, dass sich die Autonomieansprüche visionärer Frauen mit den Kontroll- und Leistungsansprüchen klerikaler Männer vereinbaren ließen. Und die Verfasserin kann sehr anschaulich dartun, wie schwierig das war. Es wurde nicht einfacher dadurch, dass diese geistlichen Frauen einander einerseits Seelenverwandte, andererseits aber auch Rivalinnen im Kampf um das soziale Kapital von Anerkennung und Unterstützung waren (S. 147–161). Familienrollen wurden nicht selten in das Zusammenleben der Kongregationen übertragen; die Mütterlichkeit der Gründerinnen konnte väterliche Härte annehmen. Das betraf nicht nur das Innenleben der Häuser, sondern auch deren oft scharfen Wettbewerb untereinander. Das Einverständnis über gemeinsame Ziele war vor allem dort einfacher, wo man nicht unmittelbar um begrenzte materielle, institutionelle oder spirituelle Ressourcen konkurrierte.

Als es galt, die Anfänge der ersten Jahrhunderthälfte in feste Formen zu gießen, konstatiert Kristien Suenens einen »monastic turn«, der zwischen den belgischen Ortsbischöfen und Rom ausgehandelt werden musste und der deshalb als Teil der ultramontan-antimodernen Belagerungsfantasien (siege mentality, S. 186) gelten muss. Die römische Bestätigung war nur zu erhalten, wenn man sich vom belgischen Traum verabschiedete: eine freie Kirche mit einem freien Staat zu versöhnen (S. 193).

Die Wachstumszahlen dieser Frauenkongregationen waren nicht nur in Deutschland, sondern auch in Belgien eindrucksvoll: 9.000 um 1850, etwa 30.000 um die Wende zum 20. Jahrhundert, und das in einem sehr kleinen Land: auf 10.000 Einwohner kamen 46 Ordensfrauen (S. 199). Aber eine lineare Erfolgsstatistik verbirgt auch viele Rückschläge:

übergroße Rekrutierungserwartungen, Seuchen, Geldmangel, üble Nachrede, strukturelle Benachteiligung, schwere Konflikte mit aristokratischen Gönnern, an denen der Eigensinn der Gründerinnen einen nicht unwesentlichen Anteil hatte. Dass die Funktionsfähigkeit der Häuser mit einem teilweise fabrikmäßigen Betrieb zusammenhing, hat die Dinge nicht erleichtert.

Ausführliche Überlegungen der Verfasserin gelten den Frömmigkeitspraktiken in den Kongregationen; aber auch sie werden in die Grundfragestellung des Buches eingeordnet. Die Regeln, auf denen das Gemeinschaftsleben fußte, oder das Gewissen, das in der Beichte zu offenbaren war, waren nicht (kirchen-)politisch neutral. Äußerst gekonnt werden bis hierher die Biografien und Kontexte der vier Protagonistinnen ineinandergflochten. Doch dann wird jeder einzelnen noch ein differenzierender Epilog zuteil, der nüchtern würdigt, aber große Anerkennung durchscheinen lässt (S. 309–327). Das Schlusskapitel ist keine Zusammenfassung, sondern eine höchst kluge Meta-Analyse der Mehrdeutigkeit (a study in ambiguity, S. 329–343): Zwischen Unterwerfung und Selbstbestimmung waren die Frauen und ihre Kongregationen ein ›schwaches Geschlecht‹ und gleichzeitig eine starke soziale und ›klerikale‹ Kraft. Die weibliche Frömmigkeit lebte demütige Bußbereitschaft ebenso wie passionierte Wucht religiöser Erfahrung; das Zusammenspiel dieser Frauen mit der priesterlichen Hierarchie, aber auch mit den transzendenten Mächten des Christentums metaphoriert Kristien Suenens als »a gendered clerical ›Passion Play‹« (S. 334). Die soziale Herkunft der Frauen als »dames d'œuvres« und ihre Netzwerke in (groß)bürgerlichen und aristokratischen Kreisen waren die Hebel ihrer apostolischen Handlungsmacht. Gleichzeitig hatte diese enorme Arbeit, die sozial benachteiligte Menschen förderte, rettete, bildete und disziplinierte, mit einem modernen Verständnis weiblicher Emanzipation wenig zu tun. Und an dieser Stelle vermeidet die Verfasserin hellichtig jeden Anachronismus: Der gender-bias von heute war nicht das Problem, das selbstbewusst-demütige Frauen des 19. Jahrhunderts bearbeiteten. Was wir zu sehen bekommen, ist »a hortus conclusus of exceptional female development« (S. 343).

Alles in allem: ein methodisch überzeugendes und inhaltlich innovatives, ebenso nüchternes wie empathisches Buch, und obendrein brillant geschrieben.

*Andreas Holzem*

PETER LONGERICH: Antisemitismus. Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute. München: Siedler (Penguin Random House) 2021. 631 S. ISBN 978-3-8275-0067-0. Hardcover. € 34,00.

Der Antisemitismus durchzog die deutsche Geschichte und zwar unabhängig von NS-Diktatur und Shoah. Daran erinnert eine umfangreiche Gesamtdarstellung, die der bekannte Historiker Peter Longerich vorgelegt hat. Er lehrte als Professor für moderne Geschichte am Royal Holloway College der Universität London und war Gründer des dortigen Holocaust Research Centre. Umfangreiche Buchpublikationen machten ihn weit über Fachkreise hinaus bekannt. Dazu gehörten auch bedeutende Arbeiten zu Judenverfolgung und -vernichtung wie etwa »Politik der Vernichtung« (1998) oder »Davon haben wir nichts gewusst!« (2006). Jetzt legt er eine umfassende Darstellung zur Judenfeindschaft vor, wobei sie bei der Aufklärung einsetzt, über das 19. Jahrhundert bis zum Wilhelminischen Kaiserreich reicht, dann auf die Weimarer Republik und die NS-Diktatur eingeht und schließlich die Nachkriegszeit bis zur heutigen Situation thematisiert. Es handelt sich um die Arbeit eines Historikers, dementsprechend beschreibt er die geschichtlichen Ereignisse primär.

Gleichwohl werden immer wieder analytische Einschätzungen vorgenommen, welche auch für Kenner der Materie interessant sein dürften. Der Chronologie der Ereignisse vorgeschaltet sind einige begriffliche und methodische Vorüberlegungen. Dazu gehört eine

allgemeine Antisemitismus-Definition, wonach es um Einstellungen und Handlungen gegen als Juden wahrgenommene Menschen geht. Der Autor macht dabei deutlich, dass es sich nicht nur um Vorurteile, sondern auch um eine Weltanschauung handeln kann. Er betont darüber hinaus, dass er als Historiker eine umfassende Interpretation und Theorie nicht vorbringen möchte. Es geht Longerich darum, für den heutigen Antisemitismus die historischen Wurzeln zu erklären. Hierbei konzentriert er sich auf die »Geschichte des ›radikalen‹ modernen Antisemitismus, also die Geschichte der politischen Bewegung, die die Emanzipation verhindern und dann rückgängig machen wollte und schließlich im Holocaust eine mörderische ›Endlösung‹ für das von ihr selbst geschaffene Problem fand« (S. 11).

Der Autor beginnt daher mit dem Jahr 1780. So verständlich diese Entscheidung sein mag, so hätte man sich doch etwas zur Vorgeschichte gewünscht. Denn Antisemitismus gab es nach der genutzten Definition auch im Mittelalter, daher wären auch Ausführungen zu Brüchen und Kontinuitäten im systematischen Sinne wichtig gewesen. Die folgenden Ausführungen zu den erwähnten historischen Etappen zeichnen dann die Geschichte der damaligen Judenfeindschaft nach, wobei der Autor die unterschiedlichsten Ebenen und Erscheinungsformen thematisiert. So geht er auf Ausschreitungen und Gesellschaft ebenso ein wie auf Kultur und Politik. Dabei werden die Ereignisse nicht isoliert behandelt, sondern in einen historischen Kontext eingebettet. So steht der Antisemitismus in der Frühphase mit Judenemanzipation und Nationalismus oder für die Gegenwart mit Identitätsfragen und Vergangenheitspolitik im Zusammenhang. Der Autor systematisiert auch immer wieder Einflussfaktoren oder betont relevante Veränderungsprozesse.

Dagegen kann man jeweils Einwände formulieren oder Ergänzungen anregen, gleichwohl hebt dies die Darstellung über andere Monographien hinaus. Es handelt sich auch um eine inhaltlich gut strukturierte Beschreibung, die so ebenfalls als Nachschlagewerk genutzt werden kann. Bei derart umfangreichen Arbeiten können gleichwohl wichtige Gesichtspunkte verloren gehen. So ist ein möglicher Antisemitismus bei der KPD in der Weimarer Republik nicht näher thematisiert worden. Die Bezeichnung »Neue Rechte« wird auch auf unterschiedliche Phänomene bezogen, einmal auf die NSDAP in der Weimarer Republik, dann für die Gegenwart auf rechtsextremistische Intellektuelle. Ein Antisemitismus unter Linken wie unter Muslimen ist jeweils Thema, aber nur knapp auf wenigen Seiten. Bedeutsamer ist aber eine Fülle von Interpretationen, die nicht nur in der Forschung genauere Reflexionen und inhaltliche Weiterentwicklungen verdienen. Denn auch wenn man es mit einem Geschichtsbuch zu tun hat, ist es doch nicht nur ein Geschichtsbuch.

*Armin Pfabl-Traugbber*

UWE SCHARFENECKER: Tübingen, katholisch-theologisch. Eine kirchenhistorische und staatskirchenrechtliche Untersuchung. Ostfildern: Matthias Grünewald (Patmos) 2022. 399 S. ISBN 978-3-7867-3301-0. Geb. € 52,00.

Uwe Scharfenecker beschäftigt sich in seiner Monografie »Tübingen, katholisch-theologisch« mit der Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Den Anlass für diese Standortbestimmung gab das Vorhaben der Deutschen Bischofskonferenz, die Priesterausbildung an bestimmten Standorten zu konzentrieren. Es geht also um eine Existenzbegründung der Fakultät durch ihre Eigenart. Scharfenecker weist dieses Proprium auf anhand des Spannungsfelds, das die Fakultät als Wissenschaftsbetrieb zwischen staatlicher Einrichtung und kirchlicher Aufsicht durchschritten hat. Besonders angesichts der aktuell schwindenden gesellschaftlichen Relevanz der Kirche hebt er hervor, dass die Fakultät nicht nur Ausbildungsstätte sein muss, sondern einen Beitrag zu einer erweiterten Weltansicht zu geben hat.

Das Ergebnis ist ein chronologischer, kurzweiliger und spannungsreicher Durchgang durch die Fakultätsgeschichte, der in seinen Schwerpunktsetzungen heuristisch wirkt. Der Autor setzt an bei ihrer Vorgeschichte als Friedrichs-Universität Ellwangen und der Verlegung und Eingliederung in die Tübinger Universität – noch vor der Gründung der Diözese Rottenburg. Er beschreibt dabei, wie die Mittelstaaten bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts versuchen, diese in einem kirchlichen Vakuum entstandenen Einrichtungen von kirchlicher Einflussnahme freizuhalten, bis die Revolution von 1848 den Bischöfen das Heft des Handelns in die Hand gibt, wobei ihnen nun die Form des Tridentinischen Seminars als eine Alternative erscheint, also rein unter kirchlichem Dach, aber auch losgelöst vom universitären Betrieb. Scharfenecker stellt diese Form und ihre Umsetzung außerhalb Tübingens durch zwei Exkurse dar. So wird deutlich, dass mit dem Fortbestand der Fakultät schon ein eigener Weg gewählt wird, konkret durch einen Kompromiss, bei dem die kirchliche Position in einer »Übereinkunft« (ebd., S. 80) Berücksichtigung findet. In Form des »Modernismus« kommt an der Jahrhundertwende eine neue Herausforderung auf die Fakultät zu. Unter Paul Schanz als Rektor gelinge es, die Wissenschaftsfreiheit der Theologie zu verteidigen und die Professorenschaft von der Verpflichtung auf den Antimodernisteneid zu befreien. Der Autor zeigt, wie das Ruder 1919 in die Gegenseite umschlägt, als es nun in der Weimarer Republik angesichts der Bestrebungen zur Trennung von Kirche und Staat gilt, die Verbindung zum staatlichen Wissenschaftsbetrieb – für die Fakultät und das »Wilhelmsstift« – nicht zu verlieren, bis dieses Anliegen 1934 in einer Vereinbarung gesichert und schließlich in den Konkordatsverhandlungen berücksichtigt wird. Das führt dazu, dass die Institutionen auch unter dem NS-Regime überleben. Dass dieses Überleben sich unter Geiselman als Dekan unrühmlich gestaltet, wird leider als bekannt vorausgesetzt und nur angedeutet. Hierzu wäre freilich auszuführen gewesen, wie dessen opportunistisches Verhalten die Professoren unter Druck gesetzt hat – auch unter Androhung von staatlichen Repressalien. Hätte man doch an dieser Episode eine Bedrohung der Wissenschaftsfreiheit zeigen können, dieses Mal von staatlicher Seite, die den Preis gekostet hat, dass wesentliche inhaltliche Errungenschaften von Tübinger Theologen nun quasi unter fremdem Namen über die französische Theologie als »Nouvelle Théologie« fortgeführt und so über den fachlichen Diskurs bis ins Zweite Vatikanische Konzil eingegangen sind. Der Autor zeichnet dann wiederum den Neuanfang nach dem Zweiten Weltkrieg im Zeichen der Kulturpolitik der französischen Besatzung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil detailliert nach, geht auf die causa Küng ein und skizziert das Wissenschaftsverständnis der Theologie bei Seckler und Kasper bis hin zu Hilberaths »Kommunikativer Theologie«.

Was Scharfeneckers Beitrag noch stärker erscheinen ließe, wäre eine Reflexion auf den Methodengang und das heuristisch wirkende Vorgehen. Gerade angesichts der aktuellen Herausforderung für die Theologie, zwischen ungebunden und offen daherkommenden Glaubensfragen der Menschen und einer wissenschaftlich begründeten Antwort aus dem Glauben zu vermitteln, wäre zu wünschen gewesen, dass der Autor in seiner Conclusio nicht auf eine spirituelle und mehrdeutige Ebene wechselt. Er sieht so schließlich die größte Gefahr für die Theologie in einem Feind, der die Menschen verführt, sein zu wollen wie Gott (vgl. Gen 3,5; ebd. 330). Anstatt sich dieser Versuchung zu ergeben, empfiehlt er den Theologietreibenden, Mensch zu bleiben und sich in den Dienst der Menschen zu stellen, die wie »Schafe ohne Hirten« sind (ebd.). Was auch immer das konkret heißen mag.

*Stefan Warthmann*

ADELHEID SCHMIDT-THOMÉ: Ellen Ammann. Frauenbewegte Katholikin (kleine bayerische biografien). Regensburg: Friedrich Pustet 2020. 160 S. ISBN 978-3-7917-3128-5. Kart. € 14,95.

Ellen Ammann (1870–1932) gehört zu den großen Frauen der Kirchengeschichte. Dafür ist sie immer noch relativ unbekannt. Das vorliegende Büchlein möchte dies ändern, indem es knapp und präzise in ihr Leben und Werk einführt.

Aufgewachsen im bildungsbürgerlichen Milieu Stockholms, als Kind einer heimlich zum Katholizismus konvertierten Mutter, heiratete Ellen Sundström 1890 den Münchener Orthopäden Dr. Ottmar Ammann. Sie zog mit ihm ins – aus Stockholmer Perspektive – provinzielle München, wurde damit Bayerin und offiziell Katholikin. Zwischen 1892 und 1903 brachte sie sechs gesunde Kinder auf die Welt, erlitt aber auch mehrere Fehlgeburten.

Mit 26 Jahren begann Ellen Ammann sich zusätzlich zu ihren Aufgaben als Mutter und Hilfe ihres Mannes in seiner Praxis caritativ zu engagieren. Sie organisierte einen »Empfangsdienst« am Münchener Hauptbahnhof. Es ging darum, dass junge Mädchen, die allein reisen, nicht in die Hände von Ausbeutung, Prostitution und Menschenhandel fallen. Damit entstand 1897 die »Katholische Bahnhofsmision am Münchener Centralbahnhof«, die erste in Deutschland. Im Winter 1904 gründete sie die Ortsgruppe des Katholischen Frauenbundes (KDFB) in München. Ihr Mann unterstützte sie tatkräftig dabei. Der Bund nach dem Kölner Vorbild rief in den nächsten Jahren zahllose Einrichtungen ins Leben. 1909 entstand unter Ammanns Mitwirkung eine »soziale und caritative Frauenschulung in Bayern«. 1916 trieb sie die Professionalisierung der Schulung voran, indem sie die Struktur der Berliner Frauenschule von Alice Salomon (seit 1908) übernahm. In der Weimarer Zeit setzte sie sich politisch für die »Wohlfahrtspflegerinnen« ein, für die sie 1925 erfolgreich eine Ausbildungs- und Prüfungsordnung forderte. Luise Jörissen, die die Ammannsche Schule ab 1925 leitete, erreichte zudem, dass neben der Ausbildung zur Wohlfahrtspflegerin auch die zur Seelsorgehelferin (mit *Missio canonica*) möglich wurde.

Immer noch aktuell ist das Thema des Diakonats der Frau. Bereits 1905 hielt Michael Faulhaber, damals noch Theologieprofessor in Straßburg, einen Vortrag über »Das Diakonat der Frau«. 1911 sprach er als Erzbischof in München über »Zeit- und Zukunftsaufgaben der katholischen Frauenwelt«. Die begeisterte Ellen Ammann trat ohne Wissen ihres Mannes, der dagegen war, in eine Drittordensgemeinschaft ein. 1917 nahm sie Kontakt zu Faulhaber auf mit der Bitte, dass die Frauen ihrer Gemeinschaft zu Diakoninnen geweiht werden. Das musste Faulhaber zwar ablehnen, aber er übernahm die Leitung der frommen Gemeinschaft, die er sinnigerweise »Vereinigung Katholischer Diakoninnen« (VD) nannte. Ellen Ammann fungierte als Oberin unter dem Namen »Birgitta«. 1952 wurde diese Gemeinschaft als Säkularinstitut anerkannt.

Zwischen 1919 und 1932 war Ellen Ammann eine der wenigen weiblichen Abgeordneten im Bayerischen Landtag. Sie saß in zahlreichen Ausschüssen und hielt insgesamt 12 große Reden. In moralischen Fragen vertrat sie die rigorose Haltung der Kirche. Die Nationalsozialisten lehnte sie ebenso rigoros ab. Bei der Niederschlagung des Putschversuches 1923 spielte sie eine wichtige Rolle. Sie starb nach ihrer letzten Landtagsrede am 23. November 1932 an einem Schlaganfall.

Das Buch bietet einen hervorragenden Überblick und eine fundierte historische Einordnung von Ammanns Leben und Wirken. Eine besondere Stärke liegt in den Schilderungen der inneren Zerrissenheit dieser Frau zwischen Ideal und Wirklichkeit. Für den wissenschaftlichen Gebrauch vermisst man allerdings die Fußnoten hinter den Zitaten im Text, die sich damit einer Überprüfbarkeit entziehen.

Es wäre lohnend, einerseits die fördernden Männer der Frauenbewegung wie Ottmar Ammann in der Frauengeschichte stärker zu berücksichtigen und andererseits das Wirken solcher Frauen in der allgemeinen Kirchengeschichte viel zentraler zu positionieren. Das vorliegende Buch lädt zu dieser Perspektive ein und sei mit Nachdruck empfohlen.

*Nicole Priesching*

MATTHIAS DAUFRATSHOFER: Das päpstliche Lehramt auf dem Prüfstand der Geschichte. Franz Hürth SJ als »Holy Ghostwriter« von Pius XI. und Pius XII. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2021. 677 S. ISBN 978-3-451-38988-7. Geb. € 45,00.

Die Druckfassung der Münsteraner kirchengeschichtlichen Dissertation von Matthias Daufratshofer ist inhaltlich eine Abhandlung über das päpstliche Lehramt in der Epoche der Infallibilität. Formal ist es eine Mischung aus gelehrter theologischer Abhandlung, populärem »Vatikan-Sachbuch« und kirchenpolitischem Statement.

Person und Rolle des deutschen Jesuiten Franz Hürth (1880–1963) als »Holy Ghostwriter« – eine von Hans Küng geprägte Wendung – bestimmen Daufratshofers Zugriff auf sein Thema: ein umfangreicher Aktenbestand im Nachlass Hürths in der Gregoriana (neben zahlreichen weiteren, vom Autor sorgfältig recherchierten Quellen in vatikanischen, römischen und anderen Archiven) lenkt den Blick auf Hürths in Teilen sehr massive Mitwirkung bei der Ausarbeitung päpstlicher lehramtlicher Dokumente, v. a. der Ehenzyklika »Casti connubii« Pius' XI. von 1930 sowie zahlreicher weiterer lehramtlicher Äußerungen aus dem Pontifikat Pius' XII., in erster Linie von Dekreten und Allokutionen moraltheologischen Inhalts. Hürth, dessen Kontakte zu Pius XI. über den polnischen Ordensgeneral Ledóchowski und zu Pacelli über Robert Leiber hergestellt wurden, lehrte seit 1936 Moraltheologie an der Gregoriana und galt dort über Jahrzehnte als *der* Experte für Fragen der Ehelehre und Sexualethik. Seine Vorlesungen seien beim Priesternachwuchs u. a. deshalb so attraktiv gewesen, weil er »zerlegbare Modelle des männlichen und weiblichen Körpers« mitbrachte, und »über die heikelsten Dinge reden [konnte], wie andere über das Wetter, selbst über Psychopathia sexualis« (H. Koffler, zit. S. 119). Hürths Rolle als »Ghostwriter« Pius' XII. (für Pius XI. wird er maßgeblich nur bei »Casti connubii« tätig) in moraltheologischen Fragen sollte – das ist ein wichtiges Ergebnis der Arbeit – keinesfalls unterschätzt werden. Ob er deshalb als »das Lehramt selbst«, als der »eigentliche Träger des Lehramts« begriffen werden kann, wie es der Autor im Fazit wiederholt vermitteln möchte (S. 552, 556), bliebe zu diskutieren.

Daufratshofer gliedert seine Untersuchung in drei exemplarische Kapitel: Hürth und »Casti connubii«, Hürth und die Apostolische Konstitution »Sacramentum ordinis« (über das Weihesakrament, von 1947), Hürth und die Dogmatisierungsbulle »Munificentissimus Deus« (über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, 1950). Bei der Ausarbeitung von »Casti connubii« agierte Hürth »päpstlicher als der Papst«, indem er versuchte, den Vorstoß Pius' XI., die Idee der personalen Liebe in der kirchlichen Ehelehre stärker zu machen, soweit wie möglich zugunsten der althergebrachten »Ehezwecklehre« (Ehe = Zeugung) zurückzudrängen. Im Fall des Mariendogmas, an dessen Redaktionsstufen sich eine ganze Gruppe von Theologen abarbeitete, war Hürths Rolle v. a. gegenüber demjenigen Augustin Beas eher nachrangig; hier wurde theologisch um das Verhältnis von »Schriftargument« und »Traditionsargument« gerungen. Die singuläre Bedeutung des Mariendogmas liegt freilich darin, dass es als Akt des »außerordentlichen Lehramts« 80 Jahre nach dem Ersten Vatikanum die erste Anwendung der Infallibilität und deshalb ein – wie Daufratshofer ausführlich darstellt – besonders triumphalistisch inszenierter Präzedenzfall war.

Zum Kern des Lehramtsproblems in der Epoche der Infallibilität führt aber viel mehr die auf den ersten Blick unscheinbarere Episode um das Weihesakrament. Hier trieb Pius XII. eine Änderung voran, die einen Bruch mit einer jahrhundertalten Tradition bedeutete, mit der lapidaren Bemerkung, jeder wisse doch, dass die Kirche »Bestimmungen, die sie getroffen hat, auch abändern oder aufheben« könne (334). Wenn aber einerseits das Lehramt als ewig und unabänderlich und als »infallibel« inszeniert wurde, wie verhielt sich dann andererseits dazu ein päpstlicher Akt, der den sakramentalen Weiheakt gegen die Tradition einfach neu bestimmte? Oder noch weiter, anhand eines Billettwechsels zwischen Pius und Hürth über die Präsenz Christi in der Eucharistie gezeigt, den Daufratshofer eigenartiger-

weise erst ganz am Ende, bereits im Fazit, anspricht (S. 537–546): Was ist, wenn der Papst in seiner »Infallibilität« einander widersprechende Aussagen approbiert, weil er den Überblick verloren und erst bei Hürth nachfragen muss, was er denn eigentlich gelehrt hat?

Die Aporien des Infallibilitätsanspruchs werden in dieser Episode so greifbar wie in keiner anderen. Daufratshofer schreibt seiner »Entlarvung« des päpstlichen Lehramts als »Fiktion« und »Konstrukt« (562) »Sprengkraft ungeahnten Ausmaßes« zu (S. 387, 563) und will darin »zentrale Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion um Reformen in der Kirche« erkennen. Pius' XII. Argumentation im Fall von »Sacramentum ordinis« könnte »bahnbrechend für Reformen sein und [...] aus der Sackgasse des scheinbar in Stahlbeton gegossenen Lehramts führen.« (563)

Abseits von solch weiterführenden Ambitionen eher kirchenpolitischer denn wissenschaftlicher Natur ist die Studie als veritabler Beitrag zur Erforschung der Jesuitennetzwerke um Pius XI. und Pius XII. aufzunehmen.

*Thomas Brechenmacher*

BERND VOGEL: »Alle Angst vor der Zukunft überwunden...«. Mit Dietrich Bonhoeffer im Gespräch. 162 S., 24 Abb. Stuttgart: W. Kohlhammer 2020. ISBN 978-3-17-038671-6. Kart. € 19,00.

Bernd Vogel geht es um nicht weniger als einen »neuen Zugang zu Bonhoeffers Lebenswerk für das 21. Jahrhundert« (S. 7). Bonhoeffer soll dazu als Gesprächspartner für die Gegenwart inszeniert werden. Die Voraussetzungen scheinen in Bonhoeffers Leben und Werk selbst angelegt. Verwurzelt in der lutherischen Theologie hat dieser immer wieder die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Theorien und Theologien gesucht. Im Auftaktkapitel »Von Bonhoeffer Notiz nehmen« (S. 9–19) wird dies exemplarisch an Bonhoeffers Beschäftigung mit der Bultmann'schen Hermeneutik angezeigt. So wie Bonhoeffer bemüht war, historisch unterschiedliche Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen und daraus Neues zu gewinnen, so will auch dieses Buch eine inspirierende Kommunikation von Bonhoeffer bzw. von ausgewählten Textstücken Bonhoeffers mit der Gegenwart schaffen.

Im Kapitel »Nach 75 Jahren – ein Gespräch« (S. 19–23) wird herausgestellt, wie sich Bonhoeffers engagiertes Denken thematisch und systematisch auf unsere Situation heute beziehen lässt. Anfechtungen der Demokratie, die Auseinandersetzung mit Pluralität und Ambiguität (S. 20f.), später auch Säkularisierung (S. 42), Friedens- (S. 56) und Identitätsfragen (S. 59) sowie Unsicherheit im Blick auf die Zukunft (S. 72f.) – für zahlreiche Gegenwartsthemen zeigen sich im Verlauf des Buches Anhaltspunkte in den Texten Bonhoeffers. Teils mäandert der Text dabei durch die unterschiedlichen Themen und wirkt streckenweise collagenhaft.

In »Ich liebe Bonhoeffer!« (S. 24–36), wird unterstrichen, dass bei Bonhoeffer Denken und Handeln wie bei kaum einem anderen Theologen zur Deckung kommen. Zugleich habe gerade dies zu verklärenden Darstellungen geführt, gegenüber denen eine »kritische Betrachtung« (S. 27) der Bonhoeffer-Erzählungen eingefordert wird. Es ist in der Tat eine häufige Gefahr für aktualisierende Bonhoeffer-Darstellungen, aus ihm so etwas wie einen modernen Heiligen zu machen.

Anschließend geht es im Kapitel »Zwischen Himmel und Erde« (S. 36–57) um die gegenwärtige Situation der Kirche. Bonhoeffers Rede vom »religionslosen Christentum« und sein Programm für die Nachkriegskirche werden mit der fortschreitenden Säkularisierung verbunden. Im nächsten Kapitel »Bonhoeffers Glaube« (S. 58–67) stehen Identitätsfragen und deren Wurzeln in Bonhoeffers (früher) Biographie im Mittelpunkt, ebenso sein Interesse für Theorien des verantwortlichen Handelns.

In »Nach zehn Jahren« (S. 68–98) wird die gleichnamige »Textur von Texten« (S. 69) skizziert, die Bonhoeffer Ende 1942 verfasst hat. Die Textur wird dann zum Ausgangspunkt

für eine Tour d'Horizon durch zentrale theologische Konzepte Bonhoeffers. Gottes Geschichtshandeln, Nachfolge, Sünde, mündige Welt – das Gespräch schreitet durch verschiedene Themen in Bonhoeffers Werk, wobei sich die Gegenwartsbezüge streckenweise nur sehr implizit finden.

Im Schlusskapitel »Was glauben wir wirklich?« (S. 99–144) wird Bonhoeffers fragmentarisches Manuskript zur Zukunft der Kirche als Manifest ausgelesen. In den späten Texten angedeutete Neuansätze zur biblischen Theologie und Hermeneutik, v. a. aber zur Idee von Kirche werden dabei mit individuellen Glaubensfragen verbunden. Damit gelingt es noch einmal, sowohl Bonhoeffers theologische Texte und Gespräche zu würdigen, als auch einen Bezug zu unserer Zeit, der gegenwärtigen Kirche und zu Fragen des Glaubens in der Spätmoderne herzustellen.

Das »Gespräch mit Bonhoeffer«, das dieses Buch sucht, hat phasenweise tatsächlich auch einen Referatscharakter, wenngleich textkundig und anregend. Es gerät aber nie in die ganz lineare Form typischer Studien, sondern bleibt lebendig und assoziativ erzählend. Wer keine klassisch wissenschaftliche Erschließung der theologischen Themen Bonhoeffers, aber auch nicht »einfach« eine theologische Biographie sucht, kann in diesem Buch eine kaleidoskopartige Bonhoeffer-Erzählung finden, die auch aber nicht nur Züge eines Gesprächs hat und in der die Aktualität des Lebenswerks Bonhoeffers deutlich vor Augen gestellt wird.

*Dennis Dietz*

KLAUS KÜHLWEIN: Pius XII. und die Deportation der Juden Roms. Berlin: Peter Lang 2019. 385 S., Geb. ISBN 978-3-631-79284-1. CHF 71,45.

Ach, wie stünde die katholische Kirche heute historisch da, hätte Papst Pius XII. zur Deportation und Ermordung der Juden in Europa während des Zweiten Weltkrieges allerspätstens am 16./17. Oktober 1943 offene Worte des Protestes gefunden? So fragt sich der Rezensent am Ende dieses Buches ein weiteres Mal. Über 1.000 Juden Roms waren an diesem Samstag und Sonntag in weniger als 36 Stunden interniert und dann am 18. Oktober morgens nach Auschwitz abtransportiert worden – alles »sozusagen unter den Fenstern des Vatikans«, wie der deutsche Vatikanbotschafter Ernst Freiherr von Weizsäcker nach Abschluss der aus seiner Sicht erfolgreich verlaufenden Razzia und dem päpstlichen Schweigen an das Berliner Auswärtige Amt gekabelt hatte (S. 207, 240f.). Markanter konnte zusammen mit der politischen auch die moralische Fallhöhe päpstlichen Verhaltens kaum in ein Bild gefasst werden. Es verwundert deshalb nicht, dass eben dieses Bild 1963 in Rolf Hochhuths Schauspiel »Der Stellvertreter« dramatisch inszeniert wurde – mit einer bis in die Gegenwart reichenden, die zeitgeschichtlichen Kontroversen über das schuldhaft »Schweigen« des Papstes befeuernden Wirkung.

Der Freiburger Theologe Klaus Kühlwein sieht in der römischen Judenrazzia daher zu Recht den »Streit um das Schweigen Pius XII. wie durch ein Brennglas« (S. 19) fokussiert. Er argumentiert in seinem neuen, nach den Publikationen von 2008 und 2013 nunmehr dritten Buch über die Judendeportation aus Rom theologisch: Papst und katholisches Lehramt gelangten angesichts des flagranten Verbrechens nicht nur politisch auf dem Feld der Diplomatie, sondern vor allem moraltheologisch an die Grenzen und Aporien selbst gesetzter, tradierter kirchlicher Normen. Die folgenschweren Geschehnisse in seiner Bischofsstadt führten den um eine Antwort ringenden Pius XII. an eine *tugendethisch* begründete Gewissensentscheidung heran, so die bemerkenswerte Beobachtung. Diese sah eben keine Güterabwägung mehr vor, sondern als klare Handlungsoption den Weg des Protestes (S. 228, 330). Dass der Papst gleichwohl bei seiner zurückhaltenden Diplomatie geblieben sei und sein Verhalten selbst nach 1945 nicht als Versagen anzusehen vermochte, betrachtet Kühlwein angesichts der Shoa als eigentliche Schuld Pius' XII. Dessen Verhalten sei eben auch mora-

lisch nicht alternativlos gewesen (S. 322–329). Dieser These widerspreche auch nicht, dass der Papst im Gefolge der Razzia unter Inkaufnahme erheblicher Risiken »verantwortungsvoll« Kirchenräume für die schutzsuchenden Verfolgten bereitstellte (S. 334–341). In der mittlerweile mehr als sechs Jahrzehnte andauernden, polarisierten Kontroverse tritt Kühlwein damit dezidiert jenen Protagonisten entgegen, die Pius XII. stets mit dem *verantwortungsethischen* Argument verteidigen, erst sein Schweigen »*ad maiora mala vitanda*« habe die päpstliche Hilfe für die verfolgten Juden ermöglicht.

Von dieser am Ende des Buches eröffneten Perspektive erschließt sich dem Leser die minutiöse und leidenschaftlich vorgetragene Aufarbeitung der Judenrazzia in Rom. In sechs, dem abschließenden Resümee (S. 313–350) vorausgehenden Kapiteln zeichnet der Autor das Geschehen nach: das Wissen des Papstes um das bereits längst im Gange befindliche Deportations- und Mordgeschehen (Kap. 1, S. 23–67), die machtpolitischen Rahmenbedingungen (Kap. 2, S. 69–101), den Vorlauf (Kap. 3, S. 103–165) und die Durchführung der Razzia (Kap. 4, S. 167–219), die bescheidenen und deshalb vergeblichen diplomatischen Interventionen des Heiligen Stuhles (Kap. 5, S. 221–255) sowie das zurückhaltende Schweigen Pius' XII., das in ambivalenter Spannung zum »Mythos« des Papstes als Retter der Juden Roms gesehen wird (Kap. 6, S. 257–311).

In weiten Passagen stimmen die Kapitel mit Kühlweins Veröffentlichung aus dem Jahr 2013 überein. Für diese hatte er über die bereits veröffentlichten Akten- und Quelleneditionen hinaus erstmals auch unveröffentlichtes Archivmaterial aus dem Vatikanischen Geheimarchiv verwendet und außerdem v. a. die überlieferten Prozess- und Ermittlungsakten gegen NS-Kriegsverbrecher ausgewertet. Für den vorliegenden Band erscheint diese Materialgrundlage einschließlich der von ihm geführten Zeitzeugengespräche (z. B. mit SS-Führer Erich Priebke) nur unwesentlich erweitert. Der Autor rechnet nicht damit, dass die von ihm dicht rekonstruierten und packend beschriebenen Vorgänge der römischen Judenrazzia durch neue Erkenntnisse aus den seit März 2020 vollständig zugänglichen Akten des Pontifikats Pius' XII. noch wesentlich ergänzt werden; er kündigt aber an, »alle relevanten Dokumente durchsehen und bei Bedarf eine Aktualisierung dieser Studie durchführen« (S. 20) zu wollen. Gegenüber seinen früheren Veröffentlichungen hat Kühlwein zu Beginn allerdings ein zusätzliches Kapitel eingefügt, das für seine Argumentation bedeutsam ist. Die Frage »Was wusste Pius XII. vom Holocaust?« beantwortet er nicht zuletzt unter Hinweis auf die Berichterstattung durch Don Pirro Scavizzi mit gutem Grund eindeutig: Ende 1942 zählte der Papst wohl zu den »bestinformiertesten Zeitgenossen über den lodernden Judengenozid in Polen und den Ostgebieten« (S. 56). Bereits angesichts der Judendeportation in den Niederlanden im Sommer 1942 habe Pius XII. daher öffentlich gegen das Unrecht protestieren wollen (S. 64–66).

Zum »Schweigen« des Papstes ist bereits viel geschrieben worden, so dass sich der Rezensent auf drei Punkte beschränken kann.

1. Das in der Frage des Protests von Kühlwein kritisch als »Schwanken« beurteilte Ringen Pius' XII. um eine Gewissensentscheidung ist kein päpstliches Proprium. Es findet sich in vergleichbarer Weise auch im deutschen Episkopat, etwa bei dem Münsteraner Bischof von Galen. Es geht daher in die richtige Richtung, die kirchlichen Zeugnisse auf eben diese inneren persönlichen Kämpfe der verantwortlichen Kirchenführer zu untersuchen und ihre Semantiken im Licht der zeitgenössischen moraltheologischen Parameter neu zu entschlüsseln. Das katholische Verständnis von »Vorsehung« etwa ist von erheblicher Bedeutung, wie Kühlwein zeigen kann (S. 225–229). Von solchen begrifflichen Übersetzungen religiösen Wissens lassen sich die von zusätzlichen erfahrungs-, akteurs- und strukturbezogenen Variablen abhängigen politischen Entscheidungsprozesse besser erschließen und historisch verstehen. Sie erscheinen dann auch weniger ambivalent, als dies der vermeintlich eindeutige und deshalb historisch zu verabschiedende Gegensatz von »Gesinnungs-« und »Verantwortungsethik« vorzugeben scheint.

2. Zu den akteurs- und strukturbezogenen Variablen gehört an erster Stelle das kuriale Netzwerk. Hierzu müssen außer der »Familie« der Kardinäle vor allem die im unmittelbaren alltäglichen Arbeitsumfeld Pius' XII. tätigen Kurienbischofe und ihre Mitarbeiter gerechnet werden. Diese Vernetzung reichte bis in die Adels- wie Bürgertumsfamilien Roms und schließt damit auch einflussreiche Frauen ein, wie Kühlwein exemplarisch zeigt (S. 234; 221–223). Von einzelnen Ausnahmen wie Angelo Roncalli in Konstantinopel und Cesare Orsenigo in Berlin ist überdies kaum etwas über das Nuntiaturnetz des Heiligen Stuhls bekannt. Die übergreifende Beachtung dieser Akteure eines weltweiten päpstlichen Aktionsradius' dürfte nicht nur das »Wissen«, sondern auch die Entscheidungsprozesse der kurialen Verantwortungsträger eingehender beleuchten.
3. Was für das päpstliche Netzwerk gilt, trifft vergleichbar auch auf die nationalsozialistischen Akteure im besetzten Rom zu. Kühlwein vermittelt dem Leser einen Eindruck von dem Kompetenzgeflecht aus diplomatischen Repräsentanten des Auswärtigen Amtes (die Botschafter von Weizsäcker beim Heiligen Stuhl sowie Rahn bei der Regierung Italiens), militärischen Befehlshabern (von Kesselring als Befehlshaber der deutschen Truppen in Italien sowie Stahel als Stadtkommandant in Rom) und jenen jungen, aufstiegsorientierten SS-Offizieren (Kappler, Priebke, Dannecker, Harster), die auf Weisung des Himmler-geführten Reichssicherheitshauptamtes die Razzia und Deportation in die Tat umsetzten. Ob das weitestgehend von strategischer Passivität bestimmte Verhalten der Diplomaten und Militärs tatsächlich auf den Druck zurückzuführen ist, der allem Anschein nach von Berliner Stellen und ihren SS-Vollstreckern in Rom ausging, wäre im Licht der jetzt neu zugänglich gewordenen Quellen und kollektivbiographischer Forschungen zur NS-Elite noch einmal zu prüfen. Gerade wegen der Unterschiedlichkeit der politischen Aufgabenbereiche sollten deren – zumal weltanschauliche – Verflechtungen stets im Blick behalten werden. Das Revirement in Rom 1942/43 war Teil einer letzten Radikalisierungsstufe in der europaweiten Verfolgung und Ermordung der Juden durch das NS-Regime.

Es bleibt abzuwarten, was die große Anzahl inzwischen angelaufener Forschungsvorhaben sowie die weiteren Recherchen Kühlweins noch zu Tage fördern. Nota bene: Ein Register, das dem Leser zentrale Begriffe und Personen erschließt, wäre dann besonders nützlich.

*Christoph Kösters*

HELMUT KURZ: In Gottes Wahrheit leben. Religiöse Kriegsdienstverweigerer im Zweiten Weltkrieg, unter Mitwirkung von Helmut Donat, hrsg. von der Internationalen katholischen Friedensbewegung pax christi, Deutsche Sektion e. V., sowie von pax christi, Diözesanverband Rottenburg-Stuttgart (Schriftenreihe Geschichte und Frieden, Bd. 47). Bremen: Donat 2021. 320 S. 171 Abb. ISBN 978-3-943425-98-7. € 18,00.

Die Zeit des Nationalsozialismus ist mittlerweile sehr intensiv erforscht. Umso erstaunlicher ist, dass das Phänomen der Kriegsdienstverweigerung im Zweiten Weltkrieg bisher erst in vergleichsweise wenigen Publikationen explizit zum Thema gemacht wurde. Allein deshalb ist es höchst verdienstvoll, dass der pensionierte Rottenburger Gymnasiallehrer Helmut Kurz sich den religiösen Kriegsdienstverweigerern widmet.

Dass so wenig über die Kriegsdienstverweigerer während der NS-Zeit, nicht einmal ihre genaue Zahl, bekannt ist, liegt nicht zuletzt an methodischen Schwierigkeiten, die im Buch im ersten, einführenden Teil »Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich« noch einmal pointiert hervortreten. So ist der Begriff zunächst kein Quellenbegriff: die NS-Justiz urteilte Fälle von Kriegsdienstverweigerung als »Zersetzung der Wehrkraft« ab.

Zudem wurden nicht alle Fälle vom Berliner Reichskriegsgerichts verhandelt, sondern teilweise auch von anderen Militärgerichten entschieden. Wichtig und wertvoll in diesem Zusammenhang ist insbesondere der Hinweis im Buch, dass manche Verweigerer in den Mühlen der NS-Psychiatrien verschwanden und so gar nicht in den ohnehin lückenhaften Justizstatistiken auftauchen. Gerade wenn man, wie der Autor es tut, einem weiten Begriff von Kriegsdienstverweigerung folgt, ist so »ein weit größerer Personenkreis mit ganz unterschiedlichen Handlungsweisen in die Verweigerung des Kriegsdienstes einzubeziehen« (S. 37).

Aus diesem Kreis zeichnet der Autor im zweiten Teil 22 ausgewählte Lebensbilder nach. Dabei sind vor allem katholische Verweigerer aus dem süddeutschen Raum im Blick, unter ihnen der Rottenburger Josef Ruf. Der Autor stellt die Verweigerer mit biographischen Eckdaten und in ihrem Ringen mit der NS-Justiz bis zum Abschluss der Verfahren vor, die häufig mit dem Fallbeil des Zuchthauses Brandenburg-Görden endeten. Deutlich wird zudem die breite Ablehnung der Verweigerungshaltung in Gesellschaft und Kirchen, aber auch die nach 1945 zaghaft einsetzende Rezeptionsgeschichte und Würdigung einzelner Verweigerer. Die biografischen Skizzen sind mit großer Akribie zusammengetragen. Anhand der mitabgedruckten Bilder, Briefe und Urteile lässt sich ein sehr lebendiges Bild der Verweigerer gewinnen. Immer wieder werden auch hilfreiche Exkurse angeboten, um Hintergründe besser zu erklären.

In der Zusammenschau bestätigt sich die These, dass das Phänomen der Kriegsdienstverweigerung zur NS-Zeit sehr disparat war: eine grundlegende Aversion gegenüber dem Nationalsozialismus hier, eine sich langsam entwickelnde Verweigerungshaltung dort. Manche versuchten sich bereits der Einberufung zu entziehen, andere verweigerten erst nach der zweiten Einberufung den erneuten Dienst an der Waffe. Manche wären zu einem Sanitätsdienst bereit gewesen, anderen war jeglicher staatliche Dienst zuwider. Ein neuralgischer Punkt war häufig der soldatische Eid, mit dem Adolf Hitler bedingungslose Gefolgschaft geschworen werden sollte und der so mit dem letzten Gehorsam allein gegenüber Gott kollidierte.

Gerade die religiöse Gewissensbindung der Verweigerer tritt in den abgedruckten Briefen deutlich heraus. Hier fällt in Summe allerdings auch der formelhafte Ton auf, in dem sie ihrer Glaubensgewissheit und Todesgelassenheit Ausdruck verliehen. Möglicherweise wären hier auch noch tiefere Diskursschichten zu erschließen, die an dieser Stelle aber nur thetisch erwogen werden können: etwa der Versuch, sozialen Rollen gerecht zu werden, Angehörigen den Abschied zu erleichtern oder auch mit den letzten Zeilen der NS-Zensur sicher zu entgehen. Bei aller demonstrativen Glaubensstärke ahnt der Lesende daher allenfalls etwas von den inneren Konflikten der Verweigerer, für ihre Haltung den Tod in Kauf zu nehmen oder doch durch Kompromisse am Leben und im Leben der nahestehenden Menschen bleiben zu können.

Das Herz des Buches schlägt ohne Frage im zweiten Teil. Der dritte schreitet abschließend in recht großen Schritten die Situation nach Kriegsende ab und umreißt den langsamen Umschwung von der Diffamierung zur Anerkennung von Kriegsdienstverweigerern in Nachkriegsgesellschaft und -kirchen. Wie schon der erste Teil bleibt er in der gewählten Kürze eher kursorisch. Dessen unbenommen ist das Buch in bestem Sinne und erklärter Absicht »Gedenkliteratur« (S. 10). Die Lebensbilder sind anregend zu lesen und bestens geeignet, um etwa in Erwachsenenbildung und Schule konkret und anschaulich über das Schicksal einzelner Kriegsdienstverweigerer zur NS-Zeit ins Gespräch zu kommen und davon ausgehend übergeordnete Themen wie Christentum und Pazifismus zu adressieren.

*Hendrik Meyer-Magister*

NICOLE PRIESCHING, CHRISTIAN KASPROWSKI (HGG.): Lorenz Jaeger als Kirchenpolitiker (Lorenz Kardinal Jaeger, Bd. 3). Paderborn: Ferdinand Schöningh (Brill) 2021. 485 S. ISBN 978-3-506-79187-0. Geb. € 79,00.

Ohne Probleme habe Lorenz Jaeger (1892–1975) das Eiserne Kreuz gegen das Brustkreuz des Bischofs austauschen können. Diese anekdotische Episode, beispielhaft zu lesen im Spiegel-Magazin 6/1965, illustriert einerseits eine verbreitete Sichtweise auf die schillernde Kirchenpersönlichkeit, hat andererseits zugleich einen Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit seiner Person gebildet. Deshalb nehmen Jaegers Wirken im Nationalsozialismus sowie dessen Rezeption und der Umgang mit diesem Wirken in der Bundesrepublik eine wichtige Perspektive in dem hier anzuzeigenden Sammelwerk ein, welches die Beiträge der im August 2020 in der Katholischen Akademie Schwerte stattgefundenen dritten Fachtagung des Forschungsprojektes »Erzbischof Lorenz Kardinal Jaeger« der Kommission für kirchliche Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn zusammenführt. Das Jaeger-Projekt will Leben und Wirken des ehemaligen Paderborner Erzbischofs im Lichte dessen neu erschlossenen Nachlasses in einem interdisziplinären Forschungsprojekt und unter einzelnen Themenzugriffen untersuchen. Dabei geht es über die Perspektive auf Jaegers Leben hinaus, die sich in der Auseinandersetzung mit dessen NS-Vergangenheit eröffnet.

Nach »Jaeger als Theologe« (2018) und »Jaeger als Ökumeniker« (2019) geht es im »Kirchenpolitiker«-Band in 14 Aufsätzen um das Auftreten eben jenes Klerikers auf dem politischen Feld, weshalb stärker als bei den vorangegangenen Tagungsthemen auch außertheologische Blickpunkte fokussiert werden. Ausgehend von Jaegers kirchlichem Amt gehen die Beiträge des Bandes der Frage nach, »wie Jaeger als Erzbischof seine politische Rolle und Bedeutung ausfüllte« (S. 2) und betrachten über Bezüge der Weimarer Zeit und der Zeit des Nationalsozialismus auch die Periode der Bundesrepublik Deutschland. Die Zuschreibung des »Kirchenpolitikers« ist dabei vor allem deshalb klug gewählt, da diese sowohl einen innerkirchlich politisch Aktiven bezeichnen als auch einen in der staatlichen Politik agierenden Kirchenmann meinen kann. Beides ist in diesem Zusammenhang richtig. Jaeger hat sein Kirchenamt gar nicht ohne Berücksichtigung der weltlichen Politik ausüben können, betonen die Herausgebenden bereits in der Einleitung.

Dieser Eindruck des abwechslungsreich politisch engagierten Klerikers erhärtet sich zunehmend, bewegt man sich im Druckwerk lesend durch die in einer losen Chronologie zusammengestellten, aber nach erkennbaren inhaltlichen Schwerpunkten organisierten Beiträge voran. Mit Jaegers politischen Prägungen der ausgehenden Weimarer Republik beschreibt *Gisela Fleckenstein* beginnend jenen in römischer Soutanelle und militärischem Waffenrock als gleich mehrfach Uniformierten. Diese Prägungen des Soldatisch-Nationalen ordnet *Klaus Große Kracht* um »Grenzen und Konvergenzen« zwischen Jaeger und Nationalsozialismus ein, indem er ein ambivalentes Bild dessen Verhältnisses zur Hitlerbewegung zeichnet. Diese Debatte wird schließlich in einer Podiumsdiskussion fortgesetzt, die mit Statements von *Klaus Große Kracht* und *Joachim Kuropka* ihren Ausgang nimmt. Auch weitere Beiträge nehmen mit Rezeption und Aufarbeitung des Nationalsozialismus in der Bundesrepublik (*Olaf Blaschke*) und der Entnazifizierungs-Diskussion (*Olaf Blaschke* und *Klaus Unterburger*) zunächst Bezug auf das nationalsozialistische »Jahrzwölft«. Mit Beiträgen über politische Instanzen wie der britischen Besatzungsmacht (*Arnold Otto*), den Bonner Parteien (*Florian H. Geidner*), exponierten Einzelpersonen wie dem in Jaegers Sprengel als CDU-Wahlkreisabgeordneter langfristig wirkenden Rainer Barzel (*Christian Kasprowski*) sowie einschlägig als »katholisch« konnotierten Politikfeldern wie der Schulpolitik (*Frank Kleinhagenbrock*) und der Pazifismus-Debatte um Pax Christi (*Daniel Gerster*) werden sowohl erwartete als auch wichtige Diskussionspunkte der neueren Forschung aufgerufen. Ebenso verhält es sich mit der Frage nach den (kirchlich-katholischen) Netzwerken und Foren, die Jaeger zur Verfügung standen

und die jener nutzte. *Barbara Vosberg* untersucht dies am Beispiel der Grabesritter, *Jörg Seiler* mit einer vergleichenden Betrachtung der Beziehungen zwischen dem Paderborner Erzbischof und dem Magdeburger Erzbischöflichen Kommissar Friedrich Maria Rintelen. *Georg Pablke* widmet seine Aufmerksamkeit ferner Katholikentagen und besonders »Jaegers Katholikentag« (S. 364), das 1949 in Bochum stattgefundene religiöse Massenevent als eines der bedeutendsten Foren katholischer Öffentlichkeitswirksamkeit. Die besondere Beziehung zwischen dem Erzbischof und der Stadt Paderborn ermittelt abschließend *Wilhelm Grabe*, indem er nach der Wahrnehmung des Erzbischofs in »seiner« Bischofsstadt fragt und zeigen kann, dass dieser sich etwa durch Erfolge in der Ökumene zeitweise »als Gesicht Paderborns« (S. 451) etablieren konnte.

Das breite Potpourri an Zugriffen auf Jaeger in diesem hervorragend lektorierten und konzipierten Sammelband präsentiert sich, ohne an dieser Stelle näher auf die ausnahmslos auf hohem sprachlichem Niveau verfassten und erkennbar auf ausgreifende Archivrecherchen zurückgehenden Einzelbeiträge eingehen zu können, als kenntnis- und erkenntnisreiche Zusammenstellung von Sichtachsen, die gerade in der Inbezugnahme aufeinander durch unterschiedliche Perspektivierungen gewinnbringend scheinen. So zeichnen die Beiträge ein detailliertes Bild Lorenz Jaegers in seiner Zeit. Gerade die biographische Annäherung an die kirchlich-politischen Zusammenhänge der deutschen Geschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wären anhand von Jaeger an anderer Stelle weitergehend zu untersuchen. Wie verhielt sich dessen biographische Prägung beispielsweise in Bezug auf sein politisches Handeln im Vergleich zu den anderen deutschen Kardinälen aus Köln, München und Rom? Hier ließen sich noch zahlreiche Erkundungen anstellen. Der »Kirchenpolitiker«-Band von *Nicole Priesching* und *Christian Kasproski* bietet jedenfalls eine komfortable Ausgangslage, diesen und weiteren Fragen nachzugehen.

*Gabriel Rolfes*

MANFRED GÖBEL: Der Stahlberg in Mainz. Festung – Spielplatz – Jugendhaus. München: Morisel 2021. 175 S. ISBN 978-3-943915-53-2. Geb. € 19,90.

Das Bistum Mainz macht schon seit beinahe zwei Jahrzehnten dadurch von sich reden, dass es den in der katholischen Jugendarbeit wohlbekannten Satz »Wer die Jugend hat, hat die Zukunft« offenbar für nicht mehr relevant hält: Jugendeinrichtungen und neuerdings sogar auch katholische Privatschulen werden teils verkauft, aus der Trägerschaft des Bistums entlassen oder in rechtliche Formen umgewandelt, die kirchlichen Einfluss minimieren. So sollen kirchliche Finanzen saniert werden. Vor diesem Hintergrund ist es sehr verständlich und zugleich verdienstvoll, dass Manfred Göbel die fast 100-jährige Geschichte einer erfolgreichen katholischen Jugendeinrichtung in einem noch viel älteren historischen Gebäude festzuhalten sucht und in einem sehr reich bebilderten Band vorstellt, der den Verlust umso spürbarer macht.

Göbels Publikation hat einen eher dokumentarischen denn im engeren Sinne wissenschaftlichen Charakter. Der Text ist spärlich annotiert und greift vielfach auf Standardwerke zur Mainzer Stadt- und Festungsgeschichte zurück. Dem Quellenverzeichnis nach zu urteilen, wurden aber auch einige Archivalien in regionalen Archiven eingesehen. Wirklich besonders, ja fast einmalig ist die Bebilderung des Bandes, die viele bislang unbekannte Fotografien zeigt, die nicht nur für die Stadt-, sondern auch für die Festungsgeschichte Mainz von Bedeutung sind.

Der Aufbau der Arbeit ist chronologisch: Zunächst wird in einem ersten Kapitel die Entwicklung der Festung Mainz skizziert, weil das nunmehr geschlossene Jugendhaus als Lehrlingshaus in einem Fort der Festung Mainz namens Stahlberg 1910 eröffnet wurde. Z. T. sehr kleinteilig werden einzelne Bauarbeiten an dem Fort in den Jahrzehnten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts beschrieben. Sodann werden die Geschichte der 1861 von dem berühmten

Mainzer Sozialbischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler gegründeten Lehrlingskongregation und die Biographie des für das Lehrlingshaus in der Mainzer Breidenbacherstraße wie für das Jugendhaus auf Fort Stahlberg dann wichtig werdenden Präses Karl Bendix nachgezeichnet. Ursprünglich war das Gelände auf dem Fort als eine Art Spiel- und Sportplatz für die im Lehrlingshaus untergebrachten Lehrlinge gedacht, die sich hier körperlich erüchtigen konnten. Minutiös schildert Göbel die Wechselfälle des Lehrlingshauses und dieses Geländes von der im Versailler Vertrag vorgeschriebenen Entfestigung, die auch dieses militärisch längst unbrauchbare Gebäude betraf, über die Auseinandersetzungen, die in der NS-Zeit mit dem kirchenfeindlichen Regime zu führen waren, bis hin zur Nutzung in der Nachkriegszeit ab 1945. An diesem Punkt wird Göbels Darstellung zu einer detailreichen Geschichte der Diözesanjugendseelsorge im Bistum Mainz, soweit sie sich auf das ehemalige Fort und die kirchlichen Fortbildungseinrichtungen in der Stadt erstreckte. Auch das traurige Ende dieser Jugendbildungseinrichtung 2004 und die weitere Verwendung des Geländes werden präzise beschrieben.

Insgesamt wird man dem auch verlegerisch ansprechend gestalteten Buch einen hohen dokumentarischen Wert nicht absprechen können. Es ist zugleich ein Zeugnis ehemals fruchtbarer katholischer Bildungsarbeit, das angesichts des rasanten Niedergangs kirchlicher Präsenz in diesem Bereich als Erinnerungsort wichtig ist.

*Michael Kißener*

STEPHAN GOERTZ, MAGNUS STRIET (HGG.): Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats (Katholizismus im Umbruch, Bd. 12). Freiburg: Herder 2020. 224 S. ISBN 978-3-451-38723-4. Kart. € 26,00.

Als Historiker ist man fasziniert: Jenen Papst, den vor gut 15 Jahren in den Tagen nach seinem Tod auch seriöse Zeitungen und hochangesehene Journalist:innen im oftmals hagiographischen Ton der (mittelalterlichen) Kultpropaganda rühmten (Hubertus Lutterbach, *Tot und heilig? Personenkult um »Gottesmenschen« in Mittelalter und Gegenwart*, Darmstadt 2008), rückt der vorgelegte Sammelband aus dem zeitlichen Abstand neuerlich in das theologische Blickfeld, um seine Amtszeit dem Versuch einer theologisch-wissenschaftlichen Differenzierung und einer weiteren zeitgeschichtlichen Einordnung zu unterziehen. Wie deutlich zeigt sich erst aus dieser Distanz, was sich der Wahrnehmung der Menschen damals im Taumel des »subito santo« wie ein blinder Fleck verbarg und was womöglich auch bei der eiligen Promotion seiner inzwischen erfolgten Selig- und Heiligsprechung unbeachtet bleiben musste. Jedenfalls steuern die sechs Aufsätze namhafter deutscher Theolog:innen zahlreiche Informationen zur Biographie von JP II bei und eröffnen Zusammenhänge, die hilfreich sind, um die Jahre dieses Langzeitpontifikats auch historisch-theologisch im Blick auf »Vermächtnis und Hypothek« tieferhin zu verstehen.

Der Theologe und FAZ-Redakteur Daniel Deckers setzt sich unter dem Titel »Ein durch und durch global agierender Papst. Annäherungen an Johannes Paul II.« (S. 10–60) gegen das maßgeblich vom katholisch-konservativen Amerikaner George Weigel initiierte und von anderen zeitgenössischen »Hagiographen« weiter verbreitete kritiklose (Lebens-)Bild von JP II zur Wehr. Der Differenzierung von Deckers zufolge sei dieser Papst auf der einen Seite stets rigoros für die Wahrung der Menschenrechte eingetreten, während er sich auf der anderen Seite als unfähig erwiesen habe, seinen Beitrag zum Kampf gegen sexuelle Gewalt durch Kleriker sowie zur Veränderung eines klerikal verkrusteten Kirchensystems zu leisten: »Dabei mutet es«, so Deckers pointierend, »gerade in Deutschland wie eine Ironie der Geschichte an, dass das Beharren des Papstes auf dem unbedingten Schutz des ungeborenen Lebens in den letzten Jahren seines Pontifikats mit Enthüllungen über sexuelle Gewalt gegenüber »geborenen Leben« einherging« (S. 44f.).

Der Fundamentaltheologie Magnus Striet analysiert »Johannes Paul und das Ende einer Lehramtsepoche« (S. 61–84). Er zeigt, wie ungenügend die päpstliche »Rhetorik von einer ›Diktatur des Relativismus‹« und das davon abgeleitete Plädoyer für eine »Entweltlichung der Kirche« in der westlichen Welt (bis heute) dastehen, zumal ›Rom‹ eine objektive Ordnung voraussetzt, die allein das kirchliche Lehramt authentisch verbürgt und der die Gläubigen zu folgen haben, wohingegen diese doch längst für ihren Anspruch auf Freiheit und Gewissensentscheidungen eintreten (S. 82). Die Folge dieser Unvereinbarkeit sei schon während des Pontifikats von JP II zu erkennen gewesen: »Autoritativ vorgetragene Entscheidungen erzielen keine Wirksamkeit mehr, wenn die ihnen zugrundeliegenden Argumente nicht mehr überzeugen« (S. 73).

In Fortsetzung von Striets Analysen fragt der Moraltheologe Stephan Goertz: »›Freiheit? Welche Freiheit?‹ Der eigentümliche Kampf von Johannes Paul II. um die Würde der menschlichen Person« (S. 85–113). Anhand zahlreicher Beispiele veranschaulicht er eine Grundüberzeugung von JP II, dass sowohl Freiheit als auch Wahrheit »einen institutionellen Raum benötigt, der sie bewahrt und weitergibt – das kirchliche Lehramt« (S. 98). In der Folge konstatiert Goertz »Unterwerfung statt Autonomie« als maßgebliche Forderung von JP II an die Gläubigen und an die Welt (S. 105).

Der 2020 verstorbene Moraltheologe Eberhard Schockenhoff stellt seine Überlegungen unter die Leitfrage: »Die ›Theologie des Leibes‹ – Ausweg aus den Sackgassen der lehramtlichen Sexualmoral?« (S. 114–143). Er zeigt auf, dass JP II mit der von ihm weiterentwickelten »Theologie des Leibes« den Anspruch verband, erstens die argumentativen Defizite der 1968 veröffentlichten Enzyklika »*Humanae vitae*« zu beheben und zweitens die Grundfragen der christlichen Ethik im Blick auf Sexualität, Liebe und Elternschaft auf der Basis einer »integralen Anthropologie« zu erörtern. Anders als von JP II behauptet und gelehrt, erweist sich dieses Konstrukt allerdings nicht als »Universalschlüssel zur Lösung aller konkreten ethischen Probleme auf dem Feld von Liebe und Sexualität, von Partnerschaft und Ehe«, wie Schockenhoff anhand der Bewertung von vorehelicher und gleichgeschlechtlicher Sexualität ausführlich dartut (S. 143).

Der Sozialethiker Gerhard Kruip geht auf ein weiteres Reizthema ein, das mit dem Pontifikat des polnischen Papstes verbunden bleibt: »Der polnische Papst und die unverstandene Theologie der Befreiung. Johannes Paul II. und seine Reaktion auf die lateinamerikanischen Neuaufbrüche auf dem Konzil« (S. 144–177). Ohne hier Kruips Rekonstruktion des Konflikts zwischen JP II und der Befreiungstheologie im Detail nachzeichnen zu können, bleibt festzuhalten, dass JP II mit seiner machtbewussten Option für den römischen Zentralismus sowie mit seiner weltanschaulichen Voreingenommenheit nicht in der Lage war, mit den Gläubigen in den Kulturkreisen, die für den Aufbruch der Befreiungstheologie stehen, in einen echten und lernbereiten Dialog einzutreten. So habe er der eigenen wie der befreiungstheologischen Sache großen Schaden zugefügt, wie Kruip bilanziert (S. 177).

Unter der Überschrift »Versöhner zwischen den Religionen. Das religionstheologische Erbe Johannes Pauls II.« (S. 178–223) akzentuiert die Dogmatikerin Johanna Rahner, dass der Papst zwar stets an der »besonderen Aufgabe der Kirche« und an der »Einzigartigkeit des Christusereignisses« festgehalten, aber gerade auf dieser Basis den interreligiösen Dialog als notwendig erachtet habe. Zu den Früchten dieser Bemühungen zählt sie u. a. den Neuaufbruch im Verhältnis zum Judentum und das Gebetstreffen der religiösen Führer in Assisi 1986 als »*das* interreligiöse ›Aushängeschild‹ seines Pontifikats« (S. 215).

Die Fragestellung des Sammelbandes erfährt eine ebenso klare wie perspektivreiche Antwort, die mit einem noch größeren Abstand zum Leben von JP II einer weiteren zeitgeschichtlichen Vertiefung bedarf: Insoweit JP II den Glauben durch seinen Widerspruch gegen die Ungerechtigkeiten in der Welt konkret werden ließ, wirft sein *Vermächtnis* u. a. die Frage auf, inwieweit der kirchliche Einsatz für den Frieden in der Welt auch zukünftig von dem durch JP II gestärkten interreligiösen Dialog grundiert sein wird. Dagegen bleibt

der von JP II immer wieder massiv eingeforderte Gehorsam gegenüber einer lehramtlich vorgegebenen objektiven Ordnung (anstelle einer Hochschätzung der individuellen Freiheit und der Autonomie des Subjekts) eine bis heute schwer lastende *Hypothek*, allzumal dieses Insistieren u. a. von seiner Blindheit gegenüber sexueller Gewalt in der Kirche oder gegenüber konkreten Lebensverhältnissen in Lateinamerika begleitet war.

*Hubertus Lutterbach*

MARIA ANNA ZUMHOLZ, MICHAEL HIRSCHFELD (HGG.): Joachim Kuropka. Streitbarer Historiker und engagierter Geschichtsvermittler. Fest- und Gedenkschrift zum 80. Geburtstag, Münster: Aschendorff 2021. 311 S. ISBN 978-3-402-24794-5. Geb. € 28,00.

Die Geschichtswissenschaft im Ganzen und die Katholizismusforschung im Besonderen haben mit dem Tode von Joachim Kuropka, langjähriger Professor für Neueste Geschichte an der Universität Vechta, eine engagierte und streitbare Persönlichkeit verloren. Das verdeutlicht die umfangreiche und das Leben und Wirken Kuropkas facettenreich darstellende Publikation, die Maria Anna Zumholz und Michael Hirschfeld kurz nach dem Tod Kuropkas im Jahr 2021 vorgelegt haben. Der Band war als Festschrift zum 80. Geburtstag geplant und erscheint nun als Gedenkschrift im Aschendorff-Verlag.

Der Band weicht auffallend von dem gängigen Format von Festschriften ab, in denen üblicherweise Schüler:innen des oder der Geehrten diverse wissenschaftliche Beiträge zu entsprechenden Forschungsfragen vorlegen. Zumholz und Hirschfeld stellen nun Kuropka als Persönlichkeit ins Zentrum der gesamten Schrift: In insgesamt fünf Teilen werden Kuropkas Biografie (I.) und seine wissenschaftlichen Tätigkeiten, von Schriften über Herausgeber- und Betreuungstätigkeiten bis zur Mitgliedschaft und Tätigkeit in wissenschaftlichen Gremien und Vereinen (II.) sowie Arbeiten im Team (III.) präsentiert. Ein Überblick über Vorträge und Interviews, Radio und Fernsehen, der mit »Kommunikation« (IV.) überschrieben ist, beleuchtet diese Facette des Wirkens Kuropkas, bevor Wilfried Kürschner die hochschulpolitischen Aktivitäten (V.), besonders den Einsatz für die Vechtaer Universität, darstellt. Illustriert wird der Band durch zahlreiche Abbildungen und Fotografien, von solchen aus der Kindheit, Jugend und Studienzeit Kuropkas, über Bilder von Exkursionen Veranstaltungen und Treffen mit Persönlichkeiten bis zu bebilderten Zeitungsartikeln sowie Buchcovern und Ausstellungsplakaten.

Dem Kernstück des Buches, dem von Michael Hirschfeld verfassten wissenschaftlich-biografischen Teil I, gelingt eine Darstellung, die den Ansprüchen weitgehend gerecht wird. Der Werdegang Kuropkas und sein wissenschaftliches Wirken werden überzeugend in ihren jeweils historischen Kontexten rekonstruiert. Erhellend sind etwa die Passagen über biografische Prägungen durch ein bildungsorientiertes, aber nicht akademisches Elternhaus sowie durch den Bund Neudeutschland (S. 19f.) sowie die Kontakte mit anderen ambitionierten Historikern wie Karl Teppe und Wilhelm Ribhegge (S. 23f.). Als Kuropkas besonderes Anliegen stellt Hirschfeld Bemühungen um den Kontakt zwischen Forschung und breiteren Bevölkerungskreisen heraus (S. 58–66).

In den Teilen, in denen die wissenschaftlichen Kontroversen, etwa über Clemens August Kardinal von Galen, beleuchtet werden, wäre eine ausführlichere Darlegung der Argumente ebenso wie eine differenzierte Verknüpfung von wissenschaftlicher Position und persönlichem sowie ideellem Hintergrund interessant gewesen. Dies gilt insbesondere angesichts der Korrelation von Kuropkas Position, die, wie Hirschfeld herausstellt, von Kritikern als »apologetische Tendenz« (S. 40) geziehen wurde, und seinen persönlichen katholisch-konservativen Werthaltungen. Weniger substanziell erscheinen hingegen rhetorische Spitzen Hirschfelds gegen einen »mainstream« (etwa S. 87) in der Geschichtswissenschaft, in denen der Biograf mit einem Renegatentum (»Enfant terrible« der Katholizismusforschung«, S. 50) des Geehrten als selbstzwecklich kokettiert.

Abgesehen von diesen kritisierten randständigen Aspekten leistet es der Band insgesamt sehr wohl, ein umfassendes Bild über Joachim Kuropka als einen vielseitigen, scharfsinnigen und engagierten Historiker zu zeichnen, dessen unbedingt positiv zu würdigendes Anliegen es war, Diskurse der (kirchen-)historischen Forschung in breitere Bevölkerungskreise zu bringen und den Austausch dieser mit der Wissenschaft zu befördern. Es wäre auch in Zukunft wünschenswert, wenn biografisch-kontextualisierende Texte wie jener Hirschfelds über den Geehrten oder die Geehrte in künftigen Festschriften vertreten wären. So legt die Fest- und Gedenkschrift – wie im Untertitel anvisiert – insgesamt überzeugend dar, was die Geschichtswissenschaft und die kirchliche Zeitgeschichte mit Joachim Kuropka verloren hat: einen in der Tat »streitbare[n] Historiker und engagierte[n] Geschichtsvermittler«.

*David Rüschemschmidt*

### *7. Orden, Klöster und Stifte*

OLIVER AUGE, KATJA HILLEBRAND (HGG.): Klosterbuch Schleswig-Holstein und Hamburg. Klöster, Stifte und Konvente von den Anfängen bis zur Reformation. 2 Bde. Regensburg: Schnell und Steiner 2019. 791 u. 808 S. mit Abb. und Karten. ISBN 978-3-7954-2896-9. Geb. € 120,00.

Klosterbücher haben zur Zeit Konjunktur. Bereits im 19. Jahrhundert wurden Überlegungen angestellt, die Klöster, Stifte und Kommenden im regionalen Rahmen zu erfassen. Daraus entwickelte sich das Konzept des »Klosterbuches«, das auf einen klar definierten geographischen Raum, zumeist ein Bundesland, ausgerichtet ist. Welches Spektrum sich hinter dem Anspruch eines »Klosterbuchs« verbirgt, lässt sich anschaulich für Schleswig-Holstein zeigen. Der Archivar Heinrich Kochendörffer veröffentlichte vor 100 Jahren ein Schleswig-Holsteinisches Klosterbuch, das lediglich 30 Druckseiten umfasste (in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Reihe 2, Band 7, 1923, Heft 4, S. 356–386). Das nun vorliegende zweibändige Klosterbuch, das allerdings auch Hamburg und das dänische Nordschleswig einschließt, umfasst hingegen 1.600 Druckseiten. Nichts könnte deutlicher machen, wie sehr sich die Ansprüche und Standards hinsichtlich der Erfassung und Darstellung geistlicher Gemeinschaften des Mittelalters und der Neuzeit verändert haben.

Wie die Genese der Klosterbücher deutlich macht, interessiert sich nicht nur die Kirchengeschichtsforschung für die verschiedenen Formen des geistlichen Gemeinschaftslebens, sondern auch Mittelalter- und Landeshistoriker. Das 1917 begonnene Vorhaben der »Germania Sacra« zielte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zwar auch auf eine flächendeckende Erfassung der geistlichen Institutionen, was dann zumindest für die schon in der Reformationszeit untergegangenen Bistümer Brandenburg und Havelberg geleistet werden konnte, doch konzentrierte sich dieses Vorhaben nach dem Zweiten Weltkrieg in einer neuen Bearbeitungsphase darauf, nur noch ausgewählte Institutionen umfassend darzustellen. Dabei ist es bis heute geblieben, indem das aktuell laufende Akademieprojekt »Germania Sacra« neben Bischofsreihen vor allem Domkapitel bearbeitet. Lediglich dem Vorhaben »Helvetia Sacra« ist es in jahrzehntelanger Arbeit gelungen, für die Schweiz flächendeckend die Diözesen und die dort bestehenden geistlichen Gemeinschaften zu behandeln, wobei das Konzept allerdings nicht vorrangig regional ausgerichtet war, sondern die Klöster, Stifte und Ritterordenskommenden systematisch nach Ordenszugehörigkeit bzw. Lebensform dargestellt wurden (zur Konzeption siehe Enno Bünz, Bistümer, Klöster und Stifte. Die »Helvetia Sacra« und »Les monastères d’Alsace« – zwei Grundlagenwerke zur kirchlichen Institutionengeschichte, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 162 (2014) S. 29–54).

Entsprechende Bemühungen hat es für einzelne Orden im deutschsprachigen Raum gegeben, man denke nur an das vielbändige Vorhaben der »Germania Benedictina«, an die

»Bavaria Franciscana antiqua« bzw. »Alemannia Franciscana antiqua« oder das neuere »Monasticon Carmelitanum«.

Geistliche Gemeinschaften lassen sich multiperspektivisch betrachten. Die zuletzt erwähnten Überblickswerke sind zumeist aus der ordenseigenen Geschichtsschreibung erwachsen, die schon seit längerem aus allgemein bekannten Gründen an Schwung verloren hat. Auf der anderen Seite interessiert nicht nur die geistliche Dimension des Klosterlebens, sondern alles, was für ein Kloster als regional vernetzte Lebensform von Bedeutung ist: herrschaftliche Einbindung, soziale Zusammensetzung, wirtschaftliche Grundlagen, spezielle Funktionen (Schulen, Hospitäler, Wallfahrt). Selbst bedeutende Reichsklöster wie Fulda und St. Gallen oder überregional ausstrahlende monastische Reformzentren wie Hirsau oder Bursfelde haben die längste Zeit ihrer Existenz vor allem in landesgeschichtlichen Bezügen eine Rolle gespielt. Dies erklärt das eminente Interesse der Landesgeschichtsforschung an der Bearbeitung von Klosterbüchern, die vor allem in den letzten beiden Jahrzehnten erhebliche Fortschritte gemacht haben.

Dabei kann man feststellen, dass sich für die Bearbeitung von Klosterbüchern mittlerweile zwei unterschiedliche Formate etabliert haben, die in unterschiedlicher Beschreibungsdichte die geistlichen Gemeinschaften nach einem mehr oder weniger differenzierten Raster erfassen und die man als Kurzinventar bzw. als Handbuch bezeichnen kann. Das Modell für den einfacheren Beschreibungsmodus des Kurzinventars liefert Wilhelm Dersch 1915 mit dem Hessischen Klosterbuch, das relativ kurze Abrisse der Klostergeschichte mit Nachweisen der Archivbestände, gedruckten Quellen und Literatur verbindet (Wilhelm Dersch, Hessisches Klosterbuch. Quellenkunde zur Geschichte der im Regierungsbezirk Kassel, im Kreis Grafschaft Schaumburg, in der Provinz Oberhessen und dem Kreis Biedenkopf gegründeten Stifter, Klöster und Niederlassungen von geistlichen Genossenschaften (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 12), Marburg 1915, 2. erg. Aufl. 1940, Nachdruck 2000).

Ebenso verfuhr auch Kochendörffer in dem erwähnten Schleswig-Holsteinischen Klosterbuch. Während Dersch diesen Beschreibungsmodus noch im Alleingang bewältigt hat, wurde diese Form der Klosterinventarisierung in anderen Ländern dann auf zahlreiche Autoren verteilt. Vor allem das Westfälische Klosterbuch, das Niedersächsische Klosterbuch und das (noch unvollendete) Nordrheinische Klosterbuch sind hier als neuere Beispiele zu nennen. Das Württembergische Klosterbuch und das Handbuch der Stiftskirche in Südwestdeutschland entsprechen dem Schema der genannten Klosterbücher übrigens nicht oder nur eingeschränkt, da sie wesentlich kürzere Informationen zu den einzelnen Institutionen bieten (Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hrsg. von Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching, Ostfildern 2003. – Handbuch der Stiftskirchen in Baden-Württemberg, hrsg. von Sönke Lorenz (†), Oliver Auge und Sigrid Hirbodian, Ostfildern 2019). Dass freilich auch solche eher lexikalischen Überblickswerke einen Nutzen haben, steht außer Frage.

Der regionalen Kurzinventarisierung von Klöstern steht als zweiter Typus das handbuchartig angelegte Klosterbuch gegenüber, das die einzelnen Institutionen mit einem deutlich umfassenderen Bearbeitungsanspruch darstellt. Diesem Modell folgt das hier zu besprechende Klosterbuch Schleswig-Holstein und Hamburg, das übrigens angeregt wurde durch das Brandenburgische Klosterbuch, welches 2007 erschienen ist (Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, 2 Bände, hrsg. von Heinz-Dieter Heimann, Klaus Neitmann und Winfried Schich mit Martin Bauch, Ellen Franke, Christian Gahlbeck, Christian Popp und Peter Riedel [Brandenburgische Historische Studien, Bd. 14], Berlin 2007, unveränd. Nachdruck 2010. – Zur Einordnung Enno Bünz, Das mittelalterliche Brandenburg als Geschichts- und Klosterlandschaft. Zum Erscheinen des Brandenburgischen Klosterbuchs, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 53 [2007], S. 285–317). Zwar ist das Brandenburgische Klosterbuch als einziges nicht auf ein heutiges Land bezogen, sondern erfasst sämtliche Institutio-

nen im historischen Kurbrandenburg, ansonsten hat dieses Klosterbuch aber modellbildend gewirkt und – ungeachtet mancher Modifikationen – mehrfache Nachahmung gefunden durch das Mecklenburgische Klosterbuch, das Pfälzische Klosterlexikon (das ungeachtet des Titels tatsächlich ein Handbuch ist), das Klosterbuch Schleswig-Holstein und Hamburg sowie durch das Sächsische Klosterbuch, das unter meiner Leitung bearbeitet wurde und im Herbst 2022 in den Druck geht.

Gemeinsam ist allen diesen Vorhaben, dass die Darstellung der einzelnen Institutionen (wobei anzumerken ist, dass der Begriff »Klosterbuch« neben den klassischen monastischen Einrichtungen auch alle Formen von Regular- und Säkularkanonikerstiften, die Domkapitel und die Kommende der Ritterorden einschließt, unterschiedlich hingegen mit den Beginen- und Begardenkonventen verfährt) einem umfassenden Bearbeitungsschema folgt: Zunächst werden Grund- und Eckdaten (Name, Lage, Gründung, Aufhebung) angeführt, dann die Geschichte abgehandelt, wobei nach Sachbereichen wie Verfassung, Besitz/Wirtschaft, religiöses und geistliches Leben sowie Personal differenziert wird. Den zweiten großen Themenkomplex bildet dann die Kunst- und Ausstattungsgeschichte (Inventar) einschließlich der Archäologie. In einem weiteren Gliederungspunkt werden die Siegel der Institution und ihrer Vorsteher behandelt, allerdings zumeist in Auswahl. Umfassend ist schließlich der Nachweis von Archivalien (einschließlich Handschriften), Karten und Plänen, Dokumentation der Denkmalpflege und Archäologie und nicht zuletzt die Zusammenstellung gedruckter Quellen und Literatur. Dieser umfassende Anspruch moderner Klosterbücher hat zur Folge, dass die einzelnen Institutionen fast durchweg von mehreren Autoren behandelt, im Idealfall also von Historikern, Kunsthistorikern, Bauforschern und Archäologen erarbeitet werden. Für spezielle Aspekte wie Bibliothek/Handschriften oder Liturgie können ggf. weitere Autoren hinzukommen. Dieser Darstellungsanspruch hat zur Folge, dass die Herausgeber eines solchen Klosterbuches mit einer Vielzahl von Autoren zusammenarbeiten müssen (im vorliegenden Klosterbuch sind es 64!) und dass die Herausgabe aufgrund der unterschiedlichen Manuskriptteile und unvermeidlichen Überschneidungen mit einem erheblichen Redaktionsaufwand verbunden ist. Dieser wird des Weiteren noch dadurch erhöht, dass jeder Klosterbuchartikel mit Plänen (Klosterareal), Grundrissen (Kirche und Klausurgebäude) und Karten (Grundbesitz, Pfarreien) sowie mit Abbildungen der Klostergebäude, einzelner Dokumente und Siegel ausgestattet wird.

Die reiche, ja überreiche Bebilderung des Klosterbuches Schleswig-Holstein und Hamburg gehört zu den auffälligen Charakteristika dieses Werkes, doch wäre – ungeachtet der Anschaulichkeit – weniger mehr gewesen, zumal die beiden großformatigen Bände mit ihrem Umfang von jeweils 800 Druckseiten ohnehin kaum noch handhabbar sind. Eine Besonderheit dieses Klosterbuches sind zudem die Einleitungsbeiträge, die nicht nur – wie in anderen Klosterbüchern – einen historischen Gesamtabriss der behandelten Klosterlandschaft bieten, sondern darüber hinaus auch noch Einzelaspekte wie die Musikkultur, die Bau- und Kunstgeschichte, die Aufhebung der Klöster, die sich nördlich der Elbe lange hinzog, sowie das Fortbestehen von vier Frauenkonventen als evangelische Damenstifte der Schleswig-Holsteinischen Ritterschaft bis heute thematisieren.

Die Einzelartikel behandeln dann 59 Niederlassungen von Ahrensböck bis Uetersen, wobei das Klosterbuch, wie schon erwähnt wurde, aus historischen Gründen sowohl die einstige holsteinische Landstadt Hamburg als auch das seit 1920 dänische Nordschleswig (also unter Ausschluss von Ribe/Ripen) mit einschließt (die Karte aller Institutionen findet sich etwas versteckt S. 56). Mit Hamburg, Lübeck, Ratzeburg und Schleswig sind gleich vier Domkapitel im Klosterbuch vertreten, wobei Hamburg eine Besonderheit darstellt, weil es im Erzbistum Hamburg-Bremen als zweites Domkapitel neben Bremen existierte. Die Städte Hamburg, Lübeck und Schleswig bilden durch die Konzentration gleich mehrerer Institutionen Schwerpunkte des Bandes. In den übrigen Städten bestanden fast durchweg nur Bettelordensniederlassungen. Die herrschaftlich-territoriale Prägung Nordelbiens spiegelt

sich in der Verteilung der Klöster wieder. In den von bäuerlichen Landgemeinden geprägten Gebieten der Westküste (Nordfriesland, Dithmarschen) bestanden nur wenige Klöster, ebenso in Altholstein und Teilen Schleswigs. Die meisten geistlichen Gemeinschaften entstanden im Ostteil Schleswig-Holsteins, der durch die Ostsiedlung von Landesherren und Adel herrschaftlich stärker durchdrungen wurde.

Für die landesgeschichtliche Forschung stellt dieses Klosterbuch einen erheblichen Fortschritt dar, und das Werk wird auch dazu beitragen, dass künftig Institutionen in Schleswig-Holstein und Hamburg stärker von der überregionalen Erforschung religiöser Bewegungen wahrgenommen werden. Die wenigsten Institutionen waren bislang monographisch ansatzweise erforscht, wie z. B. Cismar (Benediktiner), Eutin (Säkularkanoniker), Reinbek (Zisterzienserinnen) oder Reinfeld (Zisterzienser). Die erwähnten Domkapitel erfahren in diesem Klosterbuch erstmals eine zusammenhängende historische Darstellung, gleiches gilt für bedeutende Niederlassungen wie Bordesholm (Augustinerchorherren), Hadersleben (Säkularkanoniker) oder Lügumkloster (Zisterzienser). Für etliche Institutionen ist die Überlieferungslage dürrt, doch zeigen beispielsweise die Artikel über Marienwohlde (Birgitten) oder Segeberg (Augustinerchorherren), welche Erkenntnisse sich ungeachtet schwerer Überlieferungsverluste noch gewinnen lassen. Dieses Klosterbuch stellt die Erforschung der geistlichen Gemeinschaften nördlich der Elbe auf neue und sichere Grundlagen. Das Klosterbuch wird der Ausgangspunkt aller weiteren Erforschung sein, zumal es erst die Augen dafür öffnet, wie präsent auch in Teilen Schleswig-Holsteins Klöster und Stifte bis zur Reformation waren. Allerdings fallen auch Lücken ins Auge: die Ritterorden fehlen ebenso wie die Augustinereremiten, die Karmeliter und kleinere Orden wie Klarissen, Magdalenen, Serviten, Wilhelmiten und Cölestiner. Angesichts des Umfangs und des hohen Forschungsertrages dieses Klosterbuchs ist es allerdings eine herbe Enttäuschung, dass auf ein Register der Orte, Personen und Sachen verzichtet wurde!

Wie wird es mit der Bearbeitung der Klosterbücher weitergehen? Jedes Klosterbuch, das neu vorliegt, ist ein weiteres Argument, auch in anderen Landschaften mit der Arbeit zu beginnen. Aus südwestdeutscher Perspektive ist festzuhalten, dass momentan unter der Leitung von Jürgen Dendorfer und Wolfgang Zimmermann ein Badisches Klosterbuch entsteht, das konzeptionell dem oben beschriebenen Inventartyp (Hessen, Westfalen, Niedersachsen) entsprechen wird. Nach diesem Modell würde sich gewiss auch Württemberg bearbeiten lassen. Ebenso wird man in den Teilen von Rheinland-Pfalz und Saarland verfahren können, die gewissermaßen als Lücke zwischen dem Pfälzischen Klosterlexikon und dem Nordrheinischen Klosterbuch verbleiben. Für Bayern wird man nach diesem Muster gleichwohl nur Klosterbücher für relativ überschaubare Einheiten wie Altbayern, Franken oder Bayerisch Schwaben bearbeiten können. Ebenso müsste man wohl in den ebenfalls klosterreichen Ländern Thüringen und Sachsen-Anhalt vorgehen. Allerdings stellt nicht nur die bloße Anzahl und das z. T. hohe Alter der zu bearbeitenden Institutionen eine Hürde dar, sondern auch die Frage, ob genügend Autoren als Bearbeiter zur Verfügung stehen.

Klosterbücher stellen Grundlagenwerke dar, die zwar raumbezogen, also landesgeschichtlich zugeschnitten sind, die aber auch zu vergleichender Erforschung beispielsweise der geistlichen Lebensformen, der Wirtschaftsführung oder der geistigen Prägung (Bibliotheken) einladen. Meine Ausführungen dürften allerdings deutlich gemacht haben, dass sich vergleichende Fragen allein auf der Basis der Klosterbücher nicht darstellen lassen, ein grundsätzlicher Eindruck, der sich mir bei der Bearbeitung eines Beitrags über »Domkirche und Pfarrei in der mittelalterlichen Germania Sacra« bestätigt hat. Ganz davon abgesehen, dass die kürzeren Klosterinventare weitaus weniger informativ sind als die ausführlicheren Klosterhandbücher (s. o.), auch die Darstellungsraster der Klosterhandbücher sind nur bedingt vergleichbar, ganz abgesehen davon, dass sich auch die Kenntnisse und Interessen der einzelnen Autoren in den Darstellungen sehr unterschiedlich bemerkbar machen. Klosterbücher sind Grundlagenwerke, aber sie haben auch Grenzen.

*Enno Bünz*

ENNO BÜNZ, DIRK MARTIN MÜTZE, SABINE ZINSMEYER (HGG.): *Neue Forschungen zu sächsischen Klöstern. Ergebnisse und Perspektiven der Arbeit am Sächsischen Klosterbuch* (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, Bd. 62). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2020. 624 S. ISBN 978-3-96023-306-0. Hardcover. € 80,00.

Seit Einführung der Reformation existieren auf dem Gebiet des Freistaats Sachsen mit ununterbrochener Tradition aus dem Mittelalter nur noch die beiden Zisterzienserinnenabteien Sankt Marienstern und Sankt Marienthal, die ihren Fortbestand den Bestimmungen des Prager Friedens von 1635 verdanken. Wie in anderen Regionen wird seit 2010 auch für Sachsen ein Klosterbuch bearbeitet. Es soll, reich illustriert und mit Grundrissen und Besitzkarten ausgestattet, 2023 in mindestens zwei Bänden erscheinen. Während der Arbeit an dem Handbuch richtete das Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde in Zusammenarbeit mit dem im früheren Dominikanerkloster beheimateten Stadtmuseum Pirna eine Tagung aus, deren Beiträge zum größten Teil in dem vorliegenden, alphabetisch nach dem Namen der Autorinnen und Autoren geordneten Band publiziert worden sind. Die Aufsätze widmen sich teils der Geschichte eines Klosters, teils sämtlichen Niederlassungen eines Ordens in Sachsen. Darüber hinaus nehmen zwei Beiträge sogar einzelne Konventualen in den Blick: Enno Bünz (S. 41–81) zeichnet ein anschauliches Lebensbild des um 1465 in Pirna geborenen Ablaspredigers Johannes Tetzl, der mit seinen marktschreierischen Verkaufsmethoden auf Widerstand stieß und sich zuweilen sogar Ehrenerklärungen ausstellen ließ. Hans-Peter Schmit (S. 377–424) beschäftigt sich mit dem ebenso frommen wie gelehrten Abt Martin von Lochau, der von 1493 bis 1522 dem bedeutenden Zisterzienserkloster Altzelle (bei Nossen) vorstand und als Klosterhumanist die Klosterbibliotheken sicherte und das zisterziensische Studienkolleg an der Universität Leipzig ausbaute.

Zwei Beiträge sind über ihren Gegenstand hinaus von grundlegender kirchenverfassungsgeschichtlicher Bedeutung. Alexander Sembdner (S. 425–467) zeigt am Beispiel des Benediktinerinnenklosters Remse bei Glauchau an der Zwickauer Mulde, wie es den Wettinern als fürstlichen Landesherrn bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, und damit im reichsweiten Vergleich relativ früh, gelang, durch Kombination mehrerer Klostervogteien sogar Territorien zu durchdringen, die nicht eigentlich ihrer Herrschaft unterworfen waren. Die Handhabe stammte nicht selten von den Klöstern selbst, die sich, um dem Zugriff der Stifterfamilien und des lokalen Adels zu entgehen, unter den Schirm und Schutz überregionaler Fürsten begaben, weil diese weniger übergriffig zu sein versprochen und die unmittelbare Gerichtsbarkeit des Klosters nicht störten. Jens Klingner (S. 295–334) beleuchtet das Terminerwesen als eine zentrale wirtschaftliche Grundlage männlicher Bettelorden. Belege sind nur schwer und zum Teil an unvermuteter Stelle zu finden, etwa in den Dresdner Brückenamtsrechnungen. In Dippoldiswalde ist hinter dem Marktplatz das ehemalige Terminierhaus der Dresdner Franziskaner sogar erhalten geblieben (S. 330, Abb. 4). Dem instruktiven und grundlegenden Beitrag sind die Aufstellung aller Termineien in Sachsen und drei anschauliche Karten beigegeben.

Zwei weitere Aufsätze richten das Augenmerk auf Archäologie und Architekturgeschichte. Fabian Gall (S. 131–138) referiert die bauarchäologischen Befunde auf und sogar vor dem Klostersgelände der Zisterze Buch bei Leisnig an der Freiburger Mulde. Richard Némec (S. 335–376) untersucht die Bauformen der Burg- und Klosteranlage auf dem Felskegel von Oybin am nördlichen Rand des Zittauer Gebirges. Hier siedelte Kaiser Karl IV. im Jahr 1369 Cölestiner Mönche an. An den Ruinen der Kirche lassen sich mehrere Bauabschnitte unterscheiden; die letzte, formal eigenständige Phase weist Bezüge zur Veitskathedrale auf dem Prager Hradschin und deren erstem Baumeister Matthias von Arras auf. Die Überblick zu den sächsischen Ordensniederlassungen leitet Peter Dänhardt ein (S. 83–102), der die drei Bettelordensklöster der Serviten in Radeburg, in Großenhain und an der Erweiterung der romanischen Pfarrkirche von Mutzschen vorstellt. Die Mönche des 1318 mit ansehnlichem Grundbesitz gegründeten Klosters Großenhain wurden 1429 von den

Hussiten entsetzlich malträtiert. Jörg Voigt (S. 469–493) untersucht die beiden recht frühen Niederlassungen des 1227 gegründeten Frauenordens der Magdalenerinnen in Sachsen. Im Anhang ediert er die 14 Urkunden des 13. Jahrhunderts aus dem umfangreichen Großenhainer Bestand (S. 483–493). Bei der Ansiedlung in der Bergleutesiedlung von Freiberg wirkte Kloster Altzelle bestimmend mit. Verblüffend und weit über Sachsen ausgreifend sind die Ergebnisse von Antje Janina Gornig (S. 139–227) zum Hospitalorden der Antoniter: Das Haus Eicha in der Parthenaue bei Leipzig ist kein eigenständiges Kloster gewesen, sondern entstand als 1497 approbierte Niederlassung am Ort einer um 1470 einsetzenden Marienwallfahrt (S. 172–179). Dagegen hat es weder in Eilenburg noch in Taucha eine Antoniterniederlassung gegeben (S. 191–199). Überzeugend zertrümmert die Verfasserin diese bis heute weit verbreitete Ansicht. Hervorgehoben sei die sorgfältige Prosopographie der Präzeptorei Lichtenberg-Prettin (S. 202–212).

Einzelnen Klöstern sind folgende Beiträge gewidmet: Klaus Fröhlich (S. 103–129) beschäftigt sich mit der auf 1241/42 zu datierenden Verlegung des um 1225 aus der Vereinigung zweier Plebanate entstandenen Säkularkanonikerstifts Sankt Georg von Großenhain nach Zscheila (heute Meißen-Zscheila). Dort ergänzte die um einen stattlichen Chor erweiterte Pfarr- und Stiftskirche die Sakraltopographie des Meißner Bischofssitzes. Einen wahren Aktenschatz hat Petr Hrachovec (S. 229–294) im Prager Nationalarchiv gehoben. Er verfolgt die Verpfändung und den Verkauf der Johanniterkommenden in Zittau und Hirschfeld samt ihrer inkorporierten Pfarrpatronate, zu denen auch die Zittauer Stadtpfarrkirche gehörte, an den städtischen Rat. Die rechtliche Auseinandersetzung zwischen Komturei und Rat schlugen sich in (amüsant zu lesenden) Prozessprotokollen nieder, in denen Aussagen intransigentem Zeugen und moralische Angriffe gegen den Komtur Christoph von Wartenberg aufgenommen wurden, dessen untadelige Lebensführung offenbar nur Fassade war (S. 269–276). In Ironie und Sarkasmus schenken sich die Parteien nichts. Michael Wetzel (S. 495–505) zeigt aus den Akten des Staatsarchivs Chemnitz, wie reformatorischer Impetus landesherrliche Machtinteressen bemänteln konnte. Die Herren von Schönburg hielten lange an der katholischen Lehre fest und führten die evangelische Kirchenordnung in ihren Territorien im Muldental um den Stammsitz Glauchau erst 1542 und nur auf Druck von Herzog Moritz (1521–1553) ein. Im Eigen- und Hauskloster Geringswalde zogen sich die Änderungen bis zum Tod der letzten Äbtissin im Jahr 1554 hin. Die anschließende Einrichtung einer Schule im ehemaligen Kloster wurde von den Wettinern torpediert. Den Beiträgen vorangestellt sind sowohl die Einführung der Hgg. (S. 9–19) unter anderem mit der vorzüglichen Karte der »Klöster, Stifte und Komtureien in Sachsen von der Reformation« als auch die methodischen Überlegungen von Heinz-Dieter Heimann (S. 21–39), der Fragen für die künftige Gestaltung von Klosterbüchern aus Sicht der vergleichenden Ordensforschung formuliert und für die Kombination von Städte- und Klosterbuch als »kontextbezogene Online-Handbücher« plädiert.

Aus einer vorangegangenen Tagung stammen die vier Beiträge am Ende des Bandes. Sie beschäftigen sich mit dem 1229 gegründeten Leipziger Dominikanerkloster, das nach der Reformation samt Inventar 1543/44 an die Universität fiel. Die großzügig bemessenen Konventsgebäude wurden im 19. Jahrhundert durch Neubauten ersetzt. Einzig erhalten blieb zunächst die spätgotisch umgebaute Paulinerkirche. Sie fiel erst 1968 und gegen den Widerstand kunst- und geschichtsverständiger Kreise dem ideologischen Mutwillen der DDR zum Opfer und wurde unnötigerweise gesprengt. Hartmut Mai (S. 507–535) bietet einen Überblick über Bau und Ausstattung und steuert instruktive Innenaufnahmen der Kirche bei, die er noch im Mai 1968 aufgenommen hatte und auf denen das vorzügliche gotische Gewölbe gut zu erkennen ist (S. 516–519, Abb. 5–13). Rudolf Hiller von Gaertringen (S. 537–562) arbeitet stilistische Unterschiede auf der in etwa quadratischen und beidseitig bemalten Eichenholztafel aus der Kustodie der Leipziger Universität heraus, lokalisiert deren Entstehung nach Leipzig und datiert die beiden Seiten auf noch vor 1400 (Maria offenbart dem heiligen Dominikus oder dem Dominikaner Thomas von Aquin das Geheimnis der Geburt,

verbildlicht im *vas electionis*) und ins frühe 15. Jahrhundert (Verkündigung an Maria). Jörg Voigt (S. 563–575) zeichnet nach, wie sich im Zuge der Reformation die einst engen Beziehungen zwischen Stadt und Beginen im Umfeld der Dominikaner merklich lockerten. Interessant ist der Beleg für eine Begine als Gläubigerin (S. 572 mit Anm. 39). Christoph Volkmar (S. 577–593) mustert die Nachrichten über die Beziehungen Herzog Georgs des Bärtigen (1471–1539) zu den Dominikanern. Bezeichnend ist die Episode aus dem Pirnaer Dominikanerkloster, das sich im Streit mit dem örtlichen Pfarrer an den kirchenrechtlich zuständigen päpstlichen Konservator gewandt hatte und deshalb 1512 vom Herzog gerügt wurde.

Dem opulent ausgestatteten und sorgfältig lektorierten Band ist ein zuverlässiges Personen- und Ortsregister beigegeben (S. 595–617). Zusammen mit dem demnächst erscheinenden Klosterbuch wird der vorliegende Band auf Jahrzehnte hin ein unentbehrliches Referenzwerk der Kloster- und Stiftsforschung bleiben. Denn er beweist: Sachsen ist im Mittelalter nicht nur städterreich gewesen, sondern hat vor der Reformation auch eine beachtlich vielfältige Klosterlandschaft besessen.

*Christian Schuffels*

ARMIN SCHLECHTER (HG.): Klosterbibliotheken im deutschsprachigen Südwesten (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 226). Stuttgart: W. Kohlhammer 2021. 307 S. ISBN 978-3-17-037425-6. Geb. € 28,00.

Es gibt intellektuelle Biotope von besonderem Rang und besonderer Strahlkraft über Jahrhunderte hinweg. Zweifelsohne gehört der deutschsprachige Südwesten dazu. Es kann daher nicht verwundern, wenn Jürgen Wolf in seinem Beitrag zu »Südwestdeutschen Klöstern und Klosterbibliotheken als Produktions- und Überlieferungsorte alt- und mittelhochdeutscher Literatur« (S. 55–75) zu dem Ergebnis kommt: »Und wie schon in den althochdeutschen Anfängen volkssprachiger Schriftlichkeit sitzt im Südwesten die Avantgarde, auch wenn wir sie qualitativ kaum greifen können. Quantitativ wird sie aber sehr gut sichtbar.« (S. 74). Wolf leitet diese Überzeugung von der explosionsartig steigenden Ausstellung deutschsprachiger Urkunden in der Zeit von 1259 bis 1299 ab (Grafik 3a-e) und korreliert sie zurecht mit der parallel ansteigenden Produktion deutschsprachiger Handschriften (S. 73). Aber es ist nicht nur die Buchproduktion, sondern auch die Literaturproduktion im weltlichen wie geistlichen Bereich, die ihren besonderen Ort im Südwesten hat: Erinnerung sei *pars pro toto* für die Zeit nach 1250 an Rudolf von Ems und Konrad von Würzburg im weltlichen Bereich, im geistlichen Bereich spielen die Dominikaner eine besondere Rolle, aber auch andere Bettelorden, die nach der endgültigen Übernahme der *cura animarum* für geistliche Frauen systematisch religiöse Literatur in der Volkssprache produzierten. Beide Bereiche überschneiden sich, so dass z. B. der Dominikaner Eberhard Sax mit seinem Marienpreis in die berühmte Manessische Liederhandschrift aufgenommen wurde (vgl. auch S. 69). Produktionsorte sind am Anfang die Klöster der Männer, seit dem späten 13. Jh. zunehmend die Klöster der Frauen, aber Wolf muss letztlich eingestehen: »Kaum eine Handschrift gibt ihren vermutlichen, wahrscheinlichen oder möglichen klösterlichen Entstehungsort preis.« (S. 75)

Peter Rückert bietet mit seinem Beitrag »Skriptorien – Bibliotheken – Archive? Zur spätmittelalterlichen Schriftkultur in südwestdeutschen Benediktiner- und Zisterzienserklöstern« (S. 9–32) einen Perspektivwechsel, denn die konkret nachweisbare Schriftkultur in den Klöstern dieser beiden Orden bringt für das 14. Jh. kaum Herausragendes zu Tage. Rückert nimmt Hirsau als Beispiel für den »Abstieg von einem Zentrum der Reform und Schriftkultur zum Provinzkloster« (S. 16) im 14. Jahrhundert. Für ihn ist das 14. Jahrhundert die Zeit einer »kulturellen Krise« (S. 15) und gemessen an der Buchproduktion eine Zeit

»kultureller Demenz« (S. 16). Nur die »repräsentative pragmatische Schriftlichkeit« (S. 20) der Zisterzienser mache eine Ausnahme. Erst im Zuge der Ordensreformen des 15. Jahrhunderts, u. a. beispielhaft gezeigt am Schreibmeister Leonhard Wagner, ändere sich die Situation. Rückert übersieht dabei aber, dass gerade im Südwesten im 14. Jahrhundert geistliche Literatur mit hohem Anspruch und hoher Qualität entsteht: z. B. Schwesternbücher, Legendare (Solothurner Legendar, Elsässische Legenda aurea), Predigten, Johanneslibelli, Gottesfreundeliteratur, die Rechtssumme Bruder Bertholds und die Werke Meister Eckharts, Heinrich Seuses und Johannes Taulers.

Beide Beiträge bringen den außerordentlichen Mehrwert des Sammelbandes zum Ausdruck, denn gerade die stets wechselnde disziplinäre Perspektive auf denselben Gegenstand provoziert den Leser zum Überdenken der eigenen Gewissheiten. Der Band versammelt insgesamt 11 Beiträge einer gleichnamigen Tagung, ergänzt um einen Beitrag zur St. Galler Stiftsbibliothek. Auf sechs übergreifende Darstellungen folgen sechs Fallstudien. Abgesehen von Rückert und Wolf konzentrieren sich alle Beiträge allein auf die Geschichte von Klosterbibliotheken und die Konsequenzen der Säkularisation bis in die Gegenwart hinein. Magda Fischer: »Bibliotheken südwestdeutscher Männer- und Frauenkommunitäten zwischen Trienter Konzil und Säkularisation« (S. 33–54) bietet einen weitgespannten Überblick zu Bestand und Überlieferung. Die großen frühneuzeitlichen Gelehrtenbibliotheken entstehen bei Benediktinern und Zisterziensern, entsprechend enttäuschend fällt ihr Urteil über die Häuser der Bettelorden und die mehr als 90 Frauenklöster aus: »Ideal einer Gebrauchsbibliothek ohne repräsentativen Anspruch« (S. 45) oder bei den Frauen: »Entscheidend ist [...] nicht der Aufbau großer Sammlungen, sondern die intensive Lektüre der Texte« (S. 50). Aber gerade Gebrauch und Lektüre können für viele Forschungsfragen mehr Relevanz haben als inhaltliche und architektonische Repräsentativität. Fokussiert auf den Inkunabelbesitz bietet Armin Schlechter: »Inkunabeln aus Klosterbibliotheken in Baden und der Pfalz« (S. 77–108) eine hervorragende Ergänzung zu Fischers Beitrag mit Befunden, die sich in den späteren Fallstudien immer wieder bestätigen: Die erste Welle der Säkularisation führt zu erheblichen Verlusten und einem weltweiten Streubestand (S. 105); die zweite Welle um 1800 trifft ca. 250 Einrichtungen: Die Zimelien gehen an die Höfe in Wien und Karlsruhe (1.150 Inkunabeln), die »Massenware« in die Universitätsbibliotheken in Freiburg (3.770 Inkunabeln) und Heidelberg (1.900 Inkunabeln). Typische Bestandsverluste erfolgen im 19. Jh. durch bedenkenlose Verkäufe von Dubletten. Weitaus beklagenswerter ist aber, dass die Inkunabelbestände des Hauses Fürstenberg aus 18 Klöstern noch 1994 bei Sotheby's in alle Welt verstreut wurden (S. 100). Christine Sauer rundet das Bild mit einem Blick auf »Stadtbibliotheken in evangelischen Reichsstädten« ab (S. 109–134). Ihr Befund ist bemerkenswert, denn in vielen der 50 reichsunmittelbaren Städte, die sich der Reformation anschlossen, entwickelte sich der neue Bibliothekstyp der Stadtbibliothek als *bibliotheca publica*. Sauer greift acht Städte heraus, allen voran die herausragenden Vorreiter in Augsburg und Nürnberg. Augsburg eröffnet schon 1563 einen selbständigen Bibliotheksbau. Nürnberg führt 1624/25 eine neue Systematik nach Universitätsfakultäten ein. Ähnliche Entwicklungen wie in Augsburg und Nürnberg lassen sich in Memmingen, Ulm, Bad Windsheim und Heilbronn erkennen, aber auch das Gegenteil, nämlich mangelnde Wertschätzung und Ignoranz z. B. in Rothenburg, Nördlingen, Lindau und Esslingen. Gleichwohl kam es im 19. Jahrhundert vielerorts zu einem Ausverkauf der Bestände (S. 130ff.).

Die großen Entwicklungslinien der Überblicksbeiträge spiegeln sich in den Fallstudien: Christoph Schmieder berichtet an Fallbeispielen über das Zusammenwirken von badischem Staat und katholischer Kirche nach der Säkularisation (S. 135–145). Udo Wennemuth zeichnet das Schicksal der Bibliothek der Stiftskirche in Wertheim nach (S. 149–169). Hermann Ehmer (S. 171–186) zeigt am Beispiel von vier fränkischen Klosterbibliotheken (Neustadt, Bronnbach, Triefenstein, Grünau), welche Gefahren für den Erhalt der Sammlungen gerade dann bestehen, wenn die Säkularisation sie zum Besitz kleinerer Adelshäuser macht, in vor-

liegendem Fall der Grafen und Fürsten von Löwenstein: Vernachlässigung, Verkaufsbemühungen von Anfang an und schlussendlich Dekonstruktion des Bestands auf Auktionen von 1930 bis 1995. Ein großartiges Beispiel für das Entstehen einer repräsentativen benediktinischen Gelehrtenbibliothek gibt Anika Stello am Beispiel von St. Georgen (S. 187–200). Die Bibliothek ist ein Produkt der Neuzeit mit ca. 20.000 Bänden bei ihrer Auflösung. Gleichwohl finden sich im Bestand 112 Handschriften und 123 Inkunabeln. Das Sammlungsinteresse galt dabei gleichermaßen lateinischen und deutschsprachigen Handschriften, ein Phänomen, das in einem mittelalterlichen Bestand nicht zu erwarten gewesen wäre. Christian Hermann betrachtet Druckbestände der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart aus der Deutschordenskommende Mergentheim und der Benediktinerabtei Weingarten (S. 201–222). Der Blick auf den Deutschen Orden weitet das Spektrum der betrachteten Institutionen, denn der Orden hatte als Landesherr selbst das Recht zu säkularisieren und wurde so zur Zwischenstation unterschiedlicher Provenienzen auf dem Weg in die Königliche Handbibliothek in Stuttgart.

Den Schluss bilden zwei Beiträge, die uns Profilbildung und neuzeitliche Schicksale zweier Benediktinerbibliotheken vor Augen führen, Irsee und St. Gallen. Helmut Zäh resümiert in einem Wiederabdruck einer früheren Veröffentlichung (S. 223–267) die intensive Forschung zu Irsee und zeichnet ausführlich die Profilbildung im 18. Jahrhundert am Beispiel der erworbenen Mauriner-Ausgaben und der Bestände des auch für die katholische Aufklärung bedeutsamen Philosophen Christian Wolff nach. Die unterhaltsamste Lektüre bietet Karl Schmuki (S. 269–291), der die findige und abenteuerliche Rettung der Rarabestände der St. Galler Stiftsbibliothek vor den französischen Besatzern und den Begehrlichkeiten von Kanton und Bund erzählt. Benediktinische Bücherliebe, Klugheit und Organisationstalent zeigen sich hier von ihrer besten Seite. Der Band schließt erwartungsgemäß mit einem Orts- und Personenregister.

Armin Schlechter hat ein kluges Kaleidoskop unterschiedlicher Perspektiven und Zugänge zu südwestdeutschen Klosterbibliotheken zusammengestellt, dessen großer Wert sich erst aus der Lektüre der Mehrzahl der Beiträge ergibt. Die disziplinäre Prägung jedes Lesers, jeder Leserin wird mit Beobachtungen konfrontiert, die gewohnte Einsichten bestätigen, aber auch immer wieder überraschend in Frage stellen und erweitern können. Zugleich wird uns erstmals ein evidenzbasierter, teils bibliotheksbezogener, teils institutionenübergreifender Eindruck zu Verlust und Erhalt von Beständen südwestdeutscher Klosterbibliotheken gegeben. Das gilt insbesondere für den Bestand an Inkunabeln. Eine Einzelkritik der Beiträge verbietet sich an dieser Stelle. Insgesamt muss aber gesagt werden, dass die heutigen Staatsgrenzen den deutschsprachigen Südwesten in einer Weise zergliedern, die der Situation bis zur Säkularisation nicht entspricht (vgl. S. 73, Grafik 3e). Der Ausflug nach St. Gallen zeigt schmerzlich, was fehlt: die intellektuellen und kulturellen Zentren der Nordwestschweiz und des Elsass werden ausgeblendet. Sie sind aber Teil einer mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Klosterkultur des Südwestens.

*Hans-Jochen Schiewer*

CORNEL DORA (HG.): *Arznei für die Seele*. Mit der Stiftsbibliothek St. Gallen durch die Jahrhunderte (Sommerausstellung 14. März bis 12. November 2017). St. Gallen: Verlag am Klosterhof 2017. 139 S. ISBN 978-3-905906-21-9. Kart. € 25,00.

Ungezählte Besucher der Stiftsbibliothek St. Gallen haben das Eingangportal zum Barocksaal durchschritten und dabei die griechische Inschrift über der Türe zu entziffern versucht: Ψυχῆς ἰατρείον (Seelenapotheke). Die Inschrift befand sich einst über der Tempelbibliothek im Mausoleum Ramses' II. im ägyptischen Theben, wurde vom griechischen Geschichtsschreiber Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) überliefert und dann über dem Tor der Bibliothek von Alexandria angebracht. Wie die berühmte Bibliothek des Altertums enthält die Stifts-

bibliothek St. Gallen umfassendes Wissen aus manchen Jahrhunderten und zeugt von der Gelehrsamkeit in der ehemaligen Benediktinerabtei. Sie zählt zu den ältesten noch bestehenden Bibliotheken der Welt, ihre Anfänge gehen ins 7. und 8. Jahrhundert zurück. Für das Frühmittelalter besitzt sie eine der umfangreichsten und geschlossensten Sammlungen von Handschriften. Den Untergang der Fürstabtei St. Gallen im Jahr 1805 hat sie überlebt, heute ist sie eine moderne Forschungsbibliothek und bildet als vielbesuchtes Museum neben der ehemaligen Klosterkirche und jetzigen Kathedrale das Herzstück des Weltkulturerbes Stiftsbezirk St. Gallen.

In der Stiftsbibliothek arbeiten zu dürfen, ja nur schon als Besucher im prächtigen Barocksaal zu verweilen und die wohlgeordneten Bücherwände zu betrachten, beflügelt den Geist und erfreut das Herz. Daher war es ein guter Einfall, die Sommerausstellung des Jahres 2017, die der Geschichte der Stiftsbibliothek gewidmet war, anklingend an die Inschrift über der Eingangstüre unter das schöne Motto »Arznei für die Seele« zu stellen. Der hier anzuzeigende Band ist die Begleitschrift zur Ausstellung. In gepflegter, erfrischend moderner Gestaltung und mit hervorragenden Abbildungen ausgestattet, wie es für die Veröffentlichungen dieser Institution zum Standard geworden ist, werden die Themen der Ausstellung anhand der in acht Vitrinen ausgestellten Objekte vorgestellt und vertieft.

Vorangestellt ist ein einführender Aufsatz des Konstanzer Bibliothekswissenschaftlers Uwe Jochum (Heilstätten der Seele – Zur Geschichte der Bibliotheken, S. 10–21), der einen weiten Bogen von den Anfängen des Bibliothekswesens im Zweistromland bis zur virtuellen Bibliothek der Gegenwart schlägt. Das erste Kapitel (Anfang der Bibliothek, S. 22–33), verfasst von Cornel Dora, beschäftigt sich mit dem Umgang des Gründerheiligen Gallus mit Schriftstücken und Büchern, den Normen für das Lesen in der Kolumbans- und der Benediktsregel sowie den ältesten Zeugnissen des St. Galler Skriptoriums, die aus der Mitte des 8. Jahrhunderts stammen. Im zweiten Kapitel (Schaffung des Bibliothekarsamts, S. 34–43) widmet sich Dora dem Ausbau der Bibliothek unter Abt Gozbert (816–837), dem Bibliothekskatalog von 860/865, der Tätigkeit Notkers des Stammers als Bibliothekar und der Errichtung des Bibliotheksturms, des sog. Hartmutturms, unter Dekan und Abt Hartmut (um 849/872–883). Der dritte Abschnitt aus der Feder des gleichen Verfassers (Buchorte auf dem St. Galler Klosterplan, S. 44–49) lokalisiert auf dem St. Galler Klosterplan aus der Zeit um 820 die Orte, an denen das Vorhandensein von Büchern zu erwarten ist. Ebenfalls von Cornel Dora stammt das vierte Kapitel über bedeutende Persönlichkeiten in Bezug auf die frühmittelalterliche Bibliothek (Gefahren und Gelehrte, S. 50–59), worin die im Ungarnsturm von 926 ums Leben gekommene Wiborada, Retterin der Bibliothek und Patronin der Bibliotheken, aber auch Notker der Deutsche als Aristoteles-Pionier und dessen Schüler Ekkehart IV. als Universalgelehrter des 11. Jahrhunderts vorgestellt werden.

Das fünfte Kapitel (Bibliotheksbenutzung im Hoch- und Spätmittelalter, S. 60–67) von Philipp Lenz liefert Beispiele für die Benützung und Ergänzung von frühmittelalterlichen Handschriften durch Mönche im 13. und 14. Jahrhundert, berichtet vom Besuch von Humanisten im Umfeld des Konstanzer Konzils auf der Suche nach klassischen Autoren und präsentiert den im Jahr 1461 angelegten Standortkatalog. Die letzten drei Kapitel sind von Karl Schmuki verfasst, dem verdienten langjährigen wissenschaftlichen Bibliothekar, der 2017 in den Ruhestand trat und dem der Band gewidmet ist. Kapitel sechs (Renaissance-Bibliothek, S. 68–77) berichtet über den Neubau der Bibliothek von 1551/53 unter Fürstabt Diethelm Blarer, über den Erwerb von Handschriften im 18. Jahrhundert, darunter die berühmte St. Galler Nibelungenhandschrift aus dem Nachlass des Schweizer Polyhistor Aegidius Tschudi (1505–1572), und den systematischen Ankauf im großen Stil von gedruckten Werken. Das siebte Kapitel (Stürmische Zeiten und ein Hauch von Wunderkammer, S. 78–99) beschreibt zuerst einige Werke, die während des Toggenburgerkriegs von 1712 nach Zürich verbracht und im Rahmen des sogenannten Kulturgüterstreits zwischen den Kantonen Zürich und St. Gallen im Jahr 2006 restituiert wurden.

In diesem Zusammenhang erhielt die Stiftsbibliothek die heute im Barocksaal ausgestellte Replik des großen Erd- und Himmelsglobus von 1576. Anschließend werden das Münzkabinett und einige Objekte aus dem einstigen fürstbischöflichen Kuriositätenkabinett vorgestellt. Das achte und letzte Kapitel (Attraktion für Gäste – Eldorado für Forschende, S. 100–119) befasst sich mit der Odyssee der Bibliothek in den Wirren der Revolutionszeit, mit dem Besuch hoher Gäste und von Gelehrten und mit Handschriftenzuwächsen im 20. Jahrhundert. Ein Anhang bietet ein Verzeichnis der Bibliothekare von Uto und Notker dem Stammler im 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Das lesenswerte Bändchen berichtet über manch Denkwürdiges aus der langen Geschichte der Stiftsbibliothek St. Gallen, es ist auch eine Vorarbeit in Hinblick auf eine künftige umfassende Geschichte der Bibliothek.

*Ernst Tresp*

CHRISTIAN KAYSER: Das Ehemalige Benediktinerkloster Blaubeuren. Bauforschung an einer Klosteranlage des Spätmittelalters (Forschungen und Berichte der Bau- und Kunstdenkmalpflege in Baden-Württemberg, Bd. 17). Ostfildern: Jan Thorbecke 2020. 431 S. und Pläne. ISBN 978-3-7995-1454-5. Geb. € 80,00.

Das Kloster Blaubeuren sei »mehr als nur ein herausragendes Baudenkmal«, es sei »ebenso ein herausragendes Monument württembergischer Kirchen- und Schulgeschichte« (S. 393), resümiert der Autor der vorliegenden Publikation, Christian Kayser, und verweist somit auf die kontinuierliche Nutzung der ehemaligen benediktinischen Klosteranlage Blaubeuren am Blautopf. Nach der benediktinischen Gründung im 11. Jahrhundert, dem Anschluss an die Melker Reformkongregation sowie den spätmittelalterlichen Neu- und Umbauten unter Abt Ulrich Kundig (amt. 1456–1475) und Abt Heinrich III. Fabri (amt. 1475–1495) wurde die Klosteranlage nach der Reformation in eine evangelische Klosterschule umgewandelt, die bis heute als Evangelisches Seminar mit Internatsschule besteht. Der vorliegende Band entstand im Rahmen der von 2010 bis 2017 in Blaubeuren vorgenommenen bauhistorischen Untersuchungen, die durch Christian Kayser und das Büro Barthel & Maus, Beratende Ingenieure GmbH durchgeführt wurden.

Einem knappen Überblick über den Forschungsstand – die bisherige Forschung stützte sich vor allem auf Ergebnisse von Untersuchungen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts – und historischen Baubeschreibungen folgen Ausführungen zu Bau- und Klostergeschichte sowie zur topografischen Lage. Daran schließt ein umfangreiches Kapitel über die am Bau verwendeten Materialien (Holz, Naturstein und Ziegel) sowie deren Bearbeitung und Konstruktion an. Besonders hervorzuheben sind die erfolgten dendrochronologischen Untersuchungen, anhand derer der Autor den Ursprung der verwendeten Hölzer in den voralpinen Raum entlang der Iller rekonstruieren kann (S. 36).

Den Untersuchungsergebnissen der einzelnen Gebäudeteile widmet sich der Autor in eigenen Kapiteln, die sich am Aufbau der Klausur orientieren. Nach dieser Gliederung erfolgt zunächst die Betrachtung des Kreuzgangs, gefolgt von Klosterkirche, Dormentbau, Kapitelpapellenbau, Refektoriumsflügel, Brunnenkapelle und Westflügel. Entsprechend des bauhistorischen Dokumentationsanspruchs zeigt sich der innere Kapitelbau jeweils einheitlich: Nach einer kurzen Übersicht zu den Gebäudeteilen der Flügel werden die bekannten Eckdaten anhand von chronikalischen Hinweisen am Bau (Inschriften, Wappen), Beprobungen sowie weiteren überlieferten Daten aus Archiven und Literatur festgehalten. Eine Zusammenstellung der Ergebnisse aus den dendrochronologischen Beprobungen findet sich im Anhang des Bandes (S. 395–404). Hiernach folgt eine Beschreibung des Baus sowie die Vorstellung der neuen Einzelbefunde. Jedes Kapitel hebt sich durch eine Vielzahl farbiger Abbildungen, Skizzen sowie Begriffsdefinitionen der Gebäudeteile mit Verortung im Grundriss hervor. Die Kapitel sind somit »in sich geschlosse[n]« (S. 17), wie es der Autor im Einführungskapitel zur Systematik des Bandes selbst herausstellt; dies

ermöglicht eine exzerpthafte Rezeption einzelner Neubefunde, die durch die klar strukturierte Gliederung benutzerfreundlich aufzufinden sind. Im Anschluss erfolgt die Betrachtung des Klosterareals außerhalb der Klausur. Anhand dendrochronologischer Datierungen und der Auswertung historischer Quellen konnte Kayser ermitteln, dass unter Fabri ebenfalls ein Neu- und Umbau der äußeren Klosterbauten angestoßen wurde, der unter den nachfolgenden Äbten seine Vollendung fand; so beispielsweise das Bandhaus, dessen Untergeschoss als Vorratskeller genutzt wurde und mit der Klosterküche im Westflügel verbunden war (S. 368).

Den Abschluss der Publikation bildet ein zweiseitiges Resümee. Der Anhang zeichnet sich neben der Zusammenstellung der Beprobungen sowie einer kurzen Bibliografie besonders durch die Pläne aus, die in Teilen als großformatige Zeichnungen beigefügt sind. Der vorliegende Band stellt den Bestand der spätmittelalterlichen Klosteranlage Blaubeuren durch die gewinnbringenden Einzelbefunde auf eine neue Grundlage und ermöglicht somit zukünftige (bau-)historische Untersuchungen einzelner Gebäudeteile. Wünschenswert wäre jedoch ein kurzer Personen- und Ortsindex für historische Personen und zum Vergleich herangezogene Bauwerke gewesen, der das Konsultieren von Ergebnissen zu einzelnen Bauten erleichtert hätte.

*Isabel Kimpel*

STAATLICHE SCHLÖSSER UND GÄRTEN BADEN-WÜRTTEMBERG (HG.): Kloster Heiligkreuztal: Geistliche Frauen im Mittelalter. Tagungsband der Tagung im Kloster Heiligkreuztal vom 26. Juli 2019 bis zum 28. Juli 2019. Oppenheim am Rhein: Nünnerich-Asmus Verlag & Media 2020. 300 S. ISBN 978-3-96176-136-4. Geb. € 27,00.

Der Band setzt eine Reihe von gelungenen Büchern unter der Herausgeberschaft der Staatlichen Schlösser und Gärten fort. Der Titelzusatz (Geistliche Frauen im Mittelalter) könnte leicht missverstanden werden, denn der Schwerpunkt des Buches liegt weder auf dem Geistlichen noch auf dem Mittelalter; mehrere Beiträge beschäftigen sich stattdessen mit der Frühen Neuzeit, und die meisten sind inhaltlich entweder auf Bau- bzw. Verwaltungsgeschichte spezialisiert oder auf Kunstgeschichte. Das gesamte Buch ist reichlich mit Farbbildungen ausgestattet. Das Layout ist geschmackvoll und professionell. Für den bescheidenen Ladenpreis ist dieses Buch auch als Objekt von erstaunlich hoher Qualität.

Nach den Grußworten kommt der erste Abschnitt dieses Tagungsbandes; er ist der Geschichte des Klosters von der Gründung (1227) bis zur Auflösung (1804 bzw. 1843) gewidmet. Karl Werner Steim schreibt über Äbtissin und Konvent zwischen Vaterabt, Schutzbvogt und Landesherr (S. 18–35). Vaterabt von Heiligkreuztal war der Abt von Salem, die Schutzbvögte wechselten, und der Landesherr war über lange Strecken das Kaiserhaus. Die ausgeprägten Pouvoirs der Äbtissin zeigten sich unter anderem in der Gerichtsbarkeit, teilweise auch in der Blutsgerichtsbarkeit, die die jeweilige Amtsinhaberin ausübte. Der kurze Aufsatz hat sehr guten Einführungscharakter und schließt mit einer Liste aller bekannten Äbtissinnen. Scharf photographierte Barockporträts einiger Äbtissinnen liegen hier vor und zeigen wertvolle Habit-Details. Es folgt Michaela Vogels Aufsatz über die Stiftungsurkunde Conrads von Markdorf aus paläographischer und diplomatischer Perspektive S. (36–43).

Der zweite Teil des Buches widmet sich (mit einem einzigen Beitrag) dem Thema Architektur. Hier schreibt der Salem-Kenner Ulrich Knapp über die Heiligkreuztaler Bauschichte von den Anfängen bis um 1600 (S. 46–83). Da bauliche Erhaltung und archivarische Überlieferung im Fall dieses Klosters sehr gut sind, ist eine verhältnismäßig gründliche Aufarbeitung der Anlage möglich. Knapps Aufsatz durchläuft alle Bauphasen und nennt auch die Stadthäuser; unter den von ihm herangezogenen Quellen befinden sich auch Visitationschartae und diverse Urkunden.

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit der künstlerischen Ausstattung des Kreuzgangs. Olaf Siart, der 2008 über die Kreuzgänge mittelalterlicher Frauenklöster an der TU Berlin promoviert hat, untersucht den Kreuzgang als »Multifunktionsraum« (S. 86–111). Er bringt den Gang des schwäbischen Klosters in Bezug zu anderen Frauenklöstern. Die Multifunktionalität als Raum des Lesens, der Repräsentation und der Totenbestattung ist allerdings eine Selbstverständlichkeit. Dorthe Jakobs schreibt über die Konservierung und Restaurierung der Wand- und Gewölbemalereien im Kreuzgang (S. 112–127); zu ihrem Restaurierungsbericht gehören auch vielsagende Photographien aus 1907 und 1966, die den baulichen Stand jeweils dokumentieren.

Der nächste Teil des Bandes ist der künstlerischen Ausstattung von Kirche und Museum gewidmet. Bernd Konrad schreibt über die Ausmalung der Klosterkirche in den Jahren 1532 bis 1535 (S. 128–143). Diese Ausmalung gilt (neben der gotischen Christus-Johannes-Plastik und dem Chorfenster der Ostwand) als drittes »Hauptwerk« der Zisterzienserinnenabtei. Besonders selten ist das Stirnfeld des Chorbogens, auf dem ein Text die frühe Klostersgeschichte festhält. Der an die Wand gemalte Text soll den visuellen Eindruck einer überdimensionalen Pergamenturkunde machen. Die mitten in den Glaubenswirren der Reformation gefertigten Malereien beinhalten eine eindeutige Ablehnung der Lehre Martin Luthers. Konrads Aufsatz sind vier vollformatige Abbildungen der Fresken angehängt. Daniel Parello widmet sich einem anderen Hauptwerk von Heiligkreuztal, nämlich dem Chorfenster. Dieses und andere Glasmalereien des Klosters beschreibt er im Kontext von Liturgie, Memorialpraxis und monastischer Selbstdarstellung (S. 144–163). Guido Linke gelingt es, das dritte Hauptwerk nuanciert zu schildern, die überregional bekannte Christus-Johannes-Gruppe (S. 164–173). Linke beginnt seinen Aufsatz mit einer gründlichen theologischen Betrachtung der Freundschaft von Christus und Johannes, nennt kunsthistorische Vorbilder und Parallelen für die Heiligkreuztaler Figur, streift die Johannesverehrung im Kloster und schließt mit einem Abschnitt über Bildwerk und Betrachter. Mika Matthies widmet sich dem ehemaligen barocken Hochaltar mit dem Altarbild »Die Sieben Heiligen Zufluchten« (S. 174–181). Dieses Altarbild ist nicht mehr in situ, da es vor dem Ostfenster stand, aber Matthies stellt es gründlich in seinem theologischen und geschichtlichen Kontext dar. Unter Heranziehung eines jesuitischen Büchleins über die sieben Zufluchten erklärt sie eine inzwischen vergessene Frömmigkeitsübung der Frühen Neuzeit. Erich Fensterle beendet den kunsthistorischen Teil mit einem Aufsatz über die Heiligen Leiber, d. h. Reliquiensärge, des Frauenklosters (S. 182–187). Der kurze Aufsatz unterscheidet sich von den anderen durch fehlende Sekundärliteratur, liefert aber die Abbildung einer mit 1626 datierten Authentik, die den Fundort des Katakombenheiligen »Coronatus« identifizieren will.

Es folgt ein Abschnitt über Wirtschaft und soziales Leben. Maria Magdalena Rückert hat ihre Forschungsergebnisse zur Wirtschaftsweise und den Handlungsspielräumen der Heiligkreuztaler Zisterzienserinnen im Spätmittelalter vorgelegt (S. 190–201). Da bis 1383 ganze 125 Frauen zum Klosterverband gehört haben, mussten entsprechende Ressourcen vorhanden gewesen sein; zu dieser Zeit sind Besitzungen in mindestens acht Ortschaften belegt. Sie vermehrten sich bis 1420 auf 23 Orte; darin sieht Rückert den historischen Höhepunkt der Besitzungen. Das sonst verbreitete »Bauernlegen« soll nach Rückert in Heiligkreuztal nicht vorgekommen sein. Natalie Schmidt hat einen reich bebilderten Aufsatz über einen Archivrückenschrank des Frauenklosters veröffentlicht (S. 202–207). Das im Staatsarchiv Ludwigsburg erhaltene Stück ist vergleichbar mit den Fluchtkästen, die in Salem erhalten sind. Die Archivalien von Heiligkreuztal sind 1826 in das Staatsarchiv nach Stuttgart überführt worden. Elena Vanelli schreibt über Sozialstruktur und Lebensweise in Heiligkreuztal im 15. Jahrhundert (S. 208–217). Anhand der relativ guten Aktenlage zur Emeritierung der letzten von sieben Äbtissinnen aus dem Geschlecht von Hornstein im Jahr 1448 erschließt sich ein faszinierender Blick auf die Lebenswelt der Äbtissin Agnes im Vergleich zu ihren »rebellischen« Vorgängerinnen bzw. der dem Generalkapitel fern stehenden Äbtissin von

Wienhausen. Lebensgemeinschaften von Nonnen in Privathäusern, die etwa einer emeritierten Äbtissin gehörten, sind hier dokumentiert.

Der letzte Buchabschnitt gehört dem Thema Spiritualität. Msgr. Heinrich-Maria Burkard schreibt spirituelle Skizzen zum Chorfenster, Chorgestühl und den Heiltumschränken des Münsters (S. 220–235). Dazu greift er liturgische Texte aus dem Chorgebet auf und zitiert mehrere Predigten des hl. Bernhard von Clairvaux, sowie Stellen aus den mystischen Schriften der Frauen von Helfta. Äbtissin Hildegard Brem O.Cist. trägt einen Beitrag zu den Zisterzienserinnen bei (S. 238–251); als Kennerin des weiblichen Erbes von Cîteaux und Übersetzerin vieler Schriften (zuletzt aus Helfta) gelingt ihr ein souveräner Überblick über die Geschichte der Zisterzienserinnen. Bis vor wenigen Jahrzehnten wurde wenig über die Frauen geforscht, doch gehen sie auf die erste Stunde der Bewegung zurück. Damals versammelten sich die »entlassenen« Frauen von den Mönchen der Männerabtei Cîteaux in der Frauenabtei Tart. Wie freiwillig waren wohl diese Anfänge? Ihr Beitrag streift die großen Mystikerinnen und Äbtissinnen; mehrere Abbildungen vom wiederbesiedelten Kloster Helfta ergänzen diesen Beitrag. Der gelungene Einführungston und die Prominenz der Verfasserin hätten diesen Aufsatz auch zum Einleitungstext werden können; nun schließt er den Reigen der Beiträge.

Im Anhang befinden sich ein Luftbild (S. 252) und Plan (S. 253) der Klosteranlage Heiligkreuztal, ein Literaturverzeichnis (S. 254–262), ein Orts- (S. 263f.) und Personenregister (S. 265–267).

*Alkuin Schachenmayr*

CLAUDIA HÖHL (HRSG.): Frauenwelten. Die Klöster Heiningen und Dorstadt. Regensburg: Schnell & Steiner 2021. 184 S. 64 Farbabb. 2 s.-w. Abb. ISBN 978-3-7954-3665-0. Softcover. € 22,00.

Die Ausstellung »Frauenwelten. Die Klöster Heiningen und Dorstadt« im Dommuseum Hildesheim (24. Sept. 2021 – 06. Febr. 2022) wurde durch die Unterstützung der Kirchengemeinde St. Petrus in Wolfenbüttel ermöglicht, zu der Heiningen und Dorstadt heute gehören. Der Band teilt sich in einen einleitenden Teil mit fünf wissenschaftlichen Beiträgen, dem Katalog von 45 Exponaten und einem Anhang mit dem Quellen- und Literaturverzeichnis. Claudia Höhl widmet sich in dem Beitrag »Männer denken, Frauen sticken? Über Ursachen und Auswirkungen von Geschlechterstereotypen« der Gegenüberstellung von Männern und Frauen mit dem Blick der Kirche auf die Frau und dem liturgischen Handeln. Bei den geistlichen Frauengemeinschaften ergab sich immer – vor allem bei sozial hochstehenden Konventen – ein Zug weg von den strengen Regelbestimmungen hin zum stiftischen Leben, was sich vor allem in der Kritik niederschlug. Wie in diesem und vergleichbaren Aufsätzen wird die hierarchische Struktur der Kirche gegenüber Frauen und ebenso zuletzt »das weitere Vorantreiben von Aushandlungsprozessen über die Kategorie ›Geschlecht‹ in der Gesellschaft und der Kirche« als wichtig bezeichnet. Martina Giese geht auf »Dorstadt und Heiningen. Historische Frauenorte im Bistum Hildesheim« ein und zeigt die Entwicklung der beiden Augustinerchorfrauenstifte über wiederholte Reformen hinweg bis zu ihrer Auflösung 1810. Kerstin Schnabel geht mit »Frauenwelten – Bücherwelten« auf Bildung und Bibliothek vor allem in Heiningen ein. Dabei wird eine umfassende Ausbildung in Latein, der Liturgie und der Frömmigkeitspraxis sichtbar, wobei weitreichende Wissenszusammenhänge mit einbezogen werden. Die Bildung der Frauenkonvente war besser als die Ansicht der Welt außerhalb ihrer Klostermauern. Stefanie Seeberg befasst sich im Beitrag »Bildteppiche in Mittelalter und früher Neuzeit. Der Philosophieteppich aus Heiningen als Statement der Frauen«, mit den großen Bildteppichen, die wichtige Elemente der Raumausstattung waren. Der Philosophieteppich aus Heiningen mit rund 4,70 m x 5,40 m und über 50 Personen in der Darstellung wurde im Stift 1516 gefertigt und zusammen mit der 1517 fertiggestellten,

gleichgroßen Sibyllendecke (heute: Mährische Galerie, Brünn) zum Schmuck der Kirche oder eines Saales des Stiftes genutzt. Die im Zentrum stehende Philosophie als Königin der Wissenschaft ist umgeben von fünf Frauenfiguren, die Theorie, Logik, Praxis, Mechanik und Physik symbolisieren. Die Darstellungen bezeugen die Stellung der Stiftsdamen in der Öffentlichkeit. Es folgt die Untersuchung von Isabelle Mandrella »Gelehrte geistliche Frauen und die Philosophie. Zum Philosophieteppich von Heiningen«, die den Inhalt des Bildteppichs erläutert und in die geistesgeschichtliche Entwicklung integriert. Elisabeth Terwins, die als Priorin Heiningens (1481–1522) auf dem Teppich erwähnt wird, dürfte eine wichtige Rolle bei der heute in ihrem Stift vermuteten Konzeptionsentwicklung des Bildteppichs gespielt haben, was die Verfasserin nicht erwähnt. Der Katalog der 45 Exponate umfasst nicht nur solche aus den Stiften Heiningen und Dorstadt, sondern auch aus dem Hildesheimer Dommuseum und der Dombibliothek, dem Niedersächsischen Landesarchiv in Hannover, der Herzog August-Bibliothek in Wolfenbüttel und der dortigen Pfarrei St. Petrus. Der Ausstellungskatalog vermittelt dem Leser ein gutes Bild der beiden Stifte, vor allem aber der Bildung in diesen beiden Frauenstiften. Er ist ein Gewinn für die Landesgeschichte Niedersachsens.

*Immo Eberl*

ROLAND GIRTLER: Die alte Klosterschule. Eine Welt der Strenge und der kleinen Rebellen. Wien: Böhlau (Vandenhoeck & Ruprecht). 2. ergänzte Auflage 2020. 296 S. 31 sw. Abb. ISBN 978-3-205-21041-2. Kart. € 24,00.

In einer Zeit der Auseinandersetzung mit der Schulgeschichte kirchlicher Bildungseinrichtungen hat der Verfasser seine Darstellung »der alten Klosterschule« in zweiter, ergänzter Auflage erscheinen lassen. Sie zeigt in 30 einprägsamen Kapiteln eine den heutigen Gymnasiasten fremde Welt der humanistischen Bildung in der Form einer Eliteschule, die aber keineswegs nur Schüler mit besten Noten oder nur aus Akademikerhäusern hatte. Der Einleitung entnimmt man die Bildung und die enge Bindung des »kleinen Rebellen« an sein Gymnasium, das ihn entscheidend geprägt hat. Ausgehend von der mitten im Leben stehenden Religiosität und Frömmigkeit weist er auf das Ansehen der Klosterschüler hin, die als Studenten bezeichnet wurden und ihr Ansehen nicht durch Einkommen oder Ausgaben, sondern allein durch den von ihnen eingeschlagenen Weg zur Bildung, zur Matura, erworben hatten. Die beschriebene »Ankunft im Kloster« gibt den Eindruck wider, den der Schüler beim Eintritt in seine neue Schule empfunden hat. Im nächsten Schritt wird die Typologie der Studenten (Schüler) beschrieben, die den verschiedenen Typen unserer Mitmenschen entsprechen. Nach der Beschreibung der Karriere des Studenten im Kreis seiner Mitschüler und der Typologie der Professoren zeigt der Verfasser die Prinzipien des Überlebens als Klosterschüler und im nächsten Schritt die beeindruckende »barocke Welt des Konvikts«, die den Schüler ohne Belehrungen Achtung vor der Kultur einflößte. Besondere Beachtung verdienen die Rituale der Ehrerbietung, der Anrede und des Grüßens, die sich im Anzug fortsetzte, um sich von der ungebildeten und ungehobelten Umgebung abzuheben. Der Tagesablauf mit Schlafen, Aufstehen, Morgensport und Frühstück wird beschrieben, um die Schüler dann in den Unterricht zu begleiten, der in aller Breite behandelt wird und die Bildungsabsicht wie das »Überleben« als Schüler verdeutlicht. Das Rauchen als Zeichen der Mannbarkeit, aber auch der Rebellion wird ebenso behandelt wie die Elternsprechtage, die die Emotionen der Schüler zeigen. Das Mittagessen, das Studium am Nachmittag, das Abendessen und die Freizeit werden gezeigt, letztere endete mit dem Abendgebet und der Gewissenserforschung. Die heute undenkbar Strafen werden eingehend beschrieben, um mit dem Hinauswurf aus der Schulgemeinschaft zu enden, der seine Tradition hatte. Eine Flucht aus Schule und Konvikt werden dargestellt, ebenso der Kirchenbesuch und die freien Stunden, der disziplinierte Alkoholgenuss, die kulturelle

Entwicklung, die ebenfalls oft Freiheit und Disziplin vereinen; und in gleicher Weise die Ferien und Aufenthalte in der Krankenabteilung und zuletzt fromme Unternehmungen, wie Prozessionen und Pilgerfahrten. »Die Sache mit der Sexualität« wird keineswegs ausgespart, die heute erhobenen Vorwürfe und Tatsachen hat der Verfasser nie bemerkt. Mit dem Schulabschluss, der Matura, und dem Valet geht der Verfasser zur Darstellung von angeblich Gescheiterten über, um zuletzt Gedanken zum Untergang der alten Klosterschule zu äußern und darzulegen, was er in der Klosterschule für das Leben gelernt hat. Als Exterschüler in der Oberstufe eines evangelisch geleiteten Internats versteht der Rezensent die zu einem großen Teil negative Einstellung des Verfassers gegen das Ende der alten Klosterschule und ihrer Welt der Strenge und der kleinen Rebellen. Der Weg der Strenge war sicherlich zum Teil überzogen, aber er hat denen, die ihn mitgegangen sind, die Möglichkeiten gegeben, den so viel härteren Weg durch das Leben zu ertragen und in der Regel zum allgemeinen Wohl zu gestalten. Der Band ist ein wertvolles Werk mit einem Rückblick auf eine verlorene Welt humanistischer Bildung.

*Immo Eberl*

### *8. Stadt- und Landesgeschichte*

SIGRID HIRBODIAN, SABINE HOLTZ, PETRA STEYMANS-KURZ (HGG.): Zwischen Mittelalter und Reformation. Religiöses Leben in Oberschwaben um 1500 (Oberschwaben. Forschungen zu Landschaft, Geschichte und Kultur, Bd. 6). Stuttgart: Kohlhammer 2021. 348 S. ISBN 978-3-17-039342-4. Geb. € 29,00.

→ 4. MITTELALTER

BIRGIT KULESSA, CHRISTOPH BITTEL: Bad Mergentheim (Archäologischer Stadtkataster Baden-Württemberg, Bd. 42). Stuttgart: Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart 2020. 368 S. ISBN 978-3-942227-47-6. Kart. € 30,00.

Dieses Werk entstand im Zusammenhang mit einem größeren Dokumentations- und Forschungsvorhaben, in dem nach und nach alle historisch wichtigen Städte Baden-Württembergs in gleicher oder ähnlicher Weise bearbeitet und gedruckt vorgelegt werden sollen. Das Unternehmen begann in den 1980er-Jahren; insgesamt kommen wohl schätzungsweise 300 Städte des Landes als Forschungsobjekte in Frage. Das Hauptanliegen dieser Mammutaufgabe besteht darin, die sachkundige Voraussetzung für die Einsicht um die Notwendigkeit eines nachhaltigen Schutzes der ober- und unterirdischen Sachrelikte als Geschichtsquellen zu bieten.

Zugleich soll hiermit den verantwortlichen Verwaltungen und Zulassungsbehörden ein Nachschlagewerk mit den nötigen Informationen über die geschichtliche Bedeutung bestimmter Stadtareale und einzelner Grundstücke zur Verfügung gestellt werden, um vor geplanten Bauvorhaben zusammen mit der archäologischen Denkmalpflege das weitere Vorgehen zu beraten.

Die Grundlagen hierfür haben nun die Archäologin B. Kulesa und der Historiker Chr. Bittel im Falle Bad Mergentheims erarbeitet. Dem jeweiligen Fachgebiet entsprechend behandeln die Autorin die Archäologie und der Autor die schriftlich überlieferte Geschichte dieser Stadt aus ihrer fachspezifischen Sichtweise, wozu ein Abriss zum vorgeschichtlichen Siedlungsablauf nebst Fundkatalog und eine Darstellung der Stadtgeschichte nach der schriftlichen Überlieferung gehören. Von beiden Autoren wurde schließlich ein Katalog zur historischen Topografie erarbeitet, in dem die Beschreibungen und Nachweise zu den »Historischen Punkten« (Objekten) aufgeführt werden. Dieser Katalog bereitet nebenbei auch für genealogisch Interessierte ein vielfältiges Namenmaterial auf. Fünf thematische Karten im Maßstab 1:2.000 als Beilagen halten die Ergebnisse in ihrer Lage fest, darunter eine, die in vier Stufen farblich zwischen Arealen mit

höchstem, angestrebtem und eingeschränktem Bestandschutz sowie in Fehlstellen, wo bereits Bodeneingriffe – meist Unterkellerungen und Tiefgaragen – alles tiefgründig zerstört haben, unterscheidet. Zum Zweck dieser Bearbeitung wurde die Stadt in sieben Segmente (A–G) aufgeteilt. Dieses geschah aber nicht schematisch, sondern richtete sich nach dem historisch bekannten oder vermuteten Ablauf der Stadtentwicklung und nach topografischen Gegebenheiten.

- A: Dieses Areal umfasst die Burg – das nachmalige Schlossgebiet des Deutschen Ordens – einschließlich eines kleinen Teils der westlich vorgelagerten nachmaligen Altstadt. Nach Ansicht des Münsteraner Städteforschers Stoob existierte dieses marktartige Gebilde schon um 1160 und war von einem etwa rechteckigen Wall-Graben-System gesichert, dessen mutmaßliche Reste sich noch an einigen Stellen sichtbar erhalten haben.
- B: Die nordöstliche Altstadt. Dazu gehört u. a. der Johanniterhof seit dem 12. Jahrhundert. In diesem Bereich fanden umfangreiche Umgestaltungen im Zuge der Stadterneuerung in den 1980er-Jahren ohne archäologische Begleituntersuchungen statt. Dies ist umso bedauerlicher, als hier ein fränkischer Reichshof von der Lokalforschung vermutet wurde. Westlich schloss sich die spätere Pfarrkirche St. Johannes an, deren eventuelle Vorläuferin eine 1169 erwähnte Marienkapelle sein könnte. Auch das älteste Spital ist in diesem Bereich zu suchen.
- C: Der südöstliche Altstadtteil, dessen Ausbau eventuell im 13. Jahrhundert stattfand. Hier lag auch das älteste Rathaus; ferner konnte hier ein Altarm der Wachbach nachgewiesen werden, die wegen des Mauerbaus nach Westen verlegt wurde. Der andere Altarm wurde im nachfolgenden Bereich D punktuell aufgedeckt.
- D: Der gesamte Westteil der Altstadt, der sich durch seine meist regelhaft west-östlich verlaufenden Straßen als planmäßige Erweiterung erweist und wohl in die Zeit der vollständigen Ummauerung im 14. Jahrhundert aufgesiedelt wurde. In ihrem Bereich liegt die Oedeburg, die wohl bereits im 13. Jahrhundert aufgelassen war.
- E: Das im Westen vorgelagerte Areal vor der ehemaligen Stadtmauer mit einigen Mühlen an der umgeleiteten Wachbach.
- F: Das nördlich vor der Altstadt einschließlich der Wolfgangbrücke und einem kleinen nördlichen Brückenkopf jenseits der Tauber mit der Wolfgangkapelle gelegene Areal sowie die sich östlich anschließenden Teile des Kurparks.
- G: Das südöstliche Ausbaugelände und die Erweiterungen der neuzeitlichen Stadt mit einem merowingerzeitlichen Gräberfeld und vielen anderen Funden und Befunden vieler vorgeschichtlicher Perioden vom älteren Neolithikum (Bandkeramik) bis zur Spätlatènezeit. Im Areal der Altstadt haben sich bisher weder merowingerzeitliche noch vorgeschichtliche Funde eingestellt. Auch karolingische und hochmittelalterliche Reste scheinen bisher nicht vorzuliegen oder sind als solche nicht erkannt worden.

In dieser kurzen Anzeige konnten nur wenige Gesichts- und keine Kritikpunkte angesprochen werden. Wer aber Näheres zur Entwicklung Bad Mergentheims wissen möchte, dem sei diese umfassende Darstellung sehr empfohlen.

*Dirk Rosenstock*

THOMAS ZOTZ, ANDREAS SCHMAUDER, JOHANNES KUBER (HGG.): Von den Welfen zu den Staufern. Der Tod Welfs VII. 1167 und die Grundlegung Oberschwabens im Mittelalter (Oberschwaben. Forschungen zu Landschaft, Geschichte und Kultur, Bd. 4). Stuttgart: W. Kohlhammer (Kommissionsverlag) 2020. 304 S. ISBN 978-3-17-037344-1. Geb. € 29,00.

Der Band enthält die für den Druck überarbeiteten Vorträge einer 2017 unter demselben Titel von der Gesellschaft Oberschwaben für Geschichte und Kultur, der Stadt Ravensburg

und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten veranstalteten Tagung. Den Anlass gab der 850. Todestag Welfs VII., ein Ereignis, das infolge des Übergangs des süddeutschen Welfenerbes an die Staufer »langfristige Auswirkungen auf die herrschaftliche und politische Struktur jener Region [...]« gehabt habe, »die in späterer Zeit den Namen Oberschwaben tragen sollte« (S. 9). Dass mit der angesichts der Trägerschaft selbstverständlich nachvollziehbaren räumlichen Beschränkung die gleichermaßen betroffenen welfischen Güter in der Schweiz, in Vorarlberg sowie in Nord- und Südtirol ausgeblendet werden, sei der Ordnung halber angemerkt.

Den Reigen der Beiträge eröffnet Matthias Becher mit einer biographischen Skizze Welfs VII., der sowohl als Vertreter des Vaters in Italien wie als Akteur in der Tübinger Fehde »alles andere als ein erfolgreicher Fürst war« (S. 34). Thomas Zotz analysiert die seit der Mitte der 1160er-Jahre nicht zuletzt durch unerwartete Erbgänge sehr erfolgreiche Territorialpolitik Friedrich Barbarossas, die im Untersuchungsraum mit dem Erwerb des *patrimonium Altorfensium* ihren Höhepunkt fand. Dass durch den Herrschaftswechsel der ehemalige Welfenbesitz bzw. die mit ihm verbundenen Machtträger fortan einem »ausgeweiteten, privilegierten Kommunikationsraum« »mit unmittelbaren Beziehungen zur Reichsspitze« (S. 73f.) angehörten, hält Heinz Krieg fest. Auch unter Friedrich II. und seinem Sohn Heinrich VII. erscheint Oberschwaben, wie Wolfgang Stürner unter anderem anhand der Itinerare, der Förderung der Städte und der königlichen Münzstätten darlegt, als staufische Zentrallandschaft. Zu den Dienstleuten, auf die sich zunächst die Welfen und in weiterer Folge die Staufer stützen konnten, zählten die Ministerialen von Tanne / Waldburg / Winterstetten – freilich nicht, wie Harald Derschka konstatiert, »aus Selbstlosigkeit, sondern weil ihnen der Dienst für die staufischen Herzöge und Könige Ansehen und Einfluss verschaffte« (S. 107). In deren Niedergang ließen sie sich folgerichtig nicht hineinziehen. Die »Karriere«, die die Herren von Walsee aus der Dienstmansschaft der Welfen in das staufische Herzogtum Schwaben, dann in die Reichsministerialität und schließlich zur engen Bindung an die Habsburger, die zum Herrschaftsaufbau in Österreich und zur Aufgabe der schwäbischen Besitzungen führte, zeichnet Karel Hruza nach – verbunden mit der Anregung, »das bisherige Bild von Ministerialität weiter zu differenzieren und zu flexibilisieren« (S. 135). Während Nina Gallion sich mit dem Einfluss der Staufer auf die Entwicklung der schwäbischen Städte sowie umgekehrt mit deren Bedeutung für das Dynastengeschlecht im breiten Überblick auseinandersetzt und dabei ältere Auffassungen relativiert, widmen sich Andreas Schmauder und Rolf Kießling (†) am Beispiel von Ravensburg und Memmingen zwei konkreten Ausprägungen hoch- und spätmittelalterlicher Stadtentwicklung. Mit der Welfenmemoria im klösterlichen Bereich beschäftigen sich die folgenden drei Beiträge: Für die Benediktinerabtei Weingarten spannt Hans Ulrich Rudolf den Bogen vom Hochmittelalter bis ins 19. Jahrhundert. Johannes Waldschütz untersucht die *Acta sancti Petri in Augia* als zentrale Quelle der frühen Geschichte des Prämonstratenserstifts Weißenau, die »aber auch einen Blickwinkel auf die Wahrnehmung der welfischen und staufischen Herrschaft in Oberschwaben sowie die Bedeutung von deren Ministerialität« eröffnet (S. 236). Mit den verschiedenartigen Medien des Welfengedenkens in den Stiften Steingaden und Rottenbuch setzt sich Franz Fuchs auseinander. Die Bedeutung Oberschwabens für das spätmittelalterliche Königtum sieht Paul-Joachim Heinig angesichts der seit Karl IV. »rapide abnehmenden Werbe- und Belohnungsmasse« (S. 252) vor allem in der Funktion als Rekrutierungslandschaft für Amtsträger und Berater, aber auch als eines der wenigen verbliebenen Betätigungsfelder für »Reichsherrschaft«. Abschließend fasst Franz Quarthal die Geschichte der Landvogtei Oberschwaben zusammen, die mit der Integration in das habsburgische Territorialsystem zu einem relevanten Instrument österreichischer Politik wurde.

Der sorgfältig gestaltete, mit reichem Bildmaterial ausgestattete Band bietet nicht nur eine höchst willkommene Zusammenfassung des aktuellen Forschungsstands zur Thematik,

sondern darüber hinaus eine Reihe neuer Einsichten sowie Anregungen für künftige Forschungen.

*Alois Niederstätter*

MARIA WEBER: *Schuldenmachen. Eine soziale Praxis in Augsburg (1480–1532) (Verhandeln – Verfahren – Entscheiden. Historische Perspektiven, Bd. 7)*. Münster: Aschendorff 2021. VII+ 334 S. ISBN 978-3-402-14667-5. Kart. € 51,00.

Die Würzburger Viertelsmeister durften im 15. Jahrhundert verschuldete Personen, wenn sie nicht zahlen konnten, pfänden und die Pfänder für zwei Wochen bei sich behalten, um sie notfalls an Dritte zu verkaufen, wenn laufende Schulden anderweitig nicht zu begleichen waren (vgl. Würzburger Ratsprotokolle 1454–1465 [Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte III, 11], red. Franz Fuchs / Ulrich Wagner, Würzburg 2017, S. 52 [1455 Juni 10]). Dieser Aufgabenbereich berührt die Frage von Kleinkrediten von christlichen Kreditgebern für christliche Schuldner. Kleinkredite waren – und das zeigt diese Untersuchung nachdrücklich – im Spätmittelalter weit verbreitet und wurden zum überwiegenden Teil in Form von geliehenem Geld gewährt. Pfänder, wie hier in dieser beispielhaften Würzburger Festlegung, waren nicht immer von Nöten, wurden aber dann vom Gläubiger eingefordert, wenn sie nicht auf konsensualem, außergerichtlichem Wege zu ihrem Geld kommen konnten. Gleichzeitig spiegelt der Eintrag in den Würzburger Ratsprotokollen das weit verbreitete Problem, dass viele unvermögende Leute unter Umständen mit Geld wirtschafteten, das um das Mehrfache den Wert des eigenen Besitzes übersteigen konnte. Dieser Befund zeigt auch, dass »ökonomische Glaubensfragen«, so der Titel des von Gerhard Fouquet und Sven Rabeler herausgegebenen Sammelbandes (Ökonomische Glaubensfragen. Strukturen und Praktiken jüdischen und christlichen Kredits im Spätmittelalter [VSWG – Beiheft 242], Stuttgart 2018), nicht auf den bisher zu stark akzentuierten jüdisch-christlichen Dualismus reduziert werden dürfen. Vielmehr, dies dokumentieren Protokolle des Augsburger Stadtgerichts in dem vorliegenden Band, waren Schulden bei allen Bevölkerungsschichten verbreitet – in Würzburg wie in Augsburg und anderswo. Schuldenmachen an sich wurde also nicht als ehrenrührig betrachtet! Einer der Gründe für das Schuldenmachen liegt – wenn auch nicht ausschließlich – im schwierigen Zugang zu Geld bzw. im Wertverfall von Münzen und deren Fälschungen. Die Vielzahl der Münzarten und deren Verwendung als Rechnungseinheiten zeigen sich in den Einträgen. Geliehenes Geld auf Zeit diente etwa häufig als Finanzierungsmöglichkeit von für den Handwerksbetrieb notwendigen Grundprodukten (besonders augenfällig bei den Webern).

Schuldenmachen war eine gängige Möglichkeit, das individuelle Leben ökonomisch zu organisieren; es ging weit über den moralischen Appell des Maßhaltens hinaus und bildete, um es zugespitzt zu sagen, eine eigene Währung. Eine Regensburger Promotion untersucht dieses Schuldenmachen mit einer mikrohistorischen Perspektive bevorzugt für Augsburgs Unter- und Mittelschichten als schichtenübergreifendes Phänomen; sie analysiert dabei die städtischen Gerichtsprotokollbücher aus der Zeit von 1480 bis 1532 und verfolgt einen praxeologischen methodischen Ansatz, um das Schuldenmachen aus der Perspektive eines vom städtischen Rat kanalisierten formellen Niedergerichtsverfahrens betrachten zu können. Die Eintragungen sind einem streng formalisierten Protokollset unterworfen. Darin werden schätzungsweise 30.000 Namen mit 80.000 Fällen festgehalten. Um diese ungeheure Datenmenge annähernd bearbeiten zu können, werden die Gerichtsbücher in 5-Jahres-Schritten analysiert, wobei immer noch 11.200 Schulinträge mit durchschnittlich 1.600 jährlich genannten Personen zu bearbeiten sind, die in unterschiedlichen Verfahrensschritten vor dem Gericht agierten. Ob es sich um Klageeinträge handelte oder um das gerichtliche Bekennen von Schulden, eine Einigung musste auf der Kooperationsbereitschaft beider Par-

teien aufbauen. Die Zahl der jährlichen Gerichtstage schwankte im Untersuchungszeitraum zwischen 132 und 208, wobei pro Tag nur annähernd zwei Stunden Zeit für die Gerichtsverhandlungen zur Verfügung standen. Der Anteil der Frauen unter den Schuldnern – sie vertraten häufig ihre verschuldeten Männer! – belief sich auf 5–10 %.

Die auf umfangreichen statistischen Untersuchungen basierende Analyse kann Veränderungen bei den Schuldenverfahren festmachen und auch eine zunehmende Professionalisierung bei den Verfahren vermittelt Bevollmächtigten aufzeigen. Zugleich nahm die Verschriftlichung der Schuldenvorgänge zu. Mit der Einreichung der Klage vor dem Stadtgericht wurde die Angelegenheit öffentlich. Schuldner und Gläubiger versuchten nun ihren Disput im Rahmen obrigkeitlicher Regelungen in einem streng formalisierten Prozessverfahren zu bereinigen. Dabei dominierte der städtische Rat und das ihm unterstehende Stadtgericht (mit einem eigenen Zimmer im Rathaus), es war aber auch möglich vor dem kaiserlichen Vogt bzw. dem bischöflichen Burggrafen seine Klagen hervorzubringen. Das bereits angesprochene Stellen von Pfändern war in Augsburg nur nötig, wenn der Schuldner zahlungsunfähig war bzw. nicht rechtzeitig seine Schuld beglich, die sog. *Wette* also nicht einhielt. Die Pfänder wurden meist im Rathaus bis zur Auslösung bzw. der eigentlichen öffentlichen Versteigerung (sog. *Gant*) aufbewahrt. Bei Nicht-Schuldenzahlung musste der Betroffene in der Regel die Stadt verlassen.

Zahlreiche Diagramme und Abbildungen können diese ökonomischen Prozesse und deren Veränderungen aufzeigen und weisen einmal mehr auf den Wert mühevoller und zeitintensiver Quellenrecherchen hin, die hinter dieser Arbeit stecken. Diese aus dem mikrohistorischen Ansatz sich ergebenden Analysen lassen das Phänomen des ›Schuldenmachens‹ äußerst konkret erscheinen. Die Untersuchung leistet einen wertvollen Beitrag für die gesamte wissenschaftliche Diskussion zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der vielen städtischen Bewohnerinnen und Bewohner, die eben nicht zur zahlenmäßig dünnen wirtschaftlichen Elite gehörten.

*Helmut Flachenecker*

SIGRID HIRBODIAN, TJARK WEGNER (HGG.): *Aufstand, Aufruhr, Anarchie! Formen des Widerstandes im deutschen Südwesten* (landeskundig. Tübinger Vorträge zur Landesgeschichte, Bd. 5). Ostfildern: Jan Thorbecke 2019. 264 S. ISBN 978-3-7995-2074-4. Geb. € 28,00.

Aufstände und Aufruhr finden zuverlässig das Interesse der Forschung. Neben der Lust am Anarchischen und Umstürzlerischen dürfte auch die Quellenlage hierfür verantwortlich sein, da Krisen und Kritik bekanntermaßen für eine breite Überlieferung sorgen. Wer einen gut lesbaren Zugang zur Thematik mit Blick auf den deutschen Südwesten sucht, dem sei die zu besprechende Veröffentlichung aus der Reihe »landeskundig. Tübinger Vorträge zur Landesgeschichte« ans Herz gelegt.

Die einzelnen Beiträge, die einen Bogen vom 11. Jahrhundert bis zu den universitären und gesellschaftlichen Umwälzung um 1968 schlagen, gingen aus Vorträgen im Rahmen des Tübinger Studium Generale im Jahr 2018 hervor. »[D]em Reihencharakter gemäß« wurde in den Aufsätzen »darauf geachtet, auf dem Stand der Forschung spannende Aspekte verständlich aufzubereiten« (S. 10); ein Anspruch, dem die verschiedenen Autoren des Bandes durchaus gerecht wurden. Als Einführung in die jeweilige Materie eignen sich die verschiedenen Aufsätze ebenfalls, lassen sich doch über die Anmerkungen, den gelegentlichen Rückgriff auf die archivalische Überlieferung und über die Literaturhinweise die einzelnen Themen auch weiterführend erschließen.

Den ersten Beitrag steuert Steffen Patzold zu »Aufruhr und Widerstand in der Zeit des sogenannten Investiturestreits« (S. 11–36) bei. Dabei zeigt er deutlich, dass neben gewalttätigen Handlungen besonders der »Widerstand mit der Feder« (S. 27) in den entsprechenden Konflikten des 11. und frühen 12. Jahrhunderts zwischen »regnum« und »sacerdotium« von

Bedeutung war. Das Mittelalter ist durch drei weitere Aufsätze vertreten, die sich Zunftkämpfen in südwestdeutschen Städten des Spätmittelalters (Bernhard Kreutz, S. 37–56), Aufruhr in spätmittelalterlichen geistlichen Einrichtungen (Tjark Wegner, S. 57–78) und der Absetzung Herzog Eberhards II. 1498 (Axel Metz, S. 79–101) widmen.

Es folgen Darstellungen mit einem Fokus auf Unruhen am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit: zum Bundschuh und zum Armen Konrad (Andreas Schmauder, S. 103–119) sowie zum Bauernkrieg von 1525 in Württemberg (Georg M. Wendt, S. 121–139). Der lange Zeitraum von der beginnenden Neuzeit bis zur Mitte des 19. Jahrhundert ist nur mit einem Aufsatz von Stefan Knödler zum Thema »Rebellische Dichtung in Württemberg vor der Französischen Revolution« (S. 141–164) vertreten.

Drei prominente Themen der Landesgeschichte behandeln die folgenden Beiträge mit der Revolution von 1848/49 in Tübingen (Wilfried Setzler, S. 165–194), von 1918/19 in Württemberg insgesamt (Frank Engehausen, S. 195–216) und dem Mössinger Generalstreik von 1933 (Ewald Frie, S. 217–237). Ein wichtiges zeitgenössisches Dokument sind die Ausführungen des unlängst verstorbenen ehemaligen Tübinger Rektors Klaus von Beyme zu den Ereignissen in den Jahren um 1968 (S. 239–261).

Alle Beiträge wurden von Kennern der Materie verfasst, denen es erfreulicherweise gelingt, ihr jeweiliges Thema auf einem ansprechenden und gut verständlichen Niveau abzuhandeln. Die Autoren bereiten damit historische Sachverhalte und Fragen für ein breiteres Publikum auf, womit sie eine wichtige Aufgabe landesgeschichtlicher Forschung erfüllen. Der bereits fünfte Band in der Reihe „landeskundig“ des Tübinger Instituts für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften zeigt, dass diese Tradition in Württemberg intensiv gepflegt wird. Man darf auf die nächsten einschlägigen Veröffentlichungen gespannt sein.

*Benjamin Müsegades*

PEER FRIESS, DIETMAR SCHIERSNER (HGG.): Aus Sorge um die Gesundheit. Geschichte der Medizin in der Region (Forum Suevicum. Beiträge zur Geschichte Ostschwabens und der benachbarten Regionen, Bd. 14). München: UVK 2021. 442 S. 26 s/w- und Farbabb. 2 Karten. ISBN 978-3-7398-3176-3. Geb. € 49,00.

»Medizingeschichte boomt«, schreiben die Herausgeber, der Weingartener Geschichtsprofessor Dietmar Schiersner und der in der Bayerischen Staatskanzlei tätige Historiker Peer Frieß in der Einleitung zu ihrem Band (S. 13) und verweisen auf die zahlreichen Institutionen, die sich derzeit mit medizinhistorischen Problemen befassen. Dabei hat sich ein Paradigmenwechsel weg von der Erfolgsgeschichte medizinischer Entdeckungen »großer Ärzte« hin zu einer Kulturgeschichte der Medizin mit Aspekten der Patienten-, Technik- und Körpergeschichte und einer Vielzahl weiterer Themen zur »Medikalisierung« entwickelt. Ein solch breites Themenspektrum aus epochenübergreifender, landeshistorischer Perspektive bietet auch der vorliegende Band, der die Vorträge einer Tagung in Memmingen vom 15. bis 17. November 2019 zusammenfasst und dem Andenken des langjährigen Vorsitzenden des »Memminger Forums«, Prof. Dr. Rolf Kießling (1941–2020), gewidmet ist.

In drei Abschnitten werden in insgesamt 14 Beiträgen mit unterschiedlicher Akzentuierung medizinhistorische Themen zum I. Städtischen Gesundheitswesen, zu II. Medizin auf dem Land und III. Übergreifenden Gesundheitspolitiken behandelt. Die Autorinnen und Autoren haben vorzugsweise einen allgemein-historischen bzw. literaturwissenschaftlichen Hintergrund. Hier sollen nur die Beiträge mit kirchengeschichtlichem Bezug knapp zitiert werden. Insgesamt gesehen, so die Herausgeber in der Einleitung, erwies sich das gewählte räumliche Ordnungsprinzip als der historischen Wirklichkeit nur unzureichend entsprechend, denn es zeigte sich eine wechselseitige Beziehung zwischen Stadt und Um-

land. Daraus wurde in der Schlussdiskussion »die etwas pointierte These abgeleitet, dass vom Spätmittelalter bis in die Gegenwart die urbanen Zentren zwar Taktgeber der Medikalisierung und damit prägend für die Ausformung einer regionalen medikalen Struktur und Kultur waren. Ohne Rückkopplung und Verflechtung mit dem Umland geschah dies jedoch kaum« (S. 19).

Die Bedeutung und Rolle der Heiligen im Zusammenhang von Frömmigkeit und Krankheit stellt Stefan Dieter für Kaufbeuren als komplexes sakral-medikales System dar, das sich über das Vertrauen in die Wirkmächtigkeit von Heiligen als Nothelfern in einer großen Zahl von Patrozinien städtischer Kirchen und Kapellen niederschlug. Mit der Reformation und unter dem Einfluss des Humanismus ging die Heiligenverehrung dann spürbar zurück. Ähnlich lässt sich diese Entwicklung bei der Bewältigung von Pestepidemien verfolgen. Patrick Sturm legt dar, wie Stadtflucht und Ausweichen zu bedenklicher Ausdünnung von Funktionseliten führten. Erst »Pest-Regimina« als seuchenpolitische Erlasse regelten die Verhaltensweisen der Bürgerschaft, die zu einer Lockerung von religiösen Bewältigungsstrategien führten. Die zum Teil daraus resultierenden Konflikte um die Deutungshoheit von Krankheit und Heilung zwischen Geistlichen und Ärzten werden in der Studie zum »Religiösen Wahn« von Maria-Christina Müller-Hornuf herausgearbeitet. Da insbesondere in der ländlichen Bevölkerung religiös konnotierte Wahnvorstellungen beobachtet wurden, brachten die Mediziner die Religion als solche bzw. die Geistlichkeit als Katalysatoren mit dem religiösen Wahn in Verbindung. Interkonfessionelle Probleme bei der ärztlichen Versorgung scheinen auf im Beitrag von Claudia Ried bei ihrer Untersuchung der Bedeutung und Tätigkeit jüdischer Ärzte im christlichen Umfeld ab dem 19. Jahrhundert. Der rigide staatliche Antisemitismus verhinderte dabei die Tätigkeit jüdischer Ärzte eher, anstatt sie zu fördern.

Wenn hier nur wenige Beiträge skizziert werden, bedeutet dies keinesfalls, dass die übrigen weniger interessant oder von geringerem Wert wären. Im Gegenteil wird anhand der durchweg auf hohem Niveau verfassten Arbeiten deutlich, wie sehr die regionale bzw. lokalhistorische Perspektive neue Erkenntnisse dafür liefert, dass die städtischen Zentren oft Impulsgeber für Innovationen bei der Medikalisierung und einer Entwicklung in der Gesundheitsversorgung auch der ländlichen Bevölkerung waren. Bemerkenswert ist allerdings dabei die Dissoziation der im Mittelalter noch ganzheitlich praktizierten Caritas in die Bereiche von Glauben und Kirche einerseits, Fürsorge und Pflege sowie Krankenbehandlung andererseits.

*Gerhard Aumüller*

HANS-GEORG ASCHOFF: Das Bistum Hildesheim zwischen Reformation und Säkularisation. Geschichte des Bistums Hildesheim, Bd. 2, hrsg. von Thomas Scharf-Wrede (Quellen und Studien zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim, Bd. 15). Regensburg: Schnell & Steiner 2022. 880 S. 1 Karte. ISBN 978-3-7954-3590-5. Hardcover. € 50,00.

Mit dem vorliegenden zweiten Band der neuen Bistumsgeschichte von Hildesheim beginnt der Ersatz der Bistumsgeschichte Kardinal Bertrams vom Anfang des 20. Jahrhunderts. Er ist in drei Teile gegliedert.

Teil A widmet sich dem Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung und ist in zwei Hauptkapitel unterteilt, die einerseits die Reformation im östlichen Niedersachsen und andererseits das Bistum Hildesheim behandeln. Die Unterschiede der geistlichen und weltlichen Territorien im östlichen Niedersachsen hat die Reformation begünstigt, ebenso wie der Einfluss der weltlichen Fürsten auf die Kirche seit dem Spätmittelalter. Als Einfallstor für die Reformation im östlichen Niedersachsen werden die Städte festgestellt und mit Goslar, Braunschweig und Hannover in ihrer Entwicklung gezeigt. Die Reformation der weltlichen Territorien Lüneburg, Calenberg-Göttingen und Braunschweig-Wolfenbüttel

folgt. Das Bistum Hildesheim wird in drei Unterkapiteln mit der Entwicklung der Diözese, des Hochstifts und der Stadt Hildesheim vorgestellt. Daran anschließend wird die Reformation im Hochstift Hildesheim behandelt, die ausgehend von der Hildesheimer Stiftsfehde und den Bischöfen in der ersten Reformationszeit über die katholische Reform und Gegenreformation bis hin zur Herrschaft der ersten Wittelsbacher als Bischöfe führt. Die Darstellung schließt mit dem Westfälischen Frieden 1648.

Der zweite Teil B geht auf die Geschichte des Bistums vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation in acht Kapiteln ein. Zuerst werden Leitung und Verwaltung von Hochstift und Diözese behandelt. Dabei werden die sechs Bischöfe zwischen 1650 und 1825 unter Beachtung der Wahlen und der Wahlkapitulationen, der Residenz und des Hofstaats betrachtet, um dann das Domkapitel mit seinen Dignitäten, aber auch seiner wirtschaftlichen Situation zu untersuchen. Nach den Stellvertretern und Mitarbeitern der Bischöfe werden die Landstände in ihrer Entwicklung, ihren Rechten und ihrer Arbeitsweise behandelt. Nach einer eingehenden Darstellung der Landesverwaltung mit dem Hofrat, dem Geheimen Ratskollegium, der Hof- oder Rentkammer sowie dem Hofgericht werden die evangelische Kirche im Hochstift, das Verhältnis der Konfessionen und zuletzt die jüdischen Gemeinden in die Bearbeitung einbezogen. Das folgende Kapitel stellt die Stifte, Klöster und Orden mit den Kanonikerstiften, den Chorherrenstiften bis hin zu den Frauenklöstern einzeln vor, um dann die Pfarreien in Stadt und Land zu betrachten. Das folgende Kapitel widmet sich den kirchlichen Gebäuden und ihrer Ausstattung, angefangen vom Dom. Das Kapitel über die Entwicklung der Schulen schließt sich an. In etwa demselben Umfang wird das religiöse Leben in seinen verschiedenen Formen betrachtet. Das letzte Kapitel behandelt die Säkularisation und die Zeit des Königreichs Westfalen in ihren verschiedenen Ausprägungen.

Der Teil C stellt in zwei Kapiteln die Jurisdiktionsbezirke außerhalb des frühneuzeitlichen Bistums vor. Zuerst wird dabei das Apostolische Vikariat der Nordischen Mission untersucht. Nach Darstellung der norddeutschen Diaspora wird Gründung und Entwicklung des Apostolischen Vikariats untersucht. Darauf werden die Apostolischen Vikare, die Missionsgemeinden und die Reunionsgespräche des 16. und frühen 17. Jahrhunderts näher betrachtet, um dann in einem weiteren Kapitel das Eichsfeld mit seiner Verwaltung, der Reformation und Gegenreformation aufzuzeigen, an die die kirchliche Führung nach 1648, Orden und Klöster sowie zuletzt die Aspekte des religiösen Lebens anschließen. Der Anhang bietet die Bevölkerungszahlen von 1803 und die katholischen Schulen außerhalb der Stadt Hildesheim.

Der Band gibt in seiner umfassenden Darstellung ein wertvolles und vollständiges Bild der Geschichte der Diözese zwischen dem 16. und frühen 19. Jahrhundert. Es wäre zu wünschen, dass die weiteren Bände der Bistumsgeschichte in rascher Abfolge erscheinen, um ein zeitliches Auseinanderfallen der Forschungsergebnisse zu vermeiden. Die moderne Darstellung gibt mit 47 Seiten Quellen- und Literaturverzeichnis der Forschung eine gute Grundlage für weitere Arbeiten.

*Immo Eberl*

FRIEDEMANN KAWOHL, MICHAEL TOCHA (HGG.): Von der Reformation zur Ökumene. Konfessionelle Identitäten und Milieus in Villingen-Schwenningen und auf der Baar (Beiträge zur Region Schwarzwald-Baar-Heuberg, Bd. 2). [Donaueschingen]: Verein für Geschichte und Naturgeschichte der Baar. Villingen-Schwenningen: Neckar-Verlag 2020. 202 S. Geb. ISBN 978-3-7883-0464-5. € 18,00.

Der Verein für Geschichte und Naturgeschichte der Baar veranstaltete 2017 in Zusammenarbeit mit dem Kreisarchiv Schwarzwald-Baar-Kreis, der Evangelischen Erwachsenenbildung im Kirchenbezirk Villingen sowie den evangelischen Gemeinden in Villingen und Schwen-

ningen ein Symposium im Rahmen des Jubiläumsprogramms der Stadt Villingen-Schwenningen zur 1200-Jahrfeier der Ersterwähnung von Schwenningen, Tannheim und Villingen. Im gleichen Jahr wurde auch des Beginns der Reformation 1517 gedacht. In der hier zu besprechenden Publikation sind zehn der insgesamt dreizehn am 22. und 23. September 2017 gehaltenen Vorträge versammelt.

In seinem Vorwort umreißt Friedemann Kawohl die Auswirkungen der Konfessionalisierung im Bereich des heutigen Villingen-Schwenningen und seiner Umgebung. Michael Tocha formuliert in seiner Einleitung: »Aus dem komplexen Problemfeld der Konfessionalisierung greifen die Beiträge [...] zu diesem Sammelband wesentliche Fragestellungen heraus und vertiefen sie an regionalen Beispielen.« (S. 11) Dabei gibt die Region Schwarzwald-Baar-Heuberg die geografische Verortung vor. Den Anfang macht Hermann Ehmer mit seinem Beitrag »Von der Entstehung der Konfessionsgrenze«.

Vier Beiträge beschäftigen sich mit Themen, die das Gebiet des heutigen Villingen-Schwenningen betreffen: Michael Tocha: Bildung, Gelehrsamkeit und Aufklärung bei den Villingen-Benediktinern; Casimir Bumiller: Die Entstehung der evangelischen Gemeinde Villingen im 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund des badischen Kirchenstreits; Annemarie Conradt-Mach: Katholische Pfarrgemeinde in Schwenningen – Identitätsprägung zwischen Sozialismus und Nationalsozialismus; Wolfgang Rüter-Ebel: Ökumenische Entwicklungen seit den 1960er Jahren – mit einem Fokus auf Villingen und Umgebung.

Karsten Kohlmann stellt »Evangelisch und katholisch: Tennenbronn« als Besonderheit vor. Christian Handschuh beschäftigt sich unter dem Titel »Der lange Atem der Katholischen Aufklärung« mit dem Dekanat Rottweil im 19. Jahrhundert. »Von Amalie von Baden zu Wilhelm II.« titelt Lutz Bauer und untersucht evangelisches Leben und adelige Repräsentation in Donaueschingen. »Konfessionelle Dissenserfahrungen in Furtwangen und Gütenbach. Das Spannungsfeld von römisch-katholischem, evangelischem und alt-katholischem Gemeindeleben von 1872 bis 1911« lautet das Thema, dem sich Lutz Bauer widmet.

Mit Ausnahme der als Vortragsskripte abgedruckten Beiträge von Christian Handschuh und Wolfgang Rüter-Ebel sind den Texten Anmerkungen beigegeben. Alle Aufsätze bieten nähere Angaben zu den Autoren, die jeweils ausgewiesene Kenner für die von ihnen vorgestellten Aspekte sind. Der repräsentativ gestaltete Band enthält zahlreiche größtenteils farbige Abbildungen. Der Abdruck des Symposiums-Programms rundet die gelungene Publikation ab.

*Ute Schulze*

UDO WENNEMUTH (HG.) in Zusammenarbeit mit JOHANNES EHMANN, ALBERT DE LANGE und MAREIKE RITTER, im Auftrag des VEREINS FÜR KIRCHENGESCHICHTE IN DER EVANGELISCHEN LANDESKIRCHE IN BADEN: Bildatlas zur badischen Kirchengeschichte 1800–2021. Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur 2021. 352 S. ISBN 978-3-95505-260-7. € 24,80.

Das Jahr 2021 hätte für die Evangelische Landeskirche in Baden großartig werden können – wegen des Jubiläums der Badischen Protestantischen Kirchenunion im Großherzogtum vor 200 Jahren und gleichzeitig durch die 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (OeRK/WCC) in der alten badischen Residenz Karlsruhe. Die Corona-Virus-Pandemie hat das verhindert: Die Vollversammlung wurde verschoben (auf 2022), und das »UNISONO-200«-Festjahr der Ortskirche konnte nur abgespeckt gefeiert und viel kreativ Geplantes musste abgesagt werden.

Immerhin hat der »gute, alte« Buchdruck dafür gesorgt, dass Einiges bleiben wird – z. B. der reichhaltige und populäre Essayband »Erinnerungsorte des Badischen Protestantismus« oder die ausgebreiteten »Grundlagen der Evangelischen Kirche in Baden – Quel-

len [...] zu Bekenntnis, Lehre, Ordnungen [...] 1556–2017« und anderes Lehr- und Hilfsreiches, meist Darstellungen und Materialien über den Tag und das Jahr hinaus, so wie der hier vorzustellende Bildatlas: ein kolossaler Band von 342 Seiten, voller Anschauung der »Geburtstagsgeschenke« des (badisch-evangelischen) Vereins für Kirchengeschichte an seine Landeskirche. Diese Geschenke stellen – wie es der Vereinsvorsitzende, Pfarrer Markus Mall, im Geleitwort ausdrückt – »sichtbare Zeichen unsichtbarer Gnaden und Güter« dieser 200-jährigen Geschichte dar: Personenporträts, bedeutsame Gebäude und Gegenstände, Karten, Dokumente, Pläne, Entwicklungen und Zusammenhänge. Das opulent ausgestattete Werk geniert sich nicht, ein »Bilderbuch« zu sein, das wegen seiner »Hintergrundinformationen und Erläuterungen zu den Abbildungen doch auch wesentlich mehr ist« (Seite V). 55 Autoren und Autorinnen haben 155 Artikel geschrieben und dabei – der verordneten Kürze wegen, eine Seite jeweils! – Vieles nur anreißen können; dieses aber höchst informativ.

Der Bildatlas ist »grob chronologisch« aufgebaut, doch »manchmal war es geboten: thematische Zusammenhänge zwischen Objekten und Texten durch ihre räumliche Zuordnung im Buch zu vertiefen«. Weil jeder Artikel für sich gelesen werden kann, kommt es zu kleineren Überschneidungen. Das Generallandesarchiv in Karlsruhe als Partner hat die »Essenz« dieses enormen Buches als Ausstellung im Jubiläumsjahr 2021 in seinen modernen Räumen präsentiert, sodass der Bildatlas wiederum als »Katalogbuch« dieser Exposition fungiert hat. Der Bildatlas ist damit als »Verbindung von ›Schauwerten‹ mit zuverlässigen Informationen zu einem eigenen Weg durch die Geschichte« der Jubilarin, der Evangelischen Landeskirche in Baden, angelegt.

Ist das Vorhaben gelungen? Nahezu uneingeschränkt lässt sich das bejahen. Allerdings besteht eine betrübliche »Schranke« aus einigen, im Verlauf des Bandes sich häufenden, in seltenen Fällen sogar sinnentstellenden Schreib- und Grammatik-Fehlern (z. B. »1995–1971«), welche der Rezensent sich nur damit erklären kann, dass gegen Ende der Redaktions- und Herstellungszeit der Druck dermaßen groß wurde, dass selbst einem bekanntermaßen akribisch arbeitenden Historiker wie dem Herausgeber Udo Wennemuth so etwas passieren konnte. Schließlich musste der Band ja rechtzeitig fertig werden, um ihn bei der Eröffnung der Ausstellung im Karlsruher Generallandesarchiv der anwesenden Landtagspräsidentin feierlich übergeben zu können!

Damit sei's aber genug der Nörgelei. Herausragend ist die Leistung des genannten Kirchenrats (i. R.) Dr. (phil.) Udo Wennemuth, des seinerzeitigen, langjährigen Direktors von Bibliothek und Archiv der Evangelischen Landeskirche in Baden: Er hat nicht nur das ganze Projekt entworfen und »durchgezogen«, sondern auch mehr als ein Drittel aller Artikel (55 von 155) selbst verfasst; und diese bieten allesamt hervorragende Information in leserfreundlicher Lexikonqualität.

Es ist einfach stupend, was jeweils auf einer Seite – nämlich auf der rechten (links finden sich Abbildungen in feiner Anschaulichkeit) – an Wissen und (zart-milder) Bewertung geboten wird. Selbst KennerInnen finden Neues. Wennemuth hat den reichen Schatz, den er in den beiden genannten Schatzkammern des »Roten Hauses« in der Karlsruher Blumenstraße zu hüten und zu pflegen hatte, komprimiert und doch reichhaltig, verständlich und lehrreich »unter die Leute gebracht«. Ein gewisser Schwerpunkt seiner Beiträge liegt auf der Zeit der Kirche unter der NS-Herrschaft und auf Mannheimer Begebenheiten, was bei dem Herausgeber einer Mannheimer evangelischen Kirchengeschichte nicht verwundert. Doch auch alle seine Artikel zu anderen »Atlaslegenden« sind unbedingt lesenswert und setzen Maßstäbe, und so hat der Herausgeber weitere 54 »Federn« gewonnen, deren Beiträge weder im Einzelnen noch beispielhaft gewürdigt werden können, ohne sich dem Vorwurf der Beliebigkeit oder gar der Willkür auszusetzen. Wennemuth hat seine Kommilitonen jedenfalls derart mitgerissen, dass dieses markante Werk entstand.

Es wird sich bei einem solch weit ausgreifenden Unterfangen immer auch fragen lassen, ob die ausgewählten Darstellungen – wenn schon nicht flächendeckend, so doch – in einer

Weise raum- und zeitgerecht verteilt sind, dass wirklich die ganze »badische Kirchengeschichte« – protestantischen Teils! – abgebildet und abgedeckt ist. Das wird niemals zur Zufriedenheit aller gelingen (können) und soll deshalb hier nicht eigens traktiert werden – mit einer Ausnahme: Die Badische Landeskirche war in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – also immerhin über ein starkes Fünftel des behandelten Zeitraums hinweg – innerhalb der EKD ein Leuchtturm des Evangelischen Kirchenrechts.

Wenn der Bildatlas, zu Recht, die allermeisten »Leitenden Geistlichen« – von Johann Peter Hebel bis zu Ulrich Fischer – darstellt, dann wäre es auch angebracht gewesen, drei herausragende Leitende (»Chef«)-Juristen der Landeskirche eigens zu würdigen, welche in fugenloser Reihenfolge den genannten Leuchtturm »befeuert« haben: Otto Friedrich, Günther Wendt und Albert Stein. Vielleicht finden sich für eine – wünschenswerte! – 2. Auflage Autor:innen, welche diese Lücke füllen (können).

Auf jeden Fall ist das Geburtstagsgeschenk, welches der Badische Kirchengeschichtsverein seiner Landeskirche gemacht hat, dazu angetan: in geistig und geistlich prekärer Zeit nötige Orientierung aus der Tradition, aus geschichtlich inspirierter Weiter- und Übergabe des Glaubens(-gutes), zu leisten. Nicht von ungefähr heißt die letzte (155.) Nummer im Bildatlas: »Leitsätze der Landeskirche 2003«. Dieser Artikel ist einer der 15 Beiträge, welche Johannes Ehmann, der derzeitige »Frontmann« der badischen, evangelischen Kirchengeschichtsforschung, geliefert hat. Auch zwei Jahrzehnte nach ihrer »Satzung« sind diese Leitsätze noch zu beherzigen, kritisch und *pro*-duktiv zu durchdenken und »zu leben«. Videant consules!

*Georg Gottfried Gerner-Wolfhard*

NIKOLA BECKER: Bayerisch. Katholisch. Patriotisch. 150 Jahre Bauern- und Männerverein Tuntenhausen. Haar/München: VLG Verlag & Agentur 2020. 160 S. ISBN 978-3-96751-002-7. Geb. € 24,90.

Mit »Bayerisch. Katholisch. Patriotisch« gibt sich der Katholische Männerverein Tuntenhausen anlässlich der Gründung des Bayerisch-Patriotischen Bauernvereins Tuntenhausen vor 150 Jahren eine hochwertige und reich bebilderte Jubiläumsschrift, in der die Vereinsgeschichte von der Kulturkampfzeit bis in die Gegenwart präsentiert und in die größeren Zusammenhänge der bayerischen und deutschen Geschichte eingeordnet wird.

Als einer von vielen patriotisch-ländlichen Vereinen entstand der Bauernverein Tuntenhausen im Kontext der nationalen Frage, der fortschreitenden Industrialisierung und der sich verhärtenden Fronten zwischen politischem Katholizismus und liberaler, staatskirchlich orientierter Regierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Eines seiner vorrangigen Ziele war die Mobilisierung der bäuerlichen Landbevölkerung als Wählerschaft für den Bayerischen Landtag. Im Gegensatz zu anderen Vereinen dieser Art gelang durch die besonders enge Verzahnung mit den etablierten katholisch-konservativen Parteien, zunächst mit Patrioten und Zentrum, ab 1918 mit der Bayerischen Volkspartei, eine Entwicklung über die »heiße« Phase des Kulturkampfes hinaus. Tuntenhausen wurde auf diese Weise überregional zu einem bedeutenden Forum des politischen Katholizismus. Auch die agrarpolitische Interessenvertretung der Mitglieder sowie deren unmittelbare juristische und wirtschaftliche Unterstützung gehörten zu den Vereinszwecken. Nach der Auflösung in der Zeit des Nationalsozialismus gelang die Wiedergründung als Katholischer Männerverein Tuntenhausen unter veränderten gesellschaftlichen wie politischen Vorzeichen. Zwar finden prominente Vertreter der CSU immer noch eine Bühne in Tuntenhausen, der Verein selbst sieht seinen heutigen Schwerpunkt aber in der »katholischen Männerarbeit« und versteht sich als »Ausdruck eines engagierten Laienapostolats« (S. 13).

Um allen interessierten Lesern einen fundierten Zugang zu ermöglichen, bettet Nikola Becker die Gründungsgeschichte knapp und nachvollziehbar in den historischen Kontext ein, wichtige Protagonisten werden dabei vorgestellt. Anhand von fünf chronologi-

schen Großkapiteln zum Deutschen Kaiserreich, zur Weimarer Republik, zum Dritten Reich, zur Reorganisation in der Westdeutschen Besatzungszone bzw. der Bundesrepublik und zur Vereinstätigkeit seit der Jahrtausendwende werden dann Entwicklungslinien der Vereinsgeschichte aufgezeigt. Innerhalb dieser Kapitel löst die Autorin die Chronologie zugunsten thematischer Schwerpunkte – darunter Föderalismus, Agrarpolitik und Außenwahrnehmung – auf und arbeitet so programmatische Ausrichtung, institutionelle Verflechtungen und Bezüge zur allgemeinen Ereignisgeschichte besonders anschaulich heraus. Den roten Faden des Buches bildet stets die Verbindung zwischen Verein und politischem Geschehen.

Die Autorin zielt in ihrer Arbeit auf eine diachrone Darstellung des »ideelle[n] Kosmos« (S. 14) von politischem Katholizismus bzw. christlicher Demokratie aus der Perspektive des Bauern- und Männervereins. Dafür wurde die zeitgenössische Publizistik umfangreich zusammengetragen und akribisch ausgewertet. Hervorzuheben ist, dass diverse Zeitungsausschnitte, daneben auch zahlreiche Fotografien, Illustrationen und Plakate, qualitativ hochwertig abgedruckt in die Arbeit einbettet wurden und einen besonders quellennahen Einblick in die öffentliche Wahrnehmung der Vereinstätigkeiten geben. Statistiken zur Mitgliederentwicklung, Kurzbiogramme bedeutender Akteure und ausgewählte Literaturhinweise ergänzen die Arbeit. Auf diese Weise wird die Autorin ihrem Anspruch einer Abbildung der Diskurse und Debatten in der Selbst- und Fremdwahrnehmung aus 150 Jahren Vereinsgeschichte voll gerecht. Kontinuitäten und Wandlungen im Selbstverständnis der katholisch-ländlichen Bevölkerung Bayerns, in der thematischen Schwerpunktsetzung des Vereins und in der politischen Partizipation werden so vor allem im Spiegel der medialen Öffentlichkeit, oftmals auch durch die kommentierte Brille des »weltanschaulichen Gegner[s]« (S. 66), beleuchtet. Insgesamt ergibt sich dadurch ein wohlwollender Blick auf Tüntenhausen aus der Vogelperspektive, weniger eine Innenansicht des Vereinslebens. Dabei gelingt es der Autorin aber immer wieder, Kernthemen des Vereins mit allgemeinen bayerischen, deutschen und europäischen Entwicklungen zu vernetzen und so den Niederschlag des Großen im Kleinen aufzuzeigen. Hierdurch wird die Lektüre dieses sprachlich gelungenen Buches besonders wertvoll und der Erkenntnisgewinn erstreckt sich weit über die unmittelbare Vereinsgeschichte hinaus.

*Eva-Maria Schreiner*

### *9. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte*

HANS GEORG THÜMMEL: Ikonologie der christlichen Kunst. Band 2: Bildkunst des Mittelalters. Paderborn: Ferdinand Schöningh (Brill) 2020. 578 S. ISBN 978-3-506-78035-5. Geb. € 128,00.

Das handbuchartige Überblickswerk gibt eine recht eigenwillige, doch unkommentiert bleibende Epochenordnung vor, in der die Gotik an das bis ins frühe 13. Jahrhundert fort-dauernde Frühmittelalter anschließt. Das Buch ist entsprechend in zwei Teile gegliedert, besitzt darüber hinaus aber keine klare Systematik. In beiden Teilen finden sich Kapitel zu Wandmosaiken und Wandmalereien im Kirchenraum sowie zur Portalskulptur. Spezifisch »frühmittelalterliche« Gegenstandsbereiche sind die Buchmalerei, Reliquiare, Tragaltäre und liturgische Geräte sowie Kreuzfixe. Im zweiten Teil beschäftigt sich Hans Georg Thümmel besonders ausführlich mit dem Altarretabel sowie den neuen Bildthemen nach 1300 (Passionsfrömmigkeit, Marienkult, Heiligenverehrung u. a.). Er bietet somit zwei methodische Zugänge, einerseits die ikonografische Betrachtung einzelner Gattungen und Objektgruppen, andererseits die Zusammenstellung diverser Bildwerke nach ikonografischen Themen. Die Kapitel sind im Wesentlichen chronologische, häufig sprunghafte Aneinanderreihungen ausgewählter Bildwerke mit kurzen Kommentaren. Das gelingt dort, wo sich die erhaltenen Werke gut bündeln lassen, etwa die Bildprogramme einzelner Kirchen in Rom vom 9. bis

zum 12. Jahrhundert, scheidet aber bei einer umfanglicheren Überlieferung. So sind die Auflistungen illuminierten Handschriften oder Altartafeln viel zu cursorisch, die Anmerkungen zu knapp. In den schwarz-weißen Abbildungen, die jeweils auf die Kapitel folgen, lassen sich die Objekte nur schemenhaft erkennen. Das Verständnis des Buches erfordert insgesamt ein beträchtliches Vorwissen. Den geisteswissenschaftlichen Kontext fächert Thümmel zwar in viele Themenfelder auf – Typologie und Kosmologie (›Gott und die Welt‹) erhalten zum Beispiel ihr je eigenes Kapitel –, doch auch diese Erläuterungen sind zu voraussetzungsreich. Thümmels altertümliche Argumentation, der Stil von Kunst und Architektur spiegeln das epochenspezifische philosophisch-theologische Weltverständnis, kann daher nicht kritisch nachvollzogen werden.

Der Forschungsstand ist völlig veraltet. Am plakativsten verdeutlichen dies die zahlreichen Verweise auf Abbildungen in inhaltlich sowie drucktechnisch längst überholten, nicht selten höchst problematischen Abhandlungen, darunter wiederholt Wilhelm Pinders ›Vom Wesen und Werden deutscher Formen‹, 4 Bde., Leipzig, 1935–1940. Die Literaturangaben zu Beginn der Kapitel gehen über Publikationen von 2009 nicht hinaus. Das Verständnis der mittelalterlichen Bildkünste ist apodiktisch: »In der Regel ist die Aussage eines Kunstwerkes dieser Zeit eindeutig, und frühere und heutige Versuche, mehreres in einem Kunstwerk ausgesagt zu finden, entbehren nicht der Willkür«. (S. 545) Entsprechend eindimensional bleibt beispielsweise Thümmels Auffassung von den Wandlungen spätmittelalterlicher Flügelaltäre, vom »Verhüllen und Zeigen als Praktik gotischer Didaktik«. (S. 489) Die jüngere Forschung geht wesentlich weiter, indem sie die Komplexität künstlerischer und theologischer Reflexion in den Bildschichten der Retabel herausarbeitet. In der Rhetorik Thümmels klingt die Sprachgewalt kunstwissenschaftlicher Texte aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach: »Die Gotik ist eine neue Zeit des Erfahrens und Sehens, eine Zeit, die es genau wissen will.« (S. 237) Zu den ›frühmittelalterlichen‹ Kirchenschätzen heißt es geringschätzig: »Gehortet wurde alles Kostbare.« (S. 39)

Insgesamt demonstriert das Buch das zweifelsohne beeindruckende, umfangliche Wissen Hans Georg Thümmels (1932–2022), der nach seinem Studium der Evangelischen Theologie, Kunstgeschichte, Klassischen Archäologie und Philosophie viele Jahrzehnte in Forschung und Lehre tätig war. Auch seine Begeisterung für Kunst, Architektur und Geistesgeschichte geht aus dem Text klar hervor. Es ist deshalb überaus bedauernd, dass das Buch weit hinter der heutigen Forschung zurückbleibt.

*Kathrin Müller*

ANETTE PELIZAEUS, GÜNTER BREITENBACHER: Die Stadtkirche St. Georg in Weikersheim (Kleine Schriften des Vereins für württembergische Kirchengeschichte, Nr. 26). Stuttgart: Verein für württembergische Kirchengeschichte 2020. 40 S. ISBN 978-3-944051-17-8. Broschiert. € 4,00.

Weikersheim, im idyllischen Taubergrund gelegen, ist der eigentliche Ursprungsort des seit 1744/64 fürstlichen Hauses Hohenlohe. Mit seinem Schloss und dessen weithin berühmten Garten, seiner vielfach pittoresken historischen Bausubstanz und nicht zuletzt seiner stattlichen Kirche, um die es in der vorliegenden Schrift geht, können der Ort und seine im späten Mittelalter recht wechselvolle Geschichte als prototypisch gelten für eine reichsfürstliche Residenz der frühen Neuzeit. Im Zuge der Stadtgründung im späteren 13. Jahrhundert wurde das alte, östlich des Vorbachs gelegene Dorf Weikersheim aufgegeben und am neuen Ort – schon geradezu »planmäßig« – in Opposition zur Burg auch eine neue Pfarrkirche mit dem alten, aus dem Dorf übernommenen St. Georgs-Patrozinium errichtet. Seither entfaltet sich zwischen Schloss und Kirche der zentrale Marktplatz. So ist die bestehende, 1419/25 noch einmal neu gebaute Kirche, zumal in der anspruchsvollen Gestalt, in der sie sich seit den Zeiten der Renaissance präsentiert, nicht allein Stadtkirche, sondern schon von jeher auch Herrschaftskirche.

Eingangs schildert Günter Breitenbacher die Geschichte der Weikersheimer Kirchen, die in einem längeren Prozess dem Würzburger Neumünster-Stift inkorporiert wurden, indem er ausführlich auf die seit der Mitte des 13. Jahrhunderts in verschiedenen Kontexten ausgestellten Urkunden eingeht, diese teils in Übersetzung wörtlich zitiert, teils regestenartig und in photographischen Reproduktionen wiedergibt; entsprechend verfährt er mit den für die Baugeschichte relevanten inschriftlichen Zeugnissen. Im zweiten Teil würdigt Anette Pelizaeus die eindrucksvolle Baugestalt und reiche Ausstattung der Kirche, in deren üppigem Wappenschmuck die einstige Herrschaft und ihr Anspruch beinahe omnipräsent sind (übrigens ist der Schild, der ein Wappen zeigt, maskulin, nicht wie das Verkehrs- oder Firmenschild neutral). Beschrieben werden so die ganze Architektur, das Stifterbild im Tympanon des Westportals, die Altäre, die Kanzel, der Taufstein, die Orgel, die Kirchenbänke, ausgewählte *Vasa sacra* und sonstiger Kirchenschmuck, darunter selbstverständlich die qualitativollen Epitaphien des einstigen Stadtherrn Wilhelm von Rechberg (†1453) und – besonders anrührend – des mit sechs Jahren in Weikersheim verstorbenen Herzogs Heinz von Sachsen-Lauenburg (†1437), eines Enkels des Reichserbkämmerers Konrad von Weinsberg, der damals Stadtherr von Weikersheim war, sowie zwei weitere, an der Außenwand der Kirche aufgestellte Grabplatten von Angehörigen der residenzstädtischen Oberschicht. Von der im Auftrag Graf Wolfgangs II. von Hohenlohe 1603/06 angelegten Gruft und ihrer Belegung – auch sie ein ganz wesentliches Merkmal der Herrschaftskirche und des Residenzcharakters von Weikersheim – erfährt man aus der kleinen, sehr ansprechend gestalteten Schrift leider gar nichts.

*Kurt Andermann*

DIETRICH DIEDERICHSEN-GOTTSCHALK: Reformatorische Kirchenumgestaltung. *Tho Gods ere und guder gedächtnis*. Die Veränderung und künstlerische Neuausstattung der mittelalterlichen Landkirchen in den norddeutschen Marschen Land Wursten und Osterstade von den Anfängen der Reformation bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges. Ein Beitrag zur reformationsgeschichtlichen und konfessionskulturellen Erforschung der Frühen Neuzeit in Norddeutschland. Mit Farbaufnahmen von Beate Ulich (Kunst und Konfession in der Frühen Neuzeit / Art and Confession in the Early Modern Period, Vol. 5). Regensburg: Schnell & Steiner 2020. 400 S. Abb. ISBN 978-3-7954-3512-7. Geb. € 50,00.

Der fast barock anmutende Titel gibt doch präzise wieder, worum es in diesem Buch geht. Sein Verfasser ist durch eine Göttinger Dissertation (als Buch: »Die protestantischen Schriftaltäre des 16. und 17. Jahrhunderts in Nordwestdeutschland. Eine kirchen- und kunstgeschichtliche Untersuchung zu einer Sonderform liturgischer Ausstattung im Zeitalter der Konfessionalisierung [Regensburg 2005]) und weitere Veröffentlichungen akademisch und zudem als ehemaliger (1992–2012) Inhaber der Pfarrstelle von Sandstedt gut gerüstet.

Die weit ausgreifende Darstellung besteht aus drei Teilen und einem Anhang: Teil I gilt dem Land Wursten, seiner Reformation seit den 1540er-Jahren und ihren Folgen, u. a. mit einem Kapitel über das Reformationsjubiläum 1617. Aus einem Bild-Ensemble zu diesem Jubiläum hat sich eine Schrifttafel erhalten mit dem Text: »In Gottes Wort sthet Luthers Lehr und Glentzet Hel zu Gottes Ehr Sthet Vest, vergeht Nimmer mehr« (S. 86f.) – eine interessante Variation zu: Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nun und nimmermehr bzw. Gottes Wort ist Luthers Lehr, darum vergeht sie nimmermehr.

Teil II behandelt fünf seit der Reformation lutherische Kirchen im Land Wursten: St. Willehadi in Wremen, St. Katharinen in Misselwarden, St. Pankratius in Midlum, St. Marien in Mulsum und St. Urbanus in Dorum. Dargestellt werden jeweils die Reformationsgeschichte des Ortes, Geschichte und Bau der Kirche (es handelt sich in allen Fällen um schlichte Saalkirchen mit Chorräumen) und – schwerpunktmäßig – die Ausstattung.

Teil III ist Osterstade und hier der Kirche in Sandstedt gewidmet. Hier haben das 19. Jahrhundert und die Jahre 1960–1980 dazu geführt, dass der Autor ein Kapitel »Das

gründlich ausgetriebene katholische Mittelalter« (S. 302–306) überschreiben kann und muss. Ein kurzes Schlusskapitel hat von dem traurigen Ende einer ein Jahrhundert lang blühenden Kultur aufgrund der Finanzlasten des Dreißigjährigen Krieges zu berichten.

Im Einzelnen handelt der Verfasser von Kirchenstühlen, Kanzeln, Leseputeln, Orgeln, Opferstöcken und Kommunionbänken. Einige Ausstattungsstücke ragen besonders heraus: eine Lyoner Vulgataausgabe von 1544 mit polemischen Einzeichnungen eines altgläubigen Geistlichen gegen Lutheraner und Zwinglianer (S. 68–75) sowie ein Predigerstuhl von 1574 (S. 78–80) in Wremen, ein Pastoren- und Juratengestühl in Misselwarden (S. 93–100), ein Epitaph von 1610/11 mit Joh 3,14 (S. 129–132) sowie zwei Kommunionbänke von 1617 in Midlum mit einer Mischung aus hoch- und niederdeutscher Inschrift (S. 132f.). 1574 hatte die Wurster Agende noch davon gesprochen, die Bibel werde auf Niederdeutsch gelesen; 1614 gab es hier eine hochdeutsche Ausgabe (S. 210f.).

Um 1600 scheinen die Kirchen von vorreformatorischer Ausstattung weitgehend leerräumt gewesen zu sein. Der Verfasser nimmt einen Verlust von 90 Prozent an. Erst seit den 1620er-Jahren habe es eine partielle Rückführung der »Götzenbilder« gegeben. In Padingbüttel versah man ein spätmittelalterliches Passionsretabel mit einer neuen Predella mit den Einsetzungsworten zum Abendmahl (S. 185f.). Neu in der Reformation war die Betonung der Kanzel als Hauptausstattungsstück – unter den Meistern sind besonders hervorzuheben der Bildschnitzer Michael Ringmaker aus Otterndorf, der von 1617–1624 zahlreiche Werke schuf, und – eine Entdeckung – Brun Jacupes, der Schöpfer der Kanzel in Sandstedt. Die Ausführungen über die Galeriekanzel in Dorum, für die sogar der Vertrag und eine Quittung des Handwerkers überliefert sind, sind das eigentliche Herzstück des Bandes (S. 211–247); hier entfaltet der Autor sein gesamtes methodisches Spektrum, und mit schönen Ergebnissen.

Das Fazit der Studie (S. 365–375) ist, ebenso wie eine Karte (S. 386) des abgelegenen Landstrichs, willkommen, und sogar an eine englischsprachige Leserschaft ist mit dem »Summary« (S. 376–385) gedacht. Die zahlreichen, überwiegend farbigen Abbildungen sind von ausgezeichnete Qualität; dass die Photographin auf dem Titelblatt erscheint, ist deshalb nur recht.

Für die behandelten Orte und Kirchen ist das Buch grundlegend, für die Erforschung der lutherischen Konfessionskultur unbedingt ein Gewinn. Der Autor kündigt ein weiteres Werk an, das »die Konfessionskultur der Marschen des ehemaligen Amtes Ritzebüttel und des Landes Hadeln zum Inhalt hat« (S. 23). Darauf kann man gespannt sein.

*Johannes Schilling*

NINA NIEDERMEIER: Die ersten Bildnisse von Heiligen der Frühen Neuzeit. Porträtähnlichkeit in nachtridentinischer Zeit (Jesuitica, Bd. 23). Regensburg: Schnell & Steiner 2020. 488 S. 180 Farb- und SW-Abb. ISBN 978-3-7954-3522-6. Hardcover. € 60,00.

Die Autorin widmet sich in ihrem umfangreichen Buch, ihrer für den Druck überarbeiteten kunsthistorischen Dissertation, einem Thema, das als Problem immer wieder benannt, jedoch bisher noch nicht einlässlich untersucht wurde. Es geht um die ersten Bildnisse von Heiligen in nachtridentinischer Zeit und die Frage ihrer »Porträtähnlichkeit«.

In der Einleitung (S. 13–52) gibt die Verfasserin einen Überblick über die verschiedenen, keineswegs übereinstimmenden Konzepte von »Ähnlichkeit«, einer grundlegenden Kategorie, um die Bildaufgabe der (hagiografischen) »vera effigies« zu charakterisieren, und benennt die Schwerpunkte ihrer Untersuchung: Es bedarf innerhalb der heterogenen Bildüberlieferung einer differenzierten Analyse der Bilder vor dem Hintergrund erinnernder Überlieferung oder Historisierung, um die Funktion von »Ähnlichkeit« beschreiben zu können. Der Blick auf die Bilder erweist, dass außerdem gegensätzliche Porträtkonzepte zugrunde gelegt wurden, um den Anspruch einer »vera effigies« zu verwirklichen. Solche Bilder waren Teil und Ergebnis von Rezeptionsprozessen innerhalb eines – in einer umfangreichen hagiografi-

schen Literatur entfalteten – theologischen und historischen Kontexts, ohne den die grundlegende Bedeutung dieser Bilder für die Ausprägung einer hagiografischen Argumentation und schließlich bei der Kanonisation unverständlich wäre. Das Musterbeispiel, an dem die Verfasserin die Genese eines solchen prototypischen Bildnisses und die Ausprägung einer derartigen Bildüberlieferung nachzeichnet, ist das Bild des Ignatius von Loyola (1491–1556), des Gründers der Gesellschaft Jesu, der 1609 selig- und 1622 heiliggesprochen wurde. An der Überlieferungsgeschichte seines Bildes zeigt die Verfasserin, wie in der Zeit nach dem Tridentinischen Konzil, nachdem die kuriale Kanonisationspraxis mit veränderten Regularien wiederaufgenommen worden war, gerade die Bildüberlieferung zu den Kandidaten für die Heiligsprechung, oft den Gründern neuer geistlicher Gemeinschaften der kirchlichen Reform (Ignatius, Philipp Neri u. a.), von bestimmten Mechanismen bestimmt war, ihre Gestaltung von Strategien geprägt wurde, bei denen man oft an der für die Heiligen der frühchristlichen Zeit gebräuchlichen Topologie Maß nahm.

Der Entstehungsprozess eines solchen, hagiografischen Bildtyps geschah in mehreren Schritten: Am Beginn stehen Legenden, die das Zustandekommen erklären sollen (S. 55–177), die sich auf das Bild des Toten oder seine Totenmaske beziehen und mit denen wegen ihrer zeitlichen Nähe zum Dargestellten der Anspruch auf Authentizität verknüpft wird. Hinzu kamen seit der Antike immer wieder herangezogene aitiologische Erzählmotive wie das Motiv der Verweigerung des Porträts durch den Heiligen zu Lebzeiten, das demnach erst postum ausgeführt werden konnte oder dessen man sich bemächtigen musste, indem man es heimlich ausführte (»Ritratti rubati«, S. 111–176). Inwieweit (gerade wegen des oft nur geringen Abstands zur Lebenszeit der Kandidaten) Zeitgenossen Einfluss nahmen und Nähe zum Bild des Erinnerten forderten oder dessen Bilder bereits in der äußeren Erscheinung die seelischen Qualitäten des Dargestellten zeigen sollten, war eine konzeptionelle Entscheidung und ein weiterer Schritt auf dem Weg zu einer verfestigten Bildtradition (S. 179–294).

Das Bild des Heiligen zu repräsentieren, verlangte die Einhaltung bestimmter formaler Grundsätze, die auch Bildkomposition und Farbgestaltung mitbestimmten (S. 297–354). Gerade die »vera effigies«, die den betrachtenden Gläubigen den Heiligen körperlich vor Augen zu stellen scheint, sich aber vom Natürlichen, Körperlichen entfernt, weil das Bild als ein Abbild der seelischen Größe und Heiligkeit wahrgenommen werden soll, muss in der zurückhaltenden Farbigkeit dem Anspruch auf Schlichtheit (»simplicitas«) genügen, dem in nachtridentinischer Zeit verbindlichen »decorum«. Diese »Einfachheit und Ernsthaftigkeit« gewährleistete Angemessenheit ebenso wie größtmögliche Verwendbarkeit in unterschiedlichen Zusammenhängen. Die »vera effigies« erfuhr ihre Legitimation durch Funktion und Gebrauch (S. 355–426), indem dieses Bild auf vielfältige Weise – als Porträt am Grabmal, als Gegenstand frommer Verehrung, als Auslöser von Wundern, als Reproduktion in verschiedenen Formen und Gattungen – verbreitet werden konnte. Daneben gab es eine Tradition abweichender Darstellungen des Heiligen, die Vertraute und Zeitgenossen als subjektive Erinnerungsbilder veranlassten und deren Gestaltung sie beeinflussten (Nina Niedermeier, Das nachtridentinische Heiligenporträt post mortem: Ignatius von Loyola und die konkurrierenden Erinnerungsbilder seiner *figli spirituali*, in: *Scholion* 12/13, 2020/21, S. 85–116). Die Geschichte der »vera effigies« zeigt, dass man sich vom ursprünglichen Wahrheitsanspruch allmählich entfernte. »Die persönliche Rezeption des Lebens und die Tugenden der dargestellten Heiligen wurde in der Folgezeit höher gewichtet als die Betrachtung ihrer Gesichter« (S. 437), eine Tendenz, die im Rahmen des Kanonisationsprozesses im 18. Jahrhundert dazu führte, dass seit 1741 ein verbindliches Bildgeschenk an den Papst und die bei der Kanonisation beteiligten Würdenträger üblich wurde, ein Historienbild zum oder zur neu kanonisierten Heiligen (dazu etwa: Andreas Schalhorn, *Historienmalerei und Heiligsprechung*, München 2000, bes. S. 69–77).

Die überaus gründliche, gut bebilderte und mit umfangreichen Nachweisen belegte Studie, die auch eine Sammlung einschlägiger Quellen zum Thema bietet (S. 439–460), stellt

die komplexe Entstehungsgeschichte des neuzeitlichen, kirchlichen Heiligenbildes in seinen Anfängen dar, berücksichtigt die Reflexion in Theologie und kirchlicher Praxis in der Zeit nach dem Tridentinum. Sie ist auch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der entsprechenden Gattungen und der sie konstituierenden Faktoren, eine grundlegende Untersuchung zu diesem Themenbereich.

Wolfgang Augustyn

JOACHIM WERZ: Bernhard von Clairvaux auf der Bühne der Jesuiten. Edition und Übersetzung der »*Divi Bernardi Tragicomædia*« aus dem Kölner Gymnasium *Tricoronatum* (Klosterwelten. Religiöses Leben seit der Frühen Neuzeit, Bd. 2). Münster: Aschendorff 2021. 255 S. ISBN 978-3-402-23024-4. Kunststoffeinband. € 39,00.

Joachim Werz bietet neben der Edition eines wohl in Köln vor 1641 entstandenen Jesuitendramas über den Heiligen Bernhard von Clairvaux eine allgemeine Einführung zum Jesuitentheater und zur Theatertradition am Kölner Jesuitengymnasium. Chronologien dazu werden ebenso geliefert wie Übersichten über historische Personen, noch greifbare Texte und Periochen (zeitgenössische Programmhefte). Der Edition selbst liegt allerdings nur ein Fragment zugrunde: Die »*Divi Bernardi Tragicomædia*« bricht mit dem Chor am Ende des zweiten Aktes ab und wird von Werz als Mit- oder Abschrift eines Schülers charakterisiert. Die Edition folgt den allgemeinen Standards, die für solche Texttypen anerkannt und sinnvoll sind. Die beigegebene Übersetzung verlangt dem Leser jedoch viel Phantasie und einen stetigen Blick in das lateinische Original ab. Der lateinische Text dieses Stücks ist zwar durchaus sperrig, dem steht die deutsche Übersetzung jedoch in nichts nach. Da ist von »wertlosen Geräuschen des Pöbels« (Prolog, Vers 9) die Rede (wohl eher: »leeres Geschwätz«) und man rätselt, was wohl mit Sätzen wie »auf Frevler schleudert mit wildem Speer plötzlich aus Hilflosigkeit der Tod der Unterwelt« (Erster Akt, Erste Szene, Verse 6–8) gemeint ist.

Wertz nimmt für seine Publikation in Anspruch, dass dieses Theaterstück eine besondere Bedeutung habe – für die Rezeption Bernhards von Clairvaux, seines Wirkens und seiner Schriften allgemein (daher auch die Veröffentlichung in der Reihe »Klosterwelten«) und spezifisch für die Rezeption durch die Jesuiten und ihre Theatertradition. Das hier vorgelegte Stück zeigt jedoch in keiner Weise einen ungewöhnlichen Zugriff auf die Vita des Hl. Bernhard, sondern stellt nahezu klassisch dessen Loslösung von der Familie als Voraussetzung und Beginn seines geistlichen Lebens dar. Wertz selbst kann sechs, meist in der Edition von Szarota zugängliche Periochen zu ähnlichen Jesuitenstücken über Bernhard aus einem Zeitraum von 80 Jahren anführen – was auf keine übermäßige Präsenz des Stoffes auf Jesuitenbühnen schließen lässt. Ob es sich bei dem edierten Text wirklich um eine spezifische Rezeption von Leben und Werk des Bernhard von Clairvaux handelt, sei dahingestellt. Auf den Jesuitenbühnen wurden sehr häufig Stücke über Heilige aufgeführt, die in konventioneller, von den Ignatianischen Exerzitien geprägter Form den Heiligen in Entscheidungssituationen führen, in welchen er sich für ein Leben im Dienst Gottes und gegen die Versuchungen der Welt entscheidet – und somit in guter pädagogischer Weise als Vorbild für die Zuschauer dient. Auch der hier vorgelegte Text entspricht in allem einem typischen Theaterstück der Jesuiten, einschließlich der die Handlung deutenden Chöre und der Visualisierung psychischer Vorgänge durch die auf der Bühne auftretenden Allegorien Reue, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit (Zweiter Akt, Fünfte Szene) sowie Stolz und Amor (Zweiter Akt, Achte Szene). Die Edition dieses unvollständigen Theaterstücks macht also ein weiteres Inselchen im riesigen Archipel der Jesuitendramen zugänglich, aber auch nicht mehr.

Wertz' langes Repertorium der am Kölner Jesuitentheater aufgeführten Stücke (S. 38–104) liefert kaum neue Erkenntnisse, denn von den 211 Titeln sind 205 bereits in dem ausgesprochen gründlich und umfassend erstellten Nachschlagewerk von Jean-Marie Valentin (*Le*

*théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555–1773)*, 2 Bde., Stuttgart 1983f.) dokumentiert. Die restlichen sechs sind bei Johannes Müller (*Das Jesuitendrama*, 2 Bde., Augsburg 1930) aufgelistet, der auch das von Werz edierte Manuskript erwähnt (Bd. 2, S. 100), während Werz behauptet (S. 118), die bisherige Forschung habe keine Notiz von diesem Stück genommen. Interessant wäre eine systematische Durchsicht der noch erhaltenen *Litterae Annuae* der Jesuiten gewesen. Diese werden zwar als Dokumente benannt, die weitere Informationen zu Kölner Stücken geben könnten, doch Werz hat sie offenbar nicht ausgewertet.

*Sandra Krump*



### III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION

#### Abkürzungen

##### *Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke*

AAS	Acta Apostolica Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHC	Annuario historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIC	Codex Iuris Canonici
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declaratum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. Hünermann, Freiburg i.Br. <sup>37</sup> 1991.
DS	H. Denzinger / A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitio- num et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.Br. <sup>36</sup> 1976
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtVb	Deutsches Volksblatt
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GS	Germania Sacra
GuG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Helvetia Sacra
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens

HZ	Historische Zeitschrift
KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diözese Rottenburg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MANSI	J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	D                      Diplomata
	Necr.                Necrologia
	SS                    Scriptores
	SS rer. mer.        Scriptores rerum merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchner kirchenhistorische Studien
MPL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
POTTHAST	A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304
QD	Quaestiones Disputatae
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RI	Regesta Imperii
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UB	Urkundenbuch
UuO	Ulm und Oberschwaben
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen
VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen
VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen
VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen

VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. Ruh u.a.
VMPiG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301–1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
	G Germanistische Abteilung
	K Kanonistische Abteilung
	R Romanistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

*Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke*

- Gatz, Bischöfe 1983  
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 1983.
- Gatz, Bischöfe 1990  
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Stephan M. Janker, Berlin 1990.
- Gatz, Bischöfe 1996  
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb, Berlin 1996.
- Gatz, Bischöfe 2002  
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 2002.
- Gatz, Bistümer 2005  
Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb und Rudolf Zinnhobler, Freiburg i.Br. 2005.
- Hagen, Geschichte  
August Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde., Stuttgart 1956–1960.
- Hagen, Gestalten  
August Hagen, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde., Stuttgart 1948–1963.
- Katholische Theologen  
Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger. 3 Bde., München 1975.
- Neher1  
Stefan Jakob Neher, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

- Neher2  
Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. <sup>2</sup>1885.
- Neher3  
Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd <sup>3</sup>1894.
- Neher4  
Alfons Neher, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart <sup>1</sup>1909.
- Personalkatalog  
Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.
- Raberg, Handbuch  
Frank Raberg, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.
- Tübinger Theologen  
Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf Reinhardt (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.
- Verzeichnis 1984  
Helmut Waldmann, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.
- Verzeichnis 1993  
Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.
- Württ. Klosterbuch  
Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching, Ostfildern 2003.

*Archive, Bibliotheken, Sammlungen*

AADR	Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GStAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek

LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StadtA	Stadtarchiv
StB	Staatsbibliothek
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

## Autorinnen und Autoren des Aufsatzteils

Dr. SIMON BEENTJES, Katholieke Universiteit Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies, Systematic Theology and Religious Studies, Sint-Michielsstraat 6, box 3101, BE – 3000 Leuven

Dr. JENS BRÜCKNER, Schozarcherstr. 47, 74388 Talheim

Dr. BEAT BÜHLER, Dorfstr. 11, 85391 Allershausen-Leonhardsbuch

JOACHIM BÜRKLE M. A., Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Bibrastraße 14, 97070 Würzburg

Professor Dr. DOMINIK BURKARD, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Bibrastraße 14, 97070 Würzburg

Dr. med. FLORIAN FUNER M. A., Mag. theol., Institut für Ethik und Geschichte der Medizin, Eberhard Karls Universität und Universitätsklinikum Tübingen, Gartenstr. 47, 72074 Tübingen

ANNEGRET GELLWEILER, Denkendorfer Straße 3, 73734 Esslingen am Neckar

Professor em. Dr. BERNDT HAMM, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Fachbereich Theologie, Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte, Kochstraße 6, 91054 Erlangen

Professor em. Dr. KONRAD HILPERT, Ludwig-Maximilians-Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Moraltheologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Dr. SARETTA MAROTTA, Università Ca' Foscari Venezia, Dipartimento di Studi Umanistici, Dorsoduro 3246, I – 30123 Venezia

Professorin Dr. ANNEMARIE C. MAYER, Universität Trier, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Universitätsring 19, 54296 Trier

Professor Dr. PETER DE MEY, Katholieke Universiteit Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies, Sint-Michielsstraat 6, box 3101, BE – 3000 Leuven

Professor em. Dr. PETER NEUNER, Ludwig-Maximilians-Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Professor Dr. MICHAEL QUISINSKY, Katholische Hochschule Freiburg, Professur für Systematische Theologie, Karlstr. 63, 79104 Freiburg i. Br.

SIMON STROBL, Jaspersallee 8, 81245 München

## Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

Professor Dr. KURT ANDERMANN, Albert-Ludwigs-Universität, Historisches Seminar, Abt. Landesgeschichte, Werthmannstraße 8 (Vorderhaus), 79085 Freiburg i. Br.

Professor Dr. WOLFGANG AUGUSTYN, Zentralinstitut für Kunstgeschichte, Katharina-von-Bora-Straße 10, 80333 München

Professor Dr. GERHARD AUMÜLLER, Am Möhrengarten 1, 35117 Münchhausen

VALESCA BAERT-KNOLL, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Religionspädagogik, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen

Professor Dr. MATTHIAS BECHER, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Institut für Geschichtswissenschaft (Historisches Seminar), Mittelalterliche Geschichte, Konviktstr. 11, 53113 Bonn

Dr. MARTIN BELZ, Bistum Mainz, Institut für Mainzer Kirchengeschichte, Bischofsplatz 2, 55116 Mainz

Dr. EVA BENDER, Hessisches Staatsarchiv Marburg, Friedrichsplatz 15, 35037 Marburg

Professor Dr. MICHAEL BORGOLTE, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

Professor Dr. THOMAS BRECHENMACHER, Universität Potsdam, Historisches Institut, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Professor Dr. ENNO BÜNZ, Universität Leipzig, Historisches Seminar, Lehrstuhl für Sächsische und Vergleichende Landesgeschichte, Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig

Dr. MARTIN ČAPSKÝ, Ph.D, University of Pardubice, Faculty of Arts and Philosophy, Institute of History, Studentská 95, 532 10 Pardubice, Czech Republic

Dr. DENNIS DIETZ, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Theologische Fakultät, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg

Professor Dr. IMMO EBERL, Breslauer Str. 11, 73479 Ellwangen

ADRIAN ERBEN M. A., Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Lehrstuhl für Alte Geschichte, DFG-Forschungsgruppe 2757 »LoSAM«, Residenzplatz 2, 97070 Würzburg

Professorin Dr. VERENA EPP, Universität Marburg, Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften, Institut für Mittelalterliche Geschichte, Wilhelm-Röpke-Straße 6, 35032 Marburg

Professor Dr. HELMUT FLACHENECKER, Universität Würzburg, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Fränkische Landesgeschichte, Am Hubland, 97070 Würzburg

Professor Dr. MARIAN FÜSSEL, Georg-August-Universität Göttingen, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Heinrich-Düker-Weg 14, 37073 Göttingen

Professor Dr. GEORG GOTTFRIED GERNER-WOLFHARD, Reinhold-Schneider-Straße 34, 76199 Karlsruhe

Professor Dr. FRANK GÖSE, Universität Potsdam, Historisches Institut, Bereich Landesgeschichte, Campus am Neuen Palais, 14469 Potsdam

Professorin Dr. MARGARETA GRUBER OSF, VPU Vinzenz Pallotti University, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments und Biblische Theologie, Pallottistraße 3, 56179 Vallendar

Dr. CLAUDIUS HÄRPFER, RWTH Aachen University, Lehrstuhl für Technik- und Organisationssoziologie (STO), Eilfschornsteinstr. 7, 52062 Aachen

Professor Dr. JOHANN EV. HAFNER, Universität Potsdam, Professur für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Christentum, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Universitätsprofessorin Dr. GABRIELE HAUG-MORITZ, Universität Graz, Institut für Geschichte, Fachbereich Frühe Neuzeit, Attems-gasse 8, A – 8010 Graz

Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstr. 21, 72076 Tübingen

Dr. FLORIAN JÄCKEL, Humboldt Universität, Institut für Geschichtswissenschaften, Europäische Geschichte des Mittelalters, Friedrichstr. 191–193, 10099 Berlin

TOBIAS JANOTTA, Dachauer Straße 43, 85238 Petershausen-Kollbach

ISABEL KIMPEL, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Forschungsstelle »Klöster im Hochmittelalter«, Historisches Seminar ZEGK, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg

Professor Dr. MICHAEL KISSENER, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Historisches Seminar, Arbeitsbereich Zeitgeschichte, Philosophicum I, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz

Dr. CHRISTOPH KÖSTERS, Kommission für Zeitgeschichte, Forschungsstelle Bonn, Adenauerallee 19, 53 111 Bonn

Dr. SANDRA KRUMP, Erzbischöfliches Ordinariat München, Ressort Bildung, Kapellenstr. 4, 80333 München

Professor Dr. Dr. HUBERTUS LUTTERBACH, Universität Duisburg-Essen, Institut für Katholische Theologie, Historische Theologie, Universitätsstr. 12, 45141 Essen

PD Dr. CHRISTOPH MAUNTEL, Universität Konstanz, AG Geschichte der Religionen, Universitätsstraße 10, 78464 Konstanz

Professor Dr. THOM MERTENS, Universiteit Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, Prinsstraat 13, B – 2000 Antwerpen

Dr. HENDRIK MEYER-MAGISTER, Evangelische Akademie Tutzing, Schlossstr. 2+4, 82327 Tutzing

PD Dr. STEFAN MICHEL, Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät, Institut für Evangelische Theologie, Kirchengeschichte, 01062 Dresden

Professorin Dr. KATHRIN MÜLLER, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Kunst- und Bildgeschichte, Bildkulturen des Mittelalters, Georgenstr. 47, 10117 Berlin

PD Dr. BENJAMIN MÜSEGADES, Universität Heidelberg, Historisches Seminar, Vergleichende Landesgeschichte in europäischer Perspektive (Schwerpunkt Spätmittelalter), Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg

Professor Dr. ALOIS NIEDERSTÄTTER, Roßmähder 24, A – 6850 Dornbirn

Professor Dr. HERBERT NIEHR, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen

Professor Dr. Dr. ECKART OTTO, Ludwig-Maximilians-Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät, Abteilung für Alttestamentliche Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Professor Dr. ARMIN PFAHL-TRAUGHBER, Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, Willy-Brandt-Straße 1, 50321 Brühl

Dr. SEBASTIAN PITTL, Eberhard Karls Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Dogmatik, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen

Professorin Dr. NICOLE PRIESCHING, Universität Paderborn, Institut für Katholische Theologie, Kirchen- und Religionsgeschichte, Warburger Straße 100, 33098 Paderborn

Professor Dr. WILHELM REES, Universität Innsbruck, Institut für Praktische Theologie, Kirchenrecht, Karl-Rahner-Platz 1/II, A – 6020 Innsbruck

JAN REITZNER, Kirchengemeinde Bexhövede, Wasserwerkstraße 14, 27612 Bexhövede-Loxstedt

GABRIEL ROLFES, Technische Universität, Institut für Politikwissenschaft, Thüringer Weg 9, 09126 Chemnitz

- Dr. DIRK ROSENSTOCK, Franz-Schubert-Str. 8a, 97074 Würzburg
- Dr. DAVID RÜSCHENSMIDT, Universität Münster, Fachbereich Geschichte/Philosophie, Projekt Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs im Bistum Münster, Domplatz 20–22, 48143 Münster
- Dr. PAVLÍNA RYCHTEROVÁ, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Mittelalterforschung, Hollandstr. 11–13, A – 1020 Wien
- P. Dr. ALKUIN SCHACHENMAYR, Erzabtei St. Peter, St. Peter Bezirk 1, A – 5020 Salzburg
- Professor Dr. Dr. h.c. mult. HANS-JOCHEN SCHIEWER, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Lehrstuhl für Germanische Philologie, Ältere Deutsche Literatur und Sprache, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
- Professor Dr. Dr. JOHANNES SCHILLING, Christian-Albrechts-Universität, Institut für Kirchengeschichte, Leibnizstraße 4, 24118 Kiel
- EVA-MARIA SCHREINER, Universität Passau, Philosophische Fakultät, Abt. Bayerische Landesgeschichte und europäische Regionalgeschichte, Dr.-Hans-Kapfinger-Str. 14c, 94032 Passau
- Dr. des. CHRISTIAN SCHUFFELS, Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V., Zellescher Weg 17, 01069 Dresden
- UTE SCHULZE M. A., Amt für Archiv und Schriftgutverwaltung, Amtsleitung, Winkelstraße 7, 78056 Villingen-Schwenningen
- Professor Dr. ANDREAS SOHN, Université Sorbonne Paris Nord, UFR LLSHS, Département d’Histoire, 99, Avenue Jean-Baptiste Clément, F – 93430 Villetaneuse
- Professor Dr. ERNST TREMP, Rue Joseph-Reichlen 8, CH – 1700 Freiburg im Üchtland
- Professor Dr. RALPH TUCHTENHAGEN, Humboldt Universität, Sprach- und Literaturwissenschaftliche Fakultät, Nordeuropa-Institut, Dorotheenstr. 24, 10117 Berlin
- Dr. STEFAN WARTHMAN, Mönchstraße 19, 70191 Stuttgart
- Professor Dr. RUDOLF KILIAN WEIGAND, Katholische Universität, Forschungsstelle für Geistliche Literatur des Mittelalters (FGLM/SLF), 85071 Eichstätt
- Professor Dr. MANFRED WEITLAUFF, Ludwigs-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Professor Dr. STEPHAN WINTER, Eberhard Karls Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
- Professor Dr. MICHAEL ZANK, Boston University, College of Arts & Sciences, Elie Wiesel Center for Jewish Studies, 147 Bay State Road, Boston, MA 02215, USA
- JULIAN ZIMMERMANN, Universität Regensburg, DFG-GRK 2337 (Metropolitän in der Vormoderne), Sedanstraße 1, 93055 Regensburg

## Dieser Band wurde redigiert von

Professor Dr. DOMINIK BURKARD (Gesamtschriftleitung)  
Professor Dr. DOMINIK BURKARD und JOACHIM BÜRKLE (Themenschwerpunkt)  
Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)  
Dr. MARIA E. GRÜNDIG (Vereinsnachrichten, Chronik)

## Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes wirkten mit

Dr. MARIA E. GRÜNDIG  
HEIDI KLEHR  
URSULA SCHERR  
ARIANE WRUCK  
KATHARINA ZIMMERMANN



## IV. Vereinsnachrichten

### Chronik des Jahres 2021

von *Maria E. Gründig*

Das Jahr 2021 war nicht nur für den Geschichtsverein ein weiteres anspruchsvolles Pandemie-Jahr. Es galt, rasch und flexibel auf wechselnde Gegebenheiten zu reagieren und vor allem auf der Ebene der Veranstaltungen neue virtuelle Formate zu entwickeln. Dabei betreten wir Neuland, sodass oft nicht klar war, ob sie Erfolg versprechend sein würden. Fehlten vielleicht der persönliche Austausch, der Blickkontakt zwischen Referierenden und Publikum? Würden Mimik und Gestik der Vortragenden vermisst werden? Waren digitale Präsentationen anschaulich genug? Würde der Austausch zwischen oder nach den Vorträgen vermisst werden und die Gespräche am Rande einer Tagung? Wie stark würde der örtliche Rahmen fehlen, die oft als anregend empfundene Atmosphäre eines Tagungshauses? Wird es einen Rückgang der Teilnehmezahlen geben?

Wie wir beispielsweise während unserer virtuell durchgeführten Tagung zu Matthias Erzberger feststellten, erreichten wir im Online-Format mehr als doppelt so viele Interessierte als bei einem Präsenztermin realisierbar gewesen wäre. Der Wegfall teils langer Anreisewege ermöglichte vielen Interessierten die Teilnahme an der Tagung. Auch wurde das Online-Format durchaus als positiv betrachtet, weil während der Pandemie Kontakte vermieden werden konnten, ohne auf die Inhalte verzichten zu müssen.

Künftig gilt es zu prüfen, ob der Geschichtsverein auf den nun eingeübten Formaten weiter aktiv bleiben kann. Uns fehlt bislang zwar die technische Ausstattung, doch mit guten Kooperationspartnern ließe sich manches realisieren. Wir bleiben dran.

### *Publikationen*

#### *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*

Im Juli 2021 wurde der 39. Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte (RJKG) veröffentlicht und unseren Mitgliedern druckfrisch zugesandt. Der Band trägt den Titel »Glaubensunterweisung historisch: Katechismen als Forschungsgegenstand« und beinhaltet als Themenschwerpunkt vor allem die Ergebnisse der Studientagung, die von Dominik Burkard initiiert und im September 2019 im Tagungshaus der Akademie in Weingarten durchgeführt wurde. Der Tagungsinitiator übernahm im vorliegenden Band die Redaktion des genannten Themenschwerpunkts. Die Schriftleitung dieses Bandes lag in Händen des ersten stellvertretenden Vorsitzenden des Geschichtsvereins, Dietmar Schiersner, während der Rezensionsteil wiederum von Andreas Holzem und seinem Tübinger Team verantwortet wurde.

#### *Digitalisierung des RJKG*

Die Digitalisierung des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte schritt auch 2021 weiter voran. Schon seit einigen Jahren sind die Bände 27 bis 36 über die Universitäts-

bibliothek Tübingen (<https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/74402/discover>) kostenfrei abrufbar. Die Aufnahme der neu erscheinenden Bände des RJKG wird sukzessive vorgenommen, ebenso die Retrodigitalisierung der Bände 1 bis 26.

Im Online-Portal für landeskundliche Rezensionen [www.recensio-regio.net](http://www.recensio-regio.net) können Rezensionen recherchiert werden, die in den bedeutendsten landesgeschichtlichen Zeitschriften veröffentlicht sind. Die Rezensionsteile des RJKG sind ab Band 34 (2015) online abrufbar über die Seite <https://www.recensio-regio.net/rezensionen/zeitschriften/rjkg/index>. Auch Band 40 (2021) ist schon verfügbar.

Der große Vorteil dieser Portale ist die Stichwortsuche: Hierin lassen sich thematisch gleiche und ähnliche Buchbesprechungen recherchieren, sodass ein breiter Einblick in die neuesten Forschungsarbeiten über die jeweils interessierenden Themen gewonnen werden kann.

## *Veranstaltungen*

2021 war ein erfolgreiches Jahr, in dem wir unseren Mitgliedern und historisch Interessierten überdurchschnittlich viele Veranstaltungen anbieten und bei denen wir mehrere hundert Gäste begrüßen konnten. Wir mussten auf kein Event verzichten, auch wenn die Veranstaltungen wegen der Covid-Pandemie nicht immer im angedachten Format und zum geplanten Termin realisiert werden konnten. Unsere Veranstaltungen waren zunächst meist in Präsenz geplant, mussten dann aber verlegt sowie in anderen Formaten realisiert werden: online, digital oder hybrid. Flexibilität und eine gewisse Hartnäckigkeit waren in 2021 besonders gefragt.

Alle Informationen über unsere Veranstaltungen können auf unserer Website <https://www.gv-drs.de/index.php?id=7> eingesehen werden.

### *Studientagung Weingarten – im Onlineformat*

Die von Christian Kuchler von der RTHW Aachen konzipierte Tagung »Von Wanderkino bis YouTube. Katholische Filmarbeit gestern und heute« wurde vom 4. bis 6. März 2021 gemeinsam mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart als Online-Tagung realisiert, nachdem wegen der Pandemie die ursprünglich für September 2020 in Weingarten als hybride Veranstaltung geplante Tagung verlegt werden musste. Die meisten Referentinnen und Referenten waren trotz Terminverschiebung bereit, ihre Forschungen zu präsentieren. Die Tagung konnte mit geringem technischem Aufwand realisiert werden, da Moderation und digitale Steuerung von Maria E. Gründig, Johannes Kuber und Christian Kuchler übernommen wurden. In Band 40 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte sind die Ergebnisse der Tagung nachzulesen.

### *Tagung Matthias Erzberger*

Von langer Hand hatte der Erzberger-Biograph Christopher Dowe vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg daran gearbeitet, 2021 zu einem Erzberger-Jahr zu machen. Hundert Jahre nach der Ermordung des katholischen Politikers sollte nochmals intensiv an ihn erinnert werden. Als Kooperationspartner für eine große wissenschaftliche Tagung bot sich der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart an, der in den vergangenen Jahren wiederholt Veranstaltungen zu Matthias Erzberger durchgeführt hatte. Die Tagung »Gegen den

Obrigkeitsstaat und für Demokratie. Matthias Erzberger in den politischen Verwerfungen seiner Zeit« war von Beginn an als Online-Tagung konzipiert und fand am 20. März 2021 statt. Die Tagung stieß auf großes Interesse, sodass die Tagungsleitung unter Christopher Dowe und Maria E. Gründig mehr als 150 Teilnehmende aus dem gesamten deutschsprachigen Bereich an den Bildschirmen begrüßen konnte. Das große Interesse – auch in Funk und Printmedien – zeigt, dass Erzberger angesichts aktueller rechtsgerichteter Aktionen als gutes Beispiel für eine christlich motivierte demokratische Haltung und für Zivilcourage dienen kann.

Die Ergebnisse der Tagung werden vom Geschichtsverein in einem Band der »Kleinen Reihe« herausgegeben und erscheinen 2023.

### *Studentagung in Weingarten – in Präsenz*

Zum zweiten Mal im Jahr 2021 führten der Geschichtsverein und die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ihre mehrtägige Studentagung durch. Diese fand wie geplant vom 23. bis 25. September 2021 wieder im Tagungshaus in Weingarten statt. Die von Dominik Burkard initiierte Tagung trug den Titel »Aufbruch zur Wiedervereinigung! Die ökumenische Bewegung im Katholizismus der 1950er-Jahre« und hatte das Ziel, in einer Zeit sich verdichtender pastoraler und lehramtlicher Reformansätze Wandlungen aufzuzeigen, die dazu beitragen, dass viele ehemals fest gezogene Grenzen überwunden werden konnten.

Die Tagungsergebnisse sind im vorliegenden Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte veröffentlicht.

### *Studentag in Ulm*

Der Studentag des Geschichtsvereins, der jährlich an einem historisch herausragenden Ort stattfindet und vor allem das Ziel hat, unseren Mitgliedern und historisch Interessierten aus der Region neueste Forschungen zum Tagungsort zu präsentieren, fand 2021 in Ulm statt. Trotz mehrfachen Umplanungen – als Tagungsörtlichkeit war zunächst der Chor der 1305 geweihten Predigerkirche im 1281 gegründeten Dominikanerkloster vorgesehen – konnte am 16. Oktober der Studentag im Lichthof des Ulmer Museums stattfinden.

Während des Studentags »Im Umbruch! Ulm und die Region zwischen Mittelalter und Neuzeit« referierten Dieter J. Weiß und Markus C. Müller (Ludwig-Maximilians-Universität München) zunächst über Voraussetzungen und Folgen der Konfessionalisierung in der Region Schwaben, bevor Berndt Hamm (Universität Nürnberg-Erlangen) seine soeben publizierten Forschungen über den Ulmer Patrizier Ulrich Krafft (1455–1516) vorstellte. Der von Maria E. Gründig konzipierte Studentag endete mit der Überreichung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises (mehr dazu unten) und der Mitgliederversammlung.

### *Tagung 200 Jahre Oberrheinische Kirchenprovinz*

Vom 4. bis 6. November 2021 war der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, der Kirchengeschichtliche Verein für das Erzbistum Freiburg und die Gesellschaft für mittelhochrheinische Kirchengeschichte im Freiburger Tagungshaus der Akademie der Erzdiözese Freiburg zu Gast. Gemeinsam hatten die drei Veranstalter – für den Geschichtsverein war Dominik Burkard aktiv – eine Tagung konzipiert, die den Titel »Neuaufbrüche und Friktionen« trug. Die Tagung zielte einerseits darauf ab, die Gründungsphase und die zweihundertjährige Geschichte der Oberrheinischen Kirchenprovinz aufzuzeigen, zu der die Bistümer

Freiburg, Mainz, Rottenburg(-Stuttgart) bzw. bis 1929 Fulda und Limburg gehören. Andererseits sollten Veränderungen innerhalb dieser Zeitspanne in ausgewählten kirchlichen Bereichen vergleichend für die Ortskirchen dargestellt werden. Ein Tagungsbericht von Bernhard Schneider ist in HSozKult veröffentlicht (Suchmaschine: Freiburg Friktionen). Eine Veröffentlichung der Ergebnisse ist für 2023 vorgesehen.

## *Weitere Nachrichten*

### *Überreichung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises*

Im Rahmen des Studententages »Im Aufbruch! Ulm und die Region zwischen Mittelalter und Neuzeit« in Ulm konnte am 16. Oktober der Ulmer Dekan Ulrich Kloos in Vertretung von Bischof Dr. Gebhard Fürst den Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preis an Florian Funer überreichen. Die Magisterarbeit, die beim Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Tübingen (Lehrstuhl Andreas Holzem) eingereicht worden war, trägt den Titel »*Das Konzil hat einen Anfang für den aggiornamento, für die Erneuerung, gesetzt [...] den Anfang des Anfangs*« (Karl Rahner). Die Wirkung des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Beginn seines Rezeptions- und Transformationsprozesses im Bistum Rottenburg (1959–1971)«.

In der Laudatio wurde hervorgehoben, dass der junge promovierte Mediziner, Theologe und Kirchenhistoriker die Wirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) in der Diözese Rottenburg für eine wichtige Sattelzeit exakt und anschaulich dargestellt und mit seiner Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Diözese geleistet habe. Florian Funer betonte während der kurzen Zusammenfassung seiner Arbeit, dass in der Diözese schon seit den späten 1950er-Jahren viele Tendenzen existiert hätten, die später im Konzil aufgegriffen worden seien. Dazu zählt Funer die Liturgische Bewegung oder die Katholische Aktion, die den Laienkatholizismus betonten. Diese Bewegungen hätten früh ein wachsendes Bedürfnis nach einer allgemeinen Kirchenreform entstehen und das ultramontane Kirchenbild mehr und mehr verblassen lassen. In vielen Bereichen kirchlichen Lebens habe ein Klima des Aufbruchs existiert, das große Energien freigesetzt habe. Im vorliegenden Band des RJKG stellt der Preisträger des Jahres 2021 auf den Seiten 263–291 die wesentlichen Inhalte seiner Abschlussarbeit vor.

Alle Aktivitäten des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart können auf der Website [www.gv-drs.de](http://www.gv-drs.de) nachgelesen werden.

## Die Verstorbenen des Jahres 2021

Wilhelm Geyer, Munderkingen	im Januar
Joachim Oehme, Stuttgart	im Januar
Rosa-Maria Westhäußer, Stuttgart	im Februar
Weihbischof em. Franz-Josef Kuhnle, Ravensburg	im Februar
Dr. Walter Gaus, Horb	im April
Prof. Dr. Franz Machilek, Erlangen	im April
Prof. Dr. Walter Fürst, Bondorf	im Juni
Pfr. i. R. Dietrich Omonsky, Ulm	im Juli
Hildegard Maria Lipphardt, Bad Schussenried	im September
Kurt Sautter, Stuttgart	im September
Pfr. i. R. Josef Reichart, Stuttgart	im September
Prof. Dr. Hans-Georg Wehling, Ravensburg	im Oktober
Prof. Dr. Klaus Ganzer, München	im Oktober
Pfr. i. R. Adolf Baur, Ellwangen	im Oktober
Dr. August Sandmaier, Bad Buchau	im Oktober
Pfr. i. R. Bernd Ciré, Ulm	im November
Eugen Rupf-Bolz, Ulm	im November
Pfr. i. R. Anton Merkt, Spaichingen	im Dezember
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Vallendar	im Dezember
Hansbert Bertsch, Stuttgart	im Dezember

## Anschriften

### *Geschäftsstelle*

Jahnstraße 30 70597 Stuttgart  
 Telefon: 0711/9791 4421  
 e-mail: info@gv-drs.de  
 Webseite: www.gv-drs.de

### *Geschäftsführung /*

### *Wissenschaftliche Koordination*

Dr. MARIA E. GRÜNDIG  
 Jahnstraße 30, 70597 Stuttgart  
 Telefon: 0711/9791 4421  
 E-Mail: maria.e.gruendig@drs.de

### *Finanzen*

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

### *Kassenprüfung*

ANNA KATHARINA KURRLE, Oberstenfeld  
 CHRISTINE REINSCH-MÜLLER, Stuttgart

### *Bibliothek*

Dr. URSULA STAMPFER und  
 Dr. CHRISTIAN SEITZ, Diözesanbibliothek Rottenburg

*Schriftleitung RJKG**Schriftleitung (Gesamtband)*

Prof. Dr. DOMINIK BURKARD  
 Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit  
 Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
 Institut für Historische Theologie  
 Bibrastraße 14, 97070 Würzburg  
 E-Mail: dominik.burkard@theologie.uni-wuerzburg.de

*Schriftleitung Aufsatzteil (thematischer Schwerpunkt)*

Prof. Dr. DOMINIK BURKARD  
 Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit  
 Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
 Institut für Historische Theologie  
 Bibrastraße 14, 97070 Würzburg  
 E-Mail: dominik.burkard@theologie.uni-wuerzburg.de

*Schriftleitung Rezensionen*

Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM  
 Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte  
 Eberhard Karls Universität Tübingen  
 Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen  
 E-Mail: andreas.holzem@uni-tuebingen.de

## Dem Vorstand gehören an

Professor Dr. DOMINIK BURKARD (Würzburg), Vorsitzender  
 Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER (Weingarten), Erster Stellvertr. Vorsitzender  
 Professorin Dr. MARIA-MAGDALENA RÜCKERT (Ludwigsburg), Zweite Stellvertr. Vorsitzende  
 Dr. OLIVER SCHÜTZ (Ulm), Schriftführer  
 Professorin Dr. DANIELA BLUM (Aachen)  
 ANGELA ERBACHER (Rottenburg)  
 Pfarrer DIETMAR KRIEG (Heidenheim)  
 Dr. UWE SCHARFENECKER (Rottenburg)  
 Dr. VERENA WODTKE-WERNER (Stuttgart)

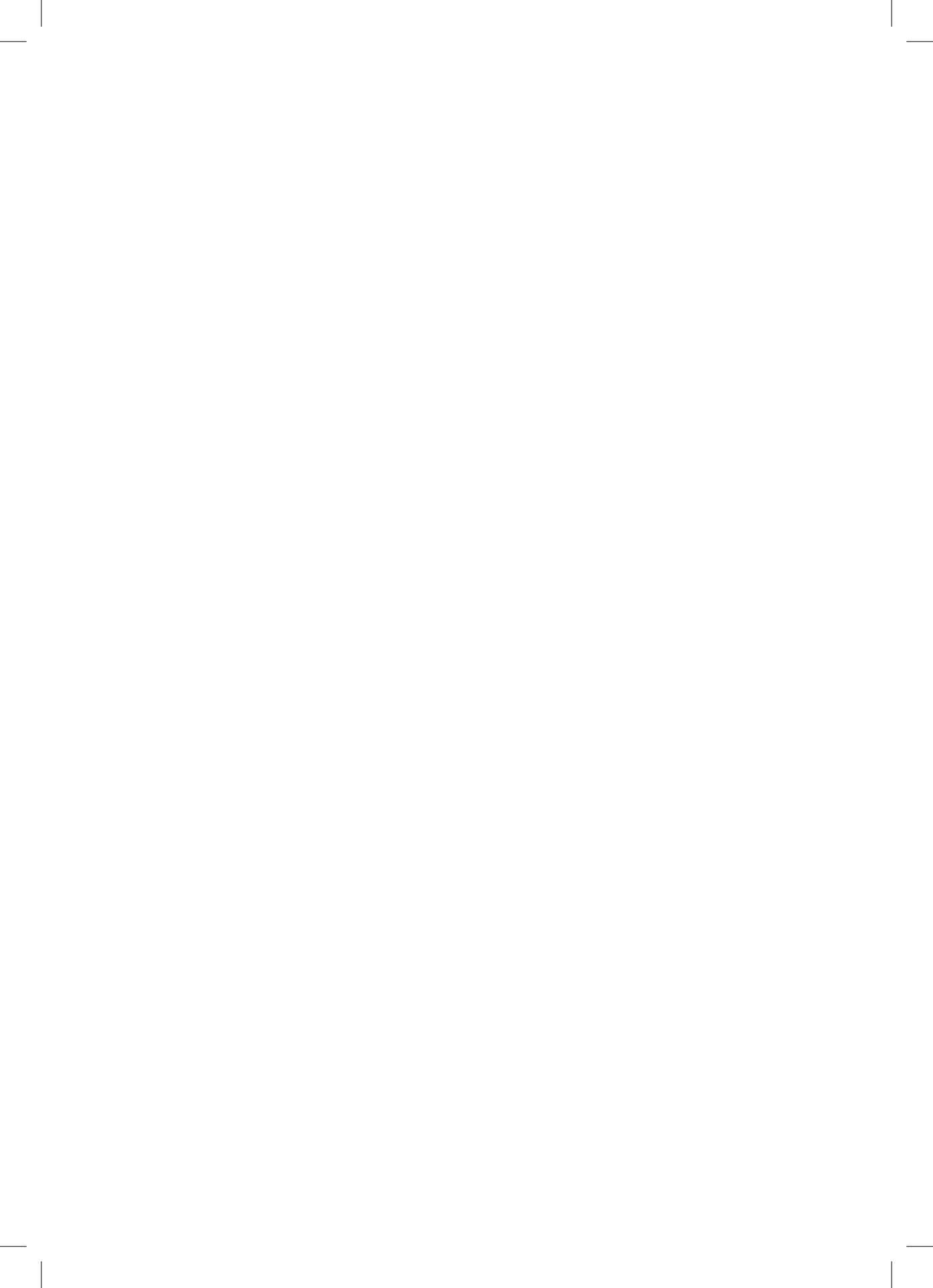
## Bibliothek

Eine Zusammenstellung der Zeitschriften und Jahressbände, die der Geschichtsverein im Schriftentausch bezieht, findet sich auf der Webseite des Geschichtsvereins <http://gv-drs.de/bibliothek>.

Buchgeschenke für unsere Bibliothek erhielten wir von Robert Aubele, Baltmannsweiler.

## Weitere Informationen

auf der Website des Geschichtsvereins [www.gv-drs.de](http://www.gv-drs.de)



## V. Orts- und Personenregister

erstellt von Heidi Klehr, Eichstätt

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

- Aachen 19, 121, 146  
–, Bischöfe s. Pohlschneider, Johannes  
Aalen 100, 104, 304  
Adalbert von Prag, Heiliger († 997) 171  
Adam, Karl (1876–1966) 95, 108f., 176  
Afrika 76, 298  
Aichelau (Lkr. Reutlingen) 121  
Alberdorf (Schlesien) 121  
Alberigo, Giuseppe (1926–2007) 141  
Alfrink, Bernard Jan Kardinal (1900–1987), 1955–  
1975 Erzbischof von Utrecht 131, 134, 141,  
203  
Algerien  
–, Algerienkrieg (1954–1962) 44  
Altbach (Lkr. Esslingen) 304  
Althaus, Paul 122  
Amay-sur-Meuse (Belgien) s. Chevetogne  
Ambrosius von Mailand (339–397) 234  
Amsterdam 21, 24, 26, 32, 60, 127, 133, 198  
Angermair, Rupert (1899–1966) 219  
Appenzell, Kanton (Schweiz) 81, 83  
Arnold, Franz Xaver (1898–1969) 121f.  
Arseniev, Nicolas (1888–1977) 69  
Asmussen, Hans (1898–1968) 121, 123, 125,  
142, 149, 153, 159  
Assisi 137f., 142  
Athen 67  
Aubert, Roger (1914–2009) 66, 68f., 131, 133  
Auer, Alfons 300  
Augsburg 34, 89, 92, 156, 230, 255  
–, Augsburger Bekenntnis (1530) 192  
–, Bischöfe s. Dinkel, Pankratius von; Freundor-  
fer, Josef; Lingg, Maximilian von  
–, Diözese 89  
Augustinus von Hippo (354–430) 76, 193, 195f.,  
228, 234  
Aurora/Lisle (USA) 175  
  
Baciocchi, Joseph de (1915–2009) 77–79  
Bad Boll  
–, Evangelische Akademie 123f.  
Bad Cannstatt (Stuttgart) 26, 99, 102f.  
Bad Mergentheim (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 102  
  
Bad Tölz 122  
Bad Waldsee (Lkr. Ravensburg) 305  
Bad Wurzach (Lkr. Ravensburg) 89  
Bächlingen (Langenburg) 111  
Bärtle, Josef (1892–1949) 104  
Bätzing, Georg (\* 1961), seit 2016 Bischof von  
Limburg, seit 2020 Vorsitzender der Deutschen  
Bischöfskonferenz 13  
Bäuerle, Theodor (1882–1956) 102, 104f.  
Ballrechten (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald)  
9, 96  
Balthasar, Hans Urs von (1905–1988) 84  
Bamberg 180  
Barth  
–, Johannes (1919–2004) 305  
–, Karl (1886–1968) 48, 68, 71, 213, 216  
Bartsch, Georg OSB 178  
Basel 101, 226  
–, Bischöfe 82  
–, Diözese 82, 93  
–, Universität 88f., 96, 117, 225, 227f.  
Basilus der Große (um 330–379) 173  
Baumann  
–, Elias s. Baumann, Josef  
–, Josef OSB (\* 1930) (Ordensname Pius, später  
Elias) 174, 180, 182f., 185  
–, Richard 117  
Baumstark, Anton (1872–1948) 175  
Baustetten (Laupheim) 304  
Bayern 283  
Bayern, Rupprecht von (1869–1955) 95  
Bazille, Marie-Joseph 134  
Bea, Augustin Kardinal (1881–1968) 19, 24, 27,  
44, 128, 130f., 141f., 145, 153, 156, 158, 160–  
162, 166f., 289, 295  
Beauduin, Lambert OSB (1873–1960) 50, 53, 65,  
71f., 170, 172f., 187  
Bedford-Strohm, Heinrich (\* 1960), seit 2011  
Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen  
Kirche in Bayern 13, 16  
Belgien 68, 128f., 131–133, 135, 170  
–, Bischöfe 140  
Belgrad 186

- Bellarmin, Robert (1542–1621) 56, 193f., 200, 204
- Bellini, Alberto (1919–2012) 141f.
- Belpaire, Theodore (1848–1893) 172f.
- Belyi (Reg. Smolensk, Russland) 175
- Benedikt XV. (1854–1922), 1914–1922 Papst 38
- Benedikt XVI. (1927–2022), 1977–1982 Erzbischof von München-Freising, 2005–2013 Papst 37–39
- Benedikt von Nursia (um 480–547) 187
- Benoît, André (1909–1999) 74
- Berdiaeff, Nicolas (1874–1948) 48
- Berg (Stuttgart) 111
- Berk, Garcia van der 128
- Berlin 18, 34, 102, 104, 106, 119–121, 159, 162, 172, 175
- , Universität 89, 104, 106, 109, 121
- Berlin-Dahlem 121
- Berlin-Lankwitz 121
- Berlin-Lichterfelde 121
- Bern 85, 88
- Berron, Karl-Eduard (1898–1983) 117
- Bertram, Adolf Kardinal (1859–1945) 121
- Bethel (Bielefeld)
- , Theologische Hochschule 21
- Beuron
- , Theologische Hochschule 19, 146
- Bévenot, Maurice S.J. (1897–1980) 133, 135, 142
- Beyerle, Josef (1881–1963) 104f.
- Bézbrazov, Cassien († 1965) 76
- Biberach a. d. Riss 121, 300
- Biel, Gabriel (1410/15–1495) 227f.
- Bildechingen (Horb) 252f., 259–261
- Biot, François 141
- Bischofszell (Ktn. Thurgau, Schweiz) 86, 88
- Bismarck, Otto von (1815–1898), 1871–1890 Reichskanzler des Deutschen Reiches 37
- Bitter, Wilhelm (1893–1974) 106
- Blanc, René 71
- Blaschkewitz
- , Johannes Chrysostomus s. Blaschkewitz, Wassilij Nikolajevitsch
- , Maria Philemowa 178
- , Wassilij Nikolajevitsch (1915–1981) 174–179, 181–186, 188
- Blaubeuren (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 101f., 119
- Bloch, Marc (1886–1944) 51
- Blomjous, Joseph (1908–1992) 141f.
- Blum, Léon (1872–1950) 44
- Bobrinskoy, Boris (1925–2020) 75
- Böckle, Franz (1921–1991) 214, 217f., 222
- Bogler, Theodor (1897–1968) 176
- Bolz, Eugen (1881–1945) 100, 104, 124
- Bonlanden (Lkr. Biberach a. d. Riss)
- , Franziskanerinnenkloster 273
- Bonn 184, 219
- , Universität 19, 96, 99, 111, 114, 116
- Bonnard, Pierre (1911–2003) 76
- Bornwasser, Franz Rudolf (1866–1951), 1922–1951 Bischof von Trier 155
- Bosc, Jean (1910–1969) 199
- Bosch, Robert (1861–1942) 105
- Bossert, Gustav (1882–1948) 111
- Bossey (Frankreich) 198
- Botte, Bernard (1893–1980) 73f.
- Boulgakov, Serge (1871–1944) 48, 68
- Bour, Hubert 27, 307
- Bouyer, Louis (1913–2004) 75, 134, 136, 141
- Bovenkarspel (Niederlande) 26
- Boyer, Charles S.J. (1884–1980) 127–134, 142, 144, 149, 203
- Brackwede (Bielefeld) 21
- Brant, Sebastian (1457–1521) 228, 230
- Braudel, Fernand (1902–1985) 51
- Braunau s. Brevnov
- Braunsberg (Polen)
- , Staatliche Akademie 111
- Braunschweig 218
- Braunshardt (Lkr. Darmstadt-Dieburg) 147, 160
- Brent, Charles (1862–1929) 31
- Breslau 121
- , Universität 104, 121
- Breucha, Hermann (1902–1972) 26, 100, 102, 104f., 107–112, 114f., 123f.
- Brevnov (Prag)
- , Benediktinerabtei 171
- Bronnweiler (Lkr. Reutlingen) 117
- Bronsart, Huberta von (1892–1978) 106
- Brüssel
- , Hochschule 65
- Bruggen (St. Gallen, Schweiz) 88
- Bruston, Henry (1904–1975) 72
- Buber, Martin (1868–1965) 216
- Büchel, Karl (1895–1982) 81, 87
- Bulgakov, Sergej (1871–1944) 74
- Bullinger, Heinrich (1504–1575) 82
- Burgos, José Maria 141
- Burmann
- , Basilius von (1891–1959) 174–176, 179, 181, 183, 188
- , Waldemar von s. Burmann, Basilius von
- Buuck, Friedrich S.J. (1909–1981) 129, 135
- Calvin, Johannes (1509–1564) 69, 78, 82, 193, 197, 199
- Calw 119, 304
- Cambier, Jules-Marie (1867–1947) 136, 138
- Cambridge 60
- Cardijn, Joseph (1882–1967) 51
- Carry-Elwes, Columba OSB (1903–1994) 199
- Castelgandolfo (Latium, Italien) 127
- Cauwelaert, Robert van OSB (1906–1986) 66
- Cazelles, Henri (1912–2009) 74

- Cerfaux, Lucien (1883–1968) 69, 136  
 Charlier, Louis (1898–1981) 64f.  
 Charrière, François (1893–1976), 1945–1970 Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg 93, 131, 142  
 Charue, André Marie (1898–1977) 80  
 Chavaz, Edmond (1905–2000) 131  
 Chenu, Marie-Dominique (1895–1990) 44–47, 50–52, 55f., 62, 64  
 Chevetogne (Belgien) 26  
 –, Benediktinerkloster 63–68, 71f., 74–76, 79f., 129, 131, 134, 136f., 143, 170, 172f., 175, 179f., 186f., 199  
 Chur  
 –, Bistum 96  
 Cicero, Marcus Tullius (106–43 v. Chr.) 292  
 Cicognani, Amaleto Giovanni (1883–1973) 287  
 Colchester (England)  
 –, Oscott College 146  
 Colombo, Carlo (1909–1991) 140f.  
 Congar, Yves OP (1904–1995) 26, 43–62, 69, 72, 76, 129, 131, 134–138, 140f., 143f., 147, 149, 156f., 163, 195f., 198–200, 202, 204  
 Corbon, Jean (1924–2001) 141  
 Coudenhove-Kalergi (Adelsgeschlecht) 106  
 Courvoisier, Jean (1922–2010) 199  
 Coussa, Gariel Acacius (1897–1962) 183  
 Couturier, Paul (1881–1950) 50, 175f.  
 Craig, Clarence T. (1895–1953) 199  
 Creglingen (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 101  
 Curtis, Geoffrey (1902–1981) 69, 74  
  
 Dalmais, Irénée-Henri 140  
 Daniélou, Jean (1905–1974) 68f., 198  
 Danzig-Langfuhr 180  
 Darmstadt 21  
 Daur, Rudolf (1892–1976) 26, 100, 102–108, 110, 115, 117, 119, 124  
 David, Henry Francis (1877–1998) 132, 142, 203  
 Degerloch (Stuttgart) 26, 102, 106  
 –, Mariä Himmelfahrt 26, 103  
 Deggen Dorf 180  
 Dejaifve, Gustave 140  
 Delektat, Friedrich (1892–1970) 104  
 Demmel, Johannes (1890–1972) 156  
 Demmingen (Lkr. Heidenheim) 304  
 Descamps, Albert (1916–1980) 73  
 Desmettre, Henri (1913–1972) 131, 133  
 Deutschland 16, 20, 22f., 26, 44, 47–49, 52, 95, 102, 114, 120f., 127–129, 131–133, 135, 145f., 149, 154, 156–160, 162f., 166, 175, 184, 208, 213, 234, 243, 281  
 –, Bischöfe 140, 156, 159, 161f., 203f., 220, 226f., 289, 296f., 306  
 –, Deutsche Bischofskonferenz 13, 16, 23, 27, 162  
 –, s. a. Bätzing, Georg; Marx, Reinhard  
 –, EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) 13, 15f.  
 Dibelius, Otto (1880–1967) 46  
 Dietrich, Suzanne de (1891–1981) 70, 199  
 Dietzfelbinger, Wolfgang (1936–2015) 201  
 Dijnselburg (Prov. Utrecht, Niederlande) 132–135, 144  
 Dillingen  
 –, Priesterseminar 89  
 Dimitrow (Moskau) 178  
 Dinkel, Pankratus von (1811–1894), 1858–1894 Bischof von Augsburg 39  
 Dirks, Walter 1901–1991) 157, 300f.  
 Döffingen (Lkr. Böblingen) 101, 118  
 Döpfner, Julius Kardinal (1913–1976) 150, 298  
 Donaustetten (Ulm) 304  
 Dormettingen (Lkr. Zollernalbkreis) 99  
 Dornstetten (Lkr. Freudenstadt) 101  
 Dortmund 20  
 Draguet, René (1896–1980) 65–67  
 Dreher, Bruno (1911–1971) 99, 120f.  
 Dresden  
 –, Universität 104, 106  
 Drittes Reich 119, 150, 154  
 Düren 18  
 Düsseldorf  
 –, Dominikanerkonvent 47  
 Dupanloup, Félix Antoine Philibert (1802–1878) 201  
 Dulles, Avery Kardinal (1918–2008) 202  
 Dumont, Christophe-Jean (1897–1991) 128f., 131–135, 138f., 142–144, 149, 198–201, 203  
 Dupont, Jacques OSB (1915–1998) 66, 68, 72, 78, 80  
 Dwyer, George (1908–1987) 132  
  
 Ebbinghaus, Manfred (1889–1964) 104  
 Edinburgh 24, 31, 196  
 Egenter, Richard (1902–1981) 217  
 Ehingen (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 26, 89, 100, 300f., 304  
 Ehrenström, Nils (1903–1984) 199  
 Ehrle, Franz Kardinal (1845–1934) 96  
 Eidem, Erling (1880–1972), 1932–1950 Erzbischof von Uppsala 17  
 Eichstätt 158  
 –, Theologische Hochschule 158  
 Eitler, Reinhold (1915–1978) 100  
 Elchinger, Léon-Arthur (1908–1998), 1967–1984 Bischof von Straßburg 61  
 Ellwangen 99, 107, 113, 300f., 304  
 Elsass 117  
 Emery, Pierre-Yves (1929–2003) 72  
 Engelberg (Ktn. Obwalden, Schweiz)  
 –, Benediktinerabtei 87  
 Engelberg, Burkhardt (1447–1512) 226  
 England 20, 48, 55, 132f., 143

- Erasmus von Rotterdam († 1536) 228  
 Erfurt 48  
 Erlangen 122  
 Ermatingen (Ktn. Thurgau, Schweiz) 86  
 Ermecke, Gustav (1907–1987) 209f.  
 Ernst, Viktor von (1881–1952) 90–92  
 Esslingen 100, 104, 124, 300  
 –, Dekanat 302  
 Ettal (Lkr. Garmisch-Partenkirchen)  
 –, Benediktinerabtei 188  
 –, Äbte s. Hoeck, Johannes  
 Etter, Philipp (1891–1977) 84  
 Eudokios (Titularbistum) 122  
 Eugster, Rudolf (1897–1949) 85f.  
 Europa 128, 188, 225, 234, 245f., 254  
 Evanston 21, 133, 135–137, 143, 199, 201  
 Evdokimov, Paul (1901–1970) 70, 199  
  
 Fabri, Felix (1441–1502) 226  
 Fasanenhof (Stuttgart) 304  
 Febvre, Lucien (1878–1956) 51  
 Fechter, Adam (Pseudonym) s. Michael, Johannes Peter  
 Feeney, Leonhard S.J. (1897–1978) 195, 198  
 Feiner, Johannes (1909–1985) 150  
 Felici, Pericle Kardinal (1911–1982) 203, 282  
 Feltin, Maurice (1883–1975), 1949–1966 Erzbischof von Paris 129–131  
 Fenton, Joseph Clifford (1906–1969) 194, 202  
 Feodorow, Leonid (1879–1935) 175, 183  
 Féret, Henri-Marie (1904–1992) 45f., 62  
 Fischer, Eugène 131  
 Fleischhauer, Werner (1903–1997) 107  
 Flensburg 121  
 Fletcher, Joseph (1905–1991) 216  
 Florenz 243  
 Florovsky, Georges (1893–1979) 67f.  
 Flüe, Nikolaus von (1417–1487) 84  
 Flums (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 92  
 Franco, Francisco (1892–1975) 44  
 Frankfurt a. M. 14, 16, 104, 129, 159  
 –, St. Georgen 129, 172  
 –, Universität 107  
 Frankfurt a. d. Oder 180  
 Frankreich 44f., 47f., 53, 57, 60, 66, 68, 128f., 131–135, 146, 160, 183  
 –, Erzbischöfe 140  
 Franziskus (\*1936), seit 2013 Papst 41  
 Frauenkopf (Stuttgart)  
 –, Mariä Verkündigung 26  
 Freiburg i. Br. 106, 131, 226  
 –, Universität 17, 19f., 99, 106, 227  
 Freiburg (Schweiz) 131–133, 201  
 –, Bischöfe s. Charrière, François  
 –, Universität 87, 99, 111  
 Freising 219  
 –, Priesterseminar 164  
  
 Freudenstadt 100, 104, 300  
 Freundorfer, Josef (1894–1963), 1949–1963 Bischof von Augsburg 158, 163f.  
 Friedemann, Bruno (1904–1978) 100f., 105  
 Friedrichshafen 304  
 Fries, Heinrich (1911–1998) 37, 55, 96, 141, 149, 300  
 Frings, Josef Kardinal (1887–1978) 162, 208, 287  
 Fuchs, Josef (1912–2005) 217  
 Fürstenwalde 109  
 Fulda 120, 184  
 –, Bischofskonferenz 20, 127, 129, 158, 208  
  
 Gablitz (Niederösterreich) 100  
 Galen, Augustin Graf von OSB (1870–1949) 92  
 Galli, Mario von (1904–1987) 289, 294, 300, 302  
 Ganterschwil (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 85, 87  
 Gaulles, Charles de (1890–1970) 44  
 Gazzada (Lombardei, Italien) 140–142  
 Gebhardshain (Lkr. Altenkirchen, Westerwald) 19, 114  
 Geichlingen (Lkr. Eifelkreis Bitburg-Prüm) 19, 114  
 Geiler von Kaysersberg, Johannes (1445–1510) 226, 228, 230  
 Genf 60, 82, 85, 92, 131f., 135, 137, 142, 199  
 –, Bischöfe s. Charrière, François  
 –, Universität 74  
 Gerleve (Westfalen)  
 –, Benediktinerabtei 172, 188  
 Gerson, Johannes (1363–1429) 227f.  
 Getzeny, Heinrich (1894–1970) 102  
 Ghysens, Gisbert (1911–1993) 78  
 Gießen  
 –, Universität 21  
 Gill, Joseph (1901–1989) 75  
 Godesberg (Bonn) 24  
 Gögler, Hermann (1887–1964) 105, 110  
 Göppingen 300, 304  
 Goerdeler, Carl Friedrich (1884–1945) 105  
 Görres  
 –, Carl-Josef (1905–1973) 106  
 –, Ida Friederike (1901–1971) 106  
 Goethe, Rudolf von (1880–1965) 96, 129  
 Göttingen 219, 226  
 –, Universität 104  
 Goldach (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 81, 88, 89, 92  
 Goeken, Basilius (1845–1915) 175  
 Gogarten, Friedrich (1887–1967) 216  
 Goll, Robert S.J. (1911–1987) 164  
 Grab 117  
 Graber, Rudolf (1903–1992), 1962–1982 Bischof von Regensburg 158  
 Graffin, François (1905–2002) 75  
 Graubünden, Kanton (Schweiz) 89

- Graz 89  
 –, Universität 100  
 Gregor d. Gr. (um 540–604), 590–604 Papst 234  
 Grevenmacher (Luxemburg) 111  
 Gribomont, Jean (1920–1986) 147  
 Groningen  
 –, Bischöfe s. Nierman, Pieter Antoon  
 Groot, Jan (1908–1994) 136  
 Grosche, Robert (1888–1967) 18, 131, 133, 164  
 Großgartach (Lkr. Heilbronn) 101  
 Grottaferrata (Latium, Italien) 127–129, 131f.  
 Grüningen 100  
 Guardini, Romano (1885–1968) 18, 46, 176  
 Guernica (Baskenland, Spanien) 45  
 Guillemin, Henri (1903–1992) 45  
 Guillou, Le Père Marie-Joseph (1920–1990) 53, 131, 134, 138  
 Guitton, Jean (1901–1999) 198  
 Gut, Benno (1897–1970) 149  
 Gutenberg, Johannes (um 1400–1468) 228  
 Häggenschwil (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 90f.  
 Häring, Bernard (1912–1998) 210f., 214  
 Hagen, August (1889–1963) 115  
 Hagenau (Frankreich) 117  
 Halle a. d. Saale 23  
 Hamburg-Altona  
 –, St. Trinitatis 121  
 Hamer, Jérôme (1916–1996) 73, 131, 134, 136, 142, 195, 198f.  
 Hanahoe, Edward Francis (1913–1994) 194, 202  
 Hanssler, Bernhard (1907–2005) 18  
 Harms, Hans Heinrich (1914–2006) 136  
 Haselberg, Johann 229f., 242  
 Hasler, Josef (1900–1985), 1957–1976 Bischof von St. Gallen 83  
 Haugg, Martin (1895–1983) 119  
 Heeb, Hans (1927–2011) 86  
 Heggbach (Lkr. Biberach a. d. Riss)  
 –, Zisterzienserinnenkloster 264  
 Heidegger, Martin (1889–1976) 216  
 Heidelberg 124  
 –, Universität 19, 21, 106, 149  
 Heidenheim 300, 304  
 Heilbronn 101f., 104f., 118, 300f., 304  
 Heiler, Friedrich (1892–1967) 122  
 Heiligenbronn (Lkr. Rottweil)  
 –, Franziskanerinnenkloster 264  
 Heiliges Land 51  
 Heinemann  
 –, Gustav (1899–1976) 24  
 –, Uta (1927–2021) 166  
 Heinzendorf (Polen) 100  
 Herbigny, Michel d' (1880–1957) 170  
 Herman, Emil S.J. (1891–1963) 128  
 Hermelink, Heinrich (1877–1958) 97, 116f.  
 Herrenberg (Lkr. Böblingen) 104, 304  
 Heslach (Stuttgart) 102, 104  
 Heufelder  
 –, Emmanuel Maria (1898–1982), 1949–1968 Abt der Benediktinerabtei Niederalteich 122, 145f., 157, 162f., 170, 172–174, 176–179, 182–188  
 –, Josef s. Heufelder, Emmanuel Maria  
 Hieronymus, Heiliger (347–420) 228, 234  
 Hinderberger, Anton (1886–1963) 281  
 Hirschau (Lkr. Amberg-Sulzbach) 99  
 Hirschmann, Johannes Baptist (1908–1981) 129, 149  
 Hitler, Adolf (1889–1945) 44, 219, 264, 275  
 Hoeck, Johannes OSB (1902–1995), seit 1951 Abt von Ettal 188  
 Höfer, Josef (1896–1976) 20, 131f., 142, 161f., 163, 203  
 Hörhammer, Manfred (1905–1985) 156  
 Hofinger  
 –, Johannes (1905–1984) 284  
 –, Père 138  
 Hoffmann, Adolf 131  
 Hohenstadt (Lkr. Göppingen) 104  
 Holland 128f., 132–135, 139, 143f.  
 –, Bischöfe 140, 203  
 Holstein 176  
 Hopf, Margarethe 27  
 Horb (Lkr. Freudenstadt) 121, 245–249, 252–261  
 –, Chorherrenstift Hl. Kreuz 246–255, 257f., 261  
 –, Franziskanerkirche 249, 252, 254, 256f., 260f.  
 –, Johanneskirche 249f., 253, 256–259  
 –, Leonahrdskapelle 250  
 –, Liebfrauenkapelle s. Franziskanerkirche 250, 252f.  
 –, Michaelskapelle 250  
 –, Nikolauskapelle (Gutleutkapelle) 250, 252, 260  
 –, Pfarrarchiv 248  
 –, St. Erhard 250  
 –, St. Ottilien 250  
 Huber  
 –, Anton (1905–1998) 104, 124  
 –, Georg Sebastian (1893–1963) 81, 88–93  
 –, Wolfgang (\* 1942), 1994–2009 Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin 34  
 Hüttisheim (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 264  
 Hüttlingen 304  
 Hufnagel, Alfons (1899–1976) 292  
 Hulsbosch, Ansfridus 140  
 Hundesingen 264  
 Hutten, Kurt (1901–1979) 102  
 Ihlingen (Horb) 250, 253, 260f.  
 –, St. Jakobus 252  
 Ilium (Titularbistum der röm.-kath. Kirche) 170

- Innsbruck 131  
 –, Universität 19f., 96, 157  
 Irenäus von Lyon (um 135–um 200) 77  
 Ifßler, Erwin (1890–1976) 104  
 Israel 74  
 Italien 44, 60, 141, 183  
 Iwand, Hans-Joachim (1899–1960) 219
- Jaeger, Lorenz Kardinal (1892–1975), 1941–1973  
 Erzbischof von Paderborn 20, 23, 27, 127,  
 129–131, 142, 147, 149, 155–159, 161–163, 198,  
 222  
 Janssen, Martinus (1905–1983), 1956–1970 Bi-  
 schof von Rotterdam 203  
 Jaspers, Karl (1883–1969) 216  
 Jedin, Hubert (1900–1980) 131  
 Jena  
 –, Univerisät 89, 109  
 Jerusalem 24  
 Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst  
 38, 166, 202, 282f., 285f., 288, 295  
 Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst  
 14, 37  
 Johannes Stephanos s. Huber, Georg Sebastian  
 Jong, Jan de (1885–1955), 1936–1955 Bischof von  
 Utrecht 130f.  
 Joseph II. von Österreich (1741–1790), 1765–1790  
 Kaiser des Heiligen Römischen Reiches 249,  
 254f.  
 Journet, Charles (1891–1975) 56, 76, 135, 199,  
 201  
 Jugoslawien 175  
 Jungclaussen, Emmanuel (1927–2018) 174, 179,  
 183, 186  
 Jungmann, Josef Andreas (1889–1975) 284
- Kaim, Emil (1871–1949) 103f.  
 Kapellen-Stolzenfels am Rhein (Koblenz) 19  
 Kapler, Hermann (1867–1941) 32  
 Karlshuld (Lkr. Neuburg-Schrobenhausen) 89  
 Karrer, Otto (1888–1976) 19, 95f., 122, 153,  
 161f.  
 Kasper, Walter Kardinal (\* 1933) 39  
 Keller  
 –, Michael (1896–1961), 1947–1961 Bischof von  
 Münster 162f.  
 –, Rupert (1880–1959) 87  
 Kempf, Friedrich (1908–2002) 136  
 Kemnat 117  
 Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–  
 1926 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 102  
 Khouri-Sarkis, Gabriel (1898–1968) 75  
 Kiel 121, 185, 290  
 –, Universität 21, 116, 121  
 Kierkegaard, Søren (1813–1855) 216  
 Kieser, Hermann (1874–1957) 107  
 Kiew (Ukraine)  
 –, Ehem. kaiserliche Geistliche Akademie 122  
 Kirchheim a. N. (Lkr. Ludwigsburg) 117  
 Kirchhoff, Kilian OFM (1892–1944) 175  
 Klein, Laurentius OSB (1928–2002) 290  
 Kleine, Erwin (1921–1981) 161  
 Klompé, Marga (1912–1986) 141  
 Knaupp, Karl (1915–2006) 286  
 Kneer, Franz 104  
 Knoll, Walter 101f.  
 Koch, Kurt Kardinal (\* 1950) 13  
 Kochertürn (Lkr. Heilbronn) 26, 103  
 Koechlin, Alphons (1885–1965) 84  
 Köln 18, 226  
 –, Erzdiözese 18  
 –, Universität 18  
 Köngen (Lkr. Esslingen) 103  
 König, Franz Kardinal (1905–2004), 1956–1986  
 Erzbischof von Wien 283  
 Königsberg (Preußen)  
 –, Universität 101, 118  
 Kolb, Guido (1928–2007) 153  
 Konstantinopel 31, 191  
 Konstanz 17  
 –, Bischöfe 226  
 Kopenhagen 222  
 Korntal (Lkr. Ludwigsburg) 26, 103  
 Kottmann, Max (1867–1948) 272  
 Koulomzine, Nicolas (1912–1995) 76, 78  
 Kovalevsky, Pierre (1901–1978) 71  
 Kowalewsky, Evgraf 122  
 Kraemer, Hendrik (1888–1965) 199  
 Krafft  
 –, Hieronymus 228  
 –, Ulrich (ca. 1455–1516) 225–232, 234, 237–244  
 Kraus, Anne (1900–1991) 157  
 Kreling, Piet OP (1888–1973) 199  
 Krüger, Kurt 119  
 Küng, Hans (1928–2021) 55, 140, 287, 299  
 Künzelsau (Lkr. Hohenlohekreis) 107, 300  
 Kustermann, Abraham Peter 27  
 Kutschker, Johann R. (1810–1881), 1876–1881  
 Fürsterzbischof von Wien 100  
 Kyrill von Alexandrien († 444) 77
- Ladária, Luis, Kardinal (\* 1944) 13  
 Lämmle  
 –, Erwin 100  
 –, Norbert (1902–1954) 100, 102, 104, 107  
 Lallement, Daniel (1892–1977) 56  
 Landersdorfer, Simon Konrad (1880–1971),  
 1936–1968 Bischof von Passau 163  
 Landshut  
 –, St. Martin 234  
 Lang, Hugo OSB (1892–1967), 1951–1967 Abt  
 von St. Bonifaz, München 156  
 Langenberg 106

- Langenburg (Lkr. Schwäbisch-Hall) 102  
 Lanne, Emmanuel (1923–2010) 76, 80, 140  
 Laros, Matthias (1882–1962) 18f., 114f., 128,  
 150, 154–156, 158  
 Lauffen a. N. (Lkr. Heilbronn) 104  
 Lausanne 24, 31f.  
 –, Bischöfe s. Charrière, François  
 –, Universität 76  
 Le Fort, Gertrud von (1876–1971) 176  
 Le Saulchoir (Frankreich)  
 –, Hochschule 48, 50f., 55f., 134  
 Leclercq, Jean (1911–1993) 68, 72, 136  
 Leeming, Bernhard 141  
 Leenhardt, Franz (1902–1990) 74f., 77–79  
 Lehmann, Kurt 122  
 Lehner, Gunthar 300  
 Leiber, Robert (1887–1967) 128, 161  
 Leinfeld (Lkr. Esslingen) 304  
 Leinzell (Lkr. Ostalbkreis) 99  
 Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), 1949–1974  
 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 185, 187,  
 279, 282–288, 290–299, 301–307  
 Leipzig  
 –, Universität 105, 109, 116  
 Lemberg (Ukraine)  
 –, Metropoliten s. Szeptyckyj, Andreas Graf  
 Lempp, Wilfried (1889–1967) 101, 118  
 Leo XIII. (1810–1903), 1878–1903 Papst 179,  
 194  
 Leonberg (Lkr. Böblingen) 120, 304  
 Leuba, Jean-Louis (1912–2005) 70, 96  
 Leutkirch (Lkr. Ravensburg) 300  
 Lialine, Clément (1901–1958) 65f., 68f., 134f.,  
 147  
 Lille (Frankreich) 131  
 Limburg  
 –, Bischöfe s. Bätzing, Georg  
 Linde, Hendrik van der 199  
 Lingg, Maximilian von (1902–1930), 1902–1930  
 Bischof von Augsburg 89  
 Linhart, Paula (1906–2012) 166  
 Lippert, Peter S.J. (1879–1936) 176  
 Lisieux, Therese von (1873–1897) 175  
 Lisle (USA)  
 –, St. Procop 175, 183  
 Lochau (Bregenz, Österreich) 100  
 –, Salvatorkolleg 89  
 Lochner  
 –, Nikolaus OSB (1930–2018), Ordensname:  
 Otto, später Nikolai 174, 182f.  
 –, Rudolf (1930–2018) 180  
 Löwen  
 –, Mont César, Benediktinerabtei 65, 73  
 –, Universität 65f., 68f., 73, 200  
 Løgstrup, Knud E. (1905–1981) 216  
 Lorch (Lkr. Ostalbkreis)  
 –, Benediktinerabtei 241  
 Lortz, Joseph (1887–1975) 111, 133  
 Lossky, Vladimir (1903–1958) 68  
 Louvain (Belgien) 65  
 Lubac, Henri de Kardinal (1896–1991) 45, 60,  
 78  
 Ludwigsburg 102  
 Lütcher, Ulrich (\*1894) 85  
 Lund 24, 131, 133  
 Luther, Martin (1483–1546) 34, 40, 50, 61, 72,  
 108, 191, 193, 210, 212, 244  
 Luxemburg 111  
 Luzern 19, 92, 96  
 –, Theologische Hochschule 90  
 Lyon 134  
 –, Erzbischöfe 129  
 –, Universität 68  
 Lyonnet, Stanislas 141  
 Madras (Indien) 24  
 Magdeburg 226  
 Mailand  
 –, Diözese 141  
 Mainz 129, 134–136, 226  
 –, Bischöfe s. Stohr, Albert  
 –, Universität 104, 111  
 Maltzew, Alexej Petrowitsch (1854–1915) 175  
 Mammern (Ktn. Thurgau, Schweiz) 87  
 Mannheim 96, 122  
 Manning, Henry Edward (1808–1892), 1865–1892  
 Erzbischof von Westminster 38–40  
 Manns, Peter 141  
 Mar Jacob (684–688), syrischer Bischof 75  
 Marburg  
 –, Universität 21, 26, 88, 96, 103f., 116  
 Maredsous (Belgien)  
 –, Benediktinerabtei 78  
 Maria Laach (Lkr. Ahrweiler)  
 –, Benediktinerabtei 131, 176  
 Marienhof 106  
 Martensen, Ludwig (1927–2012) 141  
 Marx, Reinhard, Kardinal (\*1953), seit 2008 Bi-  
 schof von München-Freisingm, 2014–2020  
 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonfe-  
 renz 13, 16  
 Massin, Jean 61  
 Masure (Kanonikus) 45  
 Maulbronn (Lkr. Enzkreis) 101f., 119  
 Mauriana (Titularbistum) 26  
 Mausbach, Joseph (1861–1931) 209f.  
 Mechelen (Belgien) 55  
 –, Erzbischöfe s. Mercier Désiré-Joseph Kardinal  
 Meile, Joseph (1891–1957), 1938–1957 Bischof  
 von St. Gallen 83, 92  
 Meinhokd, Peter (1907–1981) 290  
 Meißen  
 –, Bistum 106

- Meitingen (Lkr. Augsburg) 17, 92, 99f., 114  
 –, Christkönigsschwern 145–147, 149f., 153–160, 162, 164–166  
 Mejia, J. 141  
 Mélia, Élie (1915–1988) 70, 74f.  
 Mercier, Désiré-Joseph Kardinal (1851–1926), 1906–1926 Erzbischof von Mecheln 55, 170  
 Merkle, Sebastian (1862–1945) 111, 114  
 Metz, Johann Baptist (1928–2019) 33  
 Metzger  
 –, Max Josef (1887–1944) 17–19, 89, 92f., 99f., 102, 112, 115, 150, 157  
 –, Wolfgang (1899–1992) 117, 119  
 Meyendorff, Jean (1926–1992) 72  
 Michael  
 –, Horst (1901–1983) 75  
 –, Johannes Peter (1901–1983) 133, 136, 144, 155, 160–163, 300  
 Müller, Emmy von (1903–2001) 166  
 Mirfield (Yorkshire, England) 74, 143  
 Mitnacht, Alfons Maria (1894–1976) 158  
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 30, 47, 52, 61  
 Moeller, Charles (1912–1986) 65–72, 75, 77f., 80  
 Mörsdorf, Klaus (1909–1989) 147, 149  
 Mössingen (Lkr. Tübingen) 241  
 Mogelsberg (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 82  
 Mons (Belgien) 74  
 Montini, Giovanni Battista s. Paul VI.  
 Montréal (Kanada) 59  
 Monzel, Nikolaus (1906–1960) 221  
 Moors, Petrus Joannes (1906–1980), 1959–1970 Bischof von Roermond 203  
 Moser, Georg (1923–1988), 1975–1988 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 294, 299, 307  
 Moskau  
 –, Patriarchat 181  
 –, Pädagogisches Institut für Fremdsprachen 175  
 Mounier, Emmanuel (1905–1950) 45  
 Mühlbacher, Eberhard (1927–2016) 287  
 Mühlheim/Bach 104  
 Müller, Johann Evangelist (1877–1965) 131  
 Muench, Alois (1889–1962) 162f.  
 München 114, 116, 156f., 159, 166, 300  
 –, Domkapitulare s. Tewes, Ernst  
 –, St. Bonifaz, Benediktinerabtei  
 –, Äbte s. Lang, Hugo OSB  
 –, Universität 18–21, 95f., 102, 105, 107, 116, 122, 146, 163, 170, 216, 221, 290  
 München-Freising  
 –, Bischöfe s. Marx, Reinhard; Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.)  
 –, Erzdiözese 19, 149, 159  
 Münster 20, 91, 184  
 –, Bischöfe s. Keller, Michael  
 –, Universität 21, 26, 96, 111, 157, 172  
 Mulki (Indien) 116  
 Murrhardt (Lkr. Rems-Muss-Kreis)  
 –, Benediktinerabtei 241  
 Mussolini, Benito (1883–1945) 44f.  
 Nagold (Lkr. Calw) 101  
 Nalbach (Lkr. Saarlouis) 19, 114  
 Napoleon III. (1808–1873), 1852–1870 Kaiser der Franzosen 47  
 Neckargartach (Heilbronn) 104  
 Neithardt (Patrizier-Familie aus Ulm) 227  
 Nell-Breuning Oswald von S.J. (1890–1991) 218, 220  
 Neresheim (Lkr. Ostalbkreis) 107, 113, 304  
 –, Benediktinerabtei 264  
 Neu-Delhi 21, 32f., 138  
 Neuenburg (Schweiz) 96  
 Neuhausen 100, 304  
 Neuner, Peter 27  
 Newman, John Henry (1801–1890) 122  
 Niederalteich 149  
 –, Benediktinerabtei 19, 26, 121f., 133, 145–147, 150, 154f., 157, 159, 161, 164f., 167, 169f., 172–189  
 –, Äbte s. Heufelder, Emmanuel Maria  
 Niederlande 26, 131  
 Nierman, Pieter Antoon (1901–1976), 1956–1969 Bischof von Groningen 203  
 Nothomb, M. 147  
 Nürnberg 159  
 –, Predigerseminar 96  
 –, St. Lorenz 226, 232  
 Nürtingen (Lkr. Esslingen) 104  
 Oberbaar (Lkr. Aichach-Friedberg) 96  
 Oberhelfenschwil (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 82  
 Oberflingen (Freudenstadt) 101, 118  
 Ochsenhausen (Lkr. Biberach) 100  
 Österreich 100, 135, 149  
 –, Bischöfe 203  
 Oldenburg 109  
 Origenes (185–253/254) 228  
 Ortigues, Edmond (1917–2005) 71  
 Osterhofen (Lkr. Deggendorf) 104  
 Ottaviani, Alfredo Kardinal (1890–1979) 139, 198, 203  
 Ow-Felldorf, Sigismund Felix Freiherr von (1855–1936), 1906–1936 Bischof von Passau 89  
 Oxford 24, 196  
 Pacelli Eugenio s. Pius XII., Papst  
 Paderborn 18–20, 129, 138, 149, 159, 161, 164  
 –, Akademie 20  
 –, Collegium Leoninum 20  
 –, Erzbischöfe s. Jaeger, Lorenz Kardinal  
 –, Universität 20, 209

- Paillerets, Michel Bonnet de (1905–2003) 133  
 Paris 48, 74–76, 122, 129, 132, 134–136, 156, 185, 198, 228  
 –, Erzbischöfe 129  
 –, s. a. Feltin, Maurice  
 –, Erzdiözese 61  
 –, Institut Catholique 74f., 121  
 –, Sacré Coeur de Montmartre 46  
 –, Saint Serge 48, 55, 74f.  
 –, St. Séverin 61  
 –, St. Vladimir 74  
 Passau  
 –, Bischöfe s. Landersdorfer, Simon Konrad; Owfeldorf, Sigismund Felix Freiherr von  
 –, Universität 19, 89, 100, 146  
 Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 38, 127, 141, 288, 291, 305f.  
 Paulus von Tarsus, Heiliger, Apostel († nach 60) 69, 74  
 Pauwels, Karel (1903–1965) 131  
 Pavia  
 –, Universität 227  
 Perau, Josef (1910–2004) 176f.  
 Pesch, Otto Hermann (1931–2014) 205  
 Pfisterer, Rudolf (1870–1949) 86  
 Philippinen 31  
 Philips, Gérard (1899–1972) 72, 77, 80  
 Pico della Mirandola, Giovanni (1463–1494) 243  
 Pinsk, Johannes (1891–1957) 18, 121f.  
 Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 39  
 Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 171, 281  
 Pius XI. (1857–1939), 1922–1939 Papst 36, 45, 65, 170, 176, 187, 194  
 Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 36, 38, 60, 63, 83, 100, 127, 156, 161, 165, 194  
 Pizzardo, Giuseppe Kardinal (1877–1970) 162  
 Plieninger, Martin (1894–1954) 120  
 Pohlschneider, Johannes (1899–1981), 1954–1974 Bischof von Aachen 163  
 Pol, Willem Hendrik van de (1897–1988) 75, 136  
 Prag  
 –, Benediktinerkloster 171  
 –, Universität 96  
 Prascher, Joseph (1893–1979) 290  
 Presinge (Ktn. Genf, Schweiz) 129, 131, 200  
 Pressel, Wilhelm (1895–1986) 101f., 104, 107, 116  
 Preußen 102  
 Pribilla, Max S.J. (1874–1956) 18  
 Priebus (Lkr. Görlitz) 104  
 Pursruck (Lkr. Amberg-Sulzbach) 95  
 Quesnel, Pasquier (1634–1719) 195  
 Rademacher, Arnold (1873–1939) 19  
 Ragaz, Leonhard (1868–1945) 89f., 92  
 Rahner  
 –, Hugo S.J. (1900–1968) 146, 156  
 –, Karl (1904–1984) 37, 55, 131, 146, 150, 157, 217, 295, 299f.  
 Raigern (Tschechien)  
 –, Benediktinerabtei 171  
 Raiser, Konrad (\* 1938) 34f.  
 Ravensburg 100f., 104f., 300–302  
 Ratzinger, Joseph s. Benedikt XVI.  
 Recklinghausen  
 –, Verlag Bongers 185  
 Regard, Pierre 74  
 Regensburg  
 –, Bischöfe s. Graber, Rudolf  
 –, Seminar 95  
 Regout, Robert S.J. (1896–1942) 18  
 Rehbach, August (1879–1978) 156  
 Reidick, Gertrud s. Sartory, Gertrud  
 Reimann, Gertrudis (1907–2004) 145, 150, 154–159, 161, 165f.  
 Remer, Otto Ernst (1912–1997) 218, 220  
 Reute (Bad Waldsee) 299  
 –, Franziskanerinnenkloster 263f.  
 Reutlingen 26, 101–103, 121, 304  
 Rexingen (Horb) 253, 261  
 –, St. Johannes Baptist 252  
 Rheineck (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 81  
 Rheintal, Landvogtei (Schweiz) 81f.  
 Rhodos 15, 137f., 142  
 Riedböhringen (Lkr. Schwarzwald-Baar-Kreis) 19  
 Rietheim 111  
 Rodershausen (Eifelkreis Bitburg-Prüm) 19, 114  
 Roermond  
 –, Bischöfe s. Moors, Petrus Joannes  
 Roguet, Aimon-Marie OP (1906–1991) 70  
 Rohr (Lkr. Kelheim)  
 –, Benediktinerabtei 171  
 Rohr (Stuttgart) 26  
 Rom 13–16, 19f., 35f., 38, 40, 44f., 53, 60, 62, 64, 83, 91, 93, 96, 102, 112, 115f., 119, 127–132, 134f., 139f., 143f., 149, 156, 159, 161, 166, 170–173, 175–178, 183, 185, 191, 199, 286f., 290f., 293, 295, 299  
 –, Anima 100  
 –, Augustinianum 26  
 –, I. Vatikanisches Konzil (1869–1870) 30, 35, 38–41, 284, 298  
 –, II. Vatikanisches Konzil (1962–1965) 15, 18, 20f., 24, 26, 33, 38–41, 43–45, 51, 53f., 56, 59f., 61–63, 65, 71, 79–83, 95, 99, 103, 132, 138–144, 149, 153–155, 167, 172, 185, 188, 191, 194, 201, 203–205, 221–223, 279f., 282–307  
 –, Collegio Greco 76  
 –, Gregoriana 19, 111, 202f.  
 –, Heiliger Stuhl 20, 23, 129f., 133, 143, 178f.

- , Heiliges Offizium 85, 90, 93, 113, 127f., 130f., 134, 137, 139, 147, 156, 178, 194, 198  
 –, Orientalisches Institut 170f., 186  
 –, Päpste s. Benedikt XV.; Benedikt XVI.; Franziskus; Gregor der Große; Johannes XXIII.; Johannes Paul II.; Leo XIII.; Paul VI.; Pius IX.; Pius X.; Pius XI.; Pius XII.  
 –, Päpstliches Bibelinstitut 19  
 –, Römische Kurie 38, 306  
 –, Russland 177–179, 181, 184–186  
 –, Sant'Anselmo 19, 121, 149, 178  
 –, Santa Maria dell'Anima 20  
 –, St. Peter 290, 293  
 –, Vatikan 91, 290  
 Ronsperg, Schloss (Böhmen) 106  
 Rorschach (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 82f., 88  
 Rosenberg, Alfred (1892–1946) 91  
 Rosendal, Gunnar (1897–1988) 69  
 Rottenburg 99, 102f., 115, 184, 272, 284f., 287, 292, 295, 300, 304  
 –, Diözesanarchiv 247f., 274  
 –, Dom 296  
 Rottenburg-Stuttgart  
 –, Bischöfe s. Keppler, Paul Wilhelm von; Leiprecht, Carl Joseph; Moser, Georg; Sproll Joannes Baptista  
 –, Diözese 27, 95, 99, 103, 120f., 124, 263–267, 269f., 273–280, 282f., 287–293, 295f., 299–301, 303f., 307  
 –, Domkapitel 103  
 –, Ordinariat 95, 99, 114f., 121, 271–274, 278, 301f.  
 –, St. Moriz 100, 103  
 –, Weihbischöfe s. Sedlmeier, Wilhelm  
 Rottenmünster (Lkr. Rottweil)  
 –, Zisterzienserinnenkloster 264  
 Rotterdam  
 –, Bischöfe s. Janssen, Martinus  
 Rottweil 300, 304  
 –, Konvikt 27  
 Rousseau, Olivier OSB (1898–1984) 68f., 75f., 128, 131f., 138, 141, 199  
 Rückert, Hanns (1901–1974) 109, 118  
 Rumänien 172, 177  
 Russland 69–71, 170–172, 175–178, 183, 187f  
 Ryan, William Granger (1905–1996) 133  
  
 Saarbrücken 19  
 Sachsen  
 –, Georg von S.J. (1893–1943) 18  
 –, Max von (1870–1951) 176  
 Sainbach (Lkr. Aichach) 89  
 Saint-André-de-Clerlande (Belgien), Benediktinerabtei 78  
 Salzburg  
 –, Universität 19, 175  
 Santiago del Estero (Argentinien)  
 –, Bischöfe s. Tato, Manuel  
  
 Sartory  
 –, Gertrud (1923–2013) 19, 149f., 166  
 –, Matthias s. Sartory, Thomas  
 –, Thomas OSB (1925–1982) 19, 26, 121f., 133, 145–150, 153f., 157–167, 182, 201  
 Sartre, Jean-Paul (1905–1980) 216  
 Sasse, Hermann (1895–1976) 198  
 Saulchoir (Frankreich)  
 –, Hochschule 45  
 Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 99  
 Sautter, Reinhold (1888–1972) 116  
 Schaal, Adolf (1890–1946) 116  
 Schäffer, Fritz (1888–1967) 273  
 Schäftlarn (Lkr. München)  
 –, Benediktinerabtei 122, 170  
 Schauffler, Gerhard (1881–1962) 116  
 Scheer (Lkr. Sigmaringen) 264  
 Scheible, Martin (1873–1954) 234  
 Scheiwiler, Alois (1872–1938), 1930–1938 Bischof von St. Gallen 92  
 Schelklingen (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 103  
 Schertlin, Johann Georg Anton (1806–1826) 253  
 Schiffers, Norbert 122  
 Schleiermacher, Friedrich (1768–1834) 209  
 Schlichte, Manfred 291  
 Schlier, Heinrich (1900–1978) 125, 135f.  
 Schlink, Edmund (1903–1984) 21  
 Schlumpf, Karl 88  
 Schmaus, Michael (1897–1993) 96, 122, 146, 156f., 163, 166  
 Schmidthüs, Karlheinz (1905–1972) 131, 133, 161–163  
 Schmitt, Karl (1903–1964) 131, 133  
 Schnackenburg, Rudolf (1914–2002) 136  
 Schnaitheim (Heidenheim a. d. Brenz) 102  
 Schneider  
 –, Josef (1893–1978) 272  
 –, Reinhold (1903–1958) 176  
 Schopfheim (Lkr. Lörrach) 17, 99  
 Schramberg (Lkr. Rottweil) 304  
 Schrey, Heinz-Horst (1911–1993) 214  
 Schussenried (Lkr. Biberach) 100  
 Schwaben 98  
 Schwäbisch Gmünd 99, 300  
 Schwäbisch Hall 18, 101, 118  
 Schweden 131, 133, 135, 221  
 Schweitzer, Albert (1875–1965) 208  
 Schweiz 19, 26, 56, 76, 81–85, 88, 90–92, 106, 129, 131, 133, 135, 153  
 –, Bischöfe 83  
 –, Bischofskonferenz 91  
 Sedan (Dep. Ardennes, Frankreich) 47, 49  
 Sedlmeier, Wilhelm (1898–1987), 1953–1976 Weihbischof von Rottenburg-Stuttgart 284, 287–291, 293, 301  
 Seiz, Otto (1887–1957) 116  
 Semmelroth, Otto (1912–1979) 149, 297

- Sertorius (o. Vorname) 161  
 Sießen (Lkr. Sigmaringen) 304  
 –, Franziskanerinnenkloster 263f., 266, 269, 273  
 Simmel, Oskar S.J. (1913–1986) 208  
 Simon, Paul (1882–1946) 18, 20  
 Siris, Giuseppe Kardinal (1906–1989) 295  
 Skaryszew (Polen) 175, 178  
 Skruten, Josaphat (1894–1951) 172  
 Slipyj, Joseph Kardinal (1892–1984), Groß-  
 erzbischof der ukrainischen griechisch-katholischen  
 Kirche 175  
 Søe, Niels Hansen (1895–1978) 222  
 Söderblom, Nathan (1866–1931), 1914–1931 Erz-  
 bischof von Uppsala 32  
 Söhngen, Gottlieb (1892–1971) 146, 163, 214  
 Solf-Kreis (Widerstandsgruppe gegen den Natio-  
 nalsozialismus) 157  
 Solowjew, Wladimir (1853–1900) 122, 176  
 Sondaal, Herman († 1988)  
 Sontheim 304  
 Spanien 44f., 221  
 Speyer 226  
 Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927–1949  
 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 113, 264,  
 272  
 St. Gallen (Schweiz) 83, 87f., 90  
 –, Bischöfe 82, 92  
 –, s. a. Hasler, Josef; Meile, Joseph; Scheiwiler,  
 Alois  
 –, Diözese 81, 83, 93  
 –, Fürstabtei 82  
 –, Kanton 81–84, 91f.  
 St. Peterzell (Ktn. Toggenburg, Schweiz) 87f.  
 St. Wendel 19  
 Stadl (Lkr. Landsberg) 89  
 Stählin, Wilhelm (1883–1975) 109, 161, 222  
 Stakemeier, Eduard (1904–1970) 142  
 Stammheim (Stuttgart) 304  
 Stanislaw (Galizien) 101, 118  
 –, Diakonissen-Mutterhaus Sarepta 101, 118  
 –, Konvikt Paulinum 101, 118  
 Stans (Ktn. Nidwalden, Schweiz) 85  
 Stapulensis, Jacobus Faber (1450/55–1536) 228  
 Steckborn (Ktn. Thurgau, Schweiz) 86  
 Steiermark 89  
 Steinbüchel, Theodor (1888–1949) 216  
 Steinental-Treherz (Lkr. Ravensburg) 304  
 Stepun, Fedor 122  
 Stettin 121  
 Stockholm 24, 32  
 Stöckach (Stuttgart) 101  
 Stohr, Albert (1890–1961), 1935–1961 Bischof  
 von Mainz 129, 131, 133, 147  
 Stolzenfels (Koblenz)  
 –, St. Menas 114  
 Stotzingen, Fidelis von OSB (1871–1947), 1913–  
 1947 Abtprimas der Benediktinischen Konfö-  
 deration 169, 177f.  
 Stragorodski, Sergius (1867–1944), 1943–1944  
 Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kir-  
 che 176  
 Stransky, Thomas 141  
 Straßburg 33f., 60f., 117, 131, 140, 228f.  
 –, Bischöfe s. Elchinger, Léon-Arthur; Weber,  
 Jean-Julien  
 –, Münster 226, 230  
 –, Universität 20, 74, 95, 114, 117  
 Strauß, Franz-Josef (1915–1988) 297  
 Streng, Franz von (1884–1970) 82, 85  
 Strotmann, Théodore OSB (1911–1987) 66, 68,  
 131, 141  
 Studites, Theodoros (759–826) 180f.  
 Stühren (Bassum) 104  
 Stupan, Fedor 122  
 Stuttgart 26, 95–125, 268, 289f., 293f., 300, 304  
 –, Erlöserkirche 115  
 –, Herz Jesu 115  
 –, Jesuiten 274  
 –, Mariä Himmelfahrt 115  
 –, Marienhospital 264, 275  
 –, Oberkirchenrat 107, 111, 116–120, 124  
 –, Schlosskirche (Altes Schloss) 115  
 –, St. Eberhard 26, 103, 107, 288  
 –, St. Fidelis 100  
 –, St. Georg 102  
 –, St. Josef 102, 115  
 –, St. Leonhard 101, 118  
 –, St. Markus 26, 103, 105, 107–110, 115  
 –, St. Matthäus 115  
 –, St. Nikolaus 115  
 –, St. Paulus 115  
 Stuttgart-Hohenheim  
 –, Akademie 99, 123f., 281, 296, 299, 304  
 –, Hochschule 106  
 Swetlicky (Vorname unbekannt), polnischer Prä-  
 lat 178  
 Syrlin, Jörg d.J. (1455–1521) 226, 234, 236f.,  
 240f.  
 Szeptyckyj, Andreas Graf (1865–1944), 1901–  
 1944 Erzbischof von Lemberg 170, 173, 180  
 Tablat (St. Gallen, Schweiz) 88  
 Tanganjika (Tansania)  
 –, Bischöfe s. Blomjous, Joseph  
 Taizé  
 –, Connunauté 69, 72  
 Tanner, Werner (1912–1983) 86–88  
 Tardini, Domenico Kardinal (1888–1961) 139,  
 203, 284  
 Tato, Manuel (1907–1980), ab 1961 Bischof von  
 Santiago del Estero (Argentinien) 286  
 Tavard, Georges (1922–2007) 202

- Tersteegen, Gerhard 122  
 Tertullian (nach 150–nach 220) 76  
 Tewes, Ernst (1908–1998) 150  
 Thal (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 82  
 Thielicke, Helmut (1908–1986) 210–212, 216–218, 220f.  
 Thieme, Karl 135  
 Thijssen, Frans (1904–1990) 128f., 131, 141f., 149, 199  
 Thils, Gustave (1909–2000) 80, 200f., 203  
 Thomas (Heiliger, Apostel) 69  
 Thomas von Aquin (1225–1274) 77, 79, 146, 157  
 Thompson, Patrick John (1907–1978) 69  
 Thurgau, Kanton (Schweiz) 81f.  
 Thurian, Max (1921–1996) 69, 199  
 Tisis (Vorarlberg) 100  
 Tisserand, Eugène Kardinal (1884–1972) 203  
 Tito, Josip Broz (1892–1980), 1953–1980 Staatspräsident von Jugoslawien 175  
 Toggenburg (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 81f., 85  
 Tomkins, Oliver (1908–1992) 199  
 Toronto 32, 198f., 201  
 Totzke  
 –, Irenäus OSB (1932–2013) 174, 176, 179, 181, 183–186  
 –, Wolfgang s. Totzke, Irenäus  
 Travers (Ktn. Neuenburg, Schweiz) 96  
 Trient 131  
 –, Konzil von Trient (1545–1563) 66, 71, 78, 85, 146, 193f., 298  
 Trier 18f., 114  
 –, Bischöfe s. Bornewasser, Franz Rudolf  
 –, Priesterseminar 19  
 Tromp, Sebastian (1889–1975) 128, 130  
 Tschechoslowakei 171  
 Tschetwerikow, Iwan 122  
 Tucher, Sixtus (1459–1507) 226  
 Tübingen 26, 47, 96, 101–104, 107, 109, 283  
 –, Stiftskirche 234  
 –, Universität 20f., 26, 30, 95f., 99, 101–105, 107f., 116–119, 121, 227  
 –, Wilhelmsstift 96, 100f., 117, 121, 289, 304  
 Tuttlingen 104, 300, 304  
  
 Ude, Johannes (1874–1965) 89  
 Ukraine 170  
 Ulm 225–229, 236f., 240, 243, 297, 300  
 –, Münster 225f., 229–243  
 –, Stadtbibliothek 227  
 Untermarchtal (Lkr. Alb-Donau-Kreis)  
 –, Vinzentinerinnenkloster 263f., 268f.  
 Unterurbach (Bad Waldsee) 104  
 Uppsala 21, 33  
 –, Erzbischöfe s. Söderblom, Nathan  
 Urach (Lkr. Reutlingen) 119  
 USA 133, 135, 183, 194, 198, 202  
  
 Utrecht 132, 149  
 –, Erzbischöfe s. Alfrink, Bernard Jan Kardinal; Jong, Jan de; Willebrands, Jan  
 –, Weibischöfe s. Alfrink, Bernard  
  
 Vaihingen (Stuttgart) 101  
 Valkenburg  
 –, Hochschule 18f., 96  
 Vancembroucke, François (1912–1971) 68  
 Vatikan 13f., 128, 291  
 Velehrad (Tschechien) 158, 175  
 Vereinigtes Königreich 135  
 Verhovskoi, Serge (1907–1986) 74  
 Verkade, Jan (1868–1946) 176  
 Villain, Maurice (1900–1977) 133f., 144, 149, 198  
 Visser't Hooft, Willem Adolf (1900–1985) 32, 59, 135–137, 197–199  
 Vodopivec, Janez (1917–1993) 140, 142  
 Vogel, C. 140  
 Volk, Hermann (1903–1988) 134, 136, 141f., 149  
 Voogt, Paul de OSB (1900–1983) 71  
 Vorderösterreich 246  
  
 Wagner, Georg (1930–1993) 122  
 Waiblingen (Lkr. Rems-Murr-Kreis) 101f., 300–302  
 Waldbreitbach (Lkr. Neuwied) 19, 114  
 Waldenmaier, Hermann (1887–1967) 101  
 Walgrave, Jan (1911–1986) 133  
 Walty, Jean-Nicolas (1912–2004) 72  
 Walz, Hans (1883–1974) 105  
 Warmond (Niederlande) 26, 143  
 Warnach, Viktor OSB (1909–1970) 131  
 Warschau 175  
 Wartburg (Eisenach) 48  
 Weber  
 –, Anton (1899–1966) 102f., 110  
 –, Jean-Julien (1888–1981), 1945–1967 Bischof von Straßburg 61  
 Weeber, Rudolf (1906–1988) 124  
 Weggis (Ktn. Luzern, Schweiz) 96  
 Weidenau (Siegen) 20  
 Weilimdorf (Stuttgart) 304  
 Weimar 20  
 Weingarten (Lkr. Ravensburg) 21, 26f., 169, 297  
 –, Benediktinerabtei 264  
 Weitmann, Alfred (1910–1998) 120, 123–125, 281f.  
 Wendland, Heinz-Dietrich (1910–1992) 220  
 Werhun, Peter (1890–1957) 172  
 Werl (Lkr. Soest) 20  
 Wernau (Lkr. Esslingen) 99, 292  
 Westminster  
 –, Erzbischöfe s. Manning, Henry Edward  
 Wetter, Gustav (1911–1991) 178f.  
 Weymarn, Alexander de 199

- Whitby (Kanada) 24  
Wien  
–, (Fürst-)Erzbischöfe s. König, Franz Kardinal;  
Kutschker, Johann R.  
–, Kaisermühlen 100  
–, Mariahilf 100  
–, St. Michael 100  
–, Stephansdom 100  
–, Universität 21, 99f., 106  
Wil (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 82  
Willebrands, Jan (1909–2006), 1975–1983 Erzbi-  
schof von Utrecht 26, 63, 127–132, 134–144,  
149, 194, 201–203  
Willingen (Upland) 24  
Winnenden (Lkr. Rems-Murr-Kreis) 101  
Winter, Friedrich 122  
Witte, Jan S.J. (1849–1915) 128, 130f., 134, 202  
Wittenberg 48, 226  
Wittig, Joseph (1879–1949) 91  
Wolf, Ernst (1902–1971) 219  
Würth, Carl Edwin (1891–1958) 87f.  
Württemberg 27, 96–98, 101–105, 107, 111, 113,  
116, 118–120, 246  
–, Oberkirchenrat 117  
Württemberg-Baden 98, 105  
Württemberg-Hohenzollern 98  
Würzburg 111, 114  
–, Augustinerkloster 158  
–, Pädagogische Hochschule 99  
–, Synode (1971–1975) 106  
–, Universität 19, 111, 114  
Wulf, Friedrich (1908–1990) 287, 300  
Wurm, Theophil (1868–1953) 101, 107, 113, 119  
  
Zander, Lev Alexandrowitsch (1893–1964) 156  
Zöllig, Augustin (1873–1952) 92  
Zürich 82, 84f.  
–, Universität 88f., 106  
Zuffenhausen (Stuttgart) 104  
Zwingli, Huldrych (1484–1531) 82, 229

