

Beiträge
zur altbayerischen Kirchengeschichte

Begründet von Martin von Deutinger
als „Beyträge zur Geschichte, Topographie und Statistik
des Erzbisthums München und Freising“

Herausgegeben
vom Verein für Diözesangeschichte
von München und Freising e.V.
durch Franz Xaver Bischof

Band 57
2017


MÜNCHEN IM VERLAG DES VEREINS

Den Mitgliedern des Vereins
als Jahresgabe überreicht

Alle Rechte vorbehalten
Verein für Diözesangeschichte von München und Freising e.V.
Postfach 33 03 60, 80063 München

Der VERLAG PH.C.W. SCHMIDT ist nicht verantwortlich für den Inhalt der
Publikation und evtl. Verletzungen des Urheberrechts; er kann dafür rechtlich
nicht belangt werden.

Entscheidungen über Inhalt und äußeres Erscheinungsbild liegen allein beim
Autor bzw. Herausgeber.

Gesamtherstellung:
VDS  VERLAGSDRUCKEREI SCHMIDT
91413 Neustadt an der Aisch
Printed in Germany

ISBN: 978-3-96049-011-1

Vorwort des Herausgebers

Der 57. Band der *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 2017 zeichnet sich dadurch aus, dass er drei eigenständige Monografien und einen Literaturbericht zum Münchner Erzbischof Kardinal Michael von Faulhaber (1917-1952) enthält.

Bei den drei Monografien handelt es sich um Diplomarbeiten, die im Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität erstellt worden sind. Sie stellen jede für sich einen ausgezeichneten Beitrag zur Erforschung der Kirchen- und Diözesangeschichte dar und verdienen es, einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu werden.

Paul Metzloff rekonstruiert auf breiter Quellenbasis erstmals Genese und Geschichte des Münchener Una-Sancta-Kreises von seinen ersten Anfängen 1935 bis 1945. Zum Kern dieses Kreises gehörten katholische wie evangelische Laien, Theologen, Kleriker und Ordensleute, die unterschiedliche Konzepte ökumenischer Aktivität vertraten und denen bei allen Gegensätzlichkeiten ihre antinationalsozialistische Haltung gemeinsam war, wobei die christentumsfeindliche Ausrichtung des Nationalsozialismus ein wichtiger Grund dafür war, dass Ökumene entstehen konnte.

Simon Strobl thematisiert vor dem Hintergrund von Vertreibung, Flüchtlingsnot und sozialem Elend nach dem Zweiten Weltkrieg, welchen Beitrag die katholische Kirche im Erzbistum München und Freising mit ihrer Seelsorge zur Integration der Vertriebenen aus den deutschen Siedlungsgebieten im Osten im Erzbistum geleistet hat. Er geht unter Auswertung der Seelsorgeberichte der Frage nach, wie sich die Seelsorger in den Dekanaten München-Nordwest und München-Südwest in der Zeit der sogenannten Trümmer- und Neubauphase Münchens gegenüber den Flüchtlingen verhielten, ob es ihnen gelang, eine Brückenbauerfunktion zwischen den ansässigen Gläubigen und Neuankömmlingen wahrzunehmen, und mit welchen Konflikten und Herausforderungen, aber auch Erfolgen und Chancen solche Seelsorgearbeit verbunden war.

Katharina Krips untersucht erstmals die Gutachtertätigkeit des Fundamentaltheologen und Ökumenikers Heinrich Fries (1911-1998) für den Münchner Erzbischof Kardinal Julius Döpfner in den Jahren 1962 und 1963 unmittelbar vor und nach dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie profiliert zunächst Fries als Persönlichkeit und skizziert seine stark am Denken des englischen Theologen John Henry Newman (1801-1890) ausgerichtete Theologie; sodann stellt sie die Berater- und Gutachtertätigkeit dieses Ökumene-Experten aus den Quellen des Döpfner-Nachlasses im Erzbischöflichen Archiv dar und beantwortet die Frage, weshalb Fries der Bitte des Erzbischofs nicht Folge leistete, als Konzilstheologe

Döpfners nach Rom zu gehen – eine Entscheidung, die der Münchner Universitätsprofessor später sehr bereut hat.

Die drei profunden Studien werden ergänzt durch einen umfangreichen Literaturbericht, in welchem der Historiker Walter Ziegler die in den Jahren 2002 bis 2016 erschienenen Quellenpublikationen und Darstellungen zu Person und Wirken des Münchner Erzbischofs Kardinal Michael von Faulhaber thematisch auflistet und kommentiert.

Chroniken der Erzdiözese für das Jahr 2015 und des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising für 2015 und 2016, verfasst von Peter Pfister und Stephan Mokry, beschließen den Band.

Die drei hier abgedruckten Forschungsarbeiten sind ebenso wie der Literaturbericht zu Faulhaber der Kirchen- und Diözesangeschichte des 20. Jahrhunderts und damit einer Epoche gewidmet, die diözesangeschichtlich noch wenig erforscht ist. Da bietet die zweihundertste Wiederkehr des Abschlusses des Konkordats von 1817, mit welchem auch das heutige Erzbistum München-Freising errichtet worden ist, den willkommenen Anlass, einen Beitrag zur Aufarbeitung dieses Forschungsdesiderats zu leisten.

Als Herausgeber bleibt mir zum Schluss die schöne Aufgabe, herzlich zu danken: der Autorin und den Autoren für ihre Beiträge und Frau Maria Hildebrandt für die bewährte Herstellung des Layouts sowie die gut eingespielte Zusammenarbeit.

München, im Januar 2017

Franz Xaver Bischof
Erster Vorsitzender

Inhalt

Paul Metzjaff

Der Una-Sancta-Kreis München. Seine Entstehung seit 1935 und seine Entwicklung bis 1945. Ein Rekonstruktionsversuch 7

Simon Strobl

Flüchtlingsnot als Prüfstein für eine katholische Seelsorge.
Die seelsorgliche Integration der katholischen Vertriebenen im Erzbistum München und Freising. Eine Untersuchung mit Auswertung der Seelsorgeberichte der Münchener Westdekanate 1945-1953 129

Katharina Krips

Die Beratertätigkeit des Münchener Fundamentaltheologen Heinrich Fries für Kardinal Julius Döpfner während des Zweiten Vatikanums 227

Walter Ziegler

Michael von Faulhaber (1869-1952). Bericht und Überlegungen zur Geschichtsschreibung seit 2002 309

Peter Pfister

Chronik der Erzdiözese München und Freising für das Jahr 2015 405

Stephan Mokry

Chronik des Vereins für Diözesangeschichte für die Jahre 2015 und 2016 427

Autoren

Dipl.-Theol. Katharina Krips
Dr.-Hefner-Straße 10
83022 Rosenheim

Dipl.-Theol. Paul Metzloff
Fährstraße 260
40221 Düsseldorf

Dr. Stephan Mokry
Auweg 82
85375 Neufahrn

Dr. Peter Pfister
Archiv des Erzbistums München und Freising
Karmeliterstraße 1
80333 München

Dip.-Theol. Simon Strobl
Bruno-Paul-Straße 9
81245 München

Prof. em. Dr. Walter Ziegler
Jella-Lepman-Straße 15
81673 München

Der Una-Sancta-Kreis München

Seine Entstehung seit 1935 und seine Entwicklung bis 1945

Ein Rekonstruktionsversuch

von Paul Metz/laff

Einleitung*

Die Ökumenische Bewegung, welche sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem im protestantischen Raum entwickelte, griff auch auf Deutschland und katholische Kreise Mitte der 30er Jahre über. Seit 1935 begannen sich so kleine und zu meist private ökumenische Aussprachekreise zu entwickeln, welche jedoch bis Kriegsende 1945 noch keinen großen Einfluss auf die offizielle kirchliche Haltung gewannen.¹

Wurden die ersten ökumenischen Zusammenkünfte z. B. in Kassel und Berlin noch als „ökumenische Gesprächskreise“ bezeichnet, so setzte sich mit der Gründung der Una-Sancta-Bruderschaft durch Max Josef Metzger 1938 der Name „Una-Sancta-Kreise“ durch, wobei „una sancta“ auf das Nicaeno-Constantinopolitanum zurückgeht. Entwirft die Benennung hier zugleich das Programm der Bewegung, nämlich der Einheit und Heiligkeit der Kirche zu dienen², so wird dieser Aspekt besonders im programmatischen Entwurf Freiherr Wilhelm von Pechmanns „Warum Una Sancta?“ aus dem Jahr 1942 entfaltet. Er ist in der vorliegenden Arbeit als Quelle 10 aufgeführt. Die privaten Gesprächskreise setzten sich sowohl aus Pfarrern, Theologen und Ordensleuten als auch aus Laien, Studenten und Familien zusammen und speisten sich vor allem am Anfang aus Mitgliedern anderer kirchlicher Erneuerungsbewegungen, wie auf evangelischer Seite der Hochkirchlichen Bewegung, des Berneuchener Kreises oder der Michaelsbruderschaft und auf katholischer Seite aus der Bibelbewegung, der Jugendbewegung und der liturgischen Bewegung.

War durch die genannten Erneuerungsbewegungen ein inhaltliches „Aufeinanderzu“ angeregt, so wurden die Christen beider Konfessionen in Deutschland durch die gemeinsame Not seit der Machtergreifung der Nationalsozialisten am 30. Januar

* Ungekürzter Abdruck der Diplomarbeit im Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, die von Prof. Dr. Franz Xaver Bischof betreut und im Jahr 2012 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht worden ist.

1 Vgl. GATZ Erwin, Alte Bundesrepublik, in: GATZ Erwin (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa, Paderborn u. a. 1998, 86.

2 Vgl. KLEINSCHWÄRZER-MEISTER Birgitta, Art. Una-Sancta-Bewegung, in: RGG 8, 42005, 717.

1933 geradezu zu einer stärker werdenden Verbundenheit geführt. Die emotionale Leidensverflechtung ließ Zusammenkünfte in Una-Sancta-Kreisen möglich werden, welche an gemeinsamem Gebet für die Einheit der Kirche und dem Frieden, offener Aussprache, dem Überwinden von Vorurteilen und dem Bewusstwerden des Gemeinsamen ausgerichtet waren.³

Die hier vorliegende Arbeit versucht einen Einblick in Entstehung und Entwicklung des Münchener Una-Sancta-Kreises bis 1945 zu bieten, sodass die allgemeinen Charakteristika ökumenischer Gesprächskreise in Deutschland deutlich werden. Die angeführten Grundgegebenheiten sollen anhand konkreter Veranstaltungen und Schreiben des Münchener Kreises nachgewiesen werden. Bieten auch die angeführten Lexikonartikel eine grundlegende Beschreibung der Una-Sancta-Kreise und gewähren dadurch einen ersten Hinweis über den hier zu behandelnden Gegenstand, so können sie doch nur sehr wenig hilfreiche Literatur zum speziellen Untersuchungsgegenstand des Münchener Una-Sancta-Kreises anbieten, da dieser bisher nur geringfügig in seiner historischen Entwicklung erforscht ist.⁴ Diese Untersuchung kann daher, den Hauptuntersuchungsgegenstand betreffend, nur sehr selten auf Ausführungen in der Sekundärliteratur verweisen und sucht statt dessen den Entstehungsprozess der Münchner Una Sancta mittels Quellenmaterial zu rekonstruieren. Ist die Verwiesenheit auf Primärbefunde Grundbedingung geschichtlicher Forschung, so soll sich auch die Methodik dieser Arbeit danach richten.

In einem ersten Kapitel, welches sich mit der Berlin-Hermsdorfer Konferenz von 1934 beschäftigt, wird vermehrt auf Fachliteratur zurückgegriffen werden können, da sich in Jörg Ernesti⁵ ein Autor dieser Thematik bereits besonders widmete. Auf der damit gegebenen literarischen Grundlage darf und muss dann in den beiden nächsten Kapiteln auf Archivbestände zurückgegriffen werden, da das hier vorgelegte Thema bisher noch keine Erforschung gefunden hat. Somit ist einerseits das positive Faktum des vollkommen Neuen und Unbekannten gegeben, doch ist damit auch immer das Wagnis verbunden, sich in jenem zu verlieren, die durch die Quellen gewiesene Systematik zu verfehlen und Unsicherheit in der Rekonstruktion zu verspüren, da das Quellenmaterial keine lückenlose Geschichtserzählung ist.

So ist besonders im zweiten und dritten Kapitel die Aufgabe gestellt, einen Prozess anhand von einzelnen Schlaglichtern zu beschreiben. In dieser Arbeit werden nicht nur Quellenverweise angegeben werden, sondern 14 Quellen von besonderer

3 Vgl. VOSS Gerhard, Art. Una-Sancta-Bewegung, in: TRE 34 (2002) 266.

4 Für eine grundlegende Hinführung zur Entstehung und Entwicklung des Münchener Una-Sancta-Kreises bis 1945 ist lediglich auf das kleine Heft verwiesen: STAHL Norbert, Eins in Ihm: Der Una-Sancta-Kreis München 1938-1998, München 1998. – An dieser Stelle muss jedoch erwähnt werden, dass dieses kleine Werk beinahe ausschließlich eine Wiedergabe zweier Aufsätze von Paula Linhart – Mitglied der Una Sancta München – ist und diese in Lexika ebenfalls erwähnt werden sollten: LINHART Paula, Der Una-Sancta-Kreis München, in: FRIES Heinrich/VALESKO Ulrich (Hg.), Versöhnung – Gestalten, Zeiten, Modelle, Frankfurt 1975, 181-198; LINHART Paula, Der Una-Sancta-Kreis München, in: UNA SANCTA 1 (39/1984) 12-22.

5 Vgl. ERNESTI, Ökumene im Dritten Reich.

Bedeutung in Gänze wiedergegeben, wodurch dem Leser – so die Hoffnung – ein genauerer Einblick in die Zusammenhänge der Münchener *Una Sancta* gewährt werden kann. Die einzelnen Quellen speisen sich beinahe ausschließlich aus dem Nachlass Kardinal Faulhabers im Erzbischöflichen Archiv München, doch wird auch auf das Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten mit Sitz in München zurückgegriffen. Eine Recherche im *Una-Sancta*-Archiv in Berlin brachte leider nicht den gewünschten Erfolg und konnte lediglich Ereignisse in Berlin ab 1945 enthüllen, aber nicht weitere erhoffte Hinweise z. B. auf die Berlin-Hermsdorfer Konferenz von 1934 geben. Es wurde zwar durchsucht, konnte aber für diese Arbeit keinerlei Informationen beisteuern. Neben der zeitlichen Diskrepanz zwischen Untersuchungsgegenstand und Archivmaterial in Berlin ergab sich im Laufe der Arbeit auch eine räumliche. Sollten gemäß einem ersten Konzept die ökumenischen Arbeitskreise in München und Berlin untersucht werden, so entschied die Fülle des sich im Erzbischöflichen Archiv München befindlichen Materials die Themenwahl hinsichtlich einer geographischen Begrenzung auf München. Gerade hierin drückt sich die Undurchsichtigkeit und Ungewissheit bei der Ergründung neuer Forschungsbereiche aus. Wurde zunächst ein Konzept auch anhand der wenigen vorhandenen Literatur entwickelt, so wiesen die Quellen einen anderen Weg, womit die eigentliche Arbeitsweise des Historikers, wie sie Lord Acton in einem Zitat über Leopold Ranke beschrieb, zu Tage trat: „But he has been my guide to all the original sources of modern history“.⁶

Leiteten die Quellen diese Arbeit zur konkreten Themenfindung, so geben sie auch den Aufbau der Arbeit vor, welche jedoch nicht direkt mit Quellenerforschung, sondern mit Literaturarbeit beginnt. Das erste Kapitel widmet sich der Berlin-Hermsdorfer Konferenz von 1934, welche Initiator für die ökumenischen Arbeitskreise und somit auch für die *Una-Sancta*-Kreise in Deutschland und dadurch auch für denjenigen in München war. Die Konferenz wird nach einer kurzen Einführung in die Nöte der Zeit, in welchen sich die Christen befanden, hinsichtlich ihrer Vorbereitung, ihrer Ausführung und ihrer Wirkung auf die Entstehung der ersten Gesprächskreise in Kassel und Berlin beschrieben werden.

In diesem ersten Kapitel wird unter anderem auf die entscheidenden Aktivitäten des Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler und des Religionsphilosophen Romano Guardini, den für damalige Verhältnisse die Ökumene wagenden Berliner Erzbischof Nikolaus Bares und den für München später entscheidenden Jesuiten Max Pribilla eingegangen. Unter welchen Voraussetzungen konnte eine solche gemischt-theologische Konferenz auf deutschem Boden entstehen und welche Auswirkung hatte sie z. B. in Bezug auf den Jäger-Stählin-Kreis? Neben solchen historischen Fragen werden systematisch-theologische Sachlagen – wie z. B. die einzelnen

6 Acton an Marie, 10. Juli 1877, in: CONZEMIUS Viktor (Hg.), Ignaz von Döllinger. Briefwechsel, Bd. 3: Mit Lord Acton, 1850-1890, München 1971, 179.

Referate auf der Konferenz – jedoch nicht thematisiert, da die vorliegende Arbeit andernfalls uferlos werden würde.

Die Quellen weisen nach dem ersten Kapitel auf einen Übergang zur ökumenischen Situation in München hin, welcher im zweiten Kapitel dargestellt werden soll. Hierbei wird zunächst auf die Entwicklung einzelner ökumenischer Kreise nach 1945 eingegangen werden, wobei der Berliner Kreis eine größere, aber keineswegs auch nur annähernd vollständige Beschreibung erfahren wird. Anschließend wird in Quelle 1: „Ökumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche“, ein erstes Dokument präsentiert, welches den Übergang von Berlin aus auch in die Münchener Ökumene weist. Zu diesem frühen Zeitpunkt der Untersuchung wird jedoch noch kein Rekonstruktionsversuch der genaueren Entwicklung des Münchener Gesprächskreises versucht werden können, da hierfür wesentliche Informationen fehlen, die erst in den folgenden Kapiteln erlangt werden. Ein Entwicklungsrekonstruktionsversuch bildet daher den Abschluss der Arbeit. Nachdem durch das Dokument ein erster Einstieg in den Münchener Gesprächskreis gewährt wurde, führt das dritte Kapitel den Una-Sancta-Kreis in München bis 1945 aus. Es bildet das Hauptthema der Diplomarbeit und sucht es durch eine den Münchener Kreis charakterisierende Passage einzuleiten, um anschließend auf den katholischen Leiter Dr. Michael Höck einzugehen. Er sandte auch das erstaufgeführte Dokument an Faulhaber und stellt somit einen wichtigen Akteur Münchener Ökumene dar. Anschließend wird ein Blick auf Prof. Otto Urbach aus Hannover geworfen, der bereits seit 1937 mit Kardinal Faulhaber korrespondierte und damit ebenfalls, wie Michael Höck, Zeuge für einen Gesprächskreis in München seit mindestens 1937 ist. In Freiherr Wilhelm von Pechmann wird das evangelische Pendant zu Michael Höck – d. h. der Leiter des Gesprächskreises von evangelischer Seite aus – angeführt und gerade auch in seinem Austausch mit Kardinal Michael Faulhaber dargestellt. War der protestantische Baron noch eine hohe Persönlichkeit der evangelischen Kirche in den 20er Jahren, so trat er 1934 aus der Deutschen Evangelischen Kirche aus und begann den offenen Widerstand gegen die NS-Diktatur. Hier soll der Frage nachgegangen werden, welche entscheidende Rolle er für die ökumenische Bewegung in München einnahm, wie er dahin gelangte und warum er sich letztendlich doch 1946 zur Konversion zur Katholischen Kirche entschloss, obwohl er diesen Schritt wenige Jahre zuvor noch offen abgelehnt hatte.

Nachdem mit Michael Höck, Otto Urbach und Wilhelm von Pechmann drei wichtige Kontaktpersonen Faulhabers zur Ökumene in München und auch in Deutschland – immerhin stammte Otto Urbach aus Hannover – beschrieben wurden, geht der nächste Punkt direkt auf die Person Kardinal Faulhabers ein. Dieser Abschnitt der Arbeit beschreibt den Münchener Oberhirten jener Jahre noch einmal rückblickend in seiner Korrespondenz mit den zuvor angeführten Personen und wendet dann einen kurzen Blick auf die Ökumene-Bereitschaft im deutschen Episkopat. Weshalb Faulhaber in der hier vorliegenden Arbeit oft als „entscheidender Förderer der Münchener Ökumene“ bezeichnet wird, soll anhand der Darstel-

lung zweier seiner Predigten, eines Schreibens an Nuntius Orsenigo und der Betrachtung seiner ökumenischen Dialogformen deutlich werden. Kann in diesem Kapitel die entscheidende Verknüpfung zwischen dem Münchener Oberhirten und dem in seiner Stadt angesiedelten Una-Sancta-Kreis auch in seinem Spannungsverhältnis erfasst werden, so liefert es zudem einen Beitrag zur Erforschung der Person Faulhabers selbst, welcher laut Walter Ziegler vor allem die Gebiete der liturgischen und auch der ökumenischen Bewegung harren.⁷ Ziegler charakterisiert das ökumenische Engagement des Münchener Kardinals wie folgt:

„Im ökumenischen Bereich deutet dagegen alles auf höchstes Interesse und – natürlich im Rahmen des damaligen theologischen Denkens – beachtliche Initiativen hin: 1925 erklärte er in St. Michael, dass nicht Zwang, nicht gemischte Ehen, nicht gemeinsame Gottesdienste die Wiedervereinigung im Glauben erreichen würden, auch nicht Streitreden, sondern Gebet und brüderliche Liebe: ‚Auch wenn wir nicht verschweigen können, was uns trennt, müssen wir doch immer wieder betonen, was uns einigt.‘ Faulhaber wurde vor allem in der NS-Zeit zum bewunderten Hoffnungsträger nicht weniger evangelischer Geistlicher und Laien, unter denen Wilhelm von Pechmann der bedeutendste war“.⁸

Dieses Zitat trifft wohl in sehr großen Teilen auf das ökumenische Verständnis des Münchener Oberhirten zu, doch könnte es sich in seiner alleinigen Hervorhebung des gemeinsamen Gebets und der brüderlichen Liebe als zumindest nicht differenziert genug erweisen, wie seine hier angeführten Predigten zeigen werden. Kann somit die vorliegende Arbeit nicht nur die noch sehr unbekannte Una Sancta München näher beleuchten, sondern hoffentlich auch einen wertvollen Beitrag zur Faulhaber-Forschung leisten, so bewegt sie sich doch auf beiden Gebieten auf neuem kirchengeschichtlichen Terrain und damit auch in einer Unsicherheit, welche nur weitere Quellenarbeit beheben kann.

Werden in dieser Arbeit abschließend drei Phasen der Una Sancta in München unterschieden, so wird im Schlussteil ein Ausblick gegeben werden müssen, der das Erreichte in den Kontext weiterer Erforschung einordnen muss. Zeigt sich hierin bereits die Unzulänglichkeit einer solchen Arbeit, die aufgrund ihres Umfangs immer nur Einblick sein kann, so hofft diese Forschung doch wenigstens einen solchen in ein noch unbekanntes Feld geben zu können.

Der letzte Abschnitt, der das bis dahin Erreichte zusammenzufassen und unter Hinzufügung mehrerer Quellen – das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla ist hierbei die gewichtigste – die Entwicklungsgeschichte der Una Sancta München zu rekonstruieren sucht, möchte ein zumindest vorläufig abschließendes Bild dieser ökumenischen Bewegung bis 1945, wie es sich in der bayerischen Landeshauptstadt darstellt, geben.

7 Vgl. ZIEGLER, Ein bekannter und unbekannter Erzbischof, 41.

8 Ebd.

Die thematische Beschränkung erweist sich auch daran, dass in der vorliegenden Arbeit kein eigenes Kapitel den in der Literatur oft als Gründer der Una-Sancta-Bewegung angesehenen Max Josef Metzger behandelt. Zwar war er sowohl in Meitingen als auch in Berlin ökumenisch sehr aktiv, gründete zahlreiche Gesprächskreise (z. B. Stuttgart) und gilt auch in München als Blutzeuge der Einheit, doch war er in München nicht an der Entstehung und nur sehr gering am Überdauern des Kreises während der NS-Diktatur beteiligt, sodass er in der Arbeit immer wieder Erwähnung findet, doch nicht extra behandelt werden konnte. Sicherlich wäre gerade bei ihm eine weitere Erforschung auch im Hinblick auf unterschiedliche Korrespondenzen sehr interessant. Neben der thematischen Beschränkung stellten die handschriftlichen Quellen die größte Schwierigkeit der Arbeit dar. Vor allem jene Max Pribillas und Otto Urbachs waren sehr schwer lesbar, sodass sich auch Auslassungen im Text ergeben. Auf die Entzifferung derjenigen Freiherr Wilhelm von Pechmanns musste aus Zeit- und Platzgründen ganz verzichtet werden; allein aus der Betrachtung seiner Korrespondenz mit Faulhaber ließe sich eine eigene Arbeit schreiben. Unterliegt die Arbeit auch den genannten Limitationen, führt sie dennoch bisher noch nicht gesichtetes Material an und beginnt damit, eine Lücke in der Erforschung der Entwicklung der Ökumene in Deutschland zu füllen.

Die Berlin-Hermsdorfer Konferenz Ökumene, geboren aus der Not der Zeit

Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland am 30. Januar 1933 begann auch der Weg der beiden Großkirchen vom anfänglichen Schein-Hofieren in immer schärfer werdende Repressalien durch das herrschende System. „Die Spaltungen, die im Bruderkampf die Kräfte zersplittern und die Werbekraft des Evangeliums nach außen schwächen, wurden als die tiefste Wunde der Christenheit empfunden. [...] Aus Not und Glauben ist es also gekommen, daß die Frage der Einheit wieder für alle christlichen Kirchen zur Gewissensfrage geworden ist, der sie sich ohne schwere Verletzung ihrer Pflicht nicht entziehen können“.⁹

So fühlten beide Konfessionen die anfängliche Ruhe als eine solche vor dem heraufziehenden Sturm¹⁰, und im Inneren begannen sich Kräfte zu regen, die sich nach einem gemeinsamen Vorgehen gegen die Not der Zeit sehnten. Auch wenn die Römisch-katholische Kirche in ihrer Verfasstheit als internationale hierarchische Institution und mit dem Abschluss des Reichskonkordates besser gestellt war als die protestantischen Kirchen, erfuhren beide den stärker werdenden staatlichen Druck, welcher sich bis 1945 über das Verbot von Jugendverbänden, der stattfindenden

9 PRIBILLA, *Una Sancta*, 3f. Heft gefunden in: EAM, NL Faulhaber Nr. 3712, zwischen S. 16 und 17.

10 Vgl. SWIDLER, *Una Sancta Movement*, 133.

Inhaftierung von Priestern und Laien und deren zahlreiche Deportation in Konzentrationslager manifestierte. Die Katholische Kirche war jedoch in ihrer Organisation nicht derartig stark betroffen, wie dies bei den protestantischen Landeskirchen der Fall war, und so konnte sie ihre innere Ordnung zu großen Teilen bewahren. Dass die Einschätzung der kirchenpolitischen Situation nicht nur aus heutiger Sicht derartig getroffen werden kann, vielmehr bereits damals einigen offenkundig erschien, lässt sich anhand der Konversion des evangelischen Theologen und Historikers Karl Thieme junior (1902-1963) belegen.¹¹ Grund für seinen Übertritt zur Katholischen Kirche am 30. Januar 1934 war der Gleichschaltungsdruck, dessen er die evangelischen Landeskirchen ausgesetzt sah und wogegen ihm ein Widerstand – im Gegensatz zur Bekennenden Kirche – aussichtslos vorkam. So beschloss er, sich in das „Bollwerk gegen den Nationalsozialismus“¹² – die Katholische Kirche – zurückzuziehen. Aus der „Adresse des Thieme-Kreises an Papst Pius XI.“ vom 31. Oktober 1933 geht hervor, dass es Thieme und dem um ihn gebildeten Kreis nicht vordergründig an kirchenpolitischen Sicherheiten gelegen war. Sie sahen vielmehr auch die ekklesiologische Problematik der Amtsfrage, welche von den Nationalsozialisten durch die Einführung eines Reichsbischofs missbraucht wurde, und nahmen wahr, dass „das Apostolische Hirten- und Lehramt [...] dazu imstande gewesen [wäre]“¹³, die Lossagung vom Amt und damit das Aufgehen der Kirche im Staat zu verhindern. Der Kreis um Thieme bat um Wiederaufnahme in die Kirche und ersuchte lediglich darum, „den möglichst weitgehenden Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst“¹⁴ pflegen zu dürfen. Der Kreis beabsichtigte daher offensichtlich keine Ökumene der gegenseitigen Achtung und Verständigung, sondern wollte der Gefahr des Nationalsozialismus durch einen Konversionssprung in die Sicherheit der Katholischen Kirche hinein entgehen. Friedrich Heiler und die „Hochkirchliche Bewegung“ lehnten eben diesen Schritt der „kooperativen Konversion“ ab, und erst dadurch konnte der gemeinsam erlittene Schmerz der Gläubigen beider Konfessionen zu einer wahren ökumenischen Begegnung katalysatorisch beitragen.

Die Leiderfahrung aufgrund derselben grundlegenden Prinzipien sollte dann nicht mehr Grund sein, in die eine oder andere Kirche zu konvertieren, vielmehr führte sie zu stärkeren persönlichen Kontakten und Freundschaften zwischen Katholiken und Protestanten und wurde Fundament für interkonfessionelle Begegnung, Gespräch und Verständnis und somit der wechselseitigen Annäherung. Im Angesicht desselben Feindes „erkannten sie [die Christen], daß sie für eine und dieselbe heilige Sache, für den einen Herrn Christus Zeugnis ablegten und litten“.¹⁵

11 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 26-28.

12 Ebd. 26.

13 Die Adresse des Thieme-Kreises an Papst Pius XI., 31. Oktober 1933, in: ERNESTI, Ökumene, 29.

14 Ebd. 29.

15 HEILER Friedrich, Utopie oder Wirklichkeit der *Una Sancta*-Arbeit?, in: Oekumenische Einheit 1 (1948) 11.

Dadurch konnten Bande entwickelt werden, die über die persönliche Bekanntschaft zum Verstehenwollen der anderen Konfession führten und damit eine Grundlage für die Entwicklung der Una-Sancta-Bewegung darstellten. Der Druck durch das antichristliche Regime darf jedoch nicht als alleinstehender Faktor des Aufkommens der innerchristlichen Annäherung in Deutschland angesehen werden, vielmehr muss er als zusätzliche Verstärkung einer kumulativen Gesamtbewegung aufgefasst werden.

Diese erstreckt sich über die Liturgische Bewegung – die schrittweise Einführung des Gebrauchs der Muttersprache in der Liturgie ist für die katholisch-protestantische Annäherung als ein entscheidender Punkt zu betrachten, wie bereits aus der Anfrage des Thieme-Kreises an Papst Pius XI. hervorgeht –, die Bibelbewegung und die allgemeine Ökumenische Bewegung. Zu erinnern sei hier nur an die Entwicklung des Ökumenischen Rates der Kirchen über zahlreiche Stationen und Konferenzen, in der die Weltmissionskonferenz von Edinburgh aus dem Jahre 1910 eine entscheidende Rolle einnahm.

Ein weiteres Moment hin zur beginnenden Verständigung war die Bewegung innerhalb der Kirchen der Reformation. Aufgrund der Gründung der „Deutschen Evangelischen Kirche“ durch das nationalsozialistische Regime im Jahr 1933 unterwarf sich ein Teil der evangelischen deutschen Christen sowohl der nationalsozialistischen Weltanschauung als auch dem Führerprinzip. Sie befand sich durch einen bestellten Reichsbischof, welcher Mitglied der nationalsozialistischen Regierung war, unter immerwährender Kontrolle der Machthaber. Als Gegenbewegung formierte sich unter der Leitung von Karl Barth, Hans Asmussen, Martin Niemöller und anderen die „Bekennende Kirche“, welche sich aus hunderten Pastoren und Gemeinden aus den großen unterschiedlichen Bereichen des deutschen Protestantismus – den Lutheranern, den Reformierten und den Unierten – zusammensetzte. Diese Möglichkeit des formierten Widerstandes, der zur Gründung einer parallelen Kirchenstruktur führte, schien Karl Thieme auf dem Weg zur Rückkehr in die Katholische Kirche noch nicht gesehen zu haben. Denn es waren vor allem die „*bedingungslose* Bindung dieser [der protestantischen] Kirche an den gegenwärtigen Staat in Deutschland“¹⁶ und das Faktum, „dass trotz dem Widerstand Einzelner und ganzer Körperschaften in der deutschen evangelischen Kirche keine Instanz vorhanden ist“¹⁷, die ihn zur Konversion bewegten. Mit dem Schritt zur protestantischen Institutionalisierung des Widerstandes gegen das Regime – im Jahr 1934 kam es zur Unterzeichnung der „Barmer theologischen Erklärung“, welche sich direkt gegen die Deutschen Christen wandte – war eine ökumenische Begegnung mit der Katholischen Kirche möglich geworden, da nun nicht mehr eine im Staat assimilierte Kirche einer scheinbar festen inneren Organisation gegenüberstand, sondern sich beiderseitiger Widerstand erhob und damit auch die Möglichkeit zu gemeinsamem

16 Die Adresse des Thieme-Kreises an Papst Pius XI., 31. Oktober 1933, in: ERNESTI, Ökumene, 28.

17 Ebd. 29.

Widerstand gegeben war. Die Bekennende Kirche dachte an eine Ausrottung des Bösen von der Wurzel her und zudem an eine Überwindung der 400-jährigen Kirchenspaltung, nicht im Sinne eines Aufgehens der Häresie des Protestantismus in die katholische Kirche, aber an einen gemeinsamen Einsatz gegen die antichristliche nationalsozialistische Herrschaft. In diesem Sinne sind auch die Gründung der evangelischen Franziskanertertiären durch Friedrich Heiler und der Bruderschaft *Una Sancta* durch Max Josef Metzger zu verstehen, die beide mittels praktischer Ökumene versuchten, die Christen in Deutschland in Einheit zum Widerstand gegen die nationalsozialistische Herrschaft zu bewegen.¹⁸

Die Berlin-Hermsdorf-Konferenz 1934 – ein wichtiger Schritt der Ökumene auf deutschem Boden Vorbereitungsphase 1934

Als der erste bedeutende und gewichtige Ausdruck des wachsenden Interesses an wechselseitiger Annäherung, an gegenseitigem Verständnis und daraus erhofftem erwachsendem einmütigem Widerstand gegen die Unterdrückung kann die Konferenz im Priesterseminar in Hermsdorf nahe Berlin in der Pfingstwoche (22.-25. Mai) des Jahres 1934 angesehen werden.¹⁹ Sie geht laut Swidler auf einen Wunsch des schwedischen lutherischen Erzbischofs Nathan Söderblom zurück, sei sogar direkt von ihm selbst angeregt worden²⁰ und konnte von einem seiner Schüler in Gang gebracht werden.²¹ Mit jenem Schüler könnte der Jesuit Max Pribilla, auch Konferenzteilnehmer in Berlin, gemeint sein, welcher seit 1927 mit dem schwedischen Erzbischof befreundet war. Diese Freundschaft, die sich auch aus Pribillas umfassendem Werk über die Haltung Roms zur Ökumenischen Bewegung²² ergab, mag ein Motivationsgrund für das Stattfinden dieser Konferenz in der Nähe der deutschen Hauptstadt gewesen sein. Sie wird jedoch hauptsächlich und konkret auf einen Vortrag Romano Guardinis in Marburg und ein darauffolgendes Gespräch zwischen ihm, Friedrich Heiler und Karl Bernhard Ritter zurückzuführen sein, wie dies aus dem Protokoll der Berlin-Hermsdorfer Konferenz hervorgeht.²³ Der Pfar-

18 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 35.

19 Vgl. ebd. 42-123; SWIDLER, *Una Sancta Movement*, 135-137. – Ein Widerspruch ergibt sich bei Ernesti aus den zeitlichen Angaben der Konferenz. Auf S. 42 terminiert er sie auf den 29. bis 31. Mai 1934, was offensichtlich im Gegensatz zu der von ihm angegebenen „Quelle 4: Protokoll der Berlin-Hermsdorf Konferenz“ ab S. 72 steht, da diese die Tagung auf den „22. Mai – 25. Mai 1934“ datiert. Dieses Datum ist identisch mit dem in der Vorbereitungskonferenz festgesetzten. Vgl. dafür ERNESTI, Ökumene, 58.

20 Vgl. HERMELINK, *Una Sancta*, 27.

21 Vgl. HEILER, *Utopie oder Wirklichkeit*, 10.

22 PRIBILLA Max, *Um kirchliche Einheit*, Freiburg i. Br. 1929.

23 Vgl. Protokoll der Berlin-Hermsdorfer Konferenz, erstellt zwischen 25. und 27.7.1934, in: ERNESTI, Ökumene, 72. Das Protokoll der Berlin-Hermsdorf Konferenz, welches von der Vikarin Renate Ludwig nach einem eigenen Stenogramm erstellt und von Friedrich Heiler durchgesehen wurde, erstreckt sich ebd. auf die Seiten 72-100.

rer der Marburger Universitätskirche, Ritter, schildert lebhaft diesen Impuls durch den Berliner Professor für Weltanschauungsfragen: „Es war in Marburg. Wir saßen nach einem Vortrag Guardinis zusammen, und es kam zu einem nächtlichen Gespräch zwischen uns, das bis in die frühen Morgenstunden dauerte. In dieser Nacht wurde mir klar, daß meine bisherige Vorstellung von der Position der Gegenseite unhaltbar war. Ich erlebte, daß ich mit den Waffen, die ich von meinen theologischen Lehrern mitbekommen hatte, gegen einen Gegner focht, der gar nicht vorhanden war. Die Fragestellungen der Kontroverstheologie des 16. und 17. Jahrhunderts erwiesen sich als überholt.“²⁴

Das Ergebnis dieses Gesprächs mit Guardini und Heiler wirkte bei Ritter nicht nur lange fort, sondern sollte sich in den zahlreich folgenden interkonfessionellen Aussprachen bestätigen und dies insbesondere „in der eindrucksvollen Arbeitswoche eines interkonfessionellen Aussprachekreises, der im Mai 1934 [...] im Priesterseminar in Berlin-Hermsdorf zusammentrat“.²⁵ So scheint die Idee der „dogmatischen Aussprache zwischen protestantischen und katholischen Theologen“²⁶ von Guardini ausgegangen zu sein, während Friedrich Heiler für die konkrete Umsetzung sorgte. Er wandte sich an den Berliner Bischof Nikolaus Bares, „weil dieser sich besonders freundlich an die getrennten evangelischen Brüder gewendet habe“²⁷, wie deutlich aus seiner Rede an die Protestanten im Berliner Sportpalast am 11. Februar 1934 hervorgeht. Hierbei betont der Berliner Bischof die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit der Christen im Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime, wobei er dieses nicht ausdrücklich erwähnt, es eher unter der gängigen kirchlichen Chiffre des „Neuheidentums“ anspricht.²⁸ Somit ist die erste protestantisch-katholische theologische Konferenz auf deutschem Boden vor dem Hintergrund der starken Repressalien durch das Regime zu verstehen. Hatte Bischof Bares durch seine Rede an die Protestanten – sie wurde zwei Monate vor der Vorbereitungssitzung zur Konferenz, welche am 22. April 1934 stattfand, gehalten – ein gemeinsames Engagement gefordert und somit Annäherungsbereitschaft signalisiert, so oblag es nun Friedrich Heiler, detaillierte Schritte zur Konferenzplanung zu beginnen. Er ließ sich mit diesem Sachverhalt von der Mitgliederversammlung der Hochkirchlichen Vereinigung beauftragen und setzte gemeinsam mit Drobnitzky den Beschluss des 15. Hochkirchentages zur Fühlungnahme mit anglikanischen und römisch-katholischen Kreisen in die Tat um. Der Beschluss sah vor, mit Bischof Bares Kontakt aufzunehmen, da er sich bereit gezeigt habe, ein solches gemeinsames Gespräch zu ermöglichen.²⁹ Domkapitular Georg Banasch teilte Heiler die Entscheidung von Bischof Bares mittels eines Briefes, datiert auf den 28. März

24 RITTER, *Begegnungen*, 198.

25 Ebd.

26 Protokoll der Vorbereitungssitzung vom 4.5.1934, zitiert nach: ERNESTI, *Ökumene*, 42.

27 Ebd.

28 Vgl. ERNESTI, *Ökumene*, 42f.

29 Vgl. ebd. 43 Anm. 119.

1934, mit, dass die Konferenz in der Diözese Berlin stattfinden könne. Der Bischof stellte als Räumlichkeit das Priesterseminar von Berlin-Hermsdorf zur Verfügung, womit er offensichtlich die Schirmherrschaft über die 24 hochrangige evangelische und katholische Theologen vereinende Konferenz einnahm.³⁰

Vorbereitungstreffen im April 1934

Auf das Schriftstück folgte ein gut protokolliertes Vorbereitungstreffen in der Wohnung des Prälaten Dr. Banasch am 22. April 1934, welches die Bestimmung von weiteren Teilnehmenden an der Konferenz, die Themen und den Diskussionsmodus derselben zum Anlass hatte.³¹ Daran nahmen laut SD-Bericht (Sicherheitsdienst-Bericht) „Prälat Dr. *Banasch*, Berlin, Jesuitenparter Max *Pribilla*, München, Domprobst *Simon*, Paderborn, Prof. Pius *Parsch*, Klosterneuburg auf katholischer Seite, und Prof. *Heiler*, Marburg, Prof. *Stäblin*, Münster, Prof. Anders *Nygren*, Lund, und Legationspfarrer Birger *Forell*, Berlin, auf protestantischer Seite“³² teil. In diesem SD-Bericht fehlt einerseits ein Anwesenheitsvermerk des Berliner Domvikars Max Prange und andererseits terminiert er die Konferenz auf den 22. bis 26. Mai³³, wohingegen das von Ernesti herangezogene Protokoll auf die Pfingsttage (22.-25. Mai) verweist.³⁴ Die teilweise weite Anreise der Teilnehmer und die präzisen Planungen bezüglich der Themen und noch einzuladenden Personen bezeugt, dass den Organisatoren bei der bevorstehenden Konferenz nicht nur an einem lapidaren Meinungs austausch, vielmehr an einer wirklich protestantisch-katholisch theologischen Konferenz gelegen war. Sie sollte ein breites Spektrum kirchlicher Persönlichkeiten umfassen, damit eine Zusammenarbeit der evangelischen mit der katholischen Theologie zustande käme, welcher enorme Wichtigkeit in der gegenseitigen ökumenischen Annäherung beigemessen wurde.³⁵ Evangelischerseits sollten zusätzlich „der barmener Pfarrer Georg Schulz, der Heidelberger Privatdozent Heinz Dietrich Wendland, der oberschlesische Pfarrer Walter Drobnitzky, zu dem Zeitpunkt 1. Vorsitzender der Hochkirchlichen Vereinigung, sowie ‚ein evangelischer Laie‘ eingeladen werden“³⁶

Die Vorbereitungssitzung versuchte durch die Einladung eines Berichterstatters des Bischofs von Chichester, George Bell – Vorsitzender des Ökumenischen Rates Life and Work –, sowohl Anknüpfung an die Anglikaner als auch an die offizielle ökumenische Bewegung zu erlangen. Der Bischof sagte die Entsendung des Dekans

30 Vgl. HEILER, Utopie oder Wirklichkeit, 10.

31 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 58.

32 Lagebericht des SD: „Wiedervereinigungsbestrebungen zwischen Katholizismus und Protestantismus“ (zwischen dem 9.8. und 6.11.1940), in: ERNESTI, Ökumene, 249.

33 Ebd.

34 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 58.

35 Vgl. DEISSMANN, Ökumenisches Jahr 1937, 56.

36 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 58.

seiner Kathedrale Kirche brieflich an Frau Heiler am 16. Mai 1934 zu³⁷, doch scheint dieser aus unbekanntem Gründen nicht an der Konferenz teilgenommen zu haben. Ernesti erwähnt, dass er sich nicht auf der Teilnehmerliste der Konferenz findet, und vermutet, dass er um der Geheimhaltung willen nicht auf die Liste gesetzt wurde. Ernesti verweist als Zeugnis der Teilnahme des Dekans von Chichester auf die Schilderung von Ritter³⁸, doch erwähnt dieser lediglich den „hochbetagten Dekan von York Dr. Bate“³⁹, welcher auch im Lagebericht des SD erwähnt wird.⁴⁰ Der SD-Bericht gibt ebenfalls keinen Hinweis auf einen Dekan von Chichester, sondern erwähnt als weiteren aus England stammenden Teilnehmer Kaplan Cragg der Britischen Gesandtschaft in Berlin.⁴¹ Zudem erscheint die Begründung des Fehlens des Namens des Berichterstatters von George Bell „um der Geheimhaltung willen“⁴² ungenügend, da der Dekan des Erzbischofs William Temple von York, Herbert N. Bate – der einen langen Bericht der Konferenz für seinen Erzbischof verfasste⁴³ –, im Lagebericht des SD und in der Planskizze Heilers für die Konferenz namentliche Erwähnung findet. Zudem präsentiert der SD-Bericht ohne den Dekan von Chichester 24 Anwesende, deren Anzahl auch Ernesti bezeugt.⁴⁴ Es scheint daher aus den vorgebrachten Gründen meines Erachtens nach nicht möglich, von einer Präsenz eines Berichterstatters von George Bell auszugehen.

Neben der anglikanischen Kirche sollte auch die schwedische⁴⁵ – namentlich durch Birger Forell und Anders Nygren – eingebunden werden, da die Hochkirchliche Vereinigung seit jeher eine enge liturgische und theologische Verbindung zu dieser Tradition sah und Heiler außerdem mit dieser Konferenz einem Wunsch des schwedischen Erzbischofs Nathan Söderblom von Uppsala nachzukommen gedachte.⁴⁶ Aus dem Anliegen heraus, nicht nur einem lutherisch-katholischen Dialog zu entsprechen, sondern die größtmögliche kirchliche Repräsentanz zu erzielen, kontaktierte Heiler den reformierten Theologen Adolf Keller, welcher jedoch am 16.5.1934 brieflich absagte.⁴⁷ Heinrich Kahlefeld und Karl Adam konnten an der Konferenz ebenfalls nicht teilnehmen, doch war mit den 24 Anwesenden bereits ein großes Spektrum des kirchlichen und akademischen Lebens abgedeckt.⁴⁸ Entsprechend dem breiten konfessionellen Spektrum der Anwesenden gedachte Friedrich

37 Vgl. ebd. 59, bes. Anm. 187.

38 RITTER, Begegnungen 198.

39 Ebd., 198.

40 Vgl. SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 251.

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 59 Anm. 187.

43 Vgl. ebd. 59 Anm. 189.

44 Vgl. ebd. 42.

45 Vgl. HEILER, Utopie oder Wirklichkeit, 10.

46 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 59f., und zudem: „Prof. Heiler: Ein dogmatisch irenisches Gespräch zwischen Protestanten und Katholiken ist die Sehnsucht der Deutschen und die Erfüllung eines Wunsches des verstorbenen Erzbischofs Söderblom.“; ebd. 72.

47 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 60 mit Anm. 193. Dort findet sich auch eine Kurzbiografie Alfred Kellers.

48 Vgl. ebd. 60f.

Heiler zunächst auch die Themenfelder möglichst weit zu fassen (Mechelner Besprechungen, Tridentinum, Gnade und Rechtfertigung, Schrift und Tradition, Amt und Kirche u. a.), was zuerst Pribilla, durch den methodischen Vorschlag an *einem* Punkt zu beginnen, zurückwies, wobei er „Gnade, Rechtfertigung, Kirche und Sakramente“⁴⁹ als Basis vorschlug. Der Münchener Jesuit brachte nach einer Kontroverse mit Nygren und Heiler vor, von Gnade und Rechtfertigung auszugehen⁵⁰, wie es dann auch auf der Konferenz von Friedrich Heiler ausgesprochen wurde: „Das zentrale Problem der jetzigen Besprechung soll die Gnade sein; von hier aus werden sich die Kontroversprobleme ergeben.“⁵¹ Als Methode sollte die psychologisch-phänomenologische Vorgehensweise gewählt werden, um somit nicht von den Bekenntnissen auszugehen und in dogmatische gelehrte Vorträge zu münden, sondern subjektiv zu erfahren, was die innere religiöse Gesinnung des Protestanten bzw. des Katholiken sei. Romano Guardini verfährt in seinem Referat „Über die Stellungnahme des Protestanten zum Katholizismus“⁵² in dieser Weise, indem er sich ihm einesteils rational-begrifflich und andernteils intuitiv-wesenserfassend zuwendet. Durch eine phänomenologische Blickrichtung und nicht durch eine Analyse der 400-jährigen Trennung bzw. der dogmatischen Streitigkeiten könne, so Parsch, „vor allem eine freundliche Atmosphäre“⁵³ gewahrt werden, doch lag der Schwerpunkt der Konferenz, trotz phänomenologischem Ansatz der Vorbereitungssitzung, letztendlich auf dogmatisch-kontroverstheologischer Arbeit.⁵⁴

Die Vorbereitungskommission beschloss neben dem gewünschten phänomenologischen Vorgehen auch einen genaueren methodischen Ablauf der Konferenz, auf der sich aus Einleitungsreferaten, welche von je einem katholischen und evangelischen Theologen zu halten waren, die Diskussion ergeben sollte. Die in der Planung ausgewählten und auch auf der Konferenz wiederkehrenden Themen waren: „Gnade und Rechtfertigung, Gnade und Kirche, Gnade und Sakramente“.⁵⁵ Hinzukommen sollte auf der Konferenz selbst die Thematik über das Wesen der Frömmigkeit. So fiel es Parsch zu, über das „Wesen der katholischen Frömmigkeit“ zu referieren, und Schulz oblag die protestantische. Adam und Nygren kam die Aufgabe zu, „Gnade und Rechtfertigung“ zu betrachten, und Guardini und Stählin sollten sich der Fragestellung „Gnade und Kirche“ zuwenden. Dem Paderborner Domprobst Paul Simon und Friedrich Heiler oblag es schlussendlich, „Gnade und Sakramente“ aus der jeweils konfessionellen Perspektive zu erhellen.⁵⁶ Dass letztlich nicht alle

49 Ebd.62.

50 Vgl. ebd.

51 Protokoll der Berlin-Hermsdorfer Konferenz, erstellt zwischen 25. und 27.7.1934, in: ERNESTI, Ökumene, 72.

52 Vgl. Romano Guardinis Referat auf der Berlin-Hermsdorfer Konferenz: „Über die Stellungnahme des Protestanten zum Katholizismus“, 22.-25. Mai 1934, in: ERNESTI, Ökumene, 100-121.

53 ERNESTI, Ökumene, 62.

54 Vgl. ebd. 62f.

55 Vgl. HEILER, Utopie oder Wirklichkeit, 10.

56 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 63.

Referate von den dafür vorgesehenen Personen gehalten wurden, ergibt sich bereits aus der kurzfristigen und krankheitsbedingten Absage Karl Adams, der sich jedoch mit dem grundlegenden Plan der Vorbereitungssitzung einverstanden zeigte.⁵⁷ Die genaue Vorgehensweise der Vorträge wird weiter unten zu erörtern sein, wenn das Augenmerk auf die Konferenz an sich und nicht auf deren Vorbereitung gelegt wird.

Die Konferenz

Obwohl Bischof Bares persönlich weder an der Vorbereitungssitzung noch an den theologischen Gesprächen teilnahm, kommt ihm eine besondere Stellung zu. Er wurde ständig über den Verlauf der Diskussion informiert und repräsentierte gemeinsam mit dem Paderborner Dompropst Paul Simon und dem Berliner Domkapitular Georg Banasch die offiziell-katholische Seite der Gespräche. Oblag dem Berliner Bischof das Patronat und Georg Banasch die offizielle Berichterstattung, war der hervorragende Paderborner Domprobst Vorsitzender in der ökumenischen kontroverstheologischen Fachtagung.⁵⁸ Die Konferenz an sich – und das war der Gegensatz, welchen Heiler bei der Planung derselben zu berücksichtigen hatte – durfte aufgrund der Enzyklika *Mortalium animos* von 1928 kein offizielles Unionsgespräch sein, da sie die Teilnahme an solchen Einheitsveranstaltungen untersagte.⁵⁹ Heiler verstand es einerseits, die offiziellen Kirchenleitungen einzubinden – er sandte auch eine Denkschrift der Konferenz nach Rom – und andererseits den inoffiziellen Charakter der Gespräche zu betonen, welche andernfalls durch die Enzyklika und die Überforderung, welche eine derartige Aufgabe für die erste gemeinsame Konferenz evangelischer und katholischer Theologen seit der Reformation in Deutschland mit sich brachte, von vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen wäre. Die prinzipielle Unsicherheit über den Charakter der Zusammenkunft lässt sich auch dadurch belegen, dass sie in den Protokollen von Vorbereitungssitzung und Konferenz einesteils als „Besprechung“, dann als „Aussprache“, andernteils auch als „theologische Konferenz“, „Religionsgespräch“ und „Gespräch über die dogmatischen Kontroverslehren“ bezeichnet wird.⁶⁰ Interessant erscheint hierbei – allein die unterschiedlichen Terminologien betrachtend – die Differenz zwischen einem inoffiziellen Kennenlernen des jeweils Anderen, wie die Begriffe der „Besprechung“ und der „Aussprache“ nahe legen, und einer ernsten, zumindest halb-

57 Vgl. ebd.

58 Vgl. HEILER, Utopie oder Wirklichkeit, 10.

59 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 43. Da es nur eine Kirche Christi gebe, welche die Katholische Kirche ist, leidet sie laut Pius XI. nicht den vielfach irrtümlich angenommenen Mangel der Spaltung, sondern sei schon eine, weswegen er ausdrücklich betont: „Bei dieser Lage der Dinge liegt es auf der Hand, daß der Apostolische Stuhl unter keinen Umständen an ihren Tagungen teilnehmen kann und daß Katholiken unter keinen Umständen solche [die Einigung betreffende] Unternehmungen begünstigen oder fördern dürfen [...]“; zitiert aus: PIUS XI., Rundschreiben über die Förderung der wahren Einheit der Religion, Freiburg 1928, 19.

60 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 44.

fiziellen dogmatischen Auseinandersetzung, wie die Terminologien des „Religionsgesprächs“, des „Gesprächs über die dogmatischen Kontroverslehren“ und der „theologischen Konferenz“ bezeugen. Auch wenn die Tagung, deren Anliegen zwar einerseits die dogmatische Aussprache war, wie Guardini es formuliert hatte, sich andererseits dem Ziel von Bischof Bares – dem gemeinsamen Widerstand gegen die NS-Weltanschauung – verpflichtet fühlte und damit strenge Geheimhaltung zu beachten war, finden sich dennoch zahlreiche Informationen in den Lageberichten des SD. Wie aus dem Erwähnten hervorgeht, besaß das Regime Kenntnis über einen Zweck der Tagung, „daß Protestantismus und Katholizismus sich in gemeinsamer Abwehrfront gegenüber dem Nationalsozialismus zusammenfinden“.⁶¹ Neben einem Vorbereitungstreffen vom 22. April 1934 in der Wohnung des Domkapitulars Banasch, welches bereits Erwähnung fand, bezeugt das Dokument zudem den grundlegenden Tenor der Tagung – die Kirchen hatten 400 Jahre lang ausschließlich von der Trennung gesprochen und nun sei es an der Zeit, auf die Gemeinsamkeiten zu schauen⁶² –, die Themen und Teilnehmenden der Konferenz, auch wenn sich Ungenauigkeiten darin befinden.

Die Teilnehmerliste wurde nicht zentral – etwa von Bischof Bares – zusammengestellt, vielmehr oblag es jeder Konfession, dies selbst zu vollziehen: eine Vorgehensweise, die nach dem Krieg auch im Jäger-Stählin-Kreis angewandt werden sollte.⁶³

„Teilnehmer dieser Hermsdorfer Tagung waren nachfolgende Persönlichkeiten: 1) Domprobst Dr. Simon [...], 2) Dr. Damasus Winzen [...], 3) Pfarrer Grosche [...], 4) Pfarrer Dr. Ritter⁶⁴ [...], 5) Prof. DDr. Stählin [...], 6) Superintendent Beta [...], 7) Chorherr Dr. Pius Parsch [...], 8) Domkapitular Msgr. Dr. Banasch [...], 9) Legationspfarrer Birger Forell, Schwed. Kirche [...], 10) Pfarrer Georg Schulz [...], 11) Prof. Dr. Anders Nygreen⁶⁵ [...], 12) Vikarin Ludwig [...], 13) Prof. Dr. Bernhard Rosenmöller [...], 14) Max Pribilla [...], 15) Univ.Prof. DDr. Jos. Koch [...], 16) Studentenseelsorger Dr. Joh. Pinsk [...], 17) Frau Dr. phil. Paula Schäfer [...], 18) Prof. Friedrich Heiler [...], 19) Pfarrer Friedrich Schöfer [...], 20) Prof. Romano Guardini [...], 21) Privatdozent Dr. Walter Künnath⁶⁶ [...], 22) Cragg, Kaplan der britischen Gesandtschaft zu Berlin, 23) H. Dr. Bate, Dekan zu York/England, 24) Domvikar Dr. Max Prange [...].“⁶⁷

61 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 249.

62 Vgl. hierzu auch die auf die Anfänge der ökumenischen Bewegung in Deutschland zurückblickende Bemerkung Pribillas: „Aus Not und Glauben ist es also gekommen, daß die Frage der Einheit wieder für alle christlichen Kirchen zur Gewissensfrage geworden ist, der sie sich ohne schwere Verletzung ihrer Pflicht nicht entziehen können“, in: PRIBILLA, Una Sancta, 4.

63 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 44.

64 Laut ERNESTI, Ökumene, 250 Anm. 769, handelt es sich hierbei wahrscheinlich um Karl Bernhard Ritter.

65 Laut ERNESTI, Ökumene, 250 Anm. 770, korrekte Schreibweise: Nygren.

66 Laut ERNESTI, Ökumene, 250 Anm. 771, korrekte Schreibweise: Künneth.

67 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 250f.

Friedrich Heiler (1892-1967) – führender deutschsprachiger Religionswissenschaftler seiner Zeit, Gegner des Nationalsozialismus, seit 1933 zweiter Vorsitzender der Hochkirchlichen Vereinigung und seit 1930 Herausgeber der Zeitschrift *Hochkirche*⁶⁸ – hatte die formelle Leitung der Konferenz gemeinsam mit dem Paderborner Dompropst Paul Simon (1892-1946) inne. Letzterer war in Übereinstimmung mit Bischof Bares von Banasch eingeladen worden und verließ der Konferenz als ihr ranghöchster Katholik Anbindung an die Kirchenleitung.⁶⁹ Jörg Ernesti bietet in seiner Arbeit ökumenische Kurzbiographien der bedeutendsten – wobei diese Einschätzung immer subjektiv bleiben muss – Teilnehmer der Konferenz und führt dabei auf protestantischer Seite an: den Liturgiker und Mitbegründer der Berneuchener Bewegung Karl Bernhard Ritter (1890-1963); einen weiteren Mitbegründer der Berneuchener Bewegung, aber auch der Michaelsbruderschaft, und späteren Bischof Wilhelm Stählin (1883-1975); den Mitbegründer der Jungreformatorischen Bewegung Walter Künneht (1901-1997); den Pfarrer an der schwedischen Gesandtschaft Birger Forell (1893-1958), der für die Bekennende Kirche bei Bischof Erling Eidem und Bischof George Bell warb, und den großen schwedischen Ökumeniker Anders Nygren (1890-1978), der als Delegierter an den Faith-and-Order-Konferenzen von Lausanne (1927) und Edinburgh (1937) und an der Life-and-Work Konferenz von Oxford (1937) teilnahm.⁷⁰ Katholischerseits werden aufgeführt: der Berliner Bischof Nikolaus Bares (1871-1935), seit 1934 zweiter Bischof von Berlin – er verstarb bereits am 1. März 1935, sodass er, der erste Schirmherr der ersten protestantisch-katholischen Tagung in Deutschland, die weitere ökumenische Entwicklung nicht mehr mitgestalten konnte, doch gestattete er, dass ein katholischer Theologe am Vorbereitungstreffen der zweiten Lausanne Tagung aktiv teilnahm und literarische Hilfeleistung gab⁷¹ –; der Leiter der Informationsstelle der bischöflichen Behörden Deutschland und Mitglied des Berliner Domkapitels Georg Banasch (1888-1960); einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, Romano Guardini (1885-1968), besaß aufgrund seiner Tätigkeit in der Liturgischen Bewegung Berührungspunkte mit den protestantischen liturgischen Erneuerern Heiler und Stählin und machte die Begegnung der Konfessionen durch seinen „Ansatz eines ‚relations-bestimmten Personalismus‘“⁷² möglich – d. h. alte Begriffssysteme konnten durch ein personales und dialogisches Denken überwunden werden; der Augustiner-Chorherr Pius Parsch (1884-1954) wies der Bibel in der Liturgie einen höheren Stellenwert zu und konnte somit eine Brücke zur protestantischen Theologie schlagen; der Priester Johannes Pinski (1891-1957) war neben Paul Pie-

68 Vgl. ERNESTI, *Ökumene*, 44f; ebd. finden sich weitere biographische Angaben über den Theologen, „dessen Bedeutung für die frühe Ökumene in Deutschland man nicht hoch genug einschätzen kann“.

69 Vgl. ebd. 51.

70 Vgl. ebd. 46-49.

71 Vgl. DEISSMANN, *Ökumenisches Jahr 1937*, 56.

72 ERNESTI, *Ökumene*, 52.

tryga eine der entscheidenden Figuren im interkonfessionellen Gespräch in Berlin; der Benediktiner Damasus Winzen (1901-1971) aus Maria Laach war sowohl in der Liturgischen als auch in der Jugendbewegung aktiv; der Jesuit Max Pribilla (1874-1956) – „der bekannteste und liebenswürdigste Wortführer des katholischen Gesprächs mit den Protestanten“⁷³ und somit einer der wichtigsten Vertreter der jungen Una-Sancta-Bewegung – versuchte in seinem ökumenischen Schrifttum mittels der Methode „verstehender Annäherung und praktischer Gemeinsamkeit“⁷⁴ ein ökumenisches Gespür bei Katholiken zu wecken, um somit die wechselseitige konfessionelle Fremdheit zu überwinden; der Philosophieprofessor Bernhard Rosenmöller (1883-1974) – ein katholischer Laie – blieb u. a. durch seine Mitgliedschaft im Jäger-Stählin-Kreis auch nach dem Krieg dem ökumenischen Gedanken verbunden.⁷⁵

Am Dienstag, dem 22. Mai 1934, hielt Paul Simon im Priesterseminar von Berlin-Hermsdorf das die viertägige Konferenz eröffnende Grußwort, und Friedrich Heiler sprach von der (persönlichen) „Motivation“ zur ökumenischen Begegnung durch Erzbischof Söderblom und dem Vortrag Guardinis in Marburg als konkretem Anlass der Konferenz. Er benannte zudem als zentrales auf der Konferenz zu betrachtendes Problem „die Gnade“ und betonte, dass die *Confessio Augustana* „ein Bekenntnis zur Einheit der Kirche sein [will]“.⁷⁶ Im Anschluss an die eröffnenden Worte folgte der erste Einleitungsvortrag von Pius Parsch über das „Wesen der katholischen Frömmigkeit“⁷⁷, woran sich jedoch nicht das vorgesehene Referat von Friedrich Schulz anschloss, obwohl dieser auf der Tagung anwesend war, vielmehr legte Superintendent Beta „Das Wesen der evangelischen Frömmigkeit“⁷⁸ dar. Auf beide Einleitungsreferate folgte gemäß der methodischen Vorgabe die Aussprache, die im Protokoll lediglich skizziert ist, was den Leser desselben herausfordert, sich in die Diskussion selbst hineinzugeben, um die Argumentation nachvollziehen zu können. Am 23. Mai betrachtete Nygren „Gnade und Rechtfertigung“ aus protestantischer Sicht, ehe Prof. Josef Koch aus Breslau, der aufgrund der Erkrankung des geplanten Karl Adam das Referat übernommen hatte, eine Darstellung des Themenkomplexes aus katholischer Sicht entfaltete, woraufhin sowohl am Vormittag als auch am Nachmittag diskutiert wurde.⁷⁹ Aufgrund der Abwesenheit der Protokollantin am darauffolgenden Vormittag ist lediglich die Aussprache des Nachmittags protokollarisch festgehalten⁸⁰, doch dürften am Vormittag – sofern es keine Änderung gegeben hat – die Referate von Wilhelm Stählin und Romano

73 HERMELINK, *Una Sancta*, 24.

74 ERNESTI, *Ökumene*, 57.

75 Vgl. ebd. 50-58.

76 Protokoll der Berlin-Hermsdorfer Konferenz, erstellt zwischen 25. und 27.7.1934, in: ERNESTI, *Ökumene*, 72.

77 Ebd. 73.

78 Ebd. 74.

79 Vgl. ebd. 77-86.

80 Vgl. ebd. 86-90.

Guardini über die Problemstellung „Gnade und Kirche“ gehalten worden sein. Von Guardini ist ein Referat „Über die Stellungnahme des Protestantent zum Katholizismus“ erhalten, welches auf dieser Konferenz – ein handschriftlicher Datumsvermerk (22.-25.5.34) weist auf die Berliner Tagung hin – gehalten worden ist.⁸¹ Nicht der vorgesehene Paul Simon, sondern Damasus Winzen referierte am 25. Mai über das Thema der „Sakramente“ aus katholischer Sicht, und danach schloss Friedrich Heiler mit seinem Vortrag über dasselbe Thema aus protestantischem Blickwinkel die Reihe der Referenten der Konferenz ab. Die Aussprache anlässlich der in den Einleitungsreferaten dargebotenen Problemfelder erstreckte sich bis in den Nachmittag hinein und wurde von Schlussworten, welche in Bezug auf Autor, Art und Reihenfolge leider nicht protokollarisch überliefert sind, abgeschlossen. Der Lagebericht des SD bestätigt, dass an den Vorstellungen der Vorbereitungssitzung bzgl. der Reihenfolge der Themen und der Methode der doppelt-konfessionellen Darlegungen derselben festgehalten wurde, kann aber auch nicht nähere Auskunft darüber geben, ob das protestantische Referat „Gnade und Kirche“ tatsächlich von Wilhelm Stählin gehalten wurde oder ob es eine Änderung geben musste: „Von je einem katholischen und evangelischen Theologen wurden bei dieser Tagung folgende Probleme behandelt: ‚Wesen und Frömmigkeit‘⁸², ‚Gnade und Rechtfertigung‘, ‚Gnade und Kirche‘, ‚Gnade und Sakrament‘“⁸³.

Resümee

Friedrich Heiler schreibt im Mitteilungsblatt Nr. 4/11.6.1934, dass auf der Konferenz auf hohem Niveau ausschließlich theologische Gespräche geführt worden sind und kirchenpolitische Ziele keine Relevanz besaßen.⁸⁴ Aus Angst vor einer Überwachung durch die Gestapo und vielleicht auch wegen der kirchenpolitischen Brisanz von *Mortalium animos* und der Nichteinbindung evangelischer Kirchengremien wurde versucht, die Tagung geheim zu halten. Dies scheint jedoch nicht mit Erfolg gekrönt gewesen zu sein, da der SD-Bericht, verfasst zwischen dem 9. August und 6. November 1940, detaillierte Informationen sowohl über die Vorbereitungssitzung als auch über die Tagung an sich beinhaltet. Aus welchen Berichtsquellen sich die präzise Namensliste speist, lässt sich vermutlich nicht rekonstruieren, doch wäre es interessant zu ermitteln, ob sie mit derjenigen aus dem Nachlass Heilers übereinstimmt.⁸⁵ Mit großer Begeisterung und Dankbarkeit äußern sich Heiler, Ritter und Stählin über den Verlauf und die Art und Weise des ersten Glaubensgespräches zwischen katholischen und evangelischen Theologen auf deutschem Boden, welches durch das warmherzige und offene Miteinander – durch die brüderliche Gemein-

81 Vgl. Romano Guardinis Referat auf der Berlin-Hermsdorfer Konferenz: Über die Stellungnahme des Protestantent zum Katholizismus, 22.-25. Mai 1934, in: ERNESTI, Ökumene, 100f.

82 Laut ERNESTI, Ökumene, 250 Anm. 768, Änderung des „und“ zu „der“.

83 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 250.

84 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 67.

85 Vgl. ebd.. 61 Anm. 196.

schaft – die selbigen tief bewegt habe und somit bisher ungeahnte Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft eröffne.⁸⁶ So sehr sich die drei protestantischen Theologen mit ihrer Einschätzung des motivierenden Aufbruchs und der Erfahrung des gemeinsamen Zusammenseins ähneln, so differieren doch ihre Resümees der inhaltlichen Diskussion.

Für Ritter führten die erörterten theologischen Fragestellungen nicht zu derartigen Widersprüchen, die eine Spaltung der Kirche rechtfertigen könnten, und seiner Meinung nach trennt „die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben uns von den lebendigen Vertretern der katholischen Theologie nicht mehr [...]“.⁸⁷ Auch wenn heutzutage Übereinstimmung in dieser Frage mit der Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre⁸⁸ zu bestehen scheint, ist es meiner Ansicht nach fraglich, inwieweit dieses Dokument sowohl in der katholischen Theologie als auch in den unterschiedlichen protestantischen Denominationen Rezeption finden wird. Ritters Analyse kann folglich sowohl als eine Art theologisch-prophetischer Realismus als auch als eine genaue theologische Problemanalyse beschrieben werden, die jedoch noch nicht die rezeptionsgeschichtlichen Probleme sieht – und diese möglicherweise aufgrund der Motivation jener Tage auch nicht sehen kann.

Beinahe dem entgegengesetzt beurteilt Wilhelm Stählin die Situation auf der Tagung, wenn er Behandeltes und auch noch Unausgesprochenes als „trennende Mauer“⁸⁹ empfindet. Doch mag vielleicht gerade für ihn die erfahrene Diskrepanz zwischen verbundenem Miteinander und theologischer Auseinandersetzung ausschlaggebend gewesen sein, den 1934 begonnenen theologischen Austausch fortzuführen und im Jäger-Stählin-Kreis ab 1946 gemeinsam mit Paul Simon die theologische-interkonfessionelle Diskussion aufrechtzuerhalten.⁹⁰

Während für Stählin die theologische Arbeit mit der Tagung im Priesterseminar erst begonnen hatte, scheinen für Heiler keine größeren dogmatischen Unterschiede mehr beobachtbar gewesen zu sein, was aber anhand des im Protokoll wiedergegebenen Diskussionsverlaufs aus heutiger Perspektive nicht bestätigt werden kann. Ein Kuriosum ereignete sich für Heiler kurz nach der Berlin-Hermsdorfer Konfe-

86 Vgl. ebd. 67f.

87 RITTER, *Begegnungen*, 198.

88 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, in: MEYER Harding u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 2: 1990-2001, Paderborn-Frankfurt am Main, 419-441.

89 ERNESTI, *Ökumene*, 68.

90 Vgl. für die Diskussionen im Jäger-Stählin-Kreis: VOLK Hermann/SCHLINK Edmund (Hg.), *Pro Veritate: Ein theologischer Dialog*, Festgabe für Erzbischof Dr. h.c. Lorenz Jäger und Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD, Münster-Kassel 1963. – Interessant wäre, zu untersuchen, inwieweit die angebrachten inhaltlichen Impulse der Berlin-Hermsdorfer Konferenz auch in weiteren Referaten fortwirkten, bzw. in welchem Ausmaß sie weiterentwickelt wurden und vielleicht auch Eingang in die Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre gefunden haben. Mit einer solchen Darlegung könnte ein ideen- und methodengeschichtlicher interkonfessioneller Weg aufgezeigt werden, der vielleicht Hinweise, Korrekturen und Möglichkeiten für den aktuellen Diskurs darbieten könnte.

renz, als mehrere Zeitungen seine Konversion zur katholischen Kirche vermeldeten, was er aber entschieden zurückwies.⁹¹ Zwar hatte er geäußert, dass aufgrund der Bedrängnis durch die Nationalsozialisten die Zeit für eine Rückkehr reif sei, und war er auch in Rom zu Gesprächen über die konfessionelle Frage gewesen, so rückte er doch zumindest von einer alleinigen Konversion ab, da er dadurch seine Arbeit für eine Annäherung größerer Gruppen zur Katholischen Kirche nicht mehr gegeben sah. In einem Brief an Bischof Nikolaus Bares⁹² wird eine tiefe geistige, beinahe mystische Dimension deutlich, die das ökumenische Gespräch und besonders die Tagung von Berlin für Heiler angenommen hatten. Zudem betont er darin, dass ihn sein Freund Drobnitzky vom Rückzug einer Einzelkonversion überzeugt habe, da damit die Möglichkeit für eine korporative Vereinigung verhindert sei.⁹³ Er hat denn auch die historischen Beispiele von Einzelkonversionen zur Katholischen Kirche vor Augen, die eben nicht die Tür für viele andere aufgetan haben, sondern eher zu einem noch tieferen Graben führten – zu denken sei hier z. B. an den Übertritt des späteren Kardinals John Henry Newman, welcher zu seiner Zeit mehr spaltete als er Überwindung derselben brachte.⁹⁴ So hofft Heiler, dass das Hinausschieben des einzelnen Zieles zur Erreichung des großen Zieles, der korporativen Vereinigung, führen könne, für die er sich in der folgenden Zeit intensiv einsetzte. So übergab er laut Ernesti Bischof Bares eine Denkschrift, die einen Bericht über die Berlin-Hermsdorfer Konferenz und eine mögliche Union beinhaltet und von Bares nach Rom gebracht werden sollte. Am Ende des eben erwähnten Briefes an Bares erwähnt Heiler eine baldige Romreise des Berliner Oberhirten, nicht aber die Denkschrift selbst, doch finden sich Hinweise, die auf eine solche schließen lassen, wie weiter unten ausgeführt werden wird.⁹⁵

Leonard Swidler führt nun in seiner Arbeit über die Una-Sancta-Bewegung ein ihm vorgelegen habendes maschinenschriftliches Dokument mit dem Titel „Denkschrift betreffend die Wiedervereinigung deutscher Evangelischer mit der römisch-katholischen Kirche“⁹⁶ an, welches zumindest dem Titel nach auf die gesuchte Schrift hindeutet. Die Zitate, die Swidler dem Schriftstück entnimmt, sollen einer Analyse unterzogen werden, um deren Charakter zu ermitteln und so Schlüsse auf die Herkunft desselben ziehen zu können. Der Autor führt zuerst das Zitat eines Teilnehmers der Konferenz an, welche dessen Meinung nach „klar gezeigt habe,

91 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 68f.

92 Vgl. Friedrich Heiler an Bischof Nikolaus Bares, (3. November?) 1934, in: ERNESTI, Ökumene, 121-123.

93 Vgl. ebd. 122.

94 Auch wenn Newman heute als große Vermittlergestalt angesehen wird und durch seine Seligsprechung letztlich als Patron der Übergetretenen Anglikaner im Zusammenhang mit *Anglicanorum Coetibus* erscheint, sollte doch stark bezweifelt werden, dass Friedrich Heiler im Nachhinein eine derartige Stellung für die evangelische Kirche hätte einnehmen können, weswegen sein Schritt der Nichtkonversion auch aus rückblickender Perspektive gerechtfertigt erscheint.

95 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 69, und Friedrich Heiler an Bischof Nikolaus Bares, (3. November?) 1934, in: ERNESTI, Ökumene, 123.

96 SWIDLER, *Una Sancta Movement*, 136 Anm.112.

dass es zwischen den Repräsentanten der *Hochkirchlichen Vereinigung* und Katholischen Theologen keine Streitpunkte gibt, und dass es auch überraschender Weise weitreichende Übereinstimmungen zwischen Repräsentanten anderer protestantischer theologischer Schulen und katholischen Theologen gebe; deswegen soll die Diskussion in kleineren Kreisen fortgesetzt werden, damit schrittweise ganzheitliche Übereinstimmung mit dem katholischen Dogma erreicht wird“.⁹⁷ Hieraus werden drei Aspekte deutlich.

Zum einen – die Frage nach dem Autor des Schriftstücks betreffend – wird die Hochkirchliche Vereinigung als erstes erwähnt, was entweder darauf schließen ließe, dass der Autor des Schriftstückes neutral die Übereinstimmung der meisten Repräsentanten einer evangelischen Gruppe mit den katholischen Theologen vergleicht, ehe er auf die anderen protestantischen Richtungen übergeht. Diese These kann aber anhand der Teilnehmerliste widerlegt werden, die, wie anhand der oben angeführten Kurzbiographien deutlich, lediglich Friedrich Heiler als Vertreter der Hochkirchlichen Vereinigung ausweist. Deswegen kann vermutet werden, dass der Autor entweder ein informiertes Mitglied dieser Bewegung war oder Friedrich Heiler selbst. Eine Autorenschaft Heilers wird zusätzlich durch den theologischen Gehalt des Zitats gestützt, der laut Ernesti keine dogmatischen Streitpunkte mehr zwischen Protestanten und Katholiken angenommen habe⁹⁸, wie es auch dem Zitat zu entnehmen ist. Hinzu kommt die Perspektive der interkonfessionellen Gespräche, die laut Meinung des Autors in kleineren regionalen Kreisen bestehen sollten, was mit den Beobachtungen über die Ansichten Heilers, die Jörg Ernesti darlegt, ebenfalls konform ist.⁹⁹ Weisen die genannten Fakten auf Friedrich Heiler als Autor hin, so erfährt die These zusätzliche Bestätigung durch Leonard Swidler selbst, der es einerseits aufgrund der Bemerkung auf dem Dokument, dass die Konferenz von Berlin „dieses Jahr“ stattfand, ins Jahr 1934 datiert und andererseits auch auf einen Konferenzteilnehmer der Hochkirchlichen Vereinigung schließt.¹⁰⁰

Als zweiter Punkt wird, neben den Bemerkungen über eine mögliche, doch meiner Ansicht nach wahrscheinliche Autorenschaft Friedrich Heilers, aus dem Zitat bereits deutlich, dass die begonnene theologische Auseinandersetzung in kleineren Kreisen – den später entstehenden *Una-Sancta*-Kreisen – in ihrer jeweiligen Eigenart Fortführung erfahren sollte.

Im angeführten Dokument wird laut Swidler als dritter Aspekt weiterhin sichtbar, dass es den Mitgliedern der Hochkirchlichen Vereinigung nicht so sehr an Problemstellungen des Dogmas als vielmehr an Fragekomplexen bezüglich Liturgie

97 Eigene Übersetzung aus: SWIDLER, *Una Sancta Movement*, 136. Da das betreffende Dokument mir nicht persönlich vorlag und es sich nach dem Ergebnis meiner Recherchen weder im Archiv der *Una-Sancta-Bewegung* Berlin, noch im Erzbischöflichen Archiv Berlin befindet, muss sich hier auf den erwähnten Autor verlassen werden.

98 Vgl. ERNESTI, *Ökumene*, 67. Diese Meinung äußerte Heiler laut Anm. 223 derselben Seite in *Mitteilungsblatt* Nr. 4, 11.6.1934.

99 Vgl. ERNESTI, *Ökumene*, 70f.

100 Vgl. SWIDLER, *Una Sancta Movement*, 136.

und Disziplin gelegen war, und so fragt der Autor des Textes, ob die Katholische Kirche nicht fünf Anfragen erlauben könnte, an denen der Hochkirchlichen Vereinigung gelegen sei. Diese betreffen zuerst die Verwendung der Muttersprache bei der Zelebration der Hl. Messe, weiterhin die Aufrechterhaltung der lutherischen Form der Liturgie mit Angleichungen an das katholische Dogma, ferner zumindest für die Übergangszeit die Benutzung eines vereinfachten Zeremoniale, den Empfang der Kommunion unter beiderlei Gestalten und abschließend die Beibehaltung des verheirateten Klerus wenigstens für konvertierte protestantische Kleriker.¹⁰¹ Diese fünf Bitten weisen ebenfalls auf das gesuchte Dokument hin, wie aus einer Mitteilung an Domprobst Paul Simon hervorgeht: „Nach meiner Rückkehr arbeitete ich eine Denkschrift über die Fortsetzung des Hermsdorfer Gespräches und über die praktischen Möglichkeiten und Wege einer korporativen Wiedervereinigung der in Frage kommenden evangelischen Kreise aus, die ich dem bischöflichen Patron der Hermsdorfer Tagung [d. h. Bares] Anfang November überreichte.“¹⁰²

Heilers Brief an den Berliner Oberhirten datiert ebenfalls auf den Beginn des November (3. November¹⁰³), und zudem spricht der Absender von der „Vorbereitung einer korporativen Wiedervereinigung“ und vom „Warten[...] auf eine Entscheidung von Rom“¹⁰⁴, weswegen wenigstens mit erhöhter Wahrscheinlichkeit darauf geschlossen werden kann, dass das von Swidler angeführte Dokument, welches fünf Problemanfragen an den Vatikan enthält, die gesuchte Denkschrift Heilers ist. Diese habe dann Bischof Bares in Rom Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli und Pius XI. überreicht, welche sie „mit großem Verständnis und herzlichem Wohlwollen“¹⁰⁵ aufnahmen.

Werden diese fünf Punkte einer näheren Betrachtung aus heutiger ökumenischer Perspektive unterzogen, kann die Reaktion des Vatikan gut nachvollzogen werden, ja erscheint, angesichts aktueller Fragestellungen über die klassischen Themen des Abendmahlsverständnisses, der Mariologie, der Rechtfertigung und der Frauenordination – um nur einige zu nennen –, geradezu als Untertreibung. Würden diese Anfragen ferner in kirchenrechtlichen Bestimmungen Ausdruck finden, könnte eine Apostolische Konstitution ähnlich *Anglicanorum coetibus* entstehen und auch der am schwierigsten erscheinende fünfte Punkt, die verheirateten Kleriker betreffend, könnte in einem ähnlichen Paragraphen, wie in *Anglicanorum coetibus* VI. § 1¹⁰⁶ Erfüllung finden.

101 Eigene Übersetzung gemäß: SWIDLER, Una Sancta Movement, 136.

102 ERNESTI, Ökumene, 70.

103 Vgl. Friedrich Heiler an Bischof Nikolaus Bares, (3.November?) 1934, in: ERNESTI, Ökumene, 121.

104 Ebd. 123.

105 ERNESTI, Ökumene, 70.

106 „VI. § 1. Diejenigen, die als anglikanische Diakone, Priester oder Bischöfe gewirkt haben, die vom kanonischen Recht (vgl. CIC, cann. 1026-1032) festgesetzten Anforderungen erfüllen und nicht durch Irregularitäten oder andere Hindernisse (vgl. CIC, cann. 1040-1049) beeinträchtigt sind, können vom Ordinarius als Kandidaten für die heiligen Weihen in der Katholischen Kirche angenommen werden. Bezüglich der verheirateten Amtsträger müssen die in der Nr. 42 der Enzyklika *Sacerdo-*

Friedrich Heiler hoffte durch das Zugeständnis dieser fünf Anfragen auf eine Aufrechterhaltung und Vervollständigung der bisherigen Tradition, um somit anderen Protestanten einen Weg aufzuzeigen, Einheit mit der Katholischen Kirche zu erlangen, ohne das eigene gewachsene Erbe zu verraten. Aufgrund der im Brief an Bischof Bares bereits geäußerten Ablehnung einer Einzelkonversion erscheint der Versuch des Bischofs, ihn nach seiner Rückkehr dennoch dazu zu bewegen, von vornherein aussichtslos. Heiler war weiterhin davon überzeugt, dass ein einzelner Schritt seinerseits die bisherige Arbeit und die begonnene Annäherung zwischen den Konfessionen zerstören würde, weswegen er sein Engagement in eine Weiterführung der Gespräche setzte, um zu einer korporativen Einigung zu gelangen.

Die Phase des Übergangs Ökumenische Gesprächskreise entstehen

Im weiteren Vorgehen korrespondierte Friedrich Heiler mit dem Mitverantwortlichen der Berlin-Hermsdorfer Konferenz, dem Paderborner Domprobst Paul Simon, welcher Heiler nach dem Tod von Bischof Bares nach seinen Plänen über eine Weiterführung der theologischen Annäherung befragte, da weitere Konferenzen sicherlich nicht mehr im Berliner Seminar stattfinden könnten.¹⁰⁷ Beide trafen im Frühjahr 1935 – beinahe ein Jahr nach der Konferenz – in Paderborn zusammen, um über die Möglichkeit weiterer Unionsgespräche zu beraten. „1935 bildete sich in Kassel ein Evangelisch-katholischer Aussprachekreis, dessen über 200 Teilnehmer, Theologen und Laien, der katholischen Kirche, den Landes- und Freikirchen angehören“.¹⁰⁸ Heiler berichtete nach dem Paderborner Besuch, dass in Bielefeld ebenfalls ein Einigungsgesprächskreis unter Hinzunahme von Laien bestände, was nicht ganz im Sinne Heilers gewesen sein könnte, da ihm vor allem an aus Theologen bestehenden Kreisen gelegen war.¹⁰⁹ Ihm war jedoch bei seinen Bemühungen immer an einer korporativen Vereinigung unter Bewahrung des protestantischen Erbes gelegen. So findet sich in dieser Motivation ebenfalls eine Parallele zur gegenwärtigen Entwicklung in den anglikanischen kirchlichen Gemeinschaften – vor allem der High Church¹¹⁰ –, welche zur Katholischen Kirche konvertieren, da

talıs coelibatus von Papst Paul VI. (vgl. AAS 59 (1967) 674) und in der Erklärung *In June* (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung vom 1. April 1981, in *Enchiridion Vaticanum* 7, 1213) festgelegten Normen befolgt werden. Unverheiratete Amtsträger müssen die Verpflichtung des Klerikerzölibats gemäß can. 277 § 1 CIC befolgen“, aus: BENEDIKT XVI., Apostolische Konstitution *Anglicanorum Coetibus*.

107 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 70f.

108 BUCHBERGER Michael, *Aufbruch zur Einheit und Einigkeit im Glauben*, Freiburg 1948, 18.

109 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 71.

110 Allein von der Namensgebung und der damit verbundenen theologisch-inhaltlichen Schwerpunktsetzung ausgehend, könnte hier sicherlich eine Parallele zur *Hochkirchlichen Vereinigung* gezogen werden.

sie ihre eigenen Werte durch anglikanische Schwesterkirchen nicht mehr vertreten fühlen und durch einen Übertritt Erfüllung ihrer bisherigen Tradition erhoffen. Damit scheint der damals angestoßene Plan, auch wenn eine direkte Relation zur gegenwärtigen Entwicklung mühsam, wenn nicht gar unmöglich aufzuzeigen wäre, doch zumindest ideengeschichtliche ökumenische Relevanz bewahrt zu haben. Kann also von der ersten innerdeutschen katholisch-protestantischen Konferenz in Hermsdorf zumindest eine systemhistorische Parallele zu aktuellen Entwicklungen konstruiert werden, so erfolgte ein direkter Impuls ausgehend von den im Seminar angestoßenen Themen in kleinere Kreise hinein, die die begonnene Annäherung auf Lokalebene fortführen würden, wie es bereits für Kassel und Bielefeld gezeigt wurde. Des Weiteren waren u. a. in Berlin, Hamburg, Frankfurt und Köln bis zum Oktober 1937 bereits ökumenische Gesprächskreise entstanden oder in Entstehung begriffen.¹¹¹ An erster Stelle wird in dem unter Quelle 1 aufgeführten Dokument „Ökumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche“ der Gesprächskreis von Berlin aufgeführt, was darauf hindeutet, dass er zu jener Zeit bereits der bedeutendste oder auch größte gewesen zu sein scheint. Der Tagungsort der Berlin-Hermsdorfer Konferenz könnte im unmittelbaren Anschluss an dieselbe erste ökumenische Treffen – vielleicht auch von Priesteramtskandidaten, in deren Haus die Hermsdorfer Konferenz tagte – gehabt haben. Ein genauer Ablauf der Kreisbildung in Berlin ist mir nicht bekannt und konnte auch anhand des Archivs der *Una Sancta* in Berlin nicht rekonstruiert werden, da sich ein Großteil des sich dort befindlichen Materials auf die Zeit nach 1945 bezieht.

Als Zeuge für die frühe ökumenische Aktivität in Berlin kann jedoch Johannes Günthers herangezogen werden, der sich zur Zeit der Berliner Konferenz im Priesterseminar auf seine Priesterweihe vorbereitete. Bereits dort wurde in ihm ökumenisches Interesse geweckt, welches sich auch in seinem Werk über die *Una Sancta* Berlin niederschlägt.¹¹² Er erwähnt für die Berliner Entwicklung zunächst eine ökumenische Konferenz in Berlin-Moabit am 5. und 6. November 1940, zu welcher sich 36 evangelische und 22 katholische Theologen versammelten, unter denen auch der evangelische Superintendent Joachim Ungnad, Pastor Hans Asmussen, Pfr. Max Josef Metzger, Johannes Pinsk und der Jesuit P. Georg von Sachsen¹¹³ waren. Während Asmussen von Paula Linhart als entscheidendes Mitglied für den Münchener Kreis angesehen wird¹¹⁴, trug Ungnad zusammen mit Otto Urbach, dessen Person noch ausführlich dargestellt werden wird¹¹⁵, auf der ersten Meitinger Konferenz 1939 vor¹¹⁶, weshalb er nicht nur als Mitglied des Berliner Kreises, sondern auch als

111 Vgl. Quelle 1: Ökumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche.

112 Vgl. GÜNTHER Johannes, *Gemeinsam unter dem Kreuz: Der Weg der Una Sancta Berlin*, Berlin 1982, 29.

113 Vgl. ebd. 34.

114 Vgl. LINHART, *Kreis München* 1975, 181.

115 Vgl. hierfür unten, Abschnitt „Otto Urbach“.

116 Vgl. Max Josef Metzger an das Bischöfliche Ordinariat Augsburg, in: ERNESTI, *Ökumene*, 203.

bedeutend für die *Una Sancta* in Deutschland angesehen werden kann. Von Bedeutung in dieser Auflistung der Teilnehmenden ist Johannes Pinsk, da er als einziger der hier erwähnten Teilnehmer bereits auf der Berlin-Hermsdorfer Konferenz zugegen war, und somit eine Kontinuität der Ökumene in Berlin zumindest vermutet werden kann. Er war neben Pfr. Paul Pietryga eine der entscheidenden Figuren des ökumenischen Gesprächs in Berlin. Auch wenn Paul Simon und Friedrich Heiler in ihrem bereits angeführten Austausch noch keinen Gesprächskreis in Berlin erwähnen, so könnte dies auch darauf zurückzuführen sein, dass beiden derjenige in Berlin bereits bekannt war und somit nur ein Austausch über Kreise außerhalb von Berlin nötig war. Es könnte aber auch 1935 lediglich noch keinen Gesprächskreis in Berlin gegeben haben, denn erst für 1937 ist er sicher bezeugt. Dagegen sprechen jedoch nicht nur die Nennung des Berliner Kreises an erster Stelle, die Anwesenheit von Johannes Pinsk auf der Konferenz 1940 oder auch die entfachte Begeisterung bei Johannes Günther, sondern auch, dass es – vielleicht neben anderen – einen Gesprächskreis „in der Innenstadt von Berlin, im Hause von Dr. Kurt Horn († 1960), dem Pfarrer des Deutschen Domes am Gendarmenmarkt“¹¹⁷, gegeben hat, bei welchem neben dem Hausherrn auch Max Josef Metzger und Romano Guardini tragende Säulen waren.¹¹⁸ Guardini, in jener Zeit Professor für Katholische Weltanschauung in Berlin, hatte auch auf der Berliner Konferenz einen Vortrag gehalten, und es ist nur schwer zu glauben, dass er sich erst drei Jahre nach der Konferenz zum ökumenischen Austausch getroffen haben soll, da die Ökumene und andere Weltreligionen ein Thema waren, welches ihn in der Zeit des Nationalsozialismus besonders stark umtrieb. Davon zeugt nicht nur seine Anwesenheit auf der Berlin-Hermsdorfer Konferenz, sondern auch seine Buddhismus-Vorlesung aus dem Jahr 1937, welche er später, im Gegensatz zu vielen anderen, nicht mehr wiederholen sollte. Ein weiterer Faktor für vor 1937 stattfindende ökumenische Aktivität in Berlin ist in Pfr. Paul Pietryga zu sehen, welcher spätestens seit 1939 in engem Kontakt mit dem Münchener Kreis und auch mit Kardinal Faulhaber stand.¹¹⁹ Er suchte in Berlin erprobte Methoden der Ökumene, wie z. B. Andachten oder Gebetswochen, auch auf den Münchener Kreis zu übertragen.¹²⁰ Weisen bereits die beteiligten Personen – hierbei vor allem Romano Guardini, Johannes Pinsk und Paul Pietryga – in die Richtung eines ökumenischen Austausches in Berlin vor 1937, so kann diese These auch durch Veranstaltungen des Berliner Kreises gestützt werden.

117 GÜNTHER, *Una Sancta Berlin*, 36.

118 Vgl. ebd.

119 Vgl. Paul Pietryga an Münchener *Una Sancta*, 20. September 1939, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 234f; Paul Pietryga an Münchener *Una Sancta*, Ende des Kirchenjahres 1939, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 238; Paul Pietryga an Münchener *Una Sancta*, Berlin 11.1.1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 250-256.

120 Vgl. Paul Pietryga an Münchener *Una Sancta*, Berlin 11.1. 1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 256: „In diesem Kreise [Berlin] habe ich meine grundlegenden Erfahrungen gesammelt, die mutatis mutandi in München zur Anwendung kommen“.

Zwischen Himmelfahrt und Pfingsten 1937 fand eine Novene für die Wiedervereinigung in Berlin, bei welcher P. Georg von Sachsen SJ beteiligt war, und allen anderen Orten mit Arbeitsgemeinschaften, auch an allen Benediktinerabteien und in Braunsberg statt. Zudem traf sich der ökumenische Arbeitskreis der deutschen Hauptstadt im Oktober 1937 wöchentlich zu einer Frühandacht in der katholischen Kirche am Bahnhof Tiergarten und monatlich zu zwei Abendandachten in der Studentenkapelle in der Schlüterstraße, wobei auch evangelische Teilnehmer eingeladen wurden.¹²¹ Sind für das Jahr 1937 einige Veranstaltungen belegt worden, so gehe ich davon aus, dass es in den Vorjahren mindestens einen Kreis gegeben haben muss, der den ökumenischen Gedanken von Berlin-Hermsdorf fortführte und ihn auch in andere Städte weitertrug, auch wenn die genaue Gründung der unterschiedlichen Kreise oft verborgen bleibt. Wurde hier der skizzenhafte Versuch unternommen, eine ökumenische Fortführung der Berliner Konferenz in eben jener Stadt aufzuzeigen und muss er auch hier aufgrund sonst zu großer Themenabweichung nur Fragment bleiben, so soll nun das Dokument untersucht werden, welches auch erster Anhaltspunkt für ökumenische Aktivitäten in München ist. In Berliner Archiven wäre sicherlich einiges Material zu Paul Pietryga oder auch Kurt Horn zu finden, doch würde dann der Münchener Schwerpunkt aus dem Blick verloren. Der detaillierte Rekonstruktionsversuch einer Gründung des Münchener Una-Sancta-Kreises wird hier noch nicht unternommen, da für einen solchen weitere Informationen benötigt werden, die erst im Laufe der Arbeit Erwähnung finden werden. Eine Rekonstruktionshypothese wird am Ende, das hierzu bereits vorgestellte Quellenmaterial bündelnd und neues hinzuziehend, vorgestellt werden¹²², weswegen ich hier schon einmal auf das Kapitel „Die Phase der Formierung 1935-1938“ verweisen möchte.

121 Vgl. Quelle 1: Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche, 2f.

122 Vgl. hierfür unten, Abschnitt „Die Phase der Formierung 1935-1938“.

„Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche“

Geben auch Friedrich Heiler und Paul Simon in ihrer Korrespondenz keinerlei Auskunft über die Gründung des Gesprächskreises in Berlin und waren sie offensichtlich nicht an einer Gründung der Gruppen in Kassel und Bielefeld beteiligt – andernfalls müsste über deren Bestehen keine Erkundigung erfolgen –, so hatte Heiler seinerseits die Absicht, „nach München [zu] fahren und ,dann [zu] versuchen, dort ähnliche Kreise für dogmatische Aussprachen von katholischen und evangelischen Theologen zusammenzubringen.“¹²³ Ob er im Juli 1935 – dem Zeitpunkt des Schreibens – tatsächlich nach München fuhr, soll an anderer Stelle hinterfragt werden, doch findet sich ein erstes Dokument für sein dauerhaftes ökumenisches Engagement im Oktober 1937. Kardinal Faulhaber empfing von Dr. Michael Höck, der im weiteren Verlauf der Arbeit in seiner Rolle für den Münchener Unsancta-Kreis genauer vorgestellt werden wird¹²⁴, am 13. Oktober 1937 im Anhang an eine kurze Mitteilung einen Rundbrief, der von einem anonymen Autor sei und sich mit der ökumenischen Arbeit innerhalb der Katholischen Kirche befasse.¹²⁵ Da in der Quelle selbst kein Verfasser Erwähnung findet, wird zunächst ihr Inhalt wiedergegeben werden, und davon ausgehend versucht, auf einen vermuteten Autor zu schließen.

Das von Höck an Faulhaber gesandte anonyme Dokument beginnt mit einer Darstellung der verschiedenen Aktivitäten der Katholiken und differenziert diese in allgemeine geistige Strömungen und Erneuerungsbewegungen und den konkreten Einsatz für die Wiedervereinigung. Zu den ersterwähnten zählen die Liturgische Bewegung und die Bibelbewegung, zu welchen die Wiedervereinigungsbestrebungen in Beziehung gesetzt werden. So werden die Erneuerungsbestrebungen, welche ausgehend von der lebendigen Wirklichkeit der Kirche ebendiese wieder neu zugänglich zu machen versuchen, nicht in und für sich dargestellt, sondern bereits auf das Ärgernis der Spaltung bezogen. Es bildete sich in Folge der Spaltung die in eine Enge führende gegenreformatorische Theologie heraus, welche hin zu einer ökumenischen Weite überwunden werden musste. Auch sollte das Problem der Mündigkeit der Laien in einer hierarchischen Amtskirche neu überdacht werden, und gerade die Laien müssten die Auseinandersetzung mit der Welt führen, damit die Priester ihren Dienst am Altar vollziehen könnten. Dieser Ansatz könnte zudem auch dahin führen, dass die Kirche wieder neu im Volkstum verwurzelt sei, d. h. einen Platz einnehme, welchen sie infolge der Kirchenspaltung verloren habe. Damit könne das Christentum auch wieder höchster Wert in der Gesellschaft werden. Der Autor führt das Heidnischwerden der europäischen Staaten und Völker auf die Spaltung des Christentums zurück, ein Ansatz, welchen auch später Freiherr Wil-

123 ERNESTI, Ökumene, 71. Als Quellenbeleg ist in Anm. 236 derselben Seite ein Schreiben Heilers an Simon vom 4.7.1935 angeführt.

124 Vgl. hierfür unten, Abschnitt: „Michael Höck“.

125 Vgl. Quelle 1: Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche.

helm von Pechmann vertreten sollte.¹²⁶ Beschränken sich die ersten vier Punkte des Dokuments auf die aus der Spaltung erwachsenen Defizite der Katholischen Kirche, welche besonders den Bezug zur Welt oder ihre Stellung in ihr betreffen, so gehen die Punkte 5 und 6 auf die katholische Liturgie ein. Diese habe sich aufgrund der Kirchentrennung zu stark romanisiert und sei darum in eine Starre verfallen. Dagegen wirke vor allem die Liturgische Bewegung, welche das Deutsche in der Messe wieder stärker auszuprägen gewillt sei und dadurch ein Aufbrechen der Starre in einen lebendigen Kult erreiche. Als wichtige Zentren dieser Bewegung werden zwar sowohl Beuron als auch Rothenfels erwähnt und zudem auf Guardinis deutsche Messandachten verwiesen, doch ist verwunderlich, dass dessen liturgisches Hauptwerk *Vom Geist der Liturgie* keinerlei Erwähnung findet, obwohl es bis dahin bereits in der 13. und 14. Auflage erschienen war.¹²⁷

Der den einleitenden Bericht über die damalige Situation der Katholischen Kirche zusammenfassende Satz gibt neben der Betonung, dass beinahe alle derzeitigen Missstände auf die Spaltung zurückzuführen seien, einen weiteren Hinweis darauf, dass dem Autor – trotz nicht-ökumenischem Titel – an einer Verständigung der Kirchen gelegen ist. So müssten die protestantischen Theologen und auch Laien die dargestellte Situation vor Augen haben, wenn sie um ein Bild des gegenwärtigen Katholizismus bemüht sein wollten. An der Darstellung der Probleme der Katholischen Kirche und deren teilhafte Überwindung durch die Liturgische Bewegung wird deutlich, dass dem Autor an einem Abbau von Vorurteilen gelegen war, welche z. B. die zu starke Orientierung nach Rom betrafen. Gerade in diesem Punkt hebt der Autor die Bedeutung der *Deutschen Messandachten* Guardinis hervor, welche aus der einseitigen römischen Erstarrung hin zu einer Verlebendigung der Liturgie aber auch zu einer Annäherung an das Volkstum gerade durch die Einführung der Deutschen Sprache geführt haben. Das Benutzen-Dürfen der Muttersprache im Kultus war Mitgliedern der Hochkirchlichen Bewegung ein starkes Anliegen, wie die von Friedrich Heiler an Papst Pius XI. gerichtete Denkschrift zeigte.¹²⁸ Dieser Punkt könnte deshalb bereits ein erster Hinweis auf einen Autor aus jener Bewegung sein, muss es aber keineswegs, da die Erwähnung der Verlebendigung der Liturgie durch die deutsche Sprache auch als reine Feststellung und nicht als auch eigenes Anliegen verstanden werden kann.

Nachdem der Autor die Problemfelder der Katholischen Kirche benannt hat und erwähnte, dass die Erstarrung des Kultus durch die Liturgische Bewegung zunehmend aufgelöst werde und somit noch die Punkte der Öffnung der Theologie in ökumenische Weite hinein, die Wichtigkeit der Laien in der Kirche, die Wiedererlangung des Christentums als höchstem Wert in der Gesellschaft und der Dienst am

126 Vgl. Quelle 10: Freiherr Wilhelm von Pechmann: „Warum Una Sancta?“, 17. September 1942, und hierbei besonders den Abschnitt II und darin die Nummern 9 und 10.

127 GUARDINI Romano, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg¹³ u. 14 1934.

128 Vgl. hierfür die Ausführungen über die Denkschrift Heilers, welche durch Bischof Bares an den Papst übermittelt wurde, oben im Abschnitt „Resümee“.

Volkstum fehlen würden, wendet er sich den speziellen Wiedervereinigungsbestrebungen zu. Gegen die Enge der katholischen Theologie wirke ein ihm bekannter katholischer Priester, indem er vor führenden Persönlichkeiten der Katholischen Kirche für die Bildung von ökumenischen Arbeitskreisen und eine Beschäftigung mit der evangelischen Theologie eintrete. Derartige Kreise hätten sich bereits – vielleicht durch die Initiative dieses katholischen Priesters – in mehreren deutschen Städten, so z. B. in Berlin, Köln und Kassel, gebildet. Die Charakterisierung der Arbeitsweise der ökumenischen Zirkel ist dahingehend sehr interessant, dass gemeinsames Gebet und Andachten von der Katholischen Kirche initiiert und von ihr evangelische Christen dazu eingeladen wurden, wobei spezielle katholische Elemente vermieden und das Lied- und Gebetsgut mit kundigen evangelischen Personen abgesprochen wurde. Zwar ist dies nur ein einzelner Quellenbeleg, dennoch ist es bemerkenswert festzuhalten, dass die Katholische Kirche nicht (allein) von Protestanten von außen geöffnet worden ist, sich vielmehr selbst öffnete und Wege auch zu gemeinsamem Gebet suchte.

Auf keinen Fall darf diese Öffnung jedoch als gesamtkirchliches Phänomen angesehen werden, wie auch bereits die unterschiedlichen Einstellungen zur Ökumene im deutschen Episkopat jener Jahre zeigen.¹²⁹ Der Autor hatte bei seinen Formulierungen sicherlich eine bestimmte Personengruppe – vielleicht die Liturgische Bewegung um Guardini oder auch den bereits verstorbenen Bischof Bares – vor Augen, als er die geschehenen Einladungen zum gemeinsamen Gebet darstellte. Erwähnt er unter den Nummern 4 und 5 konkrete gemeinsam durchgeführte Gebete und Aktionen, welche bereits in der skizzenhaften Präsentation der Entwicklung des Berliner Kreises stattfanden, so ist doch bemerkenswert, dass vor allem Tätigkeiten aus Berlin angeführt werden und namentlich allein der Jesuit Pater Georg zu Sachsen genannt wird. Die übermäßige Darstellung des Berliner Kreises legt es nahe, den Autor als in engem Kontakt zu Berlin oder als von dort stammend zu kennzeichnen.

Eine mögliche Gegenthese, dass Berlin deshalb im Dokument derart ausführlich erwähnt werde, weil der Kreis die meisten Aktivitäten aufwies, ist nicht stichhaltig, da gerade im wahrscheinlich zuvor gegründeten Kasseler Kreis auch zahlreiche Aktionen stattgefunden hatten. Der Autor scheint jedoch – so zumindest die hier vertretene These – nicht sehr gut über die aktuellen Entwicklungen in anderen Städten informiert zu sein, sondern vor allem die Berliner Situation zu jener Zeit zu kennen. Zudem hat es den Anschein, dass er sehr gut mit der Abtei Ettal vertraut ist, da er sowohl deren Abt Dr. Angelus Kupfer anführt und weiß, dass dieser sechs Mönche mit der vorbereitenden ökumenischen Arbeit beauftragt hat, als auch selbst in Ettal zu einer liturgischen Veranstaltung eingeladen war, die jedoch aufgrund des Widerspruchs von Kardinal Michael Faulhaber abgesagt werden musste. Einerseits muss der Verfasser demnach auch in intensiverem Kontakt mit jenen Benediktinern

129 Vgl. hierfür unten den kurzen Abschnitt: „Ökumenebereitschaft im deutschen Episkopat?“.

gestanden haben und andererseits erscheinen gerade die Benediktiner, von denen der spätere Abt von St. Bonifaz in München, Pater Hugo Lang, nach 1945 eine entscheidende Rolle für den Münchener Una-Sancta-Kreis einnehmen sollte, bereits in den Anfangsjahren der ökumenischen Bewegung in Deutschland als deren intensive Förderer. Dieses Engagement kann vielleicht auch auf den Auftrag Papst Leos XIII. zur Gründung des Benediktinerkollegs St. Anselm in Rom zurückgeführt werden, in deren Vorfeld er im November 1883 betonte: „Er ist der Orden, der überall des größten Vertrauens sich erfreut. Ich habe das bis in den Orient hinein festgestellt. Die große Kirche in Konstantinopel ist heute noch dem hl. Benedikt geweiht. Ich bedarf Ihrer besonders in Griechenland. Schwarze Mönche des alten Ordens, gelehrte Mönche würden dort alle Schranken beseitigen; alles scheint hinzuwirken, diese Bewegung vorzubereiten.“¹³⁰

Eine detaillierte Analyse des Einsatzes der Benediktiner gerade auch im Gespräch mit den Ostkirchen, wie dies in Deutschland vor allem die Abtei Niederaltaich führte, soll und kann hier nicht geleistet werden. Doch wäre dieses im Kontext der Una Sancta angesiedelte ökumenische Bestreben auch ein Untersuchungsgegenstand, der sich von der Gründung des Ordens der ungeteilten Kirche, über seine liturgische und spirituelle Ausrichtung, das päpstlich gewünschte ökumenische Engagement und einzelne gewichtige Persönlichkeiten, hin zur Aktivität in der Una Sancta erstrecken müsste. Dies wäre wiederum lediglich eine Betrachtung der benediktinischen Ökumene in Deutschland.

Kehren wir wieder zum auszuwertenden Dokument zurück, so ist bemerkenswert, dass der evangelische Autor Ostern 1937 zu einer ökumenisch-liturgischen Veranstaltung in Ettal eingeladen war, diese aber von Kardinal Michael Faulhaber abgesagt wurde, was seltsam erscheint, da der Münchener Oberhirte, wie später ausführlich dargestellt werden wird, ein entscheidender Förderer der Ökumene in München war. Er verteidigte bereits seit 1926 die Zeitschrift „Una Sancta“ gegenüber Nuntius Eugenio Pacelli.¹³¹ Dass der Autor des Dokuments evangelisch ist, ergibt sich daraus, dass Faulhaber die Veranstaltung zwar verboten, Rom aber derartige Zusammenkünfte mit evangelischen Christen ausdrücklich gutgeheißen habe. Die evangelische Konfession des Autors wäre ein weiterer Hinweis auf Friedrich Heiler, was zusätzlich durch eine Vermutung des Absagegrundes gestützt werden kann. War Faulhaber früh an der Ökumene gelegen, so erscheint es mir sehr verwunderlich, dass er eine derartige Veranstaltung unterband und Rom solche Treffen, gegen Faulhaber, kurze Zeit später für sehr empfehlenswert geheißen haben soll. Dies käme einer Umkehr der Tatsachen in späterer Zeit gleich, in welcher der

130 MOLITOR Raphael, Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände: Untersuchungen und Skizzen, Bd. 3: Unionsversuche im 19. Jahrhundert, Die Leonische Konföderation aller Kongregationen der Benediktiner, Münster 1933, 81.

131 Vgl. hierfür unten die Ausführungen in Abschnitt „Kardinal Michael Faulhaber“ und dabei besonders „Ökumenebereitschaft im deutschen Episkopat?“, wo die Kontroverse mit Pacelli unter Erwähnung der Akten des EAM, NL Faulhaber, kurz angegeben wird.

Münchener Oberhirte den ökumenischen Gesprächskreis in München gegenüber Nuntius Orsenigo verteidigen musste¹³² und Rom auch nach dem II. Weltkrieg im Monitum derartige Gespräche zu unterbinden versuchte.¹³³ Sollte die Veranstaltung am 28. oder 29. März 1937 stattfinden, so müsste die römische Verlautbarung, dass solche Gespräche gewünscht seien, zwischen jenen Tagen und Oktober 1937 angesiedelt werden, doch konnte ein solches Dokument nicht ermittelt werden. Entscheidender als die römische Verlautbarung scheinen jedoch eigene Gründe Faulhabers für die Absage zu sein, da er später zu einem großen ökumenischen Förderer avancierte. Die Tagung an sich könnte er einerseits aufgrund deren Inhalts der Liturgie verboten haben, wofür mir jedoch keine weiteren Anhaltspunkte, etwa ein Tagungsthema und eine Aversion des Münchener Oberhirten, vorliegen. Andererseits wäre es denkbar, dass er die Veranstaltung wegen des von den Benediktinern eingeladenen Gastes unterband. Wäre jener – und somit der Autor des Dokumentes – in Friedrich Heiler zu suchen, so ist seine Person selbst Anlass für die Reaktion Faulhabers.

Habilitierte sich Heiler noch 1918 in München, so nahm er aber aufgrund einer zunehmend engen Bekanntschaft mit Erzbischof Söderblom am lutherischen Abendmahl teil, ohne jedoch offiziell aus der Katholischen Kirche auszutreten, was seine sofortige Exkommunikation nach sich gezogen hätte.¹³⁴ Wann und wie diese genau erfolgte, ist mir nicht bekannt. War er auch seit 1935 Professor für Religionsgeschichte und -philosophie an der Evangelisch Theologischen Fakultät in Marburg, so hinderte dies – so die hier angestellte Vermutung – Faulhaber nicht daran, den vielleicht bereits Exkommunizierten in seiner Diözese nicht zu einem ökumenischen Gespräch zuzulassen. Dies hätte – so eine weitere Hypothese – zu Irritationen in der ökumenischen Verständigung führen können. War Heiler durch seine Teilnahme am lutherischen Abendmahl in Misskredit bei der katholischen Obrigkeit in München geraten, so wurde ihm von derselben die Teilnahme am ökumenischen Gespräch untersagt, da sein eigenes Lebensbeispiel Zeugnis einer verfehlten Ökumene – der vorschnellen Einigung – sei. Jedoch müssen diese Überlegungen bloße Vermutungen bleiben. Die Absage der Tagung könnte auch schlicht aus einer ablehnenden Haltung Faulhabers zur Ökumene in dieser Zeit heraus begründet werden, doch würde damit nicht einsichtig, warum er kurze Zeit später ihr entscheidender Förderer in München werden sollte. Auch hatte Faulhaber seit 1937 Kontakt zum ökumenisch sehr engagierten Prof. Otto Urbach aus Hannover¹³⁵, sodass eine Veranstaltungsunterbindung umso mehr verwundern muss. Aus den angeführten Gründen gehe ich davon aus, dass es sich sowohl beim eingeladenen Gast nach Ettal als auch beim Autor des Dokumentes um Friedrich Heiler handelt.

132 Vgl. hierfür unten die Auswertung des Briefes Faulhabers an Orsenigo, München, 5. August 1941, im Abschnitt „Rom und die Münchener Ökumene“.

133 Vgl. Quelle 13: Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen.

134 DAMMAN Ernst, Art. Heiler, Johann Friedrich, in: NDB 8 (1969), 259-260.

135 Vgl. Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948.

Würdigt Heiler im weiteren Verlauf des Schreibens die bisherigen ökumenischen Aktivitäten Roms in Bezug auf die Anglikaner und die Orthodoxie – zu erinnern wäre hierbei der bereits angeführte Ausspruch Leos XIII. an die Benediktiner –, so beendet er es mit Schlussfolgerungen über ein wünschenswertes Verhalten der katholischen Bischöfe. Sie sollten sich besser über die ökumenischen Geschehnisse in ihren Diözesen informieren und keineswegs negativ Stellung zu entstehenden Aussprachekreisen beziehen, da dieser Prozess nicht verhindert werden könne. Vielmehr sollte ihnen daran gelegen sein, den katholischen Teilnehmern gleichwertige evangelische Gesprächspartner gegenüberzustellen, damit – so könnte gefolgert werden – ein konstruktives, nicht von der Rückkehr nach Rom geleitetes und einseitiges Gespräch entstehen könne. Schwer erschließbar ist hingegen die Anmerkung, dass zwar eine Billigung der Teilnahme evangelischer Geistlicher gewünscht, aber eine positivere Äußerung oder weitergehende Förderung der Aussprache unerwünscht sei, da sie politisch verstanden werden könnte. Der Autor könnte damit die Unterdrückung des Regimes im Blick haben, welche durch eine oberhirtliche Gutheißung und ausdrückliche Erwähnung der gemeinsamen Arbeit nur zunehmen würde. Größere Repressalien erfolgten später tatsächlich, da das Regime in den Zusammenkünften den gemeinsamen Widerstand der Kirchen vermutete. Wollte Friedrich Heiler die ökumenische Bewegung vielleicht vor einer derartigen Politisierung schützen, so musste dieser Versuch von vornherein scheitern, da sich viele Christen gerade aufgrund der gemeinsam erfahrenen Not zum ökumenischen Gespräch bereit fanden oder gar durch persönliche Bedrängnis in es hinein getrieben schienen, wie es bei Otto Urbach deutlich werden wird.

Um von einer direkten Einflussnahme der kirchlichen Hierarchie und somit einer zunehmenden Politisierung – vielleicht auch Kirchenpolitisierung¹³⁶ – abzusehen, rät Heiler die Bildung einer kleinen Arbeitsstelle an. Diese sei an eine unauffällige Einrichtung anzuschließen, was wiederum darauf hinweisen könnte, dass er die Bewegung vor dem Zugriff des NS-Regimes schützen wollte. Die Arbeitsstelle sollte sich den Aufgaben der Literatursammlung, Kontaktpflege mit den evangelischen Mitgliedern, deren Versorgung mit entsprechendem Material und der dienlichen Zusammensetzung der ökumenischen Arbeitskreise widmen, womit der Marburger Professor in ihr eine Einrichtung erschaffen wollte, die vor allem das evangelische Engagement in der ökumenischen Bewegung unterstütze und fördere. Wenn er abschließend betont, dass die Bewegung zur Einheit der Kirche nicht allein auf römischen Machenschaften beruhe, und zudem mit bedacht wird, dass ihm an einer Koordination des evangelischen Einsatzes für die Ökumene gelegen war, so kann darauf geschlossen werden, dass der Brief ursprünglich vor allem an evangelische Persönlichkeiten gerichtet war, die über die geistigen Aufbrüche innerhalb der Katholischen Kirche informiert werden sollten. Damit sollten Vorurteile abgebaut und

136 Wie beschrieben, entzieht sich mir der Aussagegehalt des 3. Punktes der Schlussfolgerungen, sodass hier nur Vermutungen angestellt werden konnten.

der Weg zur Verständigung geöffnet werden. So betont Heiler abschließend noch einmal, dass sich der Aufbruch zum Miteinander aus einer geistigen Stoßrichtung speise, welche von der Wiederentdeckung der Wirklichkeit der Kirche lebe, wie dies die Hochkirchliche Bewegung und die Liturgische Bewegung täten. Er versucht abermals, eine allein von Rom vermutete Rückkehr-Ökumene zu unterbinden, indem er Rom nicht nur im Zusammenhang mit dem Verbot von Kardinal Faulhaber lobend hervorhebt, auch wenn er kein Bezugsdokument angibt, sondern auch geistige Strömungen als Ausgangspunkt der Ökumene sowohl in der evangelischen wie auch in der katholischen Konfession anführt.

War dieses Dokument daher wahrscheinlich nicht für Michael Höck, Kardinal Faulhaber oder einen anderen katholischen Würdenträger bestimmt, sondern an evangelische Persönlichkeiten gerichtet, so könnte in diesem Licht auch der bisher nicht geklärte dritte Punkt der Schlussfolgerung Offenheit erfahren. Der Schutz vor einer Politisierung bei zu positiver Nennung der Ökumene würde – sollte das Schreiben vorwiegend an evangelische Würdenträger gerichtet worden sein – dann auch in die Kämpfe zwischen Deutscher Evangelischer Kirche und Bekennender Kirche eingeordnet werden können. Eine sehr positive Parteinahme hätte also auch schon immer Verdacht bei der evangelischen „Reichskirche“ erwecken können, womit sehr scharfe Repressalien durch das Regime zu erwarten gewesen wären.

Das Schreiben Friedrich Heilers über die „Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche“ war an protestantische Persönlichkeiten gerichtet, suchte diese über die aktuelle Entwicklung in der Katholischen Kirche zu informieren und für den ökumenischen Gedanken, welcher in die geistigen Aufbruchsbewegungen einzuordnen sei, zu werben. Zeigte das Dokument beim Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern r. d. Rhs., Dr. Meiser, eine nur geringe Wirkung und sollte er der ökumenischen Bewegung in München während des Weltkrieges neutral und danach ablehnend gegenüberstehen, so wurde Michael Kardinal Faulhaber vielleicht durch jenes auf die ökumenischen Bestrebungen aufmerksam gemacht. Er versuchte, sich durch Michael Höck und auch Otto Urbach über die Entwicklungen in seiner eigenen Diözese und vor allem in München zu informieren und orientieren. Faulhaber wurde in seiner zunehmenden Bekanntschaft mit dem ökumenischen Arbeitskreis in München zu dessen wichtigstem Förderer, und Michael Höck, der Überbringer des Schreibens, sollte die Münchener Ökumene als erster katholischer Leiter und Berichterstatter an Faulhaber mitprägen. Die Frage, auf welches ökumenisches Engagement Faulhaber und Höck in München 1937 aufmerksam wurden und worauf ein Arbeitskreis aufgebaut werden konnte, soll in einer Rekonstruktion der Entwicklung des Münchener Una-Sancta-Kreises erst zum Abschluss dieser Arbeit versucht werden, wenn mehrere dafür nötige Informationen zusammengetragen wurden.

Im nächsten Abschnitt wird der Kreis in München seit 1938, d. h. lediglich zwei Monate nachdem Faulhaber das soeben behandelte Dokument erhalten hatte, in einer ersten Einführung und Charakterisierung dargestellt, anschließend auf die

Rolle Höcks selbst eingegangen. Der bereits erwähnte Prof. Otto Urbach aus Hannover, der seit 1937 in Kontakt mit Faulhaber stand, wird anhand seines Briefwechsels mit Faulhaber im darauffolgenden Kapitel dargestellt. Nachdem sich der Blick auf einen dritten sehr gewichtigen ökumenischen Korrespondenzpartner – Freiherr Wilhelm von Pechmann –gerichtet hat, folgt eine genauere Betrachtung der ökumenischen Förderung Faulhabers, dessen Ablehnung der Tagung in Ettal aus Anti-Ökumenizität, wie sie von Heiler dargestellt wird, beinahe absurd und widersprüchlich zum nachfolgenden Tun des Münchener Oberhirten erscheinen muss. Eine abschließende Darstellung des Münchener Una-Sancta-Kreises wird auch eine Rekonstruktion von dessen Entstehen versuchen, welche hier aufgrund noch nicht ausreichender Informationsbasis verfrüht wäre, sodass die hier begonnene Darlegung der Entwicklung der ökumenischen Gesprächskreise am Ende wieder eingeholt und zu einem Abschluss gebracht werden kann.

Quelle 1: Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche.

Michael Höck an Michael Kardinal Faulhaber, 13.10.1937, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3713, S. 1; Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirchen, typographische Abschrift, EAM NL Faulhaber Nr. 3713, 3-5 (4 Seiten).

„Sr. Eminenz dem Hochwürdigsten Herrn
Kardinal Dr. Michael v. Faulhaber

München, 13.10.37
Promenadestrasse 7

Eure Eminenz!
Hochwürdigster Herr Kardinal!

Durch Zufall kam ein Rundbrief in meine Hände, dessen Autor mir unbekannt ist. Da in diesem Bericht auch Eure Eminenz angezogen wird, erlaube ich mir denselben zu übersenden.

Ich möchte die Gelegenheit wahrnehmen, Eurer Eminenz aufrichtig zu danken für den Brief vom 1.10.37, der mich wirklich gefreut und getröstet hat.

Mit ehrfurchtsvollem Gruss bin ich
Eurer Eminenz gehorsamster
M. Höck [autographisch]

Vertraulich

Abschrift eines Briefes unbekanntem Autors Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche

Bei der gesamtkirchlich orientierten Arbeit der Katholiken muss man zwischen allgemeinen geistigen Strömungen und Erneuerungsbewegungen sowie der auf konkrete Wiedervereinigung abzielenden Arbeit unterscheiden.

Das Bild bei der ersten Gruppe ist durchweg erfreulich. Hier wird lebendige Kirche neu entdeckt. Hierher gehören auch Bibelbewegung und liturgische Bewegung. Die Fühlung liegt geistig vorwiegend bei den Benediktinern, dem Bonnerkreis (Ebner u. Zangerle) und den an Newman und Guardini orientierten Oratorianern. Ein reiches lebendiges Schrifttum zeugt von der inneren Kraft dieser geistigen Bewegung. Theologie und christliche Weltanschauung werden aus der neu gewonnenen Perspektive einer lebendigen Wirklichkeit der Kirche durchgearbeitet. Die sich ergebenden Hauptgesichtspunkte sind folgende:

1.) Nach der Kirchenspaltung hat sich auch die gegenreformatorische Theologie konfessionell abgeschnürt und die Weite verloren. Diese Verengung hat sich bis zur Gegenwart erhalten. Es ist nötig, wieder ökumenische Weite zu gewinnen und auch das reformatorische Anliegen unvoreingenommen zu würdigen.

2.) Die besondere Gefahr der Verweltlichung muss klar erkannt, der Priester an den Altar zurückgerufen und dem in der Kirche stehenden einzelnen Laien die konkrete Auseinandersetzung mit der Welt übertragen werden. Die Mündigsprechung des christlichen Laien wird als der eigentliche Sinn der actio catholica hingestellt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die klerikale Verfilzung zwischen Staat und Kirche in Österreich mit Unbehagen festgestellt und prinzipiell bekämpft wird.

3.) Infolge der Kirchenspaltung konnte die Kirche ihren Dienst am Volkstum nicht richtig erfüllen und ist dadurch überall in eine Diasporalage zurückgeworfen.

4.) Infolge der Kirchenspaltung ist das Christentum als höchster verbindlicher Wert des Abendlandes verlorengegangen und dadurch das Wiederheidnischwerden der Staaten und Völker vorbereitet.

5.) Infolge der Kirchenspaltung ist der katholische Kultus zu romanisch orientiert und eine deutsche Formung des Kultus unterblieben.

6.) Während bei der protestantischen Kirche infolge des Verlustes einer lebendigen Kirchenanschauung die Fähigkeit zu einem echten Kultus weitgehend verloren ging, ist der katholische Kultus nach der Spaltung ebenso weitgehend erstarrt und zur äusseren Zeremonie geworden.

Am Punkt 5 und 6 knüpft die liturgische Bewegung an, die die Verlebendigung des Kultus als Ausdruck und Vergegenwärtigung der Einen Kirche und die stärker deutsche Ausprägung des Kultus zum Ziel hat (deutsche Gemeinschaftsmesse). Um über den Umfang dieser Bewegung einen Anhalt zu geben, wird erwähnt, dass die deutschen Messandachten von Guardini in einer Auflage von

500.000 Stück erschienen sind. Mittelpunkt dieser Bewegung sind Beuron (historisch, wissenschaftlich) und Burg Rothenfels (praktisch).

Zusammenfassend muss unabhängig von der Frage nach der augenblicklichen Stosskraft dieser Strömungen und Bewegungen gesagt werden, dass der evangelische Mensch und besonders der Theologe um diese Dinge wissen muss, falls er den Anspruch auf ein zutreffendes Bild von dem zeitgenössischen, deutschen Katholizismus erheben will.

Wesentlich undurchsichtiger ist die Lage bei der zweiten Gruppe der konkreten auf Wiedervereinigung gerichteten Arbeit.

Zunächst einige Tatsachen:

1.) ein mir bekannter katholischer Priester¹³⁷ bereist zur Zeit, anscheinend in Fühlung mit dem deutschen Gesamtepiskopat, die Bistümer, um über die Wiedervereinigung zu sprechen. Er ist für diese Arbeit ganz freigemacht.

Bei diesen Vorträgen werden die besten katholischen Köpfe des Bistums zusammengestellt. Es wird ihnen dabei empfohlen, sich für das evangelische Schrifttum zu interessieren, Fühlung mit evangelischen Menschen zu suchen und mit ihnen gemeinsame Arbeitszirkel zu bilden. Ausdrücklich wird dabei auch auf eine Fühlungnahme mit den evangelischen Predigerseminare[n] hingewiesen. Je einem Bistum wird sogar ein besonderer Raum für solche Zusammenkünfte zur Verfügung gestellt.

2.) Derartige gemischt-konfessionelle Arbeitskreise sind zunehmend in der Bildung begriffen z.B. in Berlin, Hamburg, Kassel, Frankfurt, Köln, usw.

3.) Im Zusammenhang mit diesen Arbeitsgemeinschaften werden von katholischer Seite liturgische Veranstaltungen und Gebetsandachten eingerichtet, zu denen die evangelischen Christen eingeladen werden. Hierbei ist anscheinend Anweisung gegeben, jeden Hinweis auf Speziell-Katholisches zu vermeiden. Man distanziert sich von der grobschlächtigen Arbeit des Winfriedbundes. Lieder und Gebetstexte werden möglichst vorher mit kundigen Protestanten durchgesprochen.

4.) In diesem Stil fand z. B. zwischen Himmelfahrt und Pfingsten eine Novene (neuntätige Abendandacht) für die Wiedervereinigung an allen Orten mit Arbeitsgemeinschaften, an allen Benediktinerabteien und in Braunsberg statt, die auf die Teilnahme evangelischer Christen zugeschnitten war.

5.) In Berlin finden zur Zeit wöchentlich eine Frühandacht (katholische Kirche am Bahnhof Tiergarten) und monatlich zwei Abendandachten (Studentenkapelle in der Schlüterstrasse) mit Einladungen an evangelische Teilnehmer statt.

Auf die Beteiligung der Benediktiner wurde bereits hingewiesen. Innerhalb der Benediktiner hat die Abtei Ettal die Führung, deren Abt, Dr. Angelus Kupfer, sechs Mönche mit der vorbereitenden Arbeit beauftragt hat.

An der Berliner Novene waren auch ein Dominikanerpriester und von den Jesuiten Pater Georg zu Sachsen beteiligt.

137 Sollte das Rundschreiben von Friedrich Heiler verfasst worden sein, könnte es sich bei jenem Priester um Max Josef Metzger handeln, mit welchem Erstgenannter im Anschluss an dieses Dokument in vermehrter schriftlicher Korrespondenz stand. Vgl. hierfür ERNESTI, Ökumene, 195-201.

7.) Aufschlussreich ist folgendes Detail: Ich war Ostern zu einer liturgischen Veranstaltung in die Abtei Ettal eingeladen. Die Zusammenkunft wurde abgesagt, weil Kardinal Faulhaber Bedenken erhob. Rom hat später gegen Kardinal Faulhaber entschieden, dass gemeinsame Gebetszusammenkünfte mit evangelischen Christen nicht nur zulässig, sondern erwünscht wären.

Zu diesem Tatbestand ist zu bemerken, dass zweifellos wertvolle katholische Persönlichkeiten sich mit Aufrichtigkeit in diese Arbeit gestellt haben. Auf der anderen Seite muss auch angenommen werden, dass eine auf weite Sicht angelegte Arbeit von Rom aus ebenfalls dieser Entwicklung zu Grunde liegt. Das wird noch deutlicher, wenn man die ähnlich gerichtete Arbeit gegenüber den anglikanischen und besonders der orthodoxen Kirche verfolgt. Überall wird die Anknüpfung aus einer gründlichen Beschäftigung mit der besonderen konfessionellen Wesensart der anderen Gruppe heraus versucht.

Ich erlaube mir einige Schlussfolgerungen anzuschliessen:

- 1.) Die kirchliche Führung muss über diese Vorgänge mehr als bisher orientiert sein.
- 2.) Eine negative Stellungnahme gegen die Arbeitskreise hat keinen Sinn, da die Arbeit dadurch nicht unterbunden würde. Bei fortschreitender Bildung solcher Arbeitskreise liegt vielmehr kirchliches Interesse daran vor, dass evangelische Persönlichkeiten an ihnen teilnehmen, die der katholischen Seite gewachsen sind.
- 3.) Eine positive Stellungnahme der kirchlichen Führung, die über die Feststellung hinausgeht, dass gegen eine Beteiligung evangelischer Geistlicher keine Bedenken bestehen, erscheint ebenfalls als unangebracht. Sie würde auch leicht politisch gewertet werden.
- 4.) Es muss daher ein[e] Form gefunden werden, die der kirchlichen Führung die Möglichkeit ausreichender Orientierung und indirekter Einflussnahme ermöglicht.

Am geeignetsten erschiene mir eine kleine Arbeitsstelle für gesamtkirchliche Arbeit, die sich am unauffälligsten an eine pädagogische Stelle (z. B. Predigerseminar) anschliessen liesse. Ihre Aufgabe müsste sein, die wesentlichste Literatur zu verfolgen, Verbindung mit den evangelischen Teilnehmern solcher Arbeitskreise zu halten, sie mit geeignetem Material zu versorgen und gegebenenfalls auch auf eine zweckentsprechende Zusammensetzung hinzuwirken.

Keinesfalls lässt sich die geschilderte Entwicklung ausschliesslich auf römische Machenschaften zurückführen. Die Wiederentdeckung der konkreten Wirklichkeit der Kirche Christi ist im Grunde die tragende Kraft grosser geistiger Strömungen, die darauf hindeuten, dass wieder eine Zeit des Aufeinanderzuwachsens beginnt.“

Der Una-Sancta-Kreis München

Einführung und Charakterisierung

1938 begann in München die Una-Sancta-Arbeit in einem Kreis, der sich – zusammengeführt durch das Ärgernis des gespaltenen einen Leibes Christi und den gemeinsamen Einsatz für dessen Einheit – im Hause Maria von Bornstedts in Gauting traf.¹³⁸ Durch den Druck des Nationalsozialismus – das Regime vermutete hinter den gemeinsamen Zusammenkünften Widerstand gegen sich selbst – war jene Ausnahme-situation des gemeinsamen Feindes gegeben, der einerseits auch die Christen in München bewog, eine ökumenische Annäherung zu wagen¹³⁹ und sie andererseits zum möglichst geheimen Agieren im Untergrund zwang. Diese Zwangslage verschärfte sich durch das Versammlungsverbot aus dem Jahre 1939 weiter, gemäß welchem bereits drei Personen eine genehmigungspflichtige Versammlung konstituierten. So traf sich die junge Lokalbewegung in Privatwohnungen und auch kirchlichen Räumen, welche sich hierbei zum ersten Mal für interkonfessionelle Gottesdienste und gemeinsame Bibelarbeit – zu erwähnen sei der gemeinsame Bibelkreis von Gottfried Simmerding und dem evangelischen Pfarrer Kurt Frör in den Sakristeien der Benno- und der Dreifaltigkeitskirche – öffneten. Michael Kardinal Faulhaber – ein großer Freund des Kreises – gestattete diesem zu gemeinsamer Schriftlesung und Gespräch die Sakristei seines Domes zu benutzen.¹⁴⁰

Eine erste Charakterisierung der Situation, in welcher sich der Una-Sancta-Kreis München in der Zeit des Nationalsozialismus befand, soll einer detaillierteren Darstellung anhand von Einzelschicksalen vorangestellt werden, um eine Methode der Betrachtung derselben zu bieten. So äußerte Paula Linhart – in München am 7. August 2012 im Alter von 106 Jahren verstorbenes Gründesmitglied des Kreises¹⁴¹ –, dass die ökumenische Bewegung in den geheimen Treffen des gemeinsamen Gebetes und der Eucharistiefeyer die Erfahrung einer Wirklichkeit machte, „die sie nie mehr voneinander und der gemeinsamen Aufgabe losließ“.¹⁴² Scheint dieser Ausspruch von einer schier unbändigen Sprengkraft des ökumenischen Gedankens in dieser Frühphase des Aufbruchs zu zeugen, so verschafft sich aber auch das Ärgernis über die Zerrissenheit, welche die Teilnehmer dieser ersten ökumenischen Veranstaltungen prägte, Luft. Wie in einem Kristallisationspunkt geschieht dies in einem Ausruf des evangelischen Christen Alo Münch während einer Eucharistiefeyer, bei der allein die Katholiken das Sakrament empfangen: „Herr Gott, mach end-

138 Vgl. Quelle 13: Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen, 234: „Etwa seit dem Jahre 1938 kam es erst zu Gauting vor München im Haus der Frau von Bornstädt und in anderen Privathäusern zu Verständigungstreffen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken [...]“.

139 Vgl. Michael Kardinal Faulhaber an Pater Rothe, 9.11.1945, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712/1, 33. Entscheidend hierbei ist die Äußerung, „dass die Una Sancta gerade durch die gemeinsame Not da und dort fester geschmiedet wurde“.

140 Vgl. STAHL, Una Sancta München, 9.

141 Vgl. KNA Informationsdienst 33, 15. August 2012, 4.

142 STAHL, Una Sancta München, 10.

lich diesem unerträglichen Zustand ein Ende, daß wir an einem Altar stehen und nicht an einem Tisch essen!“¹⁴³ Beide Zitate weisen eine innere Spannung zwischen Hoffnung und Ärgernis, Enthusiasmus und Bedrückung und Aufbruch und Niedergeschlagenheit aus, wobei die Spannweite des Gegensatzes – nicht der Antinomie – zwischen Hoffnung und erfahrener Unerträglichkeit der Spaltung größer gewesen zu sein scheint als das Risiko und die Gefahr der Versammlung unter den Repressalien des Nationalsozialismus. Der Kreis fand sich – ähnlich einer Untergrundkirche der frühen Christenheit – weiterhin u. a. in der Wohnung des Ehepaars Miller¹⁴⁴ und der von Paula Linhart zusammen. Rudolf Miller – ein herzlicher Hausherr und Förderer der Una-Sancta Bewegung in München – wird von Paula Linhart mit den folgenden Worten geehrt: „Una Sancta München fand das reine Glück, als ihr in Rudolf von Miller zusammen mit seiner Frau Emmy vom Beginn ihres Bestehens 1938 ein lebenslanger persönlicher Freund, uneigennütziger Förderer ihrer ökumenischen Anliegen, nobler Gastgeber für Feste und Feiern, ein kluger Mitdenker ihrer zahlreichen Veröffentlichungen und schöpferischer Mitgestalter ihrer Aktivitäten geschenkt wurde.“¹⁴⁵

Zum Kern des Kreises, welcher insgesamt bereits in den ersten Jahren um 500 Personen umfasst haben soll¹⁴⁶ und sich durch große individuelle Freiheiten, zwischenmenschliche gegenseitige lebendige Freundlichkeit und Enthusiasmus für den gemeinsamen Grundgedanken auszeichnete, gehörten laut Paula Linhart neben den bereits erwähnten großzügigen Gastgebern Maria von Bronstedt-Aulok, Rudolf und Emmy von Miller und Paula Linhart auch Pfarrer August Rehbach, der Schriftsteller Otto von Taube, der Historiker Eberhard von Cranach-Sichart, der Bekenntnispfarrer Hans Asmussen, der Religionsforscher Karl August Meissinger, der Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink aus Marburg, Domprediger Keßler aus Berlin und Pfarrer Josef Thomé aus Würselen bei Aachen. Zudem kamen die Familien Karl Hauser, Sigmund Koch, Alo Münch, Wolfgang Heilmann, Henning von Stralenheim und Fritz Herrmann zusammen, und von den katholischen Orden waren die Kapuziner mit P. Manfred Hörhammer, die Dominikaner mit Bernward Dietsche, die Jesuiten mit Max Pribilla und Alfred Delp und die Benediktiner durch Hugo Lang, den späteren Abt von St. Bonifaz, vertreten. Außerdem kamen katholischerseits der Redakteur der Münchener Katholischen Kirchenzeitung Dr. Michael Höck, der Domkaplan Gottfried Simmerding, der Dogmatiker Michael Schmaus und die Theologiestudentinnen Maria Richter und Hilde Kalthoff zusammen. Die

143 Ebd. 9.

144 Einen interessanten skizzenhaften Einblick in die ökumenische Wissensbereitschaft des Ehepaars bildet der Umstand, dass sich das Werk: SIMON Paul/MEISSINGER Karl A./URBACH Otto, Zum Gespräch zwischen den Konfessionen, München 1939, welches sich in der Philosophisch-Theologischen Bibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität unter der Bestandsnummer BG 9890 Z94 befindet, laut autographischer Notiz auf der ersten Seite „Emmy von Miller, München 2, Ferdinand Millerpl. 3“ gehörte.

145 STAHL, Una Sancta München, 9.

146 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 212.

Orthodoxe Kirche war mit Bischof Johannes und Lydia von Ratschinsky gegenwärtig und die Oratorianer aus Leipzig mit Josef Gülden und Werner Becker. Aus Meitingen, dem Sitz der Societas Christi Regis und dem Gründungsort der Una-Sancta-Bewegung in Deutschland – zumindest nominell, wenn auch der ökumenische Gedanke in Deutschland über Romano Guardini, Friedrich Heiler, Bernhard Ritter und Max Pribilla aus der Berlin-Hermsdorfer Konferenz entsprang – waren der Blutzzeuge der Einheit Max Joseph Metzger und die Christkönigsschwestern Gertrudis und Judith Maria zugegen. Dazu kamen noch Frontsoldaten, Priester und weitere Studenten.¹⁴⁷

Bewegte sich der Una-Sancta-Kreis München in der zuvor erwähnten Spannung des Gegensatzes zwischen hoffnungsvoller Annäherungsfreude und Bitterkeit aufgrund des noch nicht Erreichten, so soll nun näher auf die Situation der jungen Bewegung in der Zeit des Nationalsozialismus eingegangen werden. Folgende Punkte werden hierbei besondere Beachtung verdienen: Einesteils werden drei Einzelschicksale von wichtigen Vertretern der Una-Sancta-Bewegung anhand der sich im Erzbischöflichen Archiv München befindlichen Quellen – zumeist Korrespondenz mit Michael Kardinal Faulhaber – dargestellt. Diese Beispiele sollen verschiedene Typen ökumenischen Engagements repräsentieren und so einen Einblick in den Münchener Una-Sancta-Kreis gewähren, der bisher noch nicht erlangt werden konnte. Bei Dr. Michael Höck handelt es sich um einen katholischen Priester und Mitarbeiter Faulhabers, der in den Anfangsjahren von katholischer Seite aus Leiter des Münchener Kreises war. Otto Urbach, der eine kurze, meist auf Postkarten beschränkte Korrespondenz mit Faulhaber führte, war evangelischer intellektueller Laie aus Hannover, der den Münchener Kreis durch Vortragsreisen unterstützte und in Hannover selbst ökumenisch aktiv war. Auch er erstattete Faulhaber auf seinen Vortragsreisen in den Süden der Republik ausführlich Bericht über die aktuelle Lage. Zuletzt wird ein kleiner Auszug des Austausches zwischen Wilhelm Freiherr von Pechmann und Kardinal Faulhaber dargestellt werden, da Pechmann ein Würdenträger in der evangelischen Kirche bis zum Beginn des Nationalsozialismus war, dann aber, aufgrund der Verirrungen der unrechtmäßigen Amtsträger, aus seiner Kirche austrat und sich immer mehr der Katholischen Kirche zuwandte. Er war von evangelischer Seite her Leiter des Una-Sancta-Kreises München und stand unter besonderer Beobachtung der Gestapo, wie auch die beiden Erstgenannten. Sie erfuhren je ein eigenes Schicksal, was sie vor allem aufgrund ihrer ökumenisch-antinationalsozialistischen Aktivität erlitt. Anhand dieser Darstellungen soll ersichtlich werden, wie in der Zeit der NS-Unterdrückung Ökumene entstehen konnte, ja vielleicht sogar – sehr deutlich an den Beispielen von Otto Urbach und Wilhelm Pechmann – entstehen musste.

147 Vgl. für die Angabe der Mitglieder des Una-Sancta-Kreises München: LINHART, Kreis München 1975, 181f., und die gekürzte Fassung desselben Artikels: LINHART, Kreis München 1984, 12f.

Anschließend wird der Versuch unternommen, aus diesen drei Einzeldarstellungen, die je für sich von einer anderen Art ökumenischer Aktivität in München zeugen, eine Charakterisierung der Rolle des Münchener Oberhirten herauszuarbeiten, der, wie soeben bereits angemerkt, z. B. eine seiner Kirchen für gemeinsames Gebet zur Verfügung stellte. Hierbei werden die angeführten Korrespondenzen in Hinblick auf die Rolle Faulhabers ausgewertet und zudem neues Quellenmaterial hinzugezogen. Auf dieses Kapitel folgt eine Darlegung des Münchener Una-Sancta-Kreises von 1938 bis 1945, die an der einleitenden Charakterisierung anknüpft und versucht, über die erarbeiteten Einzeldarstellungen – Michael Höck, Otto Urbach, Wilhelm Freiherr von Pechmann und Michael Kardinal Faulhaber – diese zusammenfassend und weitere Quellen auswertend, wobei das Tagebuch des ökumenisch-bedeutungsvollen Max Pribilla SJ herangezogen werden wird, ein Bild des Kreises zu zeichnen.

Michael Höck

Michael Höck wurde am 21. Mai 1941 von der Gestapo in Meitingen verhaftet, da er am dort stattfindenden zweiten Meitinger Una-Sancta-Treffen teilnahm und die Teilnehmer zu einem Gebet für die bereits inhaftierten P. Rupert Mayer SJ und Martin Niemöller aufforderte.¹⁴⁸ Der SD-Bericht erwähnt zudem, dass Dr. Michael Höck auf dieser Tagung die telefonische Nachricht erhalten habe, dass P. Rupert Mayer aus der Haft entlassen worden sei und dass der Freigelassene trotz der Auflage des Redeverbotes unerbittlich weiter predigen würde. Leider sei jedoch der, „diesem gemeinsamen Kreis so nahe stehende Pastor *Niemöller* noch immer in der Haft [...]“.¹⁴⁹ Höck wurde im Anschluss an diese Vorkommnisse zuerst im Konzentrationslager Sachsenhausen in „Schutzhaft“ genommen und kurz darauf am 11.7.1941 gemeinsam mit Johannes Neuhäusler (1888-1973) – 1947 zum Weihbischof der Erzdiözese München und Freising geweiht – und Pastor Martin Niemöller nach Dachau in KZ-Haft gebracht. Die Nationalsozialisten versprachen sich von der gemeinsamen Inhaftierung wahrscheinlich eine Konversion Niemöllers zum Katholizismus und somit eine Aufspaltung der sich im Widerstand gegen das Regime befindenden Bekennenden Kirche.¹⁵⁰

Martin Niemöller, seit August 1937 in Untersuchungshaft in Moabit und der Anklage Hetzreden gegen das Regime gehalten und dadurch Hochverrat begangen, gegen den Kanzelparagraphen und das Heimtückegesetz verstoßen zu haben, wurde

148 Vgl. LINHART, Kreis München 1975, 184.

149 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 274.

150 Vgl. VODERHOLZER Rudolf, Kardinal Faulhaber und die Priester im KZ Dachau, in: Kardinal Michael von Faulhaber: 1869 bis 1952. Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag, München 2002, 350f.

im März 1938 – entgegen der vorgebrachten Anklage – lediglich des Verstoßes gegen den Kanzelparagraphen zu 7 Monaten Festungshaft verurteilt. Diese seien mit seiner Untersuchungshaft in Moabit bereits abgeleistet.¹⁵¹ Anstatt sich daraufhin auf freiem Fuß bewegen zu können, kam er als „persönlicher Gefangener des Führers“ nach Sachsenhausen und beschäftigte sich dort in einer Phase der Depression seit August 1940 mit dem katholischen Messbuch, der tridentinischen Auslegung der Rechtfertigungslehre und kritisierte das protestantische Schriftprinzip. Das führte zunächst zu einem theologischen Briefwechsel mit seiner hochempörten Frau Else Niemöller – unter Hinzuziehung von Karl Barth –, könnte die Nazis aber auch bewogen haben, an eine Konversion Niemöllers und dadurch an eine Demontage des deutschen Protestantentums zu denken.¹⁵² Bleibt der Grund der Verlegung Niemöllers nach Dachau dennoch auch weiterhin Spekulation, so wäre seine intensive Beschäftigung mit dem Katholizismus vielleicht ein Grund an seine Konversion zu denken, doch muss in Frage gestellt werden, inwieweit den Nationalsozialisten die theologischen Feinheiten, mit denen sich Niemöller in Sachsenhausen beschäftigte, überhaupt Anhaltspunkt für derartige Überlegungen sein konnten. Der protestantische Pastor trat jedoch auch nach 4-jähriger gemeinsamer „Konversions“-Schutzhaft mit Michael Höck und Johannes Neuhäusler nicht zur Katholischen Kirche über.¹⁵³ Endete die Haft für Letztgenannten erst in der Nacht vom 24. auf den 25. April 1945 mit einer Fahrt über Innsbruck nach Südtirol¹⁵⁴, so wurden Höck und Niemöller bereits am 5. April 1945 entlassen.¹⁵⁵

War den Nationalsozialisten nicht an innerkonfessionellen theologischen Feinheiten gelegen und konnten sie auch deren Tragweite – etwa die Diskussion auf der Berlin-Hermsdorfer Konferenz – sicherlich nicht abschätzen, so trat ihnen doch die Möglichkeit einer einzigen, sich gegen die eigene Ideologie richtenden Kirche als Feindbild deutlich vor Augen. Sie waren sich der enormen Sprengkraft gegenseitiger Annäherung und gemeinsamer Aktionen der beiden Kirchen dahingehend bewusst, dass sie dahinter die Absicht zum Frieden und zum vereinten Widerstand gegen das eigene Herrschaftssystem erkannten und daraufhin die Zusammenkünfte zu unterbinden versuchten.

Michael Höck, der Redakteur der Münchener Katholischen Kirchenzeitung, stand bereits vor seiner Inhaftierung auf dem zweiten Meitinger Una-Sancta-Treffen unter Beobachtung durch die politische Führung. Er wird in dem – im Zuge der Berlin-Hermsdorf Konferenz schon erwähnten – Lagebericht der SD, welcher zwischen 9. August und 6. November 1940 datiert wird, d. h. sicher sechs bis neun Monate vor seiner Verhaftung verfasst ist, als „aktivste[r] Agitator des Münchener

151 Vgl. KUHLMANN Sebastian, Martin Niemöller: Zur prophetischen Dimension der Predigt, Leipzig 2008 (Arbeiten zur praktischen Theologie 39), 46-48.

152 Vgl. ebd. 49f.

153 Vgl. HERMELINK, Una Sancta, 27.

154 Vgl. VODERHOLZER, Priester im KZ, 351.

155 Vgl. LINHART, Kreis München 1975, 184.

Kreises der Una Sancta¹⁵⁶ beschrieben. Neben seinem Studium bei den Jesuiten in Rom am Germanicum und seiner Tätigkeit als Schriftleiter der Münchener Katholischen Kirchenzeitung wird Dr. Michael Höck als „ein besonders erbitterter Gegner des Nationalsozialismus“¹⁵⁷ bezeichnet. In einem weiteren Bericht wird er in unmittelbare Verbindung mit dem Papst und dem Nuntius gebracht und als Leiter des Una-Sancta-Kreises München angesehen, den es auszuschalten gelte.¹⁵⁸ Findet Höck in der Aufzählung der Una-Sancta-Mitglieder bei Paula Linhart keine herausgehobene Beachtung, so scheint er für den Münchener Kreis laut SD-Berichten doch von besonderer Bedeutung gewesen zu sein, wie die Maßnahme seiner Internierung zur Schwächung des Kreises zeigt. Auch eine Besprechung von Prof. Höfer aus Paderborn und Michael Kardinal von Faulhaber vom Juni 1948 weist Höck rückblickend als einen katholischen Leiter aus: „Der Herr Regens Dr. Höck hat sich von dieser Arbeit [der Leitung des Kreises] immer mehr zurückgezogen, seitdem er im Klerikalseminar Freising tätig ist.“¹⁵⁹ Ihm oblag als spiritus rector zu Beginn die Berichterstattung an Michael Kardinal Faulhaber¹⁶⁰, die später auf Gottfried Simmerding¹⁶¹ und danach auf Abt Hugo Lang übergehen sollte.¹⁶² Seine wichtige Rolle für den Münchener Una-Sancta-Kreis als Ansprechpartner für die katholische Obrigkeit kann anhand seines Briefes an Kardinal Faulhaber, datiert auf den 23. Dezember 1940, weiter nachgewiesen werden.¹⁶³ Das Schreiben wurde ungefähr drei Jahre nach Gründung des Münchner Kreises und beinahe genau fünf Monate vor der Verhaftung und sieben Monate vor der Verlegung des Autors nach Dachau verfasst und kann somit zum einen Einblick in die Rolle des Schreibers innerhalb der Bewegung und zum anderen in die Entwicklung der genannten selbst geben.

156 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 264.

157 Ebd.

158 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 264 Anm. 798.

159 Besprechung: Beauftragter des Hochwürdigsten Herrn Erzbischof Dr. Lorenz Jäger von Paderborn Professor Höfer mit Herrn Cardinal Faulhaber von München, ferner anwesend Sekretär J. Thalhammer – am Freitag 18. Juni 48 im Bischofshof in München. Typographisches Protokoll, Titel: Una Sancta, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-2, 50.

160 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 211f.

161 Vgl. Besprechung: Beauftragter des Hochwürdigsten Herrn Erzbischof Dr. Lorenz Jäger von Paderborn Professor Höfer mit Herrn Cardinal Faulhaber von München, ferner anwesend Sekretär J. Thalhammer – am Freitag 18. Juni 48 im Bischofshof in München. Typographisches Protokoll, Titel: Una Sancta, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-2, 50-54 (5 Seiten). S. 50: „Der Herr Cardinal gibt kurzen Überblick über die Una-Sancta-Bewegung in seiner Diözese: Geistige Führer sind Domkapitular von Kienitz, P. Hugo Lang O.S.B. von St. Bonifaz München, in der Leitung der Una-Bewegung arbeitet Herr Studienrat Simmerding. Der Herr Regens Dr. Höck hat sich von dieser Arbeit immer mehr zurückgezogen, seitdem er im Klerikalseminar Freising tätig ist“. War also anfänglich Michael Höck Leiter und somit auch Berichterstatter für Kardinal Faulhaber gewesen, so ging dieses Amt vielleicht nach der Verhaftung Höcks 1941 auf Gottfried Simmerding über, doch liegen mir hierfür keine genaueren Angaben vor.

162 Vgl. LINHART, Kreis München 1984, 13; Quelle 13: Bericht des Münchener Diözesanvertreter für Una-Sancta-Fragen.

163 Vgl. Michael Höck an Kardinal Faulhaber, 23. Dezember 1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 180.

Nach den auf den ersten Blick obligatorisch anmutenden Segenswünschen für das Weihnachtsfest folgt das Anliegen, nämlich den Unmut des Una-Sancta-Kreises an einem Vortrag von P. Przywara SJ auszudrücken, zu welchem vom Ordinariat eingeladen worden war. „Da ich [Michael Höck] durch den Herrn Sekretär aufgerufen wurde, für die Vorträge von P. Przywara im Una-Sancta-Kreis zu werben, [...] – es könnte fortgesetzt werden – übernehme ich die Verantwortung im Auftrag des Kreises mich an Sie zu wenden.“¹⁶⁴ Höck ist demnach Ansprechpartner der Una Sancta für die Katholische Kirche in München, denn er wurde angefragt, für die Vorträge zu werben. Da jene – wie gleich gezeigt werden wird – nicht auf ungeteilte Zustimmung des Kreises stießen, übernahm er wiederum die Verantwortung gegenüber der katholischen Obrigkeit, sich im Namen der Münchener ökumenischen Bewegung zur Beschwerde an Kardinal Faulhaber zu wenden. Dieses Faktum macht deutlich, dass er zumindest gegenüber der Katholischen Kirche in Verantwortung für den Kreis in jenen Anfangsjahren stand. Interessant ist weiterhin die Selbstcharakterisierung der jungen Bewegung, welche sich sowohl im genannten Segenswunsch an Kardinal Faulhaber als auch in der Kritik am Aufbau des Vortragsabends zeigt. So wird sie von Höck als „betende Gemeinschaft“ bezeichnet, und in der sich an den Vortrag anschließenden Andacht „wurde kein Gebet gesprochen“, was auf eine Selbstverständlichkeit des gemeinsamen Gebetes – des interkonfessionellen Gebetes – im Kreis hinweist. Für die evangelischen Christen sei es nicht verständlich, dass nach einem solchen Vortrag kein Gebet gesprochen wurde, sondern lediglich ein Lied und der Segen folgten. Hierin drückt sich eine Sehnsucht nach gemeinsamem Gebet aus, vielleicht nach einem Gebet für den Frieden oder gegen das Regime, doch erscheint die gemeinsame Hinwendung zu Gott als Einheitsspunkt. Sie ist die gemeinsame Verwurzelung trotz der unterschiedlichen Inhalte, was auch daran sichtbar wird, dass Höck den Vortrag von Przywara als „lebensfremd“ titulierte. Im Kreis selbst scheint es nicht primär um die abstrakten inhaltlichen Gedankenkonstruktionen gegangen zu sein, wie sie ein Przywara geboten haben wird, doch standen das gemeinsam geteilte Leben und die persönlichen Kontakte an erster Stelle. Dass dabei die inhaltliche Auseinandersetzung – die dogmatischen Streitigkeiten – keineswegs zu kurz kamen, davon zeugt allein schon die Einladung zum Vortrag durch Michael Höck. Wären derartige Auseinandersetzungen dem Kreis vollkommen fremd oder gar unerwünscht gewesen, hätte eine solche Einladung nicht ausgesprochen werden müssen. Es hat jedoch den Anschein, dass die inhaltliche Diskussion der primären Basis des gemeinsamen Gebetes, des Lebens- und Erfahrungsaustausches nachgeordnet war.

„Männer, wie der edle Pfarrer Rehbach haben sich über die Ausführungen des Paters recht besorgt geäußert. *Eure Eminenz*“¹⁶⁵ werden meine Sorge verstehen, weil

164 Michael Höck an Kardinal Faulhaber, 23. Dezember 1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 180.

165 Im Original: „E u r e E m i n e n z“.

ich gegen 100 evangelische Brüder und Schwestern durch schriftliche Einladung auf diese Vorträge aufmerksam gemacht habe.“¹⁶⁶

Neben einer großen Wertschätzung, welche Höck dem „edlen“ August Rehbach entgegenbrachte, offenbart sich einerseits wiederum der Charakter der Gruppe, welche sich zumindest zu großen Teilen missmutig gegenüber hochanalytischen – ihnen fremden – Methoden zeigte und dadurch eine eigene ökumenische Dynamik aufzuweisen scheint. Entscheidend war nicht mehr, welcher Konfession der Redner und dessen Vortragsinhalt zuzuordnen sind, vielmehr scheint die Art und Weise der gemeinsamen Begegnung im Vordergrund gestanden zu haben. Zwar könnten hierbei wahrscheinlich auch hochanalytische Vorträge ihren Platz gefunden haben, wenn sie nur in die rechte ökumenische Begegnung und in das gemeinsame Gebet eingeordnet waren. Andererseits weist diese Textstelle des Briefes die große schriftliche Einladungszahl allein an Protestanten von 100 auf. Wahrscheinlich können hierzu auch noch nichtschriftliche Bekanntmachungen an weitere evangelische Christen und verbale und nonverbale Mitteilungen an Katholiken hinzugezählt werden, sodass die von Jörg Ernesti angegebene Zahl von 500 Una-Sancta-Mitgliedern bereits in den Gründungsjahren realistisch erscheint.¹⁶⁷

Michael Höck stand für diese katholische Veranstaltung vor Kardinal Faulhaber ein, hatte in den Beziehungen zu katholischen Kirchenvertretern Verantwortung für den Una-Sancta-Kreis München inne und scheint ihn auch in leitender Funktion bis zu seiner Verhaftung und nach seiner Freilassung weiterhin geführt zu haben, da ihm nach dem Krieg, am 8. März 1946, bei einer religiösen Gedenkfeier der Una Sancta für Dr. Max Metzger und Pater Alfred Delp die Ehre und Aufgabe zukam, die Gedächtnisansprache in der Dreifaltigkeitskirche in München zu halten.¹⁶⁸ In dieser Arbeit soll das Dokument lediglich auf die Merkmale der Stellung von Michael Höck innerhalb des Münchener Una-Sancta-Kreises und die Bedeutung des politischen Drucks für die ökumenische Bewegung untersucht werden.

In der Einladung zur Gedenkfeier drückt sich wiederum aus, dass Michael Höck der Leiter der Bewegung auf katholischer Seite bis zu seiner ihn stärker in Besitz nehmenden Tätigkeit als Regens im Priesterseminar in Freising war – immerhin handelte es sich um die Gedenkfeier für zwei katholische Priester. Zudem zeugt der Wiederbeginn der Una-Sancta-Aktivität in München nach dem Krieg gerade mit dieser Veranstaltung von der Relevanz, welche die Unterdrückung durch das Regime, der gemeinsam erfahrene Schmerz und die Blutzugehen für die ökumenische Arbeit in den Anfangsjahren der ökumenischen Bewegung in Deutschland und in München hatten. Die nationalsozialistische Überwachung und ständige Kontrolle und der Versuch, dem Regime gemeinsam zu entgehen und für den Frieden zu -

166 Michael Höck an Kardinal Faulhaber, 23. Dezember 1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 180.

167 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 212.

168 Vgl. Einladungskarte zur Gedenkfeier am 8. März 1946 in der Dreifaltigkeitskirche München, in: EAM, NL Faulhaber, Nr. 3712-1, 34.

beten und einzutreten, wirkten als sehr wichtiges Faktum in der Entwicklung der Una-Sancta-Arbeit. Auch wenn sich die damaligen Mitglieder vordergründig unter dem Druck und teilweise auch unter dem Einsatz ihrer Freiheit und ihres Lebens trafen – wie dies die Verhaftung von Michael Höck dokumentiert – so wirkten gerade solche Maßnahmen vielleicht als zur Einheit zusammentreibend. Neben seiner leitenden Funktion warb Höck laut SD-Bericht zudem im reaktionären katholischen Adel für den Gedanken der Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, wodurch ein Gegengewicht zur nationalsozialistischen Ideologie entstand.¹⁶⁹

Otto Urbach

Charakterisierung der Person

War Michael Höck der katholische Verantwortliche für die Una Sancta München und kam deswegen in die „Schutzhaft“ durch die Gestapo, so erging es dem Hannoveraner Prof. Otto Urbach ähnlich, auch wenn er nicht in leitender, sondern vielmehr in publizistischer und vortragender Tätigkeit für die Una Sancta München von Bedeutung war. Er pflegte außerdem eine bekanntschaftliche Korrespondenz mit dem Münchener Oberhirten Kardinal Faulhaber.

Prof. Otto Urbach, geboren 1901, und seit 1937, dem Beginn seiner Korrespondenz mit Kardinal Faulhaber, bis zu seinem Tode 1957 wohnhaft in Bad Pyrmont¹⁷⁰, wurde 1925 evangelischer Pfarrer, 1927 Professor für Religionswissenschaft und Literatur in Graz und von 1931-1937 in Nizza. 1946 wurde er Leiter der Volkshochschule in Bad Pyrmont.¹⁷¹ Dieses Amt scheint er bis zu seinem Tode innegehabt zu haben.

Die Korrespondenz mit dem Münchener Kardinal soll im Folgenden in Gänze wiedergegeben werden, da sie einerseits die Arbeit der Una Sancta und andererseits das persönliche Verhältnis Faulhabers zu einem Überzeugungsmitglied dieser Bewegung sehr anschaulich widerspiegelt.

Eine erste überblicksmäßige Charakterisierung der Person Otto Urbachs und dessen Rolle in der Una-Sancta-Bewegung bietet der Brief von Kardinal Michael Faulhaber an den Hannoveraner Professor, welcher auf den 11. Februar 1948 datiert.¹⁷² Grund für den Brief war eine Maßnahme der Entnazifizierung – die Amtsenthebung aus seiner Professur –, welcher Otto Urbach aufgrund seines 1936 erschienen Buchs „Ehrfurcht-Stille-Besinnung“ durch die SPD-Regierung unterlag. Er bat daraufhin Faulhaber in einem Brief vom 1. Februar 1948¹⁷³ um ein Gutach-

169 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 280.

170 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 213, besonders Anm. 622.

171 Vgl. VOLK Ludwig, Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945: II 1935-1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 26), Mainz 1978, 775.

172 Vgl. auch für das Folgende: Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948.

173 Vgl. Quelle 5: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 1. Februar 1948.

ten, welches ihn als Gegner des Regimes und als unerschrockenen Bekenner der Una-Sancta-Bewegung ausweisen sollte. Hiervon erhoffte er sich das Zurücknehmen der Amtsentsetzung. Auf diesen Brief wird weiter unten genauer einzugehen sein.

War der Antwort Faulhabers eine persönliche Korrespondenz seit 1937 vorausgegangen, so bietet das Schreiben Faulhabers vom Februar 1948 – quasi als Abschluss des gegenseitigen Austausches – einen guten Einstieg in das wechselseitige Vertrauensverhältnis. Urbach, der nicht vorrangig wegen des Münchener Oberhirten den weiten Weg auf sich nahm, sondern ihn im Rahmen seiner Vortragstätigkeit für die Una-Sancta-Bewegung aufsuchte, war Faulhaber seit 1937 durch persönliche Besuche des Hannoveraners in München und dort erfolgten mündlichen Austausch bekannt. Zudem unterhielt der Kardinal einen regen postalischen Verkehr mit dem Professor. In welcher Weise der „Erstkontakt“ zwischen beiden erfolgte, bleibt im Dunkel, da weder Faulhaber noch Urbach in einem ihrer Briefe davon Zeugnis ablegen. Das Faktum des wechselseitigen Kontakts seit 1937 kann auf zweierlei Ursachen, welche aufs engste miteinander verknüpft sind, zurückgeführt werden.

Hier ist die beiderseitige entschiedene Ablehnung des Nationalsozialismus zu erwähnen, die auch Faulhaber in seiner Charakterisierung Urbachs an erster Stelle anführt. Der Professor wäre ihm durch schriftliche Mitteilungen und persönlichen Austausch als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus bekannt, jedenfalls würden für den Kardinal die Bekundungen Urbachs keinen anderen Schluss zulassen. Die Gegnerschaft wurde auf zweierlei Weisen ergriffen, einesteils durch eine aktive Beteiligung in der Kirche, bzw. der Una-Sancta-Bewegung – hier wird gleich genauer differenziert werden müssen –, und andernteils scheint sie sich auch in der Familie, im persönlichen Gebet – in der Abendandacht – niedergeschlagen zu haben. Wie auch immer die genaue Schilderung der Andacht und deren Vollzug in ihrer Konkretheit ausgesehen haben mag, der Münchener Oberhirte hatte offensichtlich Einblick in die persönlichsten Familienangelegenheiten der Urbachs, was für das Vertrauen und die Wertschätzung Urbachs gegenüber Faulhaber spricht. Der Letztgenannte zeigte sich beeindruckt von diesem Vorgang des abendlichen Gebetes, den er der Frömmigkeit wegen, aber auch aufgrund der strikten Ablehnung des Nationalsozialismus wegen hochschätzte. Es hat daher den Anschein, dass der Widerstand gegen das herrschende Regime bei Otto Urbach bis in die Tiefe der Persönlichkeit – das eigene Gebet – hinreichte.

Die Gegnerschaft verlangt jedoch aktiven Ausdruck, und der Hannoveraner Professor fand die Gelegenheit hierfür offensichtlich nicht in der evangelischen Kirche, welche zur nationalsozialistischen Staatskirche umfunktioniert wurde, sondern im Einsatz für die Ökumene, namentlich für die Una-Sancta-Bewegung. Wie Faulhaber schreibt, verband Urbach die tiefen religiösen Pflichten des Menschen mit dessen Gegnerschaft zum Nationalsozialismus. Aus dem religiösen Bewusstsein musste für ihn eine derartige Gegnerschaft erwachsen und so erhoffte er sich vom Christentum und von der Kirche eine Überwindung des nationalsozialistischen Gedanken- und Ideengutes. Da er scheinbar seine eigene Kirche hierfür nicht in der Lage sah und –

so mag vermutet werden – eine Konversion für ihn keinerlei realistische Option darstellte, engagierte er sich auf Vortragsreisen für die Una-Sancta-Bewegung.

Die Frage des Erstkontakts zwischen dem Hannoveraner Professor und dem Münchener Oberhirten

Da Otto Urbach seit 1937 in persönlichem Kontakt mit Kardinal Faulhaber stand, muss spätestens für dieses Jahr seine erste Reise nach München oder in das Münchener Umland – etwa nach Meitingen, in welchem Max Joseph Metzger tätig war – angenommen werden. Unklar bleibt jedoch, wer ihn in den Süden des Reiches einlud und auf welche Weise Kontakt mit ihm hergestellt wurde. Entsprang der ökumenische Gedanke in Deutschland der Berlin-Hermsdorfer Konferenz im Jahre 1934, so muss sich deren Stattfinden und das Entstehen von ökumenischen und offensichtlich antinationalsozialistischen Gesprächskreisen auch nach Hannover ausgebreitet haben. Der genaue Weg liegt jedoch verborgen, doch muss es größere Aktivität in München oder dessen Umland bereits vor dem von Paula Linhart beschriebenen Gründungsjahr 1938 gegeben haben, da andernfalls weder die enorme Zahl von 500 Mitgliedern, die Ernesti erwähnt, noch eine Vortrags Einladung an einen Hannoveraner gerechtfertigt erscheinen. Zudem datiert das erhaltene ökumenische Rundschreiben, welches über Höck an Faulhaber gelangte, in den Oktober des gleichen Jahres des ersten Kontaktes Faulhabers mit Urbach, sodass ich einen ersten ökumenischen Gesprächskreis in München spätestens für das Jahr 1937 vermute, auch wenn er vielleicht noch nicht den Namen „Una Sancta“ trug.

Diese These – Konklusion – möchte ich durch zwei Prämissen zu stützen versuchen.

Einesteils erwähnt Paula Linhart für die Anfangsjahre oder für das Gründungsjahr 1938 derart viele und unterschiedliche Beteiligte – die Liste reicht von katholischen Amtsträgern über Orden, evangelische Verantwortliche, Studenten und Familien beider Konfession –, dass ich ein plötzliches ökumenisches Zusammenkommen dieser Unterschiedlichkeiten im Jahr 1938 für wenig wahrscheinlich halte. Eine so differenzierte Gruppe fand sich nicht einfach unter dem Ziel des ökumenischen Gesprächs oder des Antinationalsozialismus heraus quasi aus dem Nichts zusammen. Es bedarf der Initiatoren, der Fühlung- und Kontaktnahme, dass eine so gestaltete Bewegung und Gruppe entstehen konnte.

Andernteils fand die Berlin-Hermsdorfer Konferenz bereits im Jahr 1934 statt, und Friedrich Heiler verfolgte, wie oben bereits erwähnt, das ausdrückliche Ziel in den Süden der Republik zu reisen, um dort einen Gesprächskreis zu gründen. War Max Joseph Metzger, wie Paula Linhart bezeugt, nicht Gründer der Münchener Una Sancta, so muss ökumenischer Einfluss von anderer Seite erwachsen sein, den ich auf Friedrich Heiler zurückführen würde. Stammt auch der Aufruf zur Ökumene

aus dem Jahr 1937¹⁷⁴ von demselben und wurde daraufhin vielleicht vertieftes ökumenisches Interesse bei Michael Kardinal Faulhaber geweckt, so wäre dies ein weiterer Grund, Heiler als Ausgangspunkt für die ökumenische Bewegung in München anzusehen.

Wie auch immer Otto Urbach Kontakt zur Una-Sancta-Bewegung bekam, sein persönlicher Einsatz entsprang nicht primär einem ökumenisch-theologischen Interesse im Sinne einer dogmatischen Annäherung beider Kirchen, was auch aus seiner eigenen Profession heraus unbegründet erscheinen müsste, vielmehr der willentlichen aktiven Gegnerschaft gegen das vorherrschende Regime. Er sah im Christentum – und nur im Christentum als einem und ganzem – die Möglichkeit zur Überwindung der gegebenen bedrückenden Situation. Sein Einsatz für die ökumenische Bewegung veranlasste Kardinal Michael Faulhaber ihn als „unerschrockene[n] Bekenner der Una-Sancta“¹⁷⁵ zu charakterisieren. Lobend hob der Münchener Kardinal die Vorgehensweise Otto Urbachs innerhalb der Bewegung auch in einem Brief vom 5. August 1941 an Nuntius Orsenigo hervor, dass sich der Hannoveraner „mit dem gleichen Bekennermut wie Professor Adolf Keller in der Schweiz in öffentlichen Zeitschriften für die ökumenische Bewegung [...] bekannt [hat] und [...] seitdem im Briefverkehr mit mir [Faulhaber] geblieben ist“¹⁷⁶. Zudem erwähnt der Münchener Oberhirte¹⁷⁷, dass Otto Urbach aufgrund seines Engagements von den Nationalsozialisten beobachtet worden und auch in politischer Haft gewesen sei, wie dies bereits bei Michael Höck aufschien. Daher mag es nicht verwundern, dass das herrschende Regime in der Una-Sancta-Bewegung eine kirchlich-politische Widerstandsgruppe erblickte – schloss sich doch gerade auch Otto Urbach, durch wen auch immer vermittelt, dem ökumenischen Gedanken aus primär regimekritischem Ursprung an. Wenn Faulhaber Urbach in seinem Gutachten, das im Erzbischöflichen Archiv München leider nicht vorliegt, als unerschrockenen Bekenner der Una Sancta beschreiben möchte, so setzt dies eine gute persönliche Bekanntschaft beider – oder zumindest dieser Aktivität des Hannoveraners – voraus. Im Folgenden soll nach dieser grundlegenden Charakterisierung Urbachs – zusammenfassend als Faulhaber persönlich bekannten und aufgrund seiner regimekritischen Einstellung ökumenischen Bekenner – diese anhand weiterer Quellen, vor allem Briefe und Postkarten Urbachs an Faulhaber, überprüft werden. Zudem soll der Versuch unternommen werden, die Rolle Urbachs für die Una Sancta in München und Umgebung wenigstens skizzenhaft zu rekonstruieren.

174 Vgl. Quelle 1: Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche.

175 Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948.

176 Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 775.

177 Vgl. Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948.

Die Korrespondenz Urbachs mit Faulhaber – in die Ökumene getrieben von der Not der Zeit

Die erste im Nachlass Faulhaber erhaltene Postkarte datiert auf das Jahr 1939¹⁷⁸ und ist eine Erwiderung von Weihnachtsgrüßen an den Kardinal. Faulhaber hatte Urbach also zuvor eine Weihnachtskarte geschrieben und muss darin das Rosenkranzgebet sehr hervorgehoben haben, da Urbach diese Hochschätzung als Empfehlung betrachtete. Seit Beginn ihrer Bekanntschaft 1937 hatte sich bis Ende 1939 eine Beziehung entwickelt, die den Kardinal in diesen schwierigen Tagen positiv veranlasste, dem Hannoveraner Professor eine Karte zu schreiben und ihn vom Rosenkranzgebet zu unterrichten. So spielte bereits in den Anfangsjahren auch ein, wenn es so genannt werden soll, „ökumenischer Frömmigkeitsaustausch“ eine Rolle. Der ökumenische Gedanke erstreckte sich jedoch nicht nur auf die Form des Gebetes – wie oben bereits erwähnt, war Faulhaber auch von der Abendandacht der Urbachs unterrichtet, welche ihm sehr gefallen haben muss –, sondern auch auf den politischen bzw. kirchenpolitischen Raum. Faulhaber sandte Urbach zwischen den Weihnachtstagen 1939 und dem 17. Januar 1940 die Enzyklika *Mit brennender Sorge* von Papst Pius XII., für deren Inhalt der Kardinal sicherlich einer der Mitverantwortlichen war.¹⁷⁹ Urbach bedankte sich für den Erhalt derselben und kündigte einen längeren Brief an.¹⁸⁰ Zudem zeigte er sich erfreut darüber, dass der Münchener Oberhirte wieder im Dom zelebrieren konnte, was ihm aufgrund einer schweren Krankheit nicht möglich gewesen war.¹⁸¹ Urbach selbst hatte den kranken Münchener Oberhirten noch zu Pfingsten des Jahres 1939, unmittelbar nach der ersten Meitinger Konferenz aufgesucht, obwohl der Kardinal eigentlich keinen Besuch empfing. Er hatte ihm auch detailliert von der durch Max Joseph Metzger vorbereiteten Tagung berichtet¹⁸², auf welcher er neben Superintendent Ungnad aus Berlin der Hauptvortragende von protestantischer Seite aus war.¹⁸³

Da zwischen Faulhaber und Urbach aus Hannover zu dieser Zeit schon ein engeres Vertrauensverhältnis vorherrschte, wie der Weihnachtsgrußwechsel aus dem Jahr 1939 belegt, scheint der Hannoveraner Professor eine weitere wichtige, wenn vielleicht nicht sogar die wichtigste Kontaktperson für Faulhaber gewesen zu sein, um an Informationen über die sich formierende Una-Sancta-Bewegung zu gelangen.

178 Vgl. Otto Urbach an Faulhaber Postkarte 1939, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 127.

179 Vgl. für ausführliche Informationen und weitere Literaturangaben die Rolle Faulhabers für das Verfassen der Enzyklika *Mit brennender Sorge* betreffend: VODERHOLZER Rudolf, Die Enzyklika „Mit brennender Sorge“, in: Kardinal Michael von Faulhaber: 1869 bis 1952, Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag, München 2002, 311-321.

180 Vgl. Otto Urbach an Faulhaber Postkarte 18.1.1940, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 128.

181 Vgl. ebd.

182 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 213 Anm. 622.

183 Vgl. Max Joseph Metzger an das Bischöfliche Ordinariat Augsburg, Meitingen bei Augsburg, 22. Juni 1939, in: ERNESTI, Ökumene, 203.

Michael Höck war in der Anfangsphase als katholischer Leiter des Kreises für eine interne Berichterstattung zuständig gewesen, und Otto Urbach könnte, so eine mögliche Vermutung, als nicht regionales Una-Sancta-Mitglied Faulhaber einen Einblick auf Veranstaltungen und Entwicklungen in München und Umgebung „von außen“ gegeben haben.

Die Frage, welche trotz dieses ersten belegten Vortrags Urbachs auf dem ersten Meitinger Religionsgesprächs bleibt, ist, in welcher Art und Weise er Kontakt zu Faulhaber, zu Mitgliedern des Kreises, vielleicht sogar zu Michael Höck oder zur ganzen ökumenischen Bewegung bekam, wenn Metzger offensichtlich erst 1939 zu einer größeren Veranstaltung einlud und der Münchener Una-Sancta-Kreis erst seit 1938 existierte. 1937 muss es Kontakt zwischen dem Münchener Kardinal und dem Hannoveraner Professor gegeben haben und dies offensichtlich in Folge eines ökumenischen Vortrags des Letztgenannten in München oder dessen Umgebung.

Auf eine weitere Postkarte vom 20. Januar 1940, welche wiederum einen persönlichen Gruß und Wünsche enthält¹⁸⁴, folgte der am 18. Januar angekündigte längere Brief.¹⁸⁵ Bereits der einleitende Bibelvers gibt die Richtung des Briefes vor: „Gerechtigkeit und Heil wird denen zuteil, die am Namen Gottes festhalten.“¹⁸⁶ Weiter unten im Brief kehrt dieser Gedanke Urbachs dann wieder, wenn er schreibt, dass Gott eingreifen müsse, um diesen Krieg zu beenden. Ist mit der Hoffnung auf Frieden und Heil ein zentrales Anliegen des Schreibens aufgegriffen, so speiste sich die Schilderung der Not des Krieges aus dessen Erfahrung am eigenen Leib und der eigenen Familie. Er selbst hatte mit Nahrungs- und Versorgungsmittelknappheit zu kämpfen, wie er eindringlich schildert. Zudem war sein Sohn Oskar wenige Tage zuvor weiter in den Westen versetzt worden, weswegen der besorgte Vater den Münchener Oberhirten um dessen fürbittendes Gebet bat. Aus der Selbsterfahrung erwuchs weiterhin die Hoffnung auf Gott und den hl. Michael, sodass die Feinde nicht weiterhin höhnen sollten, und dieselbe drückte sich ferner bezüglich eines Eingreifens des Papstes Pius XII. aus. Die Enzyklika *Mit brennender Sorge*, welche er ungefähr sechs bis acht Wochen vor seinem eigenen längeren Schreiben an Kardinal Faulhaber von demselben erhalten hatte, weckte in ihm die Hoffnung, Pius XII. könne den Frieden wiederherstellen oder zumindest eine wichtige Rolle bei etwaigen Friedensverhandlungen spielen. Deshalb schlossen Otto Urbach und seine Familie ihn mit ins Gebet ein. Der nächste Schritt in den Überlegungen des Autors hin zur Ökumene sah – aufgrund des Papstes als pastor angelicus – ein „unerwartetes Steigen“ des Ansehens des Papstes, woraufhin dann die Annäherung zwischen den Konfessionen in einer Wiedervereinigung münden könne.¹⁸⁷

184 Vgl. Otto Urbach an Faulhaber Postkarte 20.1.1940, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 128.

185 Vgl. Quelle 3: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 31. Januar 1940.

186 Ebd.

187 Vgl. ebd.

In diesem Schreiben tritt der Beweggrund Urbachs zu seinem Engagement in der ökumenischen Bewegung am Anfang des Jahres 1940 deutlich zu Tage. Die selbst-erfahrene Not und die eigene Hilflosigkeit, den Krieg aufzuhalten, aus dem nichts Gutes herauskommen könne und der lediglich von Wunschträumern und Selbsttäuschern hingenommen werden könne¹⁸⁸, lässt ihn seine Hoffnung ganz auf Gott setzen. Aus diesem Sprung des Glaubens folgt aber sogleich, und im Brief dem noch vorangestellt, die Ausschau nach irdischen hoffnungsschenkenden Aktivitäten, unter die allein die Enzyklika Papst Pius XII. zu fallen schien. Wichtig erscheint jedoch, dass er keinerlei evangelische Aktivität erkannte und so eine Annäherung an den Katholizismus wagte, ja geradezu wagen musste, da ihn die eigene Notlage dazu drängte. Die Auf-einander-zu-Bewegung der Konfessionen war für den Professor letztlich der einzige Weg heraus aus der eigenen Not und hin zur Überwindung des Nationalsozialismus. Für diese Bewegung setzte er sich als mutiger Bekenner ein, wie in der Charakterisierung Faulhabers bereits aufschien, um auch seine beiden Söhne vor den Gefahren des Krieges retten zu können.

Soll die Motivation Otto Urbachs zum ökumenischen Engagement kurz zusammengefasst werden, so könnte sie 1940 – und wahrscheinlich auch schon zuvor, doch fehlen davon eindeutige Zeugnisse – unter dem Leitspruch stehen: Ökumenische Aktivität aus familiärer Notlage. Dieselbe Grundstimmung des Hannoveraner Gelehrten zeigt auch eine weitere Postkarte vom 12. Juni 1940, welche einestei ls Persönliches über den Sohn Oskar berichtet und andernteils Vorträge angibt – vielleicht mit einem ökumenischen Themenhorizont, doch wird dieser nicht extra erwähnt –, die er am 28. April und am 15. Mai in Essen gehalten hatte.¹⁸⁹ Eine weitere Postkarte, die auf den 19. Oktober 1940 datiert, gibt Aufschluss über die persönlichen Geschehnisse, ökumenisches Engagement und einen hochinteressanten Kontakt zu Paul Pietryga, sodass sie hier als Quelle extra aufgeführt werden soll.¹⁹⁰ Neben einem kurzen Bericht, dass sein Sohn Oskar nun Dolmetscher-Offiziers-anwärter in Paris sei – die Truppenverschiebung in den Westen also nicht direkt ins Kampfgeschehen mündete –, so die Lage einigermaßen zu ertragen sei, und er seine Freude bekundet, dass der Kardinal von einer wahrscheinlich abermaligen Krankheit wiederum genesen sei, erwähnt er zwei für seine Una-Sancta-Aktivität wichtige Ereignisse:

Zum einen berichtet er dem Münchener Oberhirten davon, dass die ökumenische Arbeit tüchtig vorangehe und er in einem Generaloberarzt, der ein großes Sanatorium und hunderte Kurgärten betreibe, einen wichtigen Förderer gefunden habe. Von diesem Umstand mit großer Begeisterung entfach t, bestehe für ihn nicht mehr die Möglichkeit, dass das Feuer der Ökumene ausgehe. Zum anderen erwähnt

188 Vgl. ebd.

189 Vgl. Otto Urbach an Faulhaber, 12.6. '40, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 125.

190 Vgl. Quelle 4: Otto Urbach an Faulhaber, 19. Oktober 1940.

er, dass ihm Pfarrer Pietryga geschrieben und einen Besuch beim Münchener Oberhirten angeführt habe. Diese kurze Zeile ist in vielerlei Hinsicht interessant.

Einesteils zeigt sie, dass sich Faulhaber mit verschiedenen Vertretern der Una-Sancta-Bewegung austauschte und so vielleicht versuchte, vertiefte Einblicke in die ökumenische Entwicklung zu gewinnen. Scheinen es am Anfang vor allem Otto Urbach und Michael Höck gewesen zu sein, die ihm berichteten, so informierte sich Faulhaber wahrscheinlich im Laufe der Zeit mittels mehrerer persönlicher Quellen über das aktuelle Geschehen, wie auch ein Brief von Paul Pietryga an Faulhaber vom 20. August 1939 belegt.¹⁹¹ Der Münchener Oberhirte scheint gerade in dieser Zeit (1940) ein sehr reges Interesse an den verschiedenen Entwicklungen gehabt zu haben. Der ökumenische Gedanke kommt sowohl in seiner Palmsonntagspredigt am 3. März 1940, in einer Papstpredigt vom 3. Mai 1940¹⁹², aber auch in seiner Silvesterpredigt am 31. Dezember 1941 auf, und dies in Verbindung mit dem Gedanken des Friedens, wie es die Briefe Otto Urbachs zeigen. Ob sich die Gedanken des Münchener Oberhirten vielleicht zu einem Teil aus jenen speisten oder ob die enge Beziehung zwischen beiden gerade deswegen zu Stande kam, weil sie derselben Ansicht waren, muss Spekulation bleiben.

Andererseits belegt die kurze, vertraut erscheinende Erwähnung Paul Pietrygas in Urbachs Brief, dass es Kontakt zwischen beiden gegeben hat. War Pietryga bereits auf der Berlin-Hermsdorfer Konferenz anwesend und von daher mit dem ökumenischen Gedanken bestens vertraut, so könnte über den Berliner Pfarrer Urbachs Kontakt zur Una Sancta entstanden sein. Zumindest wäre diese Relation ein erster Anhaltspunkt für den Beginn der Ökumene bei Otto Urbach und so vielleicht auch für die ökumenischen Bestrebungen in und um München, die vor das Jahr 1938 – wie der bereits erwähnte Brief Faulhabers an Urbach nahelegt¹⁹³ – datiert werden müssen.

Das sehr kontaktreiche Jahr zwischen Otto Urbach und Michael Kardinal Faulhaber wurde durch eine Weihnachtswunschkarte vom Hannoveraner an den Münchener Oberhirten beschlossen¹⁹⁴, und erst 1942 findet sich eine weitere Postkarte, versehen mit einem Gedicht von R. Kögel, als Gruß an den Kardinal¹⁹⁵. Der Umstand der sehr viel spärlicher werdenden Nachrichten Urbachs an Faulhaber kann nicht oder zumindest nur sehr schwer mit einem Erlahmen der gerade erst erwachten ökumenischen Annäherung zusammenhängen, sondern muss meiner Meinung nach in einer verschärften Überwachung und zunehmenden Repressalien durch das Regime gesucht werden. So wurde Michael Höck am 21. August 1941 unmittelbar nach dem zweiten Meitinger Religionsgespräch von der Gestapo verhaftet, und P. Rupert Mayer und Martin Niemöller befanden sich zu dieser Zeit bereits in

191 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 213.

192 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 280.

193 Vgl. Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948.

194 Vgl. Otto Urbach an Faulhaber, 23.12. '40, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 177.

195 Vgl. Otto Urbach an Faulhaber, '42, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 126.

Schutzhaft. Die zunehmende Unterdrückung mochte auch für den Hannoveraner Ökumeniker Grund gewesen sein, nicht auf der zweiten Meitinger Tagung von 1941 anwesend zu sein – zumindest erwähnt er Besuche bei Faulhaber und damit verbundene ökumenische Vortragsreisen nur für die Jahre 1937, 1938, 1939 und 1942.¹⁹⁶ Auch der Brief des Münchener Oberhirten an ihn erwähnt eine Beobachtung des Hannoveraners durch die „Nazi-Partei“¹⁹⁷, und der SD-Bericht bezeugt Urbachs Widerstand durch Vortragsreisen für die Una-Sancta-Bewegung, in denen er sehr für die Wiedervereinigung der beiden Kirchen eintrete.¹⁹⁸ Es ist also davon auszugehen, dass die Repressalien des Regimes die ökumenischen Aktivitäten Urbachs ab 1941 weitgehend einschränkten, wie dies auch für den Münchener Una-Sancta-Kreis belegt ist, der sich in dieser Zeit nur noch in Privatquartieren und geheim treffen durfte.¹⁹⁹

1943 verhaftete dann die Gestapo Otto Urbach aufgrund seiner zahlreichen Aktivitäten und verurteilte ihn wiederholt durch Sondergerichte.²⁰⁰ Kurz vor seine Verhaftung, deren genaues Datum Urbach nicht angibt, muss jedoch die letzte Postkarte vor seiner Freilassung im Mai 1945 durch die Amerikaner datiert werden. Am 5. September 1943 – wahrscheinlich war Urbach kurz darauf in Haft geraten – schilderte er auf einer Postkarte²⁰¹ eine Italienreise und dass sein Sohn Siegfried in Sizilien sei, er jedoch lange nichts von ihm gehört habe. Es ist eine sehr kurze und persönliche Nachricht an Faulhaber, die den damaligen Umständen entsprechend nichts von einer ökumenischen Aktivität erwähnt, um nicht noch weiter in das Blickfeld der Machthaber zu geraten. Dennoch kam er seit 1943 zur Gerichtskompanie und wurde ab 1944 wiederholt verurteilt, konnte jedoch im Mai 1945 durch die Amerikaner befreit werden.²⁰² Wie auch der SD-Bericht zeigt, war Urbach offensichtlich durch seine zahlreichen Aktivitäten für die Wiedervereinigung innerhalb der Una-Sancta²⁰³ ins Blickfeld geraten, entging aber der Todesstrafe, die andere seiner Mitstreiter für die Einheit der Kirche traf, wie z. B. Alfred Delp, Pfr. Dr. Metzger oder P. Kilian Kirchner.

Der Hannoveraner Professor selbst trat auf seinen Vortragsreisen von 1937 bis 1939 und im Jahr 1942, in denen er sich auch mit Kardinal Faulhaber traf, für eine korporative Einigung der Kirchen unter der Führung der Katholischen Kirche ein, um dadurch in gemeinsamer Abwehrfront gegen das NS-Regime vorgehen zu können. Er habe – so charakterisierte er sich einerseits selbst und andererseits stellte ihm Faulhaber das gleiche Zeugnis aus – einen unerschrockenen Kampf gegen die NS-Verblendung geführt und bat den Münchener Oberhirten um eine Begläubi-

196 Vgl. Quelle 5: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 1. Februar 1948.

197 Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948.

198 Vgl. SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 269.

199 Vgl. Quelle 13: Bericht des Münchener Vertreters für Una-Sancta-Fragen.

200 Vgl. Quelle 5: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 1. Februar 1948.

201 Vgl. Otto Urbach an Faulhaber, 5.9.1940, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 108.

202 Vgl. Quelle 5: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 1. Februar 1948.

203 Vgl. Quelle 6: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 3. November 1945.

gung seines Einsatzes für die Una-Sancta-Bewegung, sodass darauf spekuliert werden kann, dass diese ökumenische Bewegung auch den Regierenden der unmittelbaren Nachkriegszeit ein Begriff für einen ökumenischen Widerstand gewesen war. Dies würde die Bedeutung der NS-Zeit für das Aufkommen des Einigungsgedankens in Deutschland weiter unterstreichen. Otto Urbach, der nichtkatholisch vor lauter Katholizität war – eben im Sinne eines gemeinsam korporativ-organisierten Widerstandes –, scheint für diejenigen Mitglieder der damaligen Una-Sancta-Bewegung stehen zu können, die sich vor allem aus einer antinationalsozialistischen Haltung heraus dieser Bewegung anschlossen.

Nach seiner ökumenischen Tätigkeit in den Kriegsjahren in der sogar illegalen Organisation der Una Sancta und 2 ½ -jähriger Haft im Gerichtsgefängnis Nordenham/Weser und der Befreiung am 28. Mai 1945 scheint Urbach keinerlei weiteres Interesse an einem Engagement in der ökumenischen Bewegung gehabt zu haben. So erwähnt er auch in einem nachfolgenden Brief an Faulhaber²⁰⁴ lediglich seinen alten Bekennermut, spricht aber in keiner Form von neuartigen Projekten, sondern über die persönliche Situation seiner selbst, aber auch seiner zwei Söhne Oskar und Friedrich, die sich nach wie vor in Kriegsgefangenschaft befänden, und seiner Tochter Ditta, die bei ihm sei.²⁰⁵ Auch in einem kurz darauffolgenden Brief, der auf den Advent nach 1945 zu datieren sein wird, schilderte er abermals eindringlich seine Situation der Verhaftung aufgrund der intensiven Arbeit im Sinne der Una Sancta und seine Befreiung durch die Amerikaner und ebenso die seines Sohnes Siegfried, gegen welchen auch wegen Zersetzung der Wehrkraft, Heimtückische Angriffe gegen den Nazistaat und Beleidigung des Führers ein Kriegsgerichtverfahren schwebte.²⁰⁶ Interessanterweise erwähnte er nach seiner Mitarbeit in der Una-Sancta-Bewegung geradezu als deren Kennzeichen den Namen Metzgers. Bereits im vorherigen Brief war aufgefallen, dass er diesen Märtyrer des Glaubens anführt, sodass ein, sicherlich noch spekulativer, Schluss dahingehend gezogen werden kann, dass gerade die Blutmartyrer Alfred Delp und Max Joseph Metzger Kronzeugen und Anhaltspunkte für das gemeinsame Streben nach Einheit waren. Dies beglaubigt auch der Umstand, dass die erste Veranstaltung des Münchener Kreises nach dem Zweiten Weltkrieg eine Gedenkfeier am 8. März 1946 in der Münchener Dreifaltigkeitskirche zu Ehren Metzgers und Delps war.

Zeichnete sich die ökumenische Arbeit unter dem Naziregime gerade durch die gemeinsam erfahrene Unterdrückung aus, wie sie am Einsatz von Otto Urbach deutlich wurde, so musste der ökumenische Gedanke aus der verbindenden Gegnerschaft in eine gedankliche Offenheit weiter bewahrt werden. Diesem Versuch des Münchener Kreises, den Anschluss an das Begonnene durch diese Gedenkfeier zu wahren und in eine offene Zukunft hinein Ökumene zu treiben, kann jedoch in

204 Vgl. Quelle 5: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 1. Februar 1948.

205 Vgl. Quelle 6: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 3. November 1945.

206 Vgl. Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber, Brief Advent nach '45, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-1, vor 69.

dieser Arbeit nicht nachgegangen werden, doch wird im Schlussteil ein kleiner Ausblick erfolgen.

Auf beide Schreiben Urbachs antwortete Faulhaber erst am 2. September 1947, insofern die erhaltenen Briefe des Hannoveraners an den Münchener Erzbischof vollständig sind. Dieser Brief enthält wichtige Informationen über die Situation des Münchener Una-Sancta-Kreises während der nationalsozialistischen Herrschaft und soll deswegen hier als Quelle 7 vorliegen.²⁰⁷ Einerseits erwähnte der Münchener Kardinal in seinem Schreiben seine Dankbarkeit, dass Otto Urbach – dank Gottes Beistand – trotz der Gefängnishaft vor Üblerem bewahrt worden sei. Andererseits, und diese erscheinen mir nach diesem persönlichen Inhalt die beiden gewichtigeren Punkte, schrieb Faulhaber davon, dass auch in München von Seiten der Gestapo Klagen gegen die Mitarbeit in der Una Sancta erhoben worden seien, aber dass dieses Vorgehen den Behörden auch habe ausgedredet werden können. Zumindest mag das für viele Fälle gegolten haben, denn gerade Michael Höck, Rupert Mayr und Alfred Delp konnten nicht vor dem Übergriff des Regimes bewahrt werden. Geschützte Personen nennt Faulhaber leider nicht, sodass im folgenden Abschnitt kurz auf weiteres von der Gestapo überwachtetes Münchener Una-Sancta-Engagement eingegangen werden soll, um vielleicht hierbei eine kleine Lücke schließen zu können. Zuvor sei jedoch ein zweiter gewichtiger Punkt genannt, der aus dem Brief Faulhabers hervorsticht, gerade weil er keine Nennung findet – der weitere Einsatz Otto Urbachs in einer Fortführung der ökumenischen Vortragsreisen nach Süddeutschland.

In den zahlreichen angeführten Postkarten wurde deutlich, dass der Hannoveraner ein starker Aktivist für die Una Sancta war; Faulhaber bescheinigte ihm diese, ihm selbst schriftlich und mündlich gut bekannte Tätigkeit²⁰⁸, doch wurde mit keinem Wort ein weiterer ökumenischer Vortrag genannt. So war sein Einsatz für die Ökumene in Vorträgen und Schrifttum – kurz erwähnt seien hier nur sein Vortrag auf dem ersten Meitinger Religionsgespräch zu Pfingsten 1939 und die gemeinsam mit Paul Simon und Karl Meisinger verfasste Schrift²⁰⁹, die sich aus diesen Vorträgen speiste – „allein“ von der Motivation des Antinationalsozialismus getragen und höchstwahrscheinlich nicht von einem dogmatischen Interesse des Zusammenführens der Konfessionen. Für diese These spricht auch, dass sich in den vielen Postkarten Urbachs meist nur die persönliche Not widerspiegelt und auf wichtige kirchenhistorische dogmatische Ereignisse, wie z. B. die Enzyklika *Mystici Corporis*²¹⁰ oder andere päpstliche Erlasse keinerlei Bezug genommen wird. Mit dem Wegfall der persönlichen Not – und hier soll der Einsatz dieses großen Bekenntners keineswegs gemindert, sondern nur in ein rechtes Licht gerückt werden – verschwand

207 Quelle 7: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 2. September 1947.

208 Vgl. Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948.

209 Vgl. SIMON Paul/MEISSINGER Karl A./URBACH Otto, Gespräch.

210 MEIER Josef, Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XII., *Mystici Corporis Christi*, Über den mystischen Leib Jesu Christi und unsere Verbindung mit Christus in ihm, Luzern 1943.

auch dessen Engagement für die Ökumene, weswegen bei Otto Urbach von einem aufrichtigen und mutigen Bekenner der Wiedervereinigung der Kirchen aus dem Druck der gemeinsamen Gegnerschaft heraus, gesprochen werden kann.

Nach der Darstellung dieser Faulhaber gut bekannten ökumenischen Bekennergestalt, die im Rahmen von Vorträgen und Schrifttum vor allem auch in Kontakt mit dem Münchener Una-Sancta-Kreis aber noch mehr mit dessen Förderer Faulhaber stand, soll nun ein kurzer Blick auf weitere von der Gestapo verfolgte, aber offensichtlich aufgrund des Einsatzes von Faulhaber gerettete, Bekenner gerichtet werden.

Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948
typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-2, 82 (1 Seite)

„Sehr geehrter Herr Professor!

Das amtliche Vorgehen gegen Ihre Person hat mich erschreckt, weil ich aus unseren wiederholten mündlichen Besprechungen und aus kurzen schriftlichen Mitteilungen das klare Bild einer gegnerischen Einstellung zum Nationalsozialismus gewinnen musste. Von Ihren Besuchen seit dem Jahre 1937 im Rahmen Ihrer Vortragsreisen für die Una Sancta erinnere ich mich, wie ernst und tief Sie die religiösen Pflichten des Menschen auffassten und wie bestimmt Sie sich vom Christentum und von der Kirche eine Überwindung der NS-Ideen erhofften. Was Sie mir von der Abendandacht Ihrer Familie erzählten, hat eine aufrichtige Verehrung für Ihre Person in mir begründet und die Überzeugung gegeben, dass Sie Ende der 30er Jahre im Nationalsozialismus eine irrläufige Bewegung erblickten. Gern stelle ich Ihnen das Zeugnis aus, dass Sie als aktiver und unerschrockener Bekenner der Una Sancta mir persönlich bekannt sind, dass ich aus Ihrem Munde niemals etwas anderes als eine Ablehnung des Nationalsozialismus gehört habe, und dass Sie aus Kreisen der Nazi-Partei beobachtet wurden. Ich war im Glauben, dass ein Mann, der Gegner des Nazisystems war und der erst durch die Amerikaner aus der politischen Haft befreit wurde, nicht nachträglich einer Strafmassnahme der Entnazifizierung unterworfen werden könne. Ich will hoffen, dass die Massnahme einer Amtsentsetzung nicht das letzte Wort in Ihrer Sache ist.

Mit besten Grüßen“

Quelle 3: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 31. Januar 1940.
Brief, 31.1.1940, Bad Pyrmont, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 178 (2 Seiten,
1 und 1r)

„Euch, die ihr meinen Namen fürchtet, soll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heil unter ihren Flügeln“ Maleachi 3, 20

Hochwürdigster Herr Kardinal,
Hochverehrter Herr Erzbischof,

Vor einigen Tagen hatte ich eine große Freude: Ein mir befreundeter kath. Pfarrer schenkte mir ein Bild (Kunstdruck) von Ihnen, nach Sambergs Gemälde. Der liebe Pfarrer Limper wußte, daß er mir kaum eine größere Freude hätte machen können.

Die Enzyklika hat mich sehr [gefremt?]. Ich habe, seit ich sie gelesen, den heiligen Vater Papst Pius XII. in unser tägliches Gebet eingeschlossen. Gott mache ihn zum Pastor angelicus, der den Frieden der Welt wiederherstellt. Damit würde das Ansehen des Papstes in der ganzen Welt unerwartet steigen; bis zur Annäherung der Konfessionen mit dem Ziele der Wiedervereinigung würde es dann nicht mehr allzuweit sein. Ich glaube auch, daß Papst Pius XII. in den heutigen Friedensverhandlungen eine wichtige Rolle einnehmen wird.

Die wirtschaftliche Lage ist hier überall katastrophal: Kohlenknappheit, Kälte, erfrorene Kartoffeln und Gemüse, Ausverkauf der [...] ²¹¹, ohne Möglichkeit die Wärme zu nutzen; Kurzarbeit. Das alles macht einen langen Kriege beinahe unmöglich. Am Sonntag, d. 28., haben wir in unserem kleinen Löwensen b. Pyrmont [...] bei der Kohlenverteilung (1 Zt. je Haushalt) erlaubt, die wirklich nichts Gutes ahnen lassen. Das Volk schrie, tobte, riss einander die Kohlen aus der Hand, kurz: es ist ein Glück, daß es ohne Verletzte abging!

In Holzhausen bei Pyrmont war es [...] ähnlich.

Optimist bin ich nicht, aber ich glaube, Gott wird in irgendeiner Weise selbst eingreifen, um dem Kriege ein Ende zu machen. Finnlands gewaltige Erfolge gegen Russland sind ein Beweis dafür, daß Gott nicht mit den stärksten Bataillonen ist, sondern im Regiment sitzt und alles richtig prüft. ER spricht das letzte Wort. [...]

Hl. Michael wird es nicht zulassen, daß die Ungläubigen immer mehr höhnen: „Wo ist Gott? Es geht doch letz[t]hin nur aus eigener Kraft!“

Ob wir vor tragweiten Ereignissen stehen? Unser Oskar hat am 27.1. sein Quartier in Essen aufgegeben und es scheint, diese Truppen kommen weiter nach Westen. Natürlich [...] eine Sorge für uns. Bitte schließen Sie ihn jetzt doppelt ins Gebet ein! Ginge es nach uns, wäre der Krieg niemals begonnen. Etwas Gutes kann jetzt aus keinem Kriege mehr herauskommen. Mancher gibt sich heute Wunschräumen und gefährlichen Selbsttäuschungen hin. Wer Christ ist, muss jetzt alles von Gott allein erwarten.

211 Von mir nicht lesbar. Das trifft auch auf die weiteren Auslassungen im Brieftext zu.

Mit den allerbesten und ergebensten [...]grüßen
Ihr
Otto Urbach“

Quelle 4: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 19. Oktober 1940.
Postkarte, 19.10.'40, autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 342

„Hochwürdigster Herr Erzbischof,
Pf. Pietryga schrieb mir, daß er bei Ihnen gewesen sei. Es freut mich sehr, daß sie einigermaßen wieder gesund sind. Gott gebe Ihnen bald wieder völlige Genesung! – die Una Sancta Arbeit geht tüchtig weiter; ein hiesiger Generaloberarzt, der ein großes Sanatorium mit hunderten von Kurgärten hat, ist eifriger Förderer. Ein gutes Zeichen, nicht wahr? Das einmal entfachte Feuer wird nicht wieder aufhören zu brennen! – Oskar ist Dolmetscher-Offiziersanwärter (Frz. Engl. Ital. Span.); es geht ihm gut, soeben erhalten wir eine Karte vom Eiffelturm. Die Tätigkeit in Frankreich ist für ihn eine Studienreise; da erträgt man die Zeiten.
Mit ergebenen [...]grüßen Ihr
Otto Urbach
Pax et bonum.“

Quelle 5: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 1. Februar 1948.
Abgesandt am 1.2.48, eingegangen am 10.2.1948 (Stempel Faulhaber), autographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712/2, S. 83 (2 Seiten, 1 und 1r)

„Sr. Em. Herrn Card. Erzbischof Dr. v. Faulhaber
München.

Hochwürdigster Herr Erzbischof,

Zum ersten Male seit meiner – für mich so überaus wertvollen – Bekanntschaft mit Ihnen, die ich 1937 machen durfte, – muß ich mich mit einer herzlichen Bitte an Sie wenden. Nicht nur mit der Bitte einer herzlichen und treuen Fürbitte, sondern mit einer ganz konkreten Bitte:

Obwohl ich ehem. Politischer Häftling des Nazisystems bin – ich wurde infolge eines Gestapo-Verfahrens 1943 zur Gerichtskompanie der 2. Adm. der Nordsee kommandiert und 1944 wiederholt durch Sondergerichte (Mas. Kriegsgericht der 2. Adm. der Nordsee) verurteilt und erst im Mai 1945 durch die Amerikaner aus der polit. Haft befreit – habe ich von Seiten der SPD politische Schwierigkeiten.

[... Der Entzug der Lehrerlaubnis erfolgte aufgrund seines 1936 erschienen Buchs „Ehrfurcht-Stille-Besinnung“, welches als „hitlerisch“ eingestuft wird]

In dem genannten – übrigens ganz unpolitischem – Buche befinden sich nämlich einzelne Stellen, die heute 1948 als hitlerisch angesehen werden können, damals aber von jedem Leser als literarischer Alibeweis und Verkleidung sofort erkannt

wurden. Selbstverständlich lag mir damals nichts an dieser Konzession, die ich einfach machen mußte, wenn ich nicht mit einem sofortigen Verbote meines Rufes zur Ehrfurcht-Stille-Besinnung hätte rechnen müssen!

Sie selbst Eminenz, wissen, daß ich in den Jahren 1937, 38, 39, 42 – wenn ich auf Vortragsreisen für die Una Sancta zu Ihnen kam – immer wieder bekannte, die Christen aller Konfession müßten sich unter korporativer Führung durch die kath. Kirche zusammenschließen gegen das NS und zum Schutze ihrer heiligsten Güter. Sie bezeichneten mich als ‚nichtkatholisch aus lauter Katholizität.‘ Ich kann sagen, daß ich seit 1938/39 unerschrocken den Kampf gegen die NS Verblendung geführt habe in Wort und Schrift – gerade damals, als so viele Christen versagten, die damals mitmachten und heute wieder mit obenan sitzen.

Ich bitte um Ihre Hilfe, hochw. Herr Erzbischof, insbesondere durch treues Fürbitten, aber auch ein konkretes beglaubigtes Schreiben, der Inhalt,

1. daß Ew. Eminenz mich als aktiven, unerschrockenen Una Sancta Mann seit 1937/38 persönlich kennen;
2. daß Sie mich als Überzeugungsgegner der NS kennen;
- 3) daß meine Angabe, ich habe mich wegen der Gefährlichkeit meiner Aktivität und wegen der Verfolgung, der ich ausgesetzt war, literarisch manchmal tarnen müssen, um nicht sofort in die Fänge der Gestapo zu geraten, glaubwürdig ist.
- 4) Daß Sie es für ein Unrecht hielten, wenn man mir heute wieder Schwierigkeiten in den Weg legte.

Mit bestem Dank und ehrfurchtvollem Gruße sowie mit der Bitte Oremus pro invicem

Ihr getreu ergebener
Otto Urbach“

Quelle 6: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 03. November 1945.
Postkarte 3.11. '45 (Poststempel), typographisch, EAM NL Faulhaber Nr. 3711, 107

„Hochwürdigster Herr Erzbischof,

Nachdem ich schon einmal versucht habe, Ihnen einen Brief durch gütige Vermittlung zu zustellen, aber nicht weiss, ob meine Zeilen angekommen sind, versuche ich jetzt, diese Karte zu senden. Sicherheitshalber schreibe ich sie mit Schreibmaschine. Wie ich Ihnen schon schrieb[,] begann 1943 ein politisches Verfahren gegen mich, wegen Zersetzung der Wehrkraft und Zugehörigkeit zur illegalen Organisation UNA SANCTA. Dank meiner geschickten Verteidigung erhielt ich “nur“ 2 ½ Jahre Gefängnis, während Pf. Dr. Metzger und P. Kilian Kirchhofer hingerichtet worden sind. Am 28.5.45. wurde ich von den Amerikanern (CIC Brake/Weser) aus dem Gerichtsgefängnis Nordennamm/Weser befreit. Oscar und Siegfried sind noch in Kriegsgefangenschaft; Meine Tochter Dita ist bei mir. Ich wünsche Ihnen von Herzen alles Gute.

Mit den besten Grüßen und Wünschen Ihr
ergebener
Otto Urbach

Bitte um Gruss an P. Hubert Lang und Dr. Neuhäusser!“

Quelle 7: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 02. September 1947.
Brief 2. September 1947, München, typographisch, Abschrift, EAM, NL Faulhaber Nr. 3710,
52

„Abschrift!

München, den 2. September 1947

Herrn Professor Otto Urbach
(20) Hannover-Waldhausen, Wienerstr. 12

Hochverehrter Herr Professor!

Es beschämt mich, daß ich [mich für] Ihren letzten und auch vorletzten Brief noch nicht bedankt habe. In der Arbeitshetze in München ist es einfach nicht gelungen, trotz aller Nacharbeit Privatbriefe zu beantworten. Nun habe ich mich in die Berge geflüchtet, um ein wenig aufzuarbeiten. Es schreit zum Himmel, wenn ein Reich, das die Freiheit zu bringen versprach, die Mitarbeit in der Una Sancta vor sein Gericht zieht. Auch bei uns wurden Klagen gegen diese Mitarbeit erhoben, es konnte aber der Gestapo dieses wahnsinnige Vorgehen ausgeredet werden. Gott sei tausend Dank, dass Sie, verehrter Herr Professor, Ihrer Familie, Ihrem Berufe und uns allen erhalten geblieben sind. Auch das, was Sie von Ihren Söhnen schreiben, zeigt sonnenklar, dass die Hand des Herrn über Ihrer Familie wachte, dass also Vater und Söhne im Plane der Vorsehung noch eine Sendung für die Zukunft haben. Ich selber bin ein alter Mann geworden, der oft sprechen muss: ‚Herr bleib‘ bei uns, es will Abend werden‘. So bitte ich nochmals, verehrter Herr Professor, mir die Verspätung der Antwort zu verzeihen.

Mit dem Gruss der Ehrfurcht“

Freiherr Wilhelm von Pechmann Ökumenisches Engagement in den Augen der Gestapo

Der SD-Bericht gibt auch Auskunft über weitere antinationalsozialistische Bestrebungen innerhalb des Münchener Una-Sancta-Kreises, wobei immer zu beachten bleibt, dass jegliche ökumenische Regung als Regimekritik aufgefasst wurde. So unterrichtete Pfarrer Josef Kornreiter in München einen katholischen Damenkreis über den ökumenischen Gedanken, Gräfin Lynar sei von Seiten des weiblichen Münchener Adels sehr engagiert in den Wiedervereinigungsbestrebungen gewesen, und der ehemalige Universitätsprofessor von Martin, laut SD-Bericht emeritiert worden aufgrund seiner fanatischen Aktivität in der Una Sancta, doch verließ er freiwillig seine universitäre Stellung²¹², sei sehr aktiv in der Bewegung, um „für den Kampf gegen die nationalsozialistische Weltanschauung weiter Propaganda zu treiben“.²¹³ Auch wenn diese Behauptung nicht ganz zutrifft, so offenbart sie doch wiederum die Sichtweise des Regimes auf die ökumenischen Aktivitäten und lässt dessen Motivation für die Verhaftungen von z. B. Michael Höck und Otto Urbach erkennen. Protestantisches Pendant zu Erstgenanntem scheint für den Münchener Kreis Freiherr Wilhelm von Pechmann gewesen zu sein, der sich selbst als weltanschaulichen Gegner des Nationalsozialismus bezeichnete, mit Legationsrat a. D. Dr. Knoch – laut Bericht ein fanatischer Angehöriger des Una-Sancta-Kreises München²¹⁴ – zusammenarbeitete²¹⁵ und eine reiche Korrespondenz mit dem Münchener Erzbischof führte, welche im folgenden Abschnitt skizzenhafte Betrachtung erfahren soll.²¹⁶

Pechmanns Austritt aus der Deutschen Evangelischen Kirche und sein Weg in die Ökumene

Wilhelm Freiherr von Pechmann (1859-1948) zählte zu den führenden Vertretern des deutschen Protestantismus, war von 1919 bis 1922 erster Präsident der bayerischen Landessynode und mehrmals Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags.²¹⁷ Schon früh engagierte er sich im Widerstand gegen den Nationalsozia-

212 Vgl. SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 268. In Anm. 814 derselben Seite findet sich eine kurze Biografie zum Soziologen von Martin (1882-1979).

213 Ebd. 280.

214 Ebd. 268.

215 Ebd. 280.

216 Hier soll lediglich ein Ausschnitt der reichhaltigen Korrespondenz Pechmanns mit Kardinal Faulhaber herausgegriffen und wichtige Dokumente des Barons dargestellt werden. In EAM, NL Faulhaber, finden sich unter den Nummern 6256 und 3711 zahlreiche weitere Briefe an den Münchener Erzbischof, die überwiegend autographisch sind. Diese Handschrift auszuwerten und so weitere Informationen über die Beziehung dieser zwei sehr wichtigen Kirchenvertreter zu erhalten, schien mir angesichts des Umfangs einer Diplomarbeit nicht angemessen, da allein über diese Korrespondenz eine eigene angefertigt werden könnte.

217 Vgl. VODERHOLZER Rudolf, Stimme des Gewissens im Kampf gegen das Böse: Wilhelm Freiherr von Pechmann (1859-1948), in: MThZ 52 (2001) 247.

lismus und forderte bereits am 28. März 1933 in einem Telefonat mit dem Kirchenbundamt in Berlin ein gemeinsames interkonfessionelles Vorgehen der katholischen und evangelischen Kirche gegen die geplante Boykottierung jüdischer Geschäfte am 1. April 1933.²¹⁸ Am Ostermontag, dem 2. April 1934, trat er aus der Deutschen Evangelischen Kirche mittels eines Briefes an Reichsbischof Müller²¹⁹ aus, den er in Abschrift am 5. April 1934 an Kardinal Faulhaber sandte, da jenes Vorgehen seines Austritts aus der Deutschen Evangelischen Kirche, welchen er als „Lösung“ bezeichnet, den Münchener Oberhirten interessieren würde.²²⁰

Grund für seinen letzten Schritt des Protestes war die geschaffene Einheitskirche, die nicht mehr freie Kirche des Gekreuzigten sein konnte, weil sie auf dem Boden der Maxime einer Integration des Nationalsozialismus in die Kirche stand und einer Unterordnung ihrer selbst in Verwaltung und Wesen unter den Totalitätsanspruch des Regimes freien Raum gab. Pechmann begann sein Schreiben mit einem historischen Rückblick auf eine Sitzung des Rechtsausschusses für den zweiten vorbereitenden Kirchentag, wobei er besonders hervorhob, dass den Mitgliedern an einer rein kirchlichen Aufgabe gelegen war, die – so könnte bereits die historische Kritik fortgesetzt werden – zur NS-Zeit in eine politische übergegangen war. Eine bereits damals geforderte Einheitskirche sei abgelehnt worden, da verordnete Einheit mit der vierhundertjährigen Tradition bräche und lebendige Einigkeit nicht kirchenpolitisch erzwungen werden könne. Damit äußert der Baron gleich zu Beginn des Briefes seinen zweiten wichtigen Kritikpunkt am Vorgehen der Nationalsozialisten – eine verwaltungsmäßige Einheitskirche sei geschaffen worden, die jedoch in ihrem Innersten dem Wesen des protestantischen Erbes, dem föderativen Bund, widerspreche. Sei also die Deutsche Evangelische Kirche nationalsozialistisches einheitskirchliches Politikum, so entlarvte er die Karfreitagspredigt des Reichsbischofs, über eine Versammlung aller evangelischen Gläubigen zu Füßen des Gekreuzigten, als leere Worthülse, indem er ihr die Worte des Petrus – „Und in keinem anderen [Namen] ist das Heil zu finden“ (Apg. 4,12) – entgegenhielt. Der Baron enttarnete die vom Reichsbischof selbst angesprochene Verwirrung als von den Trägern der kirchlichen Autorität verursacht, indem sie eine Revolution geführt hätten, die kirchenfremde Ziele und Zwecke verfolgte.

Pechmann, welcher selbst hoher Repräsentant seiner Kirche war, schonte die damaligen Verantwortlichen und insbesondere Reichsbischof Müller lediglich durch diplomatische Formulierungen, doch war sein Blick ungetrübt auf den Fehlweg der eigenen Kirche gerichtet und der Finger tief in die Wunde gelegt. Seine anfänglich historisch gekleidete Kritik tritt im weiteren Verlauf des Schreibens offen zu Tage, wenn er die derzeitige Verfassung jenseits des Rechtsbodens ansiedelte, sich selbst noch als verfassungsmäßigen Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenta-

218 Vgl. ebd. 250.

219 Vgl. Quelle 8: Freiherr Wilhelm von Pechmann an Reichsbischof Müller. 2. April 1934.

220 Vgl. Freiherr Wilhelm von Pechmann an Michael Kardinal Faulhaber, 5. April 1934, typographisch, Abschrift, EAM, NL Faulhaber, Nr. 6256.

ges bezeichnete und als einzigen Ausweg eine gänzliche Kehrtwende der aktuellen Lage forderte. Freiherr Wilhelm von Pechmann protestierte seit dem 11. Juni 1933 oft gegen die „Vergewaltigung der Kirche, gegen ihren Mangel an Widerstandskraft“²²¹, benannte die beginnenden Greuelthaten gegen Nichtarier und sah keinen Ausweg für diese unter dem Absolutismus integrierte Kirche, dass sich diese Kirche auf ihr eigentliches Wesen besinne. Deshalb vollzog er den für sich letztmöglichen schweren Schritt und trat aus seiner Kirche aus. Er selbst steht in diesem deutlichen Dokument seines Austritts als Zeuge gegen die Unrechtsordnung auf und will die Kirche dahin zurückführen, wahre Kirche zu sein. Gerade anhand der letzten beiden Absätze seines Briefes muss er dem Regime von nun an als erbitterter und klarer Gegner erscheinen, womit auch die Una-Sancta-Bewegung als Ganze, aber auch besonders der Kreis München, welchem Pechmann als protestantisches Pendant zu Michael Höck in den Anfangsjahren vorstand, in Verdacht geraten musste.

Obwohl Pechmann in Berlin lebte, ein bedeutender Repräsentant des Protestantismus war und im April 1934 aus der Deutschen Evangelischen Kirche austrat, war er nicht auf der wenige Wochen später stattfindenden Berlin-Hermsdorfer Konferenz zugegen. Er engagierte sich vielmehr zunächst in der Bekennenden Kirche und trat am 17. Juni 1936 offiziell in sie ein.²²² Er beschäftigte sich aber auch zunehmend mit den katholischen regimekritischen Äußerungen, so mit der Enzyklika *Mit brennender Sorge*, und äußerte sich in einem Brief an Max Pribilla begeistert über deren Inhalt.²²³ Ein Schreiben vom 12. Juni 1937 an den Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing, d. h. noch ein Jahr vor der – von Paula Linhart angenommenen – Gründung des Una-Sancta-Kreises München, dessen so reges Mitglied er war, enthüllt seine Gedanken folgendermaßen: „Eben darum [da der Nationalsozialismus gegen den christlichen Glauben kämpft] werde ich nicht müde, trotz allen nicht selten tief entmutigenden Beobachtungen und Erfahrungen immer und immer wieder warnend und mahnend hinzuweisen, daß in der Abwehr jener Mächte alle Christgläubigen berufen sind, zusammenzustehen wie ein Mann.“²²⁴

So mag es einigen gläubigen Protestanten ergangen sein, welche sich durch die von den Nationalsozialisten propagierten Grundsätze, die Bibel sei von Juden geschrieben, Christus dem Germanischen artfremd und „ein Jude wie Paulus gehöre nicht in deutsche Schulen“²²⁵, und das Verhalten der eigenen Kirche zunehmend der Katholischen Kirche näherten, da sie „ihnen als Retterin des Christentums

221 Quelle 8: Freiherr Wilhelm von Pechmann an Reichsbischof Müller. 2. April 1934.

222 KANTZENBACH Friedrich Wilhelm, Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933-1945: Eine Dokumentation um Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann, Neustadt/Aisch 1971, 2.

223 Vgl. VODERHOLZER, Pechmann, 254. Dieser Brief findet sich weder im EAM, NL Faulhaber, noch in den persönlichen Akten Max Pribillas SJ im Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten in München.

224 Ebd. 255.

225 Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 776.

erschien²²⁶, wie es besonders deutlich am Verhalten Pechmanns wird. Er wandte sich zuerst an die evangelischen Verantwortlichen wendet, doch erklärte tief enttäuscht seinen Austritt. Faulhaber kann sieben Jahre später in historischer Rückschau auf diese Ereignisse blicken und Nuntius Orsenigo schildern, dass die protestantischen Amtsträger gegenüber dem Nationalsozialismus viel nachgiebiger waren, als es die Katholische Kirche gewesen ist. Da auf katholischer Seite jedoch auch Hirtenbriefe von Bischöfen unterdrückt wurden und das Christentum aus dem Deutschen Reich entfernt werden sollte, forderten viele gläubige Protestanten jenen gemeinsamen Widerstand²²⁷, den auch Pechmann 1937 an den Berliner Bischof Preysing äußerte.

Nach einer anfänglichen Orientierung hin zur Bekennenden Kirche eröffnet sich für den Baron dann auch zunehmend die Dimension eines nur gemeinsamen Vorgehens gegen den Nationalsozialismus und hieraus auch Neigung hin zur ökumenischen Arbeit. Es wird ersichtlich, dass die Charakterisierung Pechmanns im SD-Bericht als „Hauptagitator des Münchener Kreises der Una Sancta auf protestantischer Seite“²²⁸ weder übertrieben ist noch aus dem Nichts heraus kommt, sich vielmehr aus einem auch vor dem Bestehen des Kreises antinationalsozialistisch-motiviertem Ökumenismus speist. Er wurde u. a. vom ökumenisch gesinnten Theologen Heinrich Wilhelm Josias Thiersch (1817-1885) ausgebildet und unterhielt seit den 1920er Jahren Kontakt zu Erzbischof Nathan Söderblom. Diese Erfahrungen konnte er im Münchener Kreis weiter einbringen und entfalten.

In einer Advents- und Passions-Denkschrift²²⁹ äußerte sich der mittlerweile von Berlin nach München übergesiedelte Baron am 17. Dezember 1939 ebenfalls positiv über das Weltrundschreiben des Papstes, weist die Charakterisierung des Pontifex als Antichristen und die Rede vom Politischen Katholizismus zurück, verurteilt die Aufhebung der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München als Gewaltakt, spricht einen Gruß für die Inhaftierten Martin Niemöller und Pater Rupert Mayr aus – sowohl Alfred Delp als auch Michael Höck waren zu diesem Zeitpunkt von der Gestapo noch nicht verhaftet, sodass sie deswegen und nicht aus Vernachlässigung in der Aufzählung fehlen – und unterzieht das Schlagwort vom totalen Staat einer Gewissensprüfung. Faulhaber bezeichnete ihn deswegen als einen wahrhaftigen „Herold und [...] Vorarbeiter der Una Sancta“.²³⁰ Der Kardinal würdigt den mittlerweile in der Una Sancta seine antinationalsozialistischen Ziele verfolgenden Pechmann als deren Vorreiter, als Beispiel dafür, wie sich ein Una-Sancta-Christ verhalten kann und vielleicht auch soll. So schrieb ihm Pechmann auch Ende

226 Ebd.

227 Vgl. ebd. 777.

228 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 280.

229 Vgl. PECHMANN Freiherr Wilhelm von, Was will im Neuen Kirchenjahre der Herr von uns? Advents- und Passions-Frage eines alten Lutheraners, in: KANTZENBACH, Pechmann, 13-25. Diese Denkschrift findet sich jedoch nicht im EAM, NL Faulhaber, und auch VOLK, Akten Faulhaber II, 679, konnte hierzu keine Angaben machen.

230 Quelle 9: Michael Kardinal Faulhaber an Freiherr Wilhelm von Pechmann. 6. April 1940.

Juli 1941, dass ihm die Krankheit des Papstes sehr nahe gehe, da sich für ihn in Pius XII. die Christenheit in einer Weise verkörpere, wie es seit Jahrhunderten nicht der Fall gewesen sei.²³¹ Ist diese Mitteilung auch sehr von einem vielleicht übermäßigen pro-katholischen Pathos getragen, so wird doch offenkundig, wie sehr sich der Baron für die Situation der Kirche einsetzte. Regimekritik wird von Pechmann in Anliegen der Katholischen Kirche geäußert, und dadurch erweist er sich als solidarisch und miteinstehend für die noch andere Konfession. Dogmatisch-Trennendes und über Jahrhunderte gewachsene Vorurteile – hier scheint Faulhaber eine Maxime des Barons besonders hervorzuheben – müssen in den Zeiten der beiderseitigen Not zugunsten des antinationalsozialistischen Miteinanderseins hinter das Gebot des Herrn von Joh. 17 zurückgestellt werden, damit den kirchenfeindlichen Aktionen gemeinsame hoffnungsvolle Reaktionen entgegengestellt werden können. Das Schreiben des Kardinals schließt mit Segenswünschen für die Gesundheit des Adressaten und der Hoffnung auf viele weitere Denkschriften oder Kundgebungen ökumenisch-antinationalsozialistischen Geistes.

Im Erzbischöflichen Archiv München finden sich zahlreiche weitere Briefe Pechmanns an Faulhaber aus dieser Zeit, welche wahrscheinlich eine detailgetreuere Beschreibung des Verhältnisses beider und weiterer Aktionen bzw. Reaktionen Pechmanns oder vielleicht auch historische Analysen desselben gestatten würden, doch kann der bis 1947 reichende Briefwechsel zum einen aufgrund der oft schwer zu lesenden handschriftlichen Schreiben Pechmanns und zum anderen wegen der Fülle derselben nicht dargestellt werden. Eine meiner Meinung nach sehr gewichtige Schrift soll jedoch aufgrund ihres historischen Wertes wegen der Bedeutung für den Una-Sancta-Kreis München ausführlich besprochen werden. Sie bietet sowohl eine genaue Argumentationslinie des Barons und gewährt somit Einblick in sein Denken bietet als auch zeigt sie die Situation und den Antrieb der Una Sancta München auf, da er dessen evangelischer Leiter war. Aus den letzten Jahren des Zweiten Weltkrieges finden sich im Erzbischöflichen Archiv München keine Schriften, welche das Denken der Una Sancta derart detailliert widerspiegeln, weswegen die hier als Quelle 10 aufgeführte eine genaue Analyse erfahren soll.

Warum Una Sancta? – Zeugnis eines ökumenischen Bekenners

Das Dokument *Warum Una Sancta?*²³² vom September 1942, einer Zeit großer Unterdrückung für die Una Sancta – Dr. Michael Höck und Alfred Delp waren mittlerweile inhaftiert und auch die Briefe Otto Urbachs fielen in jener Zeit nahezu aus –, kann sowohl als persönliches als auch als öffentliches Zeugnis des Münchener Kreises angesehen werden. Immerhin gelangte es zumindest bis Michael Kardinal Faulhaber, ob von Pechmann selbst gesandt oder vom Münchener Oberhirten auf

231 Vgl. Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 778.

232 Vgl. für die folgenden Ausführungen Quelle 10: Freiherr Wilhelm von Pechmann: „Warum Una Sancta?“, 17. September 1942.

andere Weise erhalten, konnte nicht genau ermittelt werden, doch dürfte Ersteres wahrscheinlicher sein. Zunächst soll im Folgenden ein Überblick der Argumentationslinie erfolgen, bevor eine Situationsrekonstruktion der Una Sancta in München versucht werden wird.

Die äußere Form betreffend, fällt auf, dass das Dokument aus 24 Einzelpunkten besteht, welche wiederum in vier Kapitel zu je sechs Nummern, thematisch geordnet, untergliedert sind. Der Untertitel, dass nun Sätze aus dem christlichen Gewissen eines alten Lutheraners folgen werden, stellt einen Anspruch einer allgemein-christlichen Gültigkeit auf, die nicht auf Adressaten der Autorenkonfession beschränkt werden kann. Weiterhin wird die Forderung der folgenden Artikel – das Dokument wirkt geradezu wie eine allchristliche Programmschrift – durch das Zitat John Ruskins unterstrichen, dass es Pechmann nicht nur um eine bloße Möglichkeit gemeinsamer antinationalsozialistischer Aktion gehe, vielmehr um eine Notwendigkeit, die dem wahren Christen entspringen muss.

Das erste Kapitel begründet die Forderung an alle Christen, wachsam gegenüber dem Regime zu sein, indem es auf die endzeitliche Hoffnung auf die Wiederkunft Christi verweist, auf welche jeder Christ immerzu warte, obwohl er den Zeitpunkt derselben nicht kennen könne. Die Parusie lasse sich gemäß biblischem Zeugnis anhand bestimmter Zeichen der Zeit erkennen, auf welche der Christ achten solle und die laut Pechmann 1942 bereits sehr ernst und immer ernster zu Tage treten. Deswegen sollten sich alle Christen und mit ihnen die Christenheit als solche, die Kirche und die Kirchen, für die Wiederkunft Christi bereit halten. Das erste Kapitel versucht, sofort alle Christen in die folgenden Anliegen des Dokumentes miteinzu beziehen, indem es auf die allgemein-christliche Hoffnung auf die Parusie des Herrn, die damit verbundenen Zeichen und das Bereitsein für dieselbe verweist. Das zweite Kapitel entfernt sich vom Gedanken der Parusie und geht stattdessen in den Ziffern 7 bis 9 auf den Missionsauftrag Christi ein, dass die Kirche zu allen Völkern gesandt und Salz der Erde und Licht der Welt sein solle. In Nummer 10 erreicht das zweite Kapitel seinen Höhepunkt im Verweis auf Joh. 17,21, dass alle, die durch das Zeugnis der Kirche zum Glauben kommen, eins sein sollen und dies darum, damit die Welt glaube, dass Christus der Sohn Gottes ist. In den Nummern 11 und 12 bewegt sich die Argumentation wiederum zurück zum Missionsauftrag Christi, dem kein anderer Umstand in der äußeren und inneren Entwicklung so hinderlich sein kann, wie die Zerrissenheit der Christenheit. So bewegt sich Kapitel 2 argumentativ ausgehend vom Sendungsauftrag Christi hin zur Einheit, zu der alle Glaubenden berufen sind und von da ausgehend wiederum zurück zur derzeitigen Situation der Kirchen – zur Zerrissenheit –, welche gerade der größte Hinderungsgrund des so wichtigen Zeugnisses sei. Kapitel 3 verweist in seinen ersten drei Nummern direkt auf das historische Faktum der verhängnisvollsten aller Spaltungen – die Reformation – und gibt doch an, dass Gottes Erbarmen selbst daraus Gutes hat erwachsen lassen. Damit wird jedoch keineswegs die Spaltung als in sich Gutes erwiesen, sondern immer noch als schädlicher Sachverhalt herausgestellt, wie ihn

Nummer 16 schildert. Interessant ist eine zunächst begrifflich anmutende Konnotation der Katholischen Kirche als Mutterkirche und nicht als Teilkirche neben anderen, womit deutlich wird, dass die Kirchen der Reformation, zumindest aus der Perspektive des Autors, als abgespaltene Teilkirchen von der einen Mutterkirche zu betrachten seien. Diese Sichtweise mag vielleicht mit dem bereits vollzogenen Austritt aus der Deutschen Evangelischen Kirche zusammenhängen und mit der Tatsache, dass er die Katholische Kirche in der Zeit der nationalsozialistischen Anfeindungen als widerstandsfähiger erlebt als andere Kirchen. Die Nummern 17 und 18 üben direkt Kritik am Verhalten der Protestanten, da sie einerseits nicht das Fortwirken des Heiligen Geistes in der Tradition der Katholischen Kirche beachten würden und sich stattdessen vielmehr auf eine negative Tradition gegenüber den Katholiken verfestigten. Andererseits sei zwar die Heilige Schrift rechtmäßiger Weise Fundament, doch müsse in ihr auch alles beachtet werden und somit auch dasjenige, was der Katholischen Kirche recht gibt, und vor allem, dass das Faktum der Spaltung dem Willen des Herrn widerspricht. Pechmann bewegt sich in diesem Kapitel, welches direkt auf die Zerissenheit der Christenheit eingeht, sehr auf die Katholische Kirche zu, ja scheint gerade aus ihrem Blickwinkel heraus das Verhalten der protestantischen Kirchen zu bewerten, indem er sie als Teilkirchen bezeichnet, welche die Tradition der Katholischen Kirche nicht verachten dürfen, da der Heilige Geist weiterhin wehe und auch die Heilige Schrift jene Traditionen gut heiße. Am wichtigsten ist ihm jedoch – das zeigt die Unterstreichung –, dass die Spaltung dem Willen Christi, wie er in der Schrift bezeugt ist, widerspricht und dass all diejenigen – hier scheint er evangelische Würdenträger direkt anzusprechen – den Boden der Schrift verlassen, die sich auf den kirchlichen Partikularismus berufen.

Nachdem der Baron in den ersten beiden Kapiteln an die Hoffnung und den Auftrag aller Christen appellierte, welcher notwendig in ein antinationalsozialistisch-ökumenisches Einheitsbemühen einmünden müsse, wendet er sich im dritten Kapitel direkt an die evangelischen Christen und kritisiert Fehlhaltungen, die den Einheitsbemühungen – dem obersten Willen Christi, wie er in der Schrift bezeugt ist – entgegenstehen. So zieht er aus den anfänglich allgemeinen Forderungen direkte Konsequenzen auf die derzeitige Situation und wendet sich nicht an die andere Konfession – er konvertiert erst 1946 –, sondern weist auf eigenes Fehlverhalten hin. Pechmann gibt im vierten Kapitel Hinweise, wie die Spaltung überwunden werden könne. Zwar sei sie allein aus menschlicher Kraft heraus nicht zu überwinden und das eindringliche Gebet zum Herrn unablässlich, doch müsse sich dieses gerade auch im eigenen Einsatz für die Einheit manifestieren, da es nur in dieser Weise ein wahres Gebet sein könne. Vorbild des Betens müsse immer dasjenige Jesu selbst sein, damit die Spaltung überwunden und die Welt zum Glauben geführt werden könne. Je tiefer eine solche Versenkung erfolge, desto größer sei die Kraft zur Überwindung und der freudige Gehorsam des Glaubens.

Freiherr Wilhelm von Pechmann, welcher in Kontakt zu Max Pribilla SJ stand, macht sich hier einen typisch ignatianischen Grundgedanken zu eigen, dass alles derart getan werden solle, als hänge alles von Gott ab, aber auch in der Hinsicht, als wäre alles allein in unsere Hände gelegt. Die Argumentation schließt daher wieder am Ausgangspunkt, der Hoffnung auf das Eingreifen Christi, auf die Parusie. Alle Christen müssen für Christi Wiederkunft bereit sein, was für Pechmann impliziert, tatkräftig an der Einheit mitzuwirken. Doch bleibt der Zeitpunkt in Christi Händen. Die Argumentation legt daher sowohl allgemeinchristliche Motive der Aktivität Pechmanns in der *Una Sancta* offen und zeigt zugleich die Methoden, auf welchen er das Ziel der Einheit und somit des einheitlichen Zeugnisses gegen das Regime erreichen will. Sie bestehen zum einen in einer kritischen Selbstbetrachtung der je eigenen Konfession, um somit Vorurteile auszuräumen und den Weg zur Verständigung zu bahnen. Zum anderen hofft er auf das Gebet, welches jedoch niemals allein stehen gelassen werden kann, sondern ständig durch das eigene Mittun Ausdruck und dadurch Wahrhaftigkeit erfahren muss.

Der *Una-Sancta-Kreis* München erscheint, insofern das angeführte Dokument auf ihn anwendbar ist²³³, in eben jenem Antrieb stehend, der letztendlich von Christus selbst her kommt. Die sehr oft im Zusammenhang mit dem ökumenischen Gedanken erwähnte Stelle der Heiligen Schrift aus Joh. 17,21 kann auch als Hauptpunkt der Münchener Bemühungen betrachtet werden. Hinzu kommen die ersten Zeichen der Zeit, welche für München in den Verhaftungen von Delp, Mayr, Höck, Niemöller und später Urbach bestanden, sodass ein Bereitsein für die Parusie bei einigen vielleicht auch Grundlage eines verstärkten Einheitsbestrebens war. Die damaligen Christen in München erlebten einen Abfall vom Glauben eventuell im unmittelbaren Umfeld, sodass sie die Glaubwürdigkeit der Kirche hinterfragen mussten, was wiederum, wie Pechmann betont, auf die Frage nach dem Salz der Erde und dem Licht zurückführt. Diese verweist wiederum auf die Zerrissenheit als größtes Glaubwürdigkeitsdefizit. Der sich hieraus ergebene Einheitswille fand Ausdruck im Eingestehen der eigenen konfessionellen Fehlerhaftigkeit und Vorurteile, sodass auf diesem Weg freundschaftliche Verhältnisse und dadurch Boden für Verständigung geschaffen werden konnten. Das Miteinandersein manifestierte sich dann im gemeinschaftlichen Gebet für die Einheit, doch bleibt der persönliche Einsatz jedes Einzelnen dabei nicht zurück. Dies wird auch daran deutlich, dass z. B. das Ehepaar Miller in den schweren Kriegsjahren seine Wohnung für „Untergrundveranstaltungen“ zur Verfügung stellte.

233 Von einer Analogie der Gedanken Pechmanns auf die Grundstimmung des Münchener Kreises gehe ich hier aus, da der Baron seine Gewissensbildung zwar einerseits für und in sich vollzogen haben mag, doch diese auch im ökumenischen Austausch und Miteinander geschah. So wird er nicht nur persönliche Ideen geäußert haben – das Dokument würde andernfalls keine Aufnahme in den Gesprächskreisen gefunden haben –, sondern auch einen Tenor des damaligen Münchener Ökumenismus wiedergegeben haben.

Der Münchener Una-Sancta-Kreis scheint sich aus dieser Perspektive des Dokumentes durch ein Miteinander auszuzeichnen, das durch christliche Hoffnung und Auftrag getragen ist, sich in einem selbstkritischen Miteinander begegnet und im gemeinsamen Gebet zueinanderfindet. Bemerkenswerterweise stehen dogmatische und historische Streitfragen – wie z. B. die Frage nach Mutter- und Teilkirche – nicht im Mittelpunkt, noch werden sie an den Rand gedrängt, vielmehr erfahren sie – hier zumindest bei Pechmann und vielleicht auch bei dem einen oder anderen Gespräch – auch selbstkritische Reflexion und das Gegenüber positive Betrachtung, bevor vielleicht kritische Stimmen zur je anderen Konfession vorgebracht werden.

Das erneute Ärgernis aufgrund der eigenen Kirche

Hob auch Pechmann die andere Konfession lobend hervor und zeigte sich hocheifrig über die Äußerungen der katholischen Bischöfe und über die Enzyklika *Summi Pontificatus* von Pius XII., so enttäuscht zeigte er sich gegenüber dem eigenen protestantischen Episkopat.²³⁴ Diese zeigte einesteils die Kritik in seinem Austrittsschreiben an Reichsbischof Müller und weist auch das Dokument *Warum Una Sancta?* auf, wenn es gegen die „Vertreter des kirchlichen Partikularismus“²³⁵ ins Feld zieht; andernteils wird es in einem Brief des Landesbischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern r. d. Rhs., Dr. Meiser, an Pechmann deutlich.²³⁶

Der Landesbischof, dem von Pechmann ein Vortrag Pribillas über „Den Willen zur christlichen Einheit“²³⁷ zugesandt worden war, äußerte sich zu einem nicht genau ermittelbaren Zeitpunkt, doch dürfte er nach 1945 gelegen haben, sehr kritisch gegenüber der Una-Sancta-Bewegung: „Ich verbiete sie nicht, aber ich nehme es jedem übel, der daran teilnimmt.“²³⁸ Auch wenn sich die evangelischen Würdenträger während des Krieges in „gemessenem Wohlwollen“²³⁹ – wie auch immer diese diplomatische Formel näher gedeutet werden mag – gegenüber der Una Sancta verhielten, so verrät dieses Zitat doch die innere Feindschaft gegen die ökumenische Bewegung, da eine Rückkehr nach Rom in der ökumenischen Bewegung gesehen wurde.²⁴⁰ Diese Sicht mag nach 1945 aufgrund römischer Äußerungen, wie z. B. *Mystici corporis*, und des Übertritts namhafter Protestanten, wie z. B. Freiherr

234 Vgl. VODERHOLZER, Pechmann, 256.

235 Quelle 12: Wilhelm Freiherr von Pechmann: „Warum Una Sancta?“.

236 Vgl. Quelle 11: Landesbischof Dr. Meiser an Freiherr Wilhelm von Pechmann. 12. Juni 1943.

237 Es handelte sich sicher um einen vielleicht noch erweiterten Vortrag ähnlich dem: Der Wille zur christlichen Einheit. Vortrag (etwas erweitert) am 19. Mai 1942 im Münchener „Bürgersaal“ von Max Pribilla SJ, typographisch, EAM; NL Faulhaber Nr. 3711, 186-207. Der Inhalt dieses Vortrags wird unten näher unter „Phase der Not“ dargestellt.

238 Äußerung Landesbischof Meisers über die Una-Sancta-Bewegung, ohne Datum, wohl aber nach 1945, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-2, 19.

239 Quelle 13: Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen, 234: „An herzlichem Wohlwollen der katholischen Kirchenführung, an gemessenem der evangelischen fehlte es nicht“.

240 Vgl. ebd.: „Die Stellung der Evangelischen Landeskirchenleitung, die sich durchaus als Autoritätskirche gibt, hat schon vor 1945 in der US eine ‚Vorwärmstube für Konversionen‘ gesehen“.

Wilhelm von Pechmann, nicht gänzlich unbegründet sein, doch verkennt sie gerade den Charakter der *Una Sancta* in München bis 1945. Ihr war es eben nicht an Konversion, sondern vielmehr an Annäherung gelegen, wie anhand der Predigten von Kardinal Faulhaber weiter unten ausgeführt werden wird.²⁴¹

Im hier präsentierten Schreiben an Pechmann, welches auf den 6. April 1940 datiert, äußert sich der evangelische Landesbischof zunächst lobend über einzelne Punkte, doch betont er drauffolgend gleich die Realität, der die Utopie Pribillas gegenüberstände. Zwar scheint es gerechtfertigt, die Thesen Pribillas anzugreifen, und sicherlich mag über einzelne Ausführungen kontroverstheologisch diskutiert werden können, doch bietet Meiser keinerlei eigene Aktivität oder Entgegenkommen an, sondern fordert lediglich von Rom eine Änderung der Haltung zu Primat und Union. Dass die evangelisch-lutherische Kirche hier beinahe unmöglich zustimmen kann, wird auch Pechmann bewusst gewesen sein, doch zeigt der Landesbischof keinerlei Gesprächsbereitschaft, vielmehr verweist er lediglich und allein auf das Gebet und nicht auf ein gemeinsames Gebet. Somit muss dessen Ansicht von Pechmann als deutlich gegen den Gedanken der *Una-Sancta*-Arbeit gerichtet erkannt werden, da er im zuvor angeführten Dokument auch das Gebet anführt, welches aber von dem eigenen ökumenischen Tun begleitet werden muss.

Auch Max Pribilla SJ, der vom Baron die Antwort des Landesbischofs übermittelt bekam, äußerte sich in einer Antwort auf dasselbe vom 29. Juni 1943²⁴² – dem Hochfest Peter und Paul (!) – brüskiert über das kühle, abwehrende Schreiben, auf dessen Grundlage eine Weiterführung des Gesprächs nicht möglich sei. Ihm (Pribilla) selbst sei nicht an einer Union unter Rom gelegen, sondern an möglichen Taten zur Verbesserung des gegenseitigen Verhältnisses, welche Meiser nicht erkennen lässt. Es müsse um die gemeinsame Proklamation der christlichen Grundsätze des Menschen gehen, und die Christen beider Konfession müssten „in der Verteidigung und Praktizierung ihres gemeinsamen Glaubensgutes zusammen[...]stehen“.²⁴³ Pribilla – auch ein sehr reges Mitglied der *Una Sancta* München –, der die Arbeit vor allem durch eine breite Vortragstätigkeit unterstützte, auf welche weiter unten genauer einzugehen ist, vertritt in seiner Antwort die Grundstimmung, welche auch im Dokument Pechmanns aufschien, was eine weitere Unterstützung der aufgestellten These ist, dass jenes Zusammeneinstehen und das Mittun für die Einheit – nicht allein das Gebet – Grundtenor im Münchener *Una-Sancta*-Kreis waren. In diesem Sinne betont Max Pribilla SJ: „Wenn der Briefschreiber die Notwendigkeit des Gebetes betont, so stimmen ihm darin alle Freunde der *Una Sancta* bei. An Gottes Segen ist auch hier alles gelegen. Aber es ist die Frage, ob nicht die Christen ausser dem Gebet positiv für die Einheit arbeiten können und sollen. Wohl kommt es entscheidend auf den an, der das Gedeihen gibt. Aber die

241 Vgl. hierfür die genaueren Ausführungen unten in Kapitel „Zwei Predigten des Münchener Oberhirten“ dieser Arbeit.

242 Vgl. Antwort Pribillas, 29.6.1943, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 6256, 2.

243 Ebd. 3.

Menschen müssen auch selbst pflanzen und begiessen (1 Kor 3,7-9). Gott wird schon das Seine tun, fragt sich nur, ob wir das Unsere tun.“²⁴⁴

Nimmt daher Pribilla an, dass eine Aufeinanderzu-Bewegung mit dem evangelischen Landesbischof D. Meiser nicht zu erwarten sei, und wird auch Pechmann von dessen Antwort enttäuscht gewesen sein, so enig erweist sich Pribilla in seiner Argumentation mit derjenigen Pechmanns. Erstgenannter weist auch auf die eindringlichen Zeichen der Zeit, auf die Aufgabe aller Christen zur Einheit zu wirken und die Verantwortung der Christen die Einheit zum Wohl der Welt – die Sichtbarmachung der einen Kirche als Salz der Erde und Licht der Welt zum Zeichen Christi in der Welt – anzubahnen, hin: „Heute aber mahnen die Zeichen der Zeit in ihrer furchtbaren Sprache eindringlicher als alle Lehrer und Bücher die Christen auf ihrer Einheit, mit ernstem, opfer- und entscheidungsbereitem Willen bedacht zu sein. Das ist die grosse Verantwortung, die vor Gott und den Menschen auf dieser Weltenstunde und auf dem Gewissen aller Christen lastet.“²⁴⁵

Die hier angeführten gedanklichen Übereinstimmungen in den Ausführungen des Noch-Lutheraners Pechmann und des Jesuiten Pribilla legen meines Erachtens nach den Schluss nahe, dass jenes Ideengut zumindest im Münchener Kreis allgemein verbreitet war und dass sich die Konfessionen über jene allgemeinchristlichen Grundsätze, die in dieser Notsituation dringend erforderlich waren, und das gemeinsame Gebet hin zu größerer Verständigung entwickeln konnten.

Hinwendung zur Katholischen Kirche

War der Kontakt zum evangelischen Landesbischof nach diesem ernüchternden Schreiben eher ermüdet, so pflegte Wilhelm Freiherr von Pechmann zur Zeit des Nationalsozialismus, wie bereits angegeben, sehr regen Austausch mit Michael Kardinal Faulhaber, der ihm am 7. Januar 1944 seine Silvesterpredigt sandte. Er betont in diesem Schreiben, dass beide eines Sinnes seien, sich zum Heiland bekennen und gegen das Wort Nietzsches, das Goebbels im Juli 1943 gebraucht hatte, dass „Gelobt sei nicht Jesus Christus“ stehen.²⁴⁶ Auch ist im Brief verzeichnet, dass sich Pechmann zur Rundfunkansprache Pius' XII. vom 1. September 1943 lobend geäußert habe.

Einen weiteren inneren Schritt hin zur Katholischen Kirche vollzog Pechmann in seinem Dokument „Zur Frage der Una-Sancta“, welches auf Juni 1944 datiert.²⁴⁷ Hatte er bereits 1942 auf Joh. 17,21, die zerrissene Einheit, verwiesen und die Vorurteile gegenüber der Katholischen Kirche zu negieren versucht, so schreibt er nun deutlicher, dass die Ursachen der Spaltung auf Seiten der katholischen Kirche über-

244 Ebd. 2.

245 Ebd. 3.

246 Vgl. Michael Kardinal Faulhaber an Freiherr Wilhelm von Pechmann, Brief, 7. Januar 1944, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 337.

247 Vgl. PECHMANN Freiherr Wilhelm von, Zur Frage der Una-Sancta, in: KANTZENBACH, Pechmann, 25-27.

holt seien – dies gelte insbesondere von Papst Pius XII., auf welchen Pechmann große Hoffnungen für einen Frieden setzte – und somit „nichts zu entdecken [ist], was unserer Wiedervereinigung mit ihr, sagen wir ruhig, unserer Heimkehr zu ihr im Wege stehen könnte“.²⁴⁸ Auf dem Weg zur Einigung – einer „Heimkehr“ werden wohl auch in der Una Sancta München die wenigsten zugestimmt haben – müsse die ökumenische Bewegung jedoch noch stärker, klarer und bestimmter hervortreten, wie dies die Zeichen der Zeit erforderten.²⁴⁹ Blickt Pechmann auch positiv auf die Una Sancta als Ganze, so erkennt er dennoch deren Defizit – eine noch zu große Unbestimmtheit in der Ausrichtung und eine damit verbundene langsamere Bewegung auf das Ziel der Wiedervereinigung zu. Doch wird bereits im nächsten Abschnitt deutlich, dass der Baron viel weiter auf die Katholische Kirche zugegangen war, als dies andere evangelische Christen tun konnten, da er selbst die Enzyklika *Mystici Corporis* von Papst Pius XII. keineswegs negativ auffasst, wie dies viele Freunde der Una-Sancta-Bewegung getan hatten, vielmehr so tief von deren Inhalt überzeugt war, dass er die 56 Seiten der amtlichen Ausgabe aus Mangel eines weiteren Exemplars eigenhändig abschrieb.²⁵⁰

Freiherr Wilhelm von Pechmann erblickt in jenem Kirchenbegriff, der innerhalb des Una-Sancta-Kreises seit Erscheinen der Enzyklika im Oktober 1943 bis mindestens August 1944 starke Kontroversen hervorrief, Absagen an die Katholische Kirche brachte und in Schreiben an die katholische Obrigkeit mündete²⁵¹, keinerlei Schwierigkeit und führt die Ablehnung desselben durch evangelische Christen auf ein immer noch bestehendes Symptom des Misstrauens gegenüber der Katholischen Kirche zurück. Dieses sei selbst in der Una Sancta bedauernswerterweise noch nicht überwunden. Im letzten Abschnitt tritt sein inneres Ringen hin zur Katholischen Kirche deutlich zu Tage. Zum einen sieht er sich getrieben durch eine Konversion zur Katholischen Kirche ein entschiedenes Bekenntnis zu ihr abzulegen und somit vielleicht Vorurteile abzubauen. Zum anderen muss er diesen Schritt mit Bestimmtheit ablehnen, da er, wie er selbst betont, lange öffentlich für die Sache der Una Sancta eintrat und nicht Einzelkonversionen eine Wiedervereinigung bereiten, sondern die gemeinsame Verständigungsarbeit innerhalb der ökumenischen Bewegung. Zudem könnte ein Übertritt eben jenes Misstrauen auf der evangelischen Seite weiter schüren, dass es der Katholischen Kirche oder deren Vertretern lediglich um eine Rückkehr und nicht um eine wechselseitige Annäherung gehe.²⁵² Noch im Juni 1944 spricht sich Pechmann zum Wohle der Gesamtannäherung gegen sein eigenes Gewissen aus, doch bereits 1 ½ Jahre später wird er – vielleicht auch in der

248 Ebd. 26.

249 Vgl. ebd.

250 Vgl. ebd..

251 Vgl. für eine detaillierte Darstellung des Sachverhaltes die Ausführungen unten im Abschnitt „Die Phase der Not“.

252 Vgl. PECHMANN Freiherr Wilhelm von, Zur Frage der Una-Sancta, in: KANTZENBACH, Pechmann, 27.

Erwartung seines baldigen Ablebens – zur Katholischen Kirche übertreten. Stand der Baron in engem Kontakt zu Vertretern der Katholischen Kirche und zeigte auch zunehmend Bewunderung für deren Vorgehen in jener schwierigen Zeit, so scheint er zudem zum Wesen des katholischen Amtes durchgedrungen zu sein, welches ihn schließlich bewog „nicht leichten Herzens, aber dem unausweichlichen Zwang des Gewissens folgend“, im Mai 1946 zur Katholischen Kirche zu konvertieren.²⁵³ Am 12. Juni 1946 empfing er durch Michael Kardinal Faulhaber das Sakrament der Firmung.²⁵⁴

Zog Pechmann für sich zwei Jahre vor seinem Tod am 10. Februar 1948 in München aus den Erlebnissen des Verhältnisses der Kirche zum Nationalsozialismus und einem daraus entwickelten Wissen um das Wesen des katholischen Amtes die Konsequenz zum Übertritt in die Katholische Kirche – im Gegensatz zu Friedrich Heiler, der sich diesen Schritt zugunsten einer kooperativen Einigung in den Jahren nach der Berlin-Hermsdorfer Konferenz versagt hatte –, war er doch dem ökumenischen Gedanken ständig verbunden, wie ein Ausspruch von ihm am 25. Oktober 1942, wiedergegeben in den Tagebüchern von Wilhelm Hausenstein, bezeugt: „Der protestantische Ehrendoktor der Theologie [Pechmann] erzählte mir von seiner Zuversicht in die Wirkung des ökumenischen Gedankens, der übrigens auch von Kardinal-Erzbischof Faulhaber mit Sympathie wahrgenommen sei.“²⁵⁵

Quelle 8: Freiherr Wilhelm von Pechmann an Reichsbischof Müller. 2. April 1934. Brief, 2. April 1934, typographisch, Abschrift, EAM, NL Faulhaber Nr. 6256

„Abschrift

München, Ostermontag, 2. April 1934

An den Hochwürdigsten Herrn Reichsbischof

Berlin-Charlottenburg 2
Jebenasstrasse 3.

Hochwürdigster Herr Reichsbischof!

Lassen Sie mich dem, was ich Sie entgegenzunehmen bitte, eine Erinnerung vorausschicken!

Es war im September 1921 in Stuttgart, im Rechtsausschuß des zweiten vorbereitenden Kirchentages. Gegenstand der Beratung war der Entwurf einer Kirchenbundesverfassung, wie wir ihn in einer kleinen Kommission des Kirchenausschusses in zweijähriger Arbeit fertiggestellt hatten: ich darf es aussprechen mit einem Höchstmass von Sorgfalt; in voller Freiheit; nichts im Auge als unsere rein kirchliche Aufgabe.

253 VODERHOLZER, Pechmann, 256.

254 Vgl. PECHMANN, Zur Frage der Una-Sancta (wie Anm. 252), 2.

255 VODERHOLZER, Pechmann, 257.

Professor Thümmel hatte den Kirchen-Bund als solchen bekämpft und die Einheitskirche verlangt. Mit Ueberzeugung trat ich (als Präsident des Kirchentages) dem entgegen: ‚wenn Sie alles zunichte machen wollen, was wir in unserem vierhundertjährigen Kirchenwesen an Einigkeit haben und haben können, dann machen Sie das Experiment der Einheitskirche; je mehr ‚Einheit‘, desto weniger Einigkeit, wahre, lebendige, dauerhafte Einigkeit!‘

Meine erste Warnung fand Gehör. Unser Entwurf wurde angenommen, zunächst im Ausschuss, dann, nicht ohne tiefe Bewegung, im Plenum. An Christi Himmelfahrt 1922, in der Schlosskirche zu Wittenberg, über den Gräbern unserer Reformatoren, ist dann der Kirchenbund feierlich abgeschlossen worden; und so wenig ich behaupten will, dass er immer und überall auf der Höhe seiner Aufgabe gestanden habe: die ihm verliehene Rechtsform, der föderative Charakter des Zusammenschlusses hat sich ohne allen Zweifel vollauf bewährt bis zuletzt.

Und nun dem gegenüber die Deutsche Evangelische, die Einheitskirche vom 11. Juli v. J. ?

Ihre Kundgebung zum letzten Karfreitag schliesst mit den Sätzen:

‚... Die Not in unserer Kirche ist durch die scheinbar unentwirrbare Verwirrung so gross, die gegenseitige Verurteilung so hart, dass nur der Gekreuzigte uns selbst von allem kranken Wesen, allem Krampf und aller Bitterkeit befreien kann. Noch scheint es nicht so weit, dass wir zueinander finden können; um so mehr wollen wir alle uns vor dem Gekreuzigten zusammenfinden und der Kraft vertrauen, die von ihm ausgeht.‘

Mein hochwürdigster Herr Reichsbischof, ich ehre und teile dieses Vertrauen und habe mich lebenslang mit allen, die zu den Füßen des Gekreuzigten knieten, über jede wie immer geartete Schranke hinweg eng und unauflöslich verbunden gewusst. Für die Kirche selbst wie für alle, die ihr angehören, kenne auch ich kein anderes Heil als das, von welchem, ‚voll des heiligen Geistes‘, vor den Obersten des Volkes und den Ältesten von Israel der Apostel Petrus jenes Zeugnis abgelegt hat, das ich seit bald 70 Jahren im Gedächtnis und im Herzen trage: Act. 4,12!

Aber Herr Reichsbischof: zu der Not und Verwirrung, welche Sie mit dankenswerter ‚Sachlichkeit‘ feststellen, wäre es nimmermehr gekommen, wenn nicht die Führer und Träger der kirchlichen Revolution, welche im Dienste kirchenfremder Zwecke und Ziele die Einheitskirche erzwungen hat, um vieles schwerer gefehlt hätten, als Ihre Kundgebung erkennen lässt; und die Verwirrung ist – auch und gerade vom Kreuze her – nur zu heilen, wenn diese Verfehlungen klar erkannt und nach Kräften wieder gut gemacht werden.

Im Juni v. J. habe ich dem Herrn Vicekanzler von Papen geschrieben, das kirchliche Manöver sei hoffnungslos verfahren; ich könne, ‚in der uns beiden vertrauten Soldatensprache‘, nur dringend zu dem Befehle raten: ‚Das Ganze Halt! In die Quartiere, marsch, marsch, marsch!‘

Ich komme, so hoffnungslos der Rat damals war und heute erst recht ist, doch wieder auf ihn zurück. Grosses wäre zu erreichen, wenn man, alle kleinen und grossen Bedenken und Schwierigkeiten überwindend, das auf Rechtsbruch beruhende und in wesentlichen Stücken eines Inhalts verfehlte Verfassungswerk von

1933 einer Revision unterziehen und zu diesem Zwecke vor allem auf den verlassenen Rechtsboden zurückkehren würde. ‚Mit Feuer bist du in eine falsche Herberge gegangen, mit Feuer musst du wieder ausbrechen‘: Unsere Kirche bräuchte sich nicht zu schämen in tief ernster Zeit und Lage diese Mahnung von Jakob Böhme mit Ueberzeugung auf sich selbst anzuwenden.

Es wird, fürchte ich, nicht geschehen. Was kann und soll nun aber unser einer tun, um wenigstens nicht länger einen sei's noch so kleinen Teil von Mitverantwortung durch Schweigen auf sich zu nehmen?

Ich habe in diesen Tagen wieder viel in Bengel's Gnomon gelesen und habe zu Apoc. III,8, aus der ‚erklärten Offenbarung‘ herübergenommen, das Wort gefunden:

‚Oft kann man nur noch protestieren; man soll aber das nicht lassen, bis gelegene Zeit kommt, durchzudringen.‘

Nun habe ich zwar, Sie wissen es ja, seit April vg. Js. oft und oft protestiert: gegen die Vergewaltigung der Kirche, gegen ihren Mangel an Widerstandskraft, auch gegen ihr Schweigen zu viel Unrecht und zu all' dem Jammer und Herzeleid, das man, aus einem Extrem ins andere fallend, in ungezählte „nichtarische“ Herzen und Häuser, christliche und jüdische, getragen hat. Aber ich habe bisher nur in Wort und Schrift protestiert, und immer ganz vergeblich. Es ist Zeit, einen Schritt weiterzugehen, d. h. durch den Austritt aus einer Kirche zu protestieren, die aufhört, Kirche zu sein, wenn sie nicht ablässt, die auch von Ihnen wieder proklamierte ‚Einheit zwischen Nationalsozialismus und Kirche‘ zu einem integrierenden Bestandteil ihres Wesens, zur Richtschnur ihrer Verwaltung zu machen; wenn sie nicht ablässt, sich einem Totalitätsanspruch zu unterwerfen, in dem ich schon an sich, vollends aber in seiner Anwendung auf Glauben und Kirche, nichts anderes zu erkennen vermag als einen Rückfall in vor- und widerchristlichen Absolutismus: Matth. 22,21. Mk. 12,17. Luc. 20,25!

So lange als irgend möglich habe ich diesen Schritt hinausgeschoben, von dem ich nicht zu sagen brauche, was er mich kostet. Nun aber kann und darf ich nicht länger zögern. Ich bitte Sie, die Erklärung meines Austritts aus der Deutschen Evangelischen Kirche hiermit entgegenzunehmen.

Verehrungsvollst bleibe ich, hochwürdigster Herr Reichsbischof,

Ihr sehr ergebener

Gez. D. Wilh. Frhr. V. Pechmann,
verfassungsmässiger Präsident
des Deutschen Evangelischen Kirchentages
von 1924 bis 1930“

Quelle 9: Michael Kardinal Faulhaber an Freiherr Wilhelm von Pechmann. 6. April 1940.

Brief, 6. April 1940, typographisch, EAM NL Faulhaber Nr. 6256

„München, den 6. April 1940.

Herrn Baron D. Wilhelm von Pechmann
München 27 – Friedrich-Herschelstr. 16/I

Hochverehrter Herr Baron!

Das Vertrauen, das in der Zusendung Ihrer Advents- und Passions-Denkschrift liegt, hätte mich über alle Hindernisse, auch über den Schreibkrampf und alle ärztlichen Vorschriften hinweg und früher zu einer Dankantwort zwingen müssen. Ich danke Ihnen für Ihre mir mehrfach erwiesene Güte und Freundschaft.

Mit innerer Ergriffenheit, die sich von Blatt zu Blatt steigerte, habe ich Ihr ‚Selbstgespräch‘ gelesen. Es wäre ein Zeichen der Zeit, wenn diese Gedanken nicht weiteren Kreisen zur Kenntnis gebracht werden könnten. Die Gedanken sind mit einem so tiefen Ernst und einem so grossen Freimut vorgetragen, daß ich beim Lesen immer an den Prediger im Jordan und an den Apostel auf dem Areopag denken musste. Sie haben die schöne Gottesgabe, die ernstesten Wahrheiten auszusprechen, ohne zu verletzen, und die dazwischen eingestreuten persönlichen Erinnerungen und Erlebnisse stellen den seelischen Kontakt zwischen dem Verfasser und dem Leser her. Ich darf mich nicht einmischen, wenn Sie über die Vorgänge in evangelischen Gruppen oder über die Aussprüche führender Männer von dort tadelnde und warnende Worte finden – mir wären diese Vorkommnisse in ihrer geschichtlichen Folge und ihren inneren Zusammenhängen wie bei den Landesbrüderstätten auch zu wenig bekannt. Ich kann nur sagen: ein Bekenner, der sich schützend vor das Weltrundschreiben des Papstes stellt und das um Jahrhunderte überholte Schlagwort vom Antichristen zurückweist, ein Bekenner, der die Aufhebung unserer theologischen Fakultät in München als politischen Gewaltstreich kennzeichnet, ein Bekenner, der für unsere nun auch räumlich verbundenen Märtyrer, Pastor Niemöller und Pater Rupert Mayer, einen Gruß der Verehrung ausspricht, der den Vorwurf des Politischen Katholizismus als Schlagwort zurückweist, das Schlagwort vom totalen Staat vor dem Richterstuhl des Gewissens nachprüft, ist wahrhaftig ein Herold und ein Vorarbeiter der Una Sancta. Ich kann nur immer wieder Ihren Grundsätzen zustimmen, in Hoffnung und Liebe müsse man jetzt das Trennende zurückstellen und nicht vergessen, daß die Weltlage nicht mehr die gleiche ist wie im 16. Jahrhundert und daß auch die Fehler, die von der einen oder anderen Seite gemacht werden, das Gebot des Herrn bei Joh. 17 nicht ausser Kraft setzen. Mir kommt das Gebet tief aus der Seele, der Herr möge Ihre kostbare Gesundheit erhalten und uns noch weitere Kundgebungen und Denkschriften, wenn es Gottes Wille ist, auch noch die „Theologie der Geheimnisse“ schenken, in die da und dort Lebenserinnerungen eingestreut sind. Ich werde mich freuen, vielleicht durch Ver-

mittlung meines hochgeschätzten und hochverdienten Generalvikars, eine weitere Aussprache mit Ihnen zu haben, sobald der Arzt die Stirn nicht mehr in so viele Falten legt.

Bis dahin und zeitlebens bleibe ich,
Hochverehrter Herr Baron“

Quelle 10: Freiherr Wilhelm von Pechmann: „Warum Una Sancta?“ 17. September 1942.

Dokument, 17. 9. 1942, typographisch, EAM NL Faulhaber Nr. 3711, 335f., 3 Seiten (1, 1r, 2), großer Buchstabenabstand wurde in eine kursive Schriftweise umgeändert

„Dokument:

München, im September 1942

Warum Una Sancta?

Vierundzwanzig Sätze aus dem christlichen Gewissen eines alten Lutheraners.

„Ich habe nichts mit der Möglichkeit, ich habe nur mit der Notwendigkeit zu tun.“ John Ruskin.

I.

1. Als Christen warten wir mit gläubiger Zuversicht auf die Wiederkunft unseres HErrn.
2. Wir wissen wohl: „Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater.“ Mk 18 V. 32. Matth. 24 V. 36. Apg. 1 V. 7
3. Darum sind wir aber nicht weniger gehalten, unsere Zeit zu prüfen und auf ihre Zeichen zu achten. Luk. 12 V. 56. Matth. 16 V. 3.
4. Die Zeichen sind ernst und werden zusehends immer noch ernster.
5. Je ernster die Zeichen, desto ernster auch die Mahnung, bereit zu sein, wenn der Herr kommt. Mk. 13 V. 13ff. Matth. 24 V. 30ff. Luk. 12 V. 35ff. Maleachi 3 V. 2. 1 Thess. 5 V. 22. Petri 3 V. 10. Off. 3 V. 3, 16 V. 15.
6. Wie jedem Christen für sich, so gilt diese Mahnung der ganzen Christenheit als solcher, der Kirche, den Kirchen.

II.

7. Die Kirche ist das Salz der Erde und das Licht der Welt: Matth. 5 V. 13-16 (und dazu V. 48!)
8. Die Kirche ist Trägerin des Auftrags: „... gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie ... und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe“
9. Daheim und draußen, in den ‚christlichen‘ Ländern wie unter Mohammedanern und Heiden, nicht zuletzt auch im Verhältnis zu den Juden, ist die Kirche zu der Zeugenschaft berufen, welcher die letzten Worte ihres HErrn vor seiner Himmelfahrt gelten: Apg. 1 V. 8-11.

10. Für alle, welche durch das Zeugnis der Kirche zum Glauben kommen würden, hatte der HErr vor Seinem Leiden und Sterben noch gebetet: ... auf daß sie alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien...‘ Joh. 17,21.

11. Dieser Bitte hatte Er die Worte folgen lassen: „auf daß die Welt glaube, Du habest mich gesandt“; und noch einmal: „auf daß sie zur Einheit vollendet seien, damit die Welt erkenne, daß Du mich gesandt hast ...“ Joh. 17,21 und 23.

12. Soweit Menschenaugen reichen, sehen sie nichts, was dem Missionswerk draußen so hinderlich wäre und dem Abfall innerhalb der Christenheit so förderlich wie der Zerfall der Einheit – der sichtbaren Einheit, auf welche jenes Gebet des scheidenden Herrn gerichtet war. Durch nichts wird die Wirkung des ‚Salzes‘ und des ‚Lichts‘ schwerer beeinträchtigt als durch die Zerrissenheit der Kirche.

III.

13. Die Geschichte der Kirche ist beides: immer neue Quelle ernster Anfechtung und wiederum, eben darum, immer neue Quelle einer Glaubensstärkung ohne Gleichen.

14. Das eine wie das andere gilt auch von der Geschichte ihrer Spaltungen, nicht zuletzt von der Geschichte der verhängnisvollsten dieser Spaltungen, d. i. derjenigen zwischen der katholischen Mutterkirche¹⁾ und den Kirchen der Reformation.

15. Aus allem Unrecht und Unheil der Spaltungen hat Gottes erbarmungsvolle Weisheit immer wieder mannigfachen Segen entspringen lassen: Führungen, vor welchen wir uns anbetend beugen.

1) Daß die katholische Kirche im Verhältnis zu den Kirchen der Reformation nicht eine „Teilkirche“ neben anderen ist, sondern recht eigentlich Mutterkirche, ist ein ernstlich gar nicht in Frage zu stellendes historisches Faktum. Ich nehme daher an, daß jenes „richtungsgebende Wort“ unseres Landeskirchenrats im letzten Satz seines fünften Absatzes nicht dieses Faktum bestreiten, sondern lediglich die Rückkehr zur Mutterkirche ablehnen wollte. (Amtsbl. 1941 Nr. 6 Beil. S. 1)

16. Daraus folgt aber keineswegs, daß wir die Spaltungen selbst als gottgewollt zu betrachten hätten und als unabänderlich hinnehmen dürften.

17. Wir unterschätzen zu Unrecht die kirchliche Tradition (und mit ihr das Fortwirken des Heiligen Geistes in der Kirche). Zugleich unterliegen wir aber in unserem Verhältnis (und Verhalten) zu der katholischen Kirche einer verhängnisvollen Tradition negativer Art.

18. Wir bekennen uns mit Recht zu der Autorität der Heiligen Schrift. Aber im Baume jener negativen Tradition sind wir noch immer gewohnt, über zweierlei hinwegzulesen, als stände es nicht in der Schrift: über vieles, was in ersten Streitfragen der Auffassung der katholischen Kirche Recht gibt, und über alles, wodurch in der ganzen Schrift lückenlos und widerspruchlos bezeugt wird, daß jede Spaltung der Kirche dem Willen ihres HErrn widerspricht. Es sind die Bekenner der Una Sancta, welche auf dem Boden der Schrift stehen und nicht die Vertreter des kirchlichen Partikularismus.

IV.

19. Die Schwierigkeiten einer Wiedervereinigung sind mehr als ernst: menschlich gesprochen erscheinen sie als unüberwindlich.

20. Nur um so ernster haben wir um ihre Überwindung zu beten. Kein Vaterunser, ohne daß wir an mehr als einer Stelle dieses heiligen Anliegens gedenken.

21. Aber wir dürfen auch hier nicht vergessen: Gottes heiliger Wille soll nicht ohne uns, sondern in den Grenzen der Kraft, die wir uns von ihm erbitten, durch uns geschehen.

22. Darum beten wir nur dann im Sinne des HErrn, wenn wir uns vor seinem heiligen Angesicht mit allem Ernste fragen, was zum Kommen Seines Reiches, was zur Wiederherstellung der Einheit Seiner Kirche von uns geschehen könne und solle: von jedem unter uns, in Tun und Lassen, nicht anders als hinge von ihm allein alles ab.

23. Höchstes Vorbild bleibt uns das Gebet des HErrn selbst: Nach diesem Vorbild beten wir um ein Wiedereinswerden der Seinigen, durch welches das Ärgernis der Spaltung überwunden und die Welt – so viel an uns ist – zum Glauben, zur Erkenntnis der Sendung des HErrn geführt werden könne.

24. Je tiefer wir uns ohne Unterlaß in solches Gebet versenken, desto mehr verlieren die Schwierigkeiten ihre vermeintlich nicht zu überwindende Kraft. Stärker als sie alle wir vor einem alles überwindenden ‚Gott will es!‘ der freudige Gehorsam des Glaubens.

D. Wilhelm Freiherr von Pechmann.

17.9.42^c

Quelle 11: Landesbischof Dr. Meiser an Freiherr Wilhelm von Pechmann. 12. Juni 1943.

Brief, 12. Juni 1943, typographisch, Abschrift, EAM, NL Faulhaber Nr. 6256, 1 Seite.

„Der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern r. d. Rhs.
München, Arcisstrasse 13, Fernruf 52002 München, am 12. Juni 1943

Herrn
D.Wilh.Frhrn. v. Pechmann
München

Hochzuverehrender Herr Baron!

Für die Übersendung des Sonderdruckes aus der Zeitschrift ‚Scholastik‘ mit dem Vortrag von Max Pribilla über ‚Der Wille zur christlichen Einheit‘ darf ich Ihnen meinen verbindlichen Dank zum Ausdruck bringen. Ihre warme Empfehlung der Schrift machte es mir zur Pflicht, sie eingehend zu studieren. Es berührt mich angenehm, dass der Verfasser die Dinge klar und nüchtern sieht und allem,

was nach einer nur gemachten Einheit aussieht, wehrt. Auch folgt man ihm gerne auf den Wegen, an denen er das Gemeinsame an beiden Kirchen aufzeigen will, und möchte wünschen, dass das immer im Vordergrund der Diskussion stehe. In dem Bemühen, den Kreis des Gemeinsamen recht weit zu ziehen, findet sich der Verfasser freilich zu Urteilen bereit, die gerade aus seinem Munde überraschen müssen. So möchte ich bezweifeln, ob das, was er S. 496 über die äusserre Zugehörigkeit zur Kirche und zur Erlangung des Heils schreibt, sachlich alles richtig ist. Ganz kann ich ihm auch nicht beipflichten, wenn er meint, dass im Augenblick die Wahrheitsfrage weniger wichtig sei, als der Weg der christlichen Liebe und der sachlichen Zusammenarbeit. So wenigstens verstehe ich ihn. Nach meiner Meinung kann nicht eines ohne das andere sein. Eine Einheit, die nur auf einem der beiden Wege gewonnen würde, stünde auf schwachen Füßen. Zuletzt aber lässt auch diese Schrift ziemlich deutlich erkennen, dass von der unfehlbaren Lehrautorität des Papstes nichts abgebrochen werden soll. Damit stehen wir aber wieder vor dem Stein des Anstosses. An dem Problem, dass der Heilige Stuhl ganz eindeutig zu verstehen gegeben hat, dass es für ihn keine Union der Kirchen, sondern nur eine Rückkehr Irregeleiteter in den Schoss der katholischen Kirche gebe, geht er überhaupt vorüber. So zeigt mir die Schrift wiederum neben Vielem, dem ich gerne beipflichte, doch die Schwierigkeit der ganzen Frage und wie notwendig es ist, dass wir zwar den Willen der Einheit in uns wach erhalten, aber vor allem Gott um seinen heiligen Geist bitten, dass Er uns erleuchte und die rechten Wege führe, weil nur Gott die Voraussetzungen schaffen kann, die uns helfen, dass die Divergenz wieder zu einer Konvergenz werde, die schliesslich die getrennten Linien an einem Schnittpunkt sich wieder treffen lässt. Die Erinnerung an Ihre grossen Lehrer, die zugleich erleuchtete Lehrer der ganzen Kirche waren, hat mich sehr bewegt. Ich habe die Hoffnung zu Gott, dass er seiner Gemeinde auch in unserer Zeit die Gaben und Kräfte schenkt, deren sie für Ihren Auftrag und für ihren Kampf bedarf, und ihr die Lehrer sendet, die uns in den bedrückenden Fragen der Gegenwart das rechte Wort sagen und die rechten Ziele weisen.

In herzlicher Verbundenheit bin ich mit den wärmsten Grüßen
Ihr stets ergebener

(gez.) D. Meiser“

Kardinal Michael Faulhaber und die Una Sancta Rückblick auf drei Korrespondenzen

Wurde Dr. Michael Höck aufgrund seiner Aktivitäten im Una-Sancta-Kreis in Schutzhaft ins Konzentrationslager Dachau genommen und geriet Otto Urbach wegen seiner ökumenischen Vortragsreisen und dem Kontakt zu Faulhaber ebenfalls in Haft, so blieb Pechmann – einer zweiten großen Stütze der Una Sancta München und ein weiterer wichtiger Kontaktmann Faulhabers bezüglich der Fragen des ökumenischen Widerstandes – dieses Schicksal erspart. Er war aber vielmehr in den inneren Konflikt mit seiner eigenen Kirche verwickelt, der ihn zuerst zum Austritt und dann zum Übertritt bewegte. Der Oberhirte, welchem Pechmann Sympathie gegenüber ökumenischem Gedankengut zuschrieb, der in regem Austausch mit ihm und Otto Urbach stand, sich von Letztgenanntem über die Una Sancta ausführlich berichten ließ und der von Michael Höck als katholischem Leiter ebenfalls wichtige Informationen über die Geschehnisse im Kreis erhielt, wird im Folgenden in seiner Bedeutung für die Una Sancta München darzustellen versucht werden. Hierbei kann zunächst das bisherige über die drei wichtigen Informanten Dargestellte in Bezug auf Kardinal Michael von Faulhaber ausgewertet und damit eine erste Charakterisierung geboten werden, insofern sie nicht schon durch bereits Dargelegtes durchschien. In einem zweiten Schritt werden ökumenische Äußerungen Faulhabers selbst analysiert, wobei seine Predigten, ein Bericht gegenüber Rom und seine Formen des ökumenischen Dialogs im besonderen Fokus stehen. Die abschließende Dialogdarstellung wird sich bisher nicht erwähntem Quellenmaterial zuwenden und versuchen, das bis dahin gewonnene ökumenische Bild des Münchener Kardinals abzurunden.

Die Person Kardinal Michael von Faulhabers (1869-1952) kann zwar keineswegs von der Unterdrückung der Kirche im Dritten Reich getrennt betrachtet werden, dennoch soll ihm hier ein eigenes Kapitel zukommen, da er nicht nur eine schwer einzuschätzende kirchenpolitische Rolle in jener Zeit spielte, wie allein die Auflistung von negativen und positiven Verhaltensweisen in Bezug zum Nationalsozialismus zeigt, wie sie Walter Ziegler anführt²⁵⁶, sondern auch entscheidender Förderer des Münchner Una-Sancta-Kreises war und die Arbeitsgemeinschaft bischöflich anerkannte.²⁵⁷ Von seiner regen Anteilnahme am Gelingen des ökumenischen Vor-

256 Vgl. ZIEGLER Walter, Ein bekannter und unbekannter Erzbischof, 32f. Ziegler erwähnt als Kritik an Faulhaber, dass er Hitlers Versprechungen einer christlichen Grundlegung des Dritten Reiches wie so viele für bare Münze nahm, seine Begeisterung über den Konkordatsabschluss 1933 und seinen Besuch auf dem Obersalzberg 1936. Positiv hebt er hervor, dass sich Faulhabers regimetreue Äußerungen auf die Jahre 1933/34 beschränken und er sein Denken änderte. So war er Antrieb für den „Dekalog-Hirtenbrief“ 1943 und kennzeichnete das Dritte Reich in seiner Autobiographie als „Parteidiktatur“.

257 Vgl. Josef Thalhammer an Prof. Alfred Lütke, München, 4. Mai 1946, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-1, 35: „In der Frage der Una Sancta, die mit oberhirtlicher Anerkennung bereits besteht, [...]“.
Ein genaues Datum oder ein Dokument zur episkopalen Anerkennung konnte aus dem EAM, NL Faulhaber, nicht ermittelt werden.

habens zeugen sowohl seine reichhaltige erhaltene Korrespondenz mit Vertretern der Una-Sancta-Bewegung als auch sein Einsatz für das ökumenische Streben auf episkopaler Ebene sowie fördernde öffentliche Äußerungen in Predigten.

Michael Höck wurde, nachdem er Kardinal Faulhaber 1937 vom ökumenischen Rundschreiben in Kenntnis gesetzt hatte, vom Münchener Oberhirten als Kontaktperson auserkoren. Dieser so einfach anmutende Schritt lässt sogleich mehrere Fragen hervortreten, die jedoch – schlichtweg aufgrund fehlender Informationsbasis – noch nicht beantwortet werden können. So wäre zu klären, ab wann es überhaupt eine Münchener Gruppe gab, mit der in Kontakt zu treten sich lohnen würde, und ob Höck sich diesem Kreis aus eigener Motivation heraus anschloss und Faulhaber ihn daraufhin als Vermittler einsetzte oder ob Höck bereits durch die Übersendung des Dokuments von Faulhaber für diese Aufgabe ausersehen wurde und Höck sich erst dadurch mit dem ökumenischen Gedanken befasste.²⁵⁸ Sicher ist, dass er dem Münchener Oberhirten in den Anfangsjahren der jungen Bewegung Bericht über die Aktivitäten erstattete und zugleich dessen Ansprechpartner war. Somit konnte der Kardinal oder das Ordinariat in dessen Auftrag den Una-Sancta-Kreis zu einem Vortrag von P. Przywara einladen. Hierbei nahmen nicht nur katholische, sondern auch evangelische Christen teil, was davon zeugen kann, dass dem Kardinal nicht ausschließlich an katholischen Bildungsveranstaltungen, sondern an einer gemeinsamen christlichen Gesinnungsbildung in jener Zeit der Verwirrung gelegen war. Faulhaber setzte aus eigenem Antrieb eine Verbindungsperson ein, gleich ob sie zuvor ökumenisch interessiert war oder sich in Zukunft diesem Feld zuzuwenden hatte, und ließ sich von dieser nicht nur passiv über Geschehenes informieren, sondern versuchte zugleich aktiv Baldiges mitzugestalten.²⁵⁹ Letztgenanntes lässt ein tiefergehendes Interesse des Erzbischofs an der Ökumene vermuten, da es über eine bloße Informationspflicht eines Oberhirten hin zu einem eigenen Engagement hinausgeht. Sein persönlicher Einsatz auch für antinationalsozialistisch-ökumenisch Engagierte endete nicht mit deren Aktivität oder dem Untergang der Nazi-Diktatur, sondern blieb bestehen²⁶⁰, sodass sich persönliche Verbundenheit auch über aktuelle gemeinsame ökumenische Aktivität hinaus ausbreitete und somit einmal entstandene Bekanntschaft weitertrug. Mindestens im Fall Otto Urbachs erweist sich Faulhaber als weiterhin für ihn einsehend, da sich beide in der antinationalsozialistischen

258 Diese meiner Meinung nach entscheidenden Problemstellungen, die Anfangsjahre, ja die Gründung des Münchener Una-Sancta-Kreises betreffend, könnten vielleicht bei einer Öffnung der Personalakte von Michael Höck gelöst werden, wenn sich dort frühe persönliche Korrespondenzen mit späteren aktiven Una-Sancta-Mitgliedern fänden. Diese Hoffnung bleibt lediglich eine Vermutung, doch auch ein Ansatzpunkt zur weiteren Bearbeitung.

259 Neben seiner Korrespondenz mit Vertretern des Una-Sancta-Kreises, wie sie bereits dargelegt wurde, sind die Einladung zum Vortrag von Erich Przywara, seine auch ökumenischen Predigten – die weiter unten noch ausführlich behandelt werden – und sein Eintreten für Una-Sancta-Mitglieder gegenüber der Gestapo (vgl. Quelle 7: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 2. September 1947) besonders hervorzuheben.

260 Vgl. Quelle 2: Michael Kardinal Faulhaber an Otto Urbach. 11. Februar 1948.

Haltung verbunden wussten. Überdauerte diese ökumenisch-antinationalsozialistische Bekanntschaft auch die NS-Zeit, so weist sie im Frömmigkeitsaustausch eine weitere Besonderheit auf. Urbach ließ sich, laut seinem Brief, auf das empfohlene Rosenkranzgebet ein, sodass der katholische Erzbischof eben genau als solcher – trotz Ökumeneinteresse – erscheint.

Einesteils verlässt er niemals den Boden der Katholischen Kirche und versucht doch, in Offenheit ein Etwas an Katholizität weiterzugeben. Andernteils weiß er sich gerade im beiderseitigen antinationalsozialistischen Engagement aufs Engste mit Brüdern und Schwestern anderer Konfession verbunden, wie dies am Beispiel von Otto Urbach gezeigt werden konnte und weiterhin auch an Wilhelm Freiherr von Pechmann ausgewiesen wurde. Beide – Faulhaber und Pechmann – standen spätestens seit 1934, Pechmann sandte Faulhaber in jenem Jahr seine Austrittserklärung aus der Evangelischen Kirche, in engem Kontakt, der sich durch die Übersiedlung des alten Lutheraners nach München und dessen dortiges Engagement für die ökumenische Bewegung und die Katholischen Kirche weiter vertiefte. Sie wussten sich in der gleichen antinationalsozialistischen aber pro-christlichen Haltung verbunden und versuchten durch ökumenisches Engagement Brücken der Verständigung²⁶¹ und so der gesamtchristlichen Gewissensbildung für jene Zeit zu schlagen.

Ökumenebereitschaft im deutschen Episkopat?

Neben diesen beiden großen ökumenischen Gestalten Münchens standen von Seiten des deutschen katholischen Episkopats Lorenz Jäger, Bischof von Paderborn, Konrad Graf von Preysing, Bischof von Berlin, Michael Buchberger, Bischof von Regensburg, und Albert Stohr, Bischof von Mainz, der in der Entwicklung begriffenen Una-Sancta-Bewegung wohlwollend oder gar unterstützend gegenüber. Während sich der Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz Kardinal Bertram neutral verhielt, ist ein harter Gegner hingegen in Conrad Gröber, Erzbischof von Freiburg, zu sehen, der dem sicher stürmischen Max Joseph Metzger ablehnend gegenüberstand, sich gegen die Einrichtung eines bischöflichen Referates für Wiedervereinigungsfragen stemmte und später auch die Ausrichtung der Una-Sancta-Konferenz von Konstanz verhindern sollte. Dieses Kapitel der Una-Sancta-Bewegung kann in der vorliegenden Arbeit leider aus Platzgründen nicht geschrieben werden, obwohl sich im Nachlass Faulhaber im erzbischöflichen Archiv München zahlreiche Dokumente zur Konferenz von Seeshaupt finden.²⁶²

261 Eben jenes „Brückenbauen“ ist nicht nur ein ökumenisches Phänomen, sondern entspringt Faulhabers ureigenstem Wesen, da er diese Tätigkeit nicht nur in Bezug auf die Ökumene anwandte, sondern bereits am 27. April 1930 jenes ihn charakterisierende Wort in polycaritativer Perspektive benutzte: „Laßt uns Brücken bauen! Laßt uns diese Abgründe in unserem Volksleben überbrücken durch soziale Gesetze und Wohlfahrtspflege, durch soziale Gerechtigkeit und Liebe!“, in: ZIEGLER, Ein bekannter und unbekannter Erzbischof, 38.

262 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 209.

Faulhaber ist in jener Reihe von Bischöfen zu erwähnen, die der *Una Sancta* wohlwollend gegenüberstanden, da er sich trotz seines schwer zu bewertenden Einsatzes gegen den Nationalsozialismus früh für die Anliegen der Ökumene einsetzte. Er könnte in ihm jenes Zeichen der Zeit erblickt haben, von welchem auch Pechmann und Pribilla überzeugt waren und mit denen er sich in München für eine christliche Gewissensbildung einsetzte. Bei Faulhaber reicht das ökumenische Interesse bereits vor den Beginn des Nationalsozialismus zurück, weswegen bei ihm, wie auch bei Pechmann, aber sicherlich nicht bei Otto Urbach, von einem echten Verständigungsgedanken, der über gemeinsamen Widerstand hinausgeht, gesprochen werden kann.

„1925 erklärte er in St. Michael, dass nicht Zwang, nicht gemischte Ehen, nicht gemeinsame Gottesdienste die Wiedervereinigung im Glauben erreichen würden, sondern Gebet und brüderliche Liebe: „Auch wenn wir nicht verschweigen können, was uns trennt, müssen wir doch immer wieder betonen, was uns einigt.“²⁶³

Drückt sich in dieser Passage geradezu ein Programm des ökumenischen Engagements Faulhabers in der NS-Zeit aus – betont werden sowohl die Brüderlichkeit als auch das Nichtverschweigen der konfessionellen dogmatischen Grenzen –, so wird er diesen Punkt besonders in seinen Predigten zur *Una Sancta* deutlich hervor-treten lassen.

Er bemühte sich zudem in den Jahren 1926 und 1927 eine Indizierung der Zeitschrift „*Una Sancta*“ zu verhindern, da er von der Wichtigkeit ihrer Anliegen überzeugt war. Dieser frühe ökumenische Einsatz ließe sich anhand einer Korrespondenz zwischen Kardinal Faulhaber und Nuntius Eugenio Pacelli und der darum angesiedelten Kontroverse im deutschen Episkopat nachzeichnen²⁶⁴, doch ist hierfür nicht der geeignete Rahmen vorhanden.

Lag ihm Ökumene also von vornherein nicht fern und war er bereits früh durch Michael Höck von der Entstehung von interkonfessionellen Gesprächsgruppen unterrichtet²⁶⁵, so versuchte er den neu entstandenen *Una-Sancta-Kreis* in München nach Kräften zu unterstützen, indem er die Sakristei seines Domes für Versammlungen zur Verfügung stellte.²⁶⁶ Auch ein Schreiben von Paul Pietryga, welches auf den 20. August 1939 datiert, wendet sich vertrauensvoll an den Münchener Oberhirten, er möge sich auf der anstehenden Bischofskonferenz für das gemeinsame Gebet für die Wiedervereinigung im Glauben und die interkonfessionellen Ge-

263 ZIEGLER, Ein bekannter und unbekannter Erzbischof, 41.

264 Vgl. EAM, NL Faulhaber Nr. 3710, 3-32. Diese Seiten bergen sowohl eine Korrespondenz zwischen Michael Kardinal Faulhaber und Nuntius Eugenio Pacelli, als auch Rundschreiben an die deutschen Bischöfe, einen Bericht von Hugo Lang, Schreiben des Hl. Offiziums an Faulhaber, Ordinariatsmitteilungen und Gutachten auch vom Ordinariat in Breslau.

265 Vgl. Quelle 1: Oekumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche.

266 Vgl. STAHL, *Una Sancta* München, 9. Ein Dokument, welches die Benutzung der Sakristei des Domes durch den *Una-Sancta-Kreis* München regelte, konnte im EAM, NL Faulhaber, nicht gefunden werden.

sprächskreise einsetzen, „eine Angelegenheit, die Ew. Eminenz in vorbildlicher Weise am Herzen liegt“.²⁶⁷

Zwei Predigten des Münchener Oberhirten

Faulhaber unterstützte den Kreis jedoch nicht nur durch das Zur-Verfügung-Stellen der Domsakristei, durch seinen Einsatz für inhaftierte oder zu inhaftierende Una-Sancta-Mitglieder oder seine persönlichen die Ökumene fördernden Korrespondenzen, sondern äußerte sich auch öffentlich in Predigten positiv über den ökumenischen Gedanken. So verdeutlicht sich sein Einsatz für den interkonfessionellen Austausch und dabei für den Münchener Una-Sancta-Kreis an seiner Predigt zum Papstsonntag am 3. März 1940 mit dem Titel: „Grundgedanken aus dem Weltrundschreiben des Heiligen Vaters Pius‘ XII.“²⁶⁸ Die Gestapo war über die Unterstützung der Una-Sancta-Bewegung durch Faulhaber gut informiert, und so mag es wenig verwundern, dass sich diese erste ökumenische Predigt auch in den Akten des SD wiederfindet.²⁶⁹

Ausgehend von der Enzyklika Pius‘ XII. *Nostrī Pontificatus*²⁷⁰ vom 20. Oktober 1939 entwickelt der Münchener Oberhirte in seiner Predigt den ökumenischen Gedanken, den er lobend für den ortsansässigen Una-Sancta-Kreis herausstellt. So habe sich der Papst sehr erfreut über die Glückwünsche zu seinem Amtsantritt gezeigt, welche von den getrennten Brüdern an ihn herangetragen worden waren. Zudem verleihe der Nachfolger Petri seiner Sehnsucht nach Einheit des Friedens Ausdruck.²⁷¹ Von den anderskonfessionellen Glückwünschen ausgehend, benennt Kardinal Faulhaber jene Gratulanten als aufrechte tapfere Männer, „die vor de[m] Spottwort ‚Protestantische Rompilger‘ nicht zusammenknickten“²⁷², vielmehr ihre Pflicht als Christen erfüllen, dem Gebot des Herrn nachzugehen, wie er es in Joh. 17,11 formuliert. Das offensichtliche Lob solcher Bekenner einerseits, wie er es auch Otto Urbach oder Freiherr Pechmann postalisch zuteilwerden ließ, offenbart doch auch die Situation, in welcher sich jene befanden, die sich auf die Katholische Kirche und ihre Tradition positiv einzulassen versuchten. Das Spottwort mag auch Wilhelm Pechmann getroffen haben, was erklären würde, weshalb er sich in seinen Rundschreiben, z. B. *Warum Una Sancta?*²⁷³, so offen gegen Missverständnisse gegenüber der Katholischen Kirche wendet. Pechmann suchte jene Angriffe evangelischer Gläubiger durch Argumentation von deren Boden – der III. Schrift – ausge-

267 ERNESTI, Ökumene, 213.

268 Vgl. Michael Kardinal Faulhaber, Predigt zum Papstsonntag 1940, München (Jesuitenkirche St. Michael), 3. März 1940, in: ERNESTI, Ökumene, 217f.

269 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 213.

270 Laut ERNESTI, Ökumene, 217 Anm. 636, ist sie zu finden in: AAS 31 (1939) 413-453 (20.10.1939).

271 Vgl. Michael Kardinal Faulhaber, Predigt zum Papstsonntag 1940, München (Jesuitenkirche St. Michael), 3. März 1940, in: ERNESTI, Ökumene, 217.

272 Ebd.

273 Vgl. Quelle 10: Freiherr Wilhelm von Pechmann: „Warum Una Sancta?“ 17. September 1942.

hend zu entkräften. So stellte sich Faulhaber in diesem Teil der Predigt mutig vor die evangelischen Una-Sancta-Christen, die aus ihrer Kirche manche Häme ertragen mussten, und öffnete durch Lob die Tür zu weiterer Verständigung. Besonders freudig hebt der Kardinal das Bestehen eines ökumenischen Gesprächskreises auch in München hervor, der von den Religionskämpfen abbrücke und stattdessen Möglichkeiten der gegenseitigen Annäherung und Verständigung eröffne.

Dass er mit dieser Charakterisierung das Selbstverständnis des Kreises trifft und er somit der jungen Bewegung jene Qualität des Brückenbauens attestierte, die auch ihm selbst – z. B. durch seine Korrespondenz mit Otto Urbach und Wilhelm von Pechmann – zugeschrieben werden kann, weist eine Äußerung Max Pribillas SJ aus: „Der Name ‚Una Sancta‘ bedeutet also im Sinne der Bewegung nicht die Festlegung auf ein genau umschriebenes dogmatisches Bekenntnis – das bleibt der Entscheidung des einzelnen überlassen –, sondern die Einigung in dem ernstesten, tatkräftigsten Willen, nach bestem Wissen und Gewissen für die gegenseitige Verständigung unter den getrennten christlichen Kirchen zu wirken und dadurch der christlichen Einheit vorzuarbeiten.“²⁷⁴

Der Münchener Oberhirte bietet öffentlich eine derart positive Charakterisierung des Kreises, dass an seinem ehrlichen ökumenischen Interesse kein Zweifel besteht:

„Diese Männer kennen die geschichtlichen Tatsachen und achten die Überzeugung der Brüder und Schwestern. Sie treiben keine Proselytenmacherei im anrühenden Sinne des Wortes, schon deshalb nicht, weil bei diesen Aussprachen nicht Lehrer und Schüler einander gegenüberstehen, vielmehr die einen wie die anderen sich als Schüler Dessen bekennen, der im Evangelium der eine Lehrer genannt wird (Mat. 23,10). Jedenfalls können sie sich auf die Worte des Heiligen Vaters im ersten Rundschreiben berufen.“²⁷⁵

Durch dieses Vorgehen und den Verweis der Berufbarkeit auf den Papst selbst stärkte er den ökumenischen Gedanken mindestens in München in einem großen Maße, da sich die Gruppe seines Vertrauens und seiner Hilfe sicher sein konnte. Auch seine Sichtweise auf den Una-Sancta-Kreis ist dahingehend interessant, dass es in einem solchen ökumenischen Austausch nicht mehr den einen Lehrer – z. B. die Katholische Kirche – gebe, welchem die anderen bedingungslos folgen müssten, vielmehr gebe es nur noch einen Lehrer, nämlich Christus selbst. Hier könnte nun spekuliert werden, inwiefern jene Äußerung rein Ökumene-politisch getragen war, da er die päpstliche Lehrautorität sicherlich nicht unterminieren wollte, oder aber er sieht diese direkt im Auftrag Christi selbst angelegt, was bedeuten würde, dass der Lehrer Christus alle lehrt, auf den Nachfolger Petri zu hören. Die Aussage in diesem Sinne ausgelegt, würde aber in das von ihm selbst abgelehnte Schema zurückführen, weswegen vielleicht die kühne Behauptung aufgestellt werden kann, dass er

274 PRIBILLA, Una Sancta, 8.

275 Michael Kardinal Faulhaber, Predigt zum Papstsonntag 1940, München (Jesuitenkirche St. Michael), 3. März 1940, in: ERNESTI, Ökumene, 218.

echte ökumenische Verständigung nur dann als gegeben betrachtet, wenn auf derlei argumentative Machtansprüche verzichtet würde.

Im nächsten Abschnitt tangiert er das Verhältnis von Kirche und Staat, ohne jedoch direkt Kritik an dessen Vorgehen zu üben, vielmehr soll zwischen den Konfessionen jener Friede hergestellt werden, welcher auch für Staat und Kirche gewünscht ist. Hieran verdeutlicht sich nun die ökumenische Einstellung Faulhabers. Wie es ihm nicht an einer Identität von Staat und Kirche und der wechselseitigen Aufgabe des je Individuellen gelegen ist, sondern an einem konstruktiven Miteinander, so kann ihm auch nicht an einer Identität der Konfessionen hin zu einer Kirche unter Vernachlässigung des je eigenen gelegen sein. Vielmehr müssen die bitteren Worte fortgespült und ein Miteinander ermöglicht werden.²⁷⁶ Überzeugungen wie jene von der konfessionsverschiedenen Ehe dürften nicht gestrichen werden, sondern müssen – wie es die „Freunde der Una Sancta“²⁷⁷ bereits vollziehen – in Liebe ausgesprochen werden, um Verständigung zu erreichen. Faulhaber rückt also kein Jota vom katholischen Dogma ab, sondern sucht vor allem Verstehen zu ermöglichen.

Die zweite Predigt, gehalten im Münchener Liebfrauentempel am 31. Dezember 1941, greift einerseits die kirchenfeindliche Haltung des Regimes direkter an und betont die ökumenische Dimension des Friedens – des Friedens zwischen den Bekenntnissen –, der durch den staatlichen Druck geradezu erzwungen werde. Der Beobachtung und Unterdrückung durch das Regime – dem traurigsten aller inneren Kriege – müsse eine gemeinsame Haltung des Bekenntnisses entgegengestellt werden, „um die Grundlagen des Christentums, um die Heiligen Schriften und um den Glauben an den Gesalbten des Evangeliums“²⁷⁸ zu verteidigen und somit um Sein oder Nichtsein des Christentums in Deutschland zu kämpfen. Auf die Forderung nach einem Austritt aus der Kirche, da andernfalls die gesellschaftliche Stellung in Gefahr ist, dürfen die christlichen Konfessionen nur gemeinsam und in einmütigem Frieden mit einem deutlichen „Nein!“ antworten.²⁷⁹ In diesem Punkt wird das Regime jene Abwehrfront gegen sich vermutet haben, die es der Arbeit der Una-Sancta-Bewegung immer wieder zuschrieb.²⁸⁰

Andererseits betont er neben dem gemeinsamen ökumenischen Widerstand auch, dass sich die Katholische Kirche an Spendenaktionen – pflichtmäßigen wie freiwilligen – für die Soldaten im Felde beteilige und dass dort katholische neben

276 Vgl. ebd.

277 Ebd.

278 Michael Kardinal Faulhaber, Silvesterpredigt 1941, München (Liebfrauentempel), 31. Dezember 1941, in: ERNESTI, Ökumene, 218f.

279 Vgl. ebd. 219.

280 Vgl. für die Münchener Zuordnungen besonders den SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 280; Pechmann, Knoch und von Martin werden u. a. als weltanschauliche Gegner des Nationalsozialismus bezeichnet.

nichtkatholischen Männern kämpften. Ein Vorgehen des Staates gegen die Kirche müsse auf dieser Grundlage als schlichte Willkür und Verbrechen erscheinen.²⁸¹

Ein weiteres Voranschreiten Faulhabers gegen das Regime, aber auch auf dem Weg der Ökumene, war die Bestimmung, eine von protestantischer und katholischer Seite ausgearbeitete Denkschrift, welche gegen den Staat gerichtet war, am 22. März 1942 in allen Kirchen seines Erzbistums vortragen zu lassen. Diese Denkschrift markiert nicht ein gemeinsames ökumenisches Dokument beider Kirchen, ist also nicht inhaltlich-theologische Ökumene, sondern gemeinsames Engagement gegen die Rechtswidrigkeiten und Verbrechen des nationalsozialistischen Staates, d. h. eine Aktion der praktischen Ökumene – ein gemeinsames Handeln getragen vom Gesamtklima der gegenseitigen Annäherung.²⁸²

Rom und die Münchner Ökumene

Faulhaber engagierte sich nicht nur in öffentlichen Verlautbarungen interkonfessionell gegen das Regime, sondern unterhielt auch eine große Korrespondenz mit Freiherr Wilhelm von Pechmann und Otto Urbach, ließ sich zudem von den beiden Erwähnten, zudem Michael Höck, aber auch Paul Pietryga informieren, suchte das Engagement nach Kräften zu unterstützen und verteidigte die ökumenische Arbeit gegenüber Rom. Ausgehend von seinem erhaltenen Einblick und den Informationen, erstatte er dem damaligen Nuntius Orsenigo²⁸³ und auch Papst Pius XII.²⁸⁴, die Ökumene würdigend, Bericht, weshalb aus diesen Quellen weitere ergänzende Informationen zur ökumenischen Lage und zur Situation des Una-Sancta-Kreises München hinzugefügt werden sollen.

Der Kardinal beantwortet in seinem Schreiben an Orsenigo drei vom Nuntius an ihn gerichtete Fragen, sodass die Una-Sancta-Bewegung bereits nach drei Jahren Existenz in München in römisches Blickfeld gerät. Nicht vergleichbar sei der Protestantismus in Deutschland mit demjenigen des 16. Jahrhunderts und auch einzelne Protestanten, sowohl Gläubige als auch Pastoren, bewegten sich auf die Katholische Kirche zu – hier sei an Wilhelm Pechmann erinnert, mit dem Faulhaber in diesen Jahren bereits in engem Kontakt stand –, doch sei keine Massenbewegung zu erwarten und die Zahl der Konvertiten habe sich zumindest im Vergleich zu den letzten Jahrzehnten nicht verringert. Dies wäre aufgrund der antikatholischen Regimepropaganda zu erwarten gewesen. Auch wenn sich die ökumenische Bewegung gerade auch aufgrund der Unterdrückung durch das Regime – z. B. die Ablehnung der III. Schrift als Schrift der Juden und des Evangeliums als antigermanische Ethik – in

281 Vgl. Michael Kardinal Faulhaber, Silvesterpredigt 1941, München (Liebfrauentom), 31. Dezember 1941, in: ERNESTI, Ökumene, 219

282 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 214f.

283 Vgl. Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 775-780 Nr. 822.

284 Vgl. Faulhaber an Pius XII., München 5. Dezember 1943, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 1008f. Nr. 931.

dieser Zeit formierte, erfolgten keine Massenkonversionen, was für das auch von Faulhaber in seiner Predigt hervorgehobene Ziel der Annäherung und nicht der einfachen Identität der Konfessionen spricht. Auf jenes vorfühlende Zueinanderkommen beobachtet der Kardinal zwei gegensätzliche Reaktionen auf evangelischer Seite.

Einerseits sei es nicht überall willkommen, vielmehr bilde sich auch in protestantischen Kreisen Widerstand gegen die *Una Sancta* – wahrscheinlich aus eben jener Befürchtung der Rückkehr nach Rom heraus, welche Faulhaber in seiner Predigt zurückwies –, wie ihn Faulhaber selbst erfuhr, als er Reichsjustizminister Dr. Gürtner nicht kirchlich beerdigen konnte.²⁸⁵ Andererseits haben wieder davon verschiedene Protestanten freudig auf die erste Enzyklika von Papst Pius XII. reagiert, und der Pontifex stehe, auch aufgrund seiner früheren Tätigkeit in Deutschland, bei diesen in hohem Ansehen. Dies wird durch die Tatsache belegt, dass ein protestantischer Stadtpfarrer über die Vermittlung Faulhabers einen Dank an Pius XII. für seine Worte an die getrennten Brüder aussprach.²⁸⁶ So sei gerade der Hl. Vater ein Weg, die Rückkehr der getrennten Brüder zur Mutterkirche zu bahnen, und darum müssten die Papstdogmen immerzu in Predigten erläutert werden, weil sie meist letzter Hinderungsgrund für eine Konversion seien. Faulhaber betont diese Verkündigung zwar gegenüber dem Nuntius als Möglichkeit einer Rückkehr, doch hatte er selbst am 3. März 1940 zum Papstsonntag freilich über den Papst gepredigt, doch nicht eine Konversion gefordert, vielmehr das Miteinander hervorgehoben. So gehen in diesem Schreiben des Münchener Oberhirten gehört werden wollende Realität Orsenigos und Tatsächlichkeit weit auseinander.

Ähnlich verhält es sich mit Faulhabers Schilderung der bisherigen theologischen Aussprachen in München. Natürlich betont er, dass die besten Theologen und Ordenspriester zu diesen Treffen mit hinzugezogen werden sollen – wie es in München z. B. in der Gestalt Max Pribillas oder in der Vortragseinladung zu P. Przywara geschah –, damit übereifrige Laien oder Priester den getrennten Brüdern nicht zu weit entgegenkämen. Zudem sind auch protestantische Theologen gut über die katholische Lehre unterrichtet – zu denken wäre hierbei an Wilhelm von Pechmann und August Rehbach –, so ergibt sich dennoch ein Defizit darin, dass die Aussprachen nicht in eine Kirche zu verlegen seien, die allgemein zugänglich ist.²⁸⁷ Faulhaber gibt selbst zwar gegenüber dem Nuntius an, dass eine „geräumige [...]“, kunst-

285 Vgl. Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 776.

286 Vgl. ebd. 777. – Ludwig Volk konnte den übermittelnden Pfarrer nicht bestimmen und auch mir liegen keinerlei weiteren Quellen zu diesem Vorgang aus dem EAM, NL Faulhaber, vor, doch würde ich Pfarrer August Rehbach für wahrscheinlich halten, da er einerseits sehr engagiert in der ökumenischen Bewegung war und andererseits Freiherr Wilhelm von Pechmann nicht in Frage kommt, da er zu diesem Zeitpunkt bereits aus der Deutschen Evangelischen Kirche ausgetreten war. Ich sehe außer diesen beiden bekannten evangelisch ökumenisch-interessierten Persönlichkeiten keine weiteren Vertreter, welche hierfür in Frage kämen.

287 Vgl. ebd. 778.

voll [...] ausgestatte [...] Sakristei²⁸⁸ in Benutzung sei, doch verschweigt, dass es sich bei jener um diejenige seines Domes handle²⁸⁹, der – zumindest meines Erachtens nach – sehr wohl allgemein zugänglich ist.

Dem Münchener Oberhirten war offensichtlich sehr daran gelegen, keinerlei Verdacht gegenüber Rom zu ermöglichen, damit die Gespräche fortgeführt werden können. In ihnen sei auch schon ein Erfolg erzielt, wenn Vorurteile gegenüber der Katholischen Kirche abgebaut würden und somit nicht unbedingt Konvertiten zu erzwingen seien. Scheint es dem Nuntius oder auch Rom eher daran gelegen gewesen zu sein, eine Rückkehr in die Kirche vorzubereiten, wohin auch die dritte Frage des Nuntius an Faulhaber weist, so betont Faulhaber demgegenüber diplomatisch verhüllt das ökumenische Miteinander, wie er es offen in seiner Predigt am Papstsonntag 1941 tat.

Dem Freund der Ökumene ist nicht an Konvertiten, sondern an Verständigung gelegen und so hebt er im weiteren Verlauf des Schreibens sehr eindringlich hervor: „Ich bitte ehrerbietigst, diese Aussprachen nicht zu verbieten. Ebenso bitte ich ehrerbietigst im Interesse der heiligen Sache, daß keine Stelle geschaffen werde, die an die Inquisitoren des Mittelalters erinnert.“²⁹⁰ Faulhaber setzt sich beim Nuntius intensiv für die Belange der Ökumene ein und fordert, dass die katholischen Wahrheiten einfach, klar und fern jeder konfessionelle Polemik von berufenen Priestern gepredigt werden sollen, damit auch die getrennten Brüder Orientierung und Gewissensbildung in dieser Zeit erfahren, in welcher andere Weltanschauungen Sterilisation, Euthanasie, Ehescheidung und Feuerbestattung bekennen. Für diese Aufgabe habe er selbst P. Przywara SJ bestimmt, der sie jedoch auf einem philosophisch sehr hohen intellektuellen Niveau treibe.²⁹¹ Hierin drückt sich die Klage aus, die Michael Höck am 23. Dezember 1940 nach einem Vortrag des Jesuiten, zu dem Faulhaber im Sinne jener Weltanschauungsbildung eingeladen hatte, im Namen des Una-Sancta-Kreises an Faulhaber geäußert hatte.²⁹² War Faulhaber sehr wohl an einem gemeinsamen intellektuellen Vorgehen gegen die aggressive Weltanschauung gelegen und versucht er, sein Vorgehen und auch die damit verbundenen Schwierigkeiten gegenüber dem Nuntius zu schildern, so zeigt er sich gerade darin als dem Münchener Kreis sehr verbunden. Er erweist sich nicht unbedingt als rom-hörig, sondern versuchte den Weg der Ökumene in seinem Erzbistum zu gehen.

288 Ebd. 779.

289 Vgl. STAHL, *Una Sancta* München, 9.

290 Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK, *Akten Faulhaber II*, 779.

291 Vgl. ebd.

292 Vgl. Michael Höck an Kardinal Faulhaber, 23. Dezember 1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 180.

Zwei ökumenische Dialogformen

Der Münchener Kardinal – dessen kirchenpolitische Rolle schwer einzuschätzen bleibt, doch dessen ökumenisches Engagement und Unterstützung der Una-Sancta-Arbeit außer Frage steht – galt auch dem SD als „den Bestrebungen der Una Sancta sehr sympathisch“²⁹³ gegenüberstehend. Er würdigte die Una Sancta in ihrem Bemühen, alle positiven christlichen Kräfte gegen das Regime zu bündeln und nicht in gegenseitigen Streitigkeiten zu verharren.²⁹⁴ Zudem erkennt er das stille Wirken der Münchener ökumenischen Bewegung an, welches helfe, Vorurteile aus dem Weg zu räumen, um somit ein Vorverständnis auf dem Weg zur Einheit zu ermöglichen. Dieses stehe aber nicht der sachlichen Diskussion entgegen.

Faulhaber betont – vermittelt durch sein Sekretariat –, dass die erreichte freundschaftliche, psychologische Vorgehensweise loblich sei, doch dürften kontrovers-theologische Inhalte hierbei nicht als Hindernis betrachtet, vielmehr müssten sie in die Arbeitsweise miteinbezogen werden. Auf die Frage des Münchener Kreises nach einer gemeinsamen Kundgebung lässt der Kardinal antworten, dass die christliche Schule, die christliche Pressefreiheit oder eine christliche Weltanschauung zwar beiden Konfessionen inhärente Anliegen seien, doch könne eine solche Verlautbarung nicht zwischen katholischen Bischöfen und der Una Sancta erfolgen, sondern müsste mit dem evangelischen Landesepiskopat getragen sein.²⁹⁵ Faulhaber würdigt in dieser Antwort einerseits die bisherige Arbeit der Münchener Una Sancta, hebt aber auch hervor, dass ein gemeinsames Dokument auf einheitlichen Prinzipien gründen müsse und eine bloße emotionale Verbundenheit nicht ausreiche. Faulhaber, der die ökumenischen Gespräche gegenüber Orsenigo verteidigte, weist hier zugleich auf, worin diese betreffend noch Mangel in der Una Sancta besteht. Er ist keineswegs bedingungsloser Förderer einer emotionalen ökumenischen Vertrautheit, sondern sucht durch Hinweise die Bewegung in eine fruchtbare Richtung zu führen. Zwar sei vertrauensvolles Verstehen Grundbedingung einer Annäherung, doch dürfe hierbei nicht verharrt werden. Er fordert hier – zumindest implizit – einen Übergang von der anfänglichen Euphorie und Emotion hin zu theologischer Arbeit. Soll dies auf spätere ökumenische Bemühungen übertragen werden, so ist es vergleichbar mit dem Übergang vom „Dialog der Liebe“ hin zum „Dialog der Wahrheit“, die sich bis heute immer gegenseitig befruchten und fordern sollten.

Faulhaber suchte die Balance zwischen beiden Dialogformen zu wahren, wie daran deutlich wird, dass sich für beide Weisen schriftliche Zeugnisse finden, die zu den bereits erwähnten Korrespondenzen hinzugefügt werden können.

Im Sinne des „Dialogs der Liebe“ äußerte sich Faulhaber gegenüber Otto Urbach in einem Schreiben lobend über dessen Pfingstbesuch 1939, das nicht im Kapitel über Otto Urbach erwähnt wurde, um es hier zur Charakterisierung Faulha-

293 SD-Bericht, in: ERNESTI, Ökumene, 280.

294 Vgl. H. Wagner an Seitz, München, 5. Februar 1944, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 1011.

295 Vgl. ebd. 1012.

bers einführen zu können. Dem Regime war nicht verborgen geblieben, dass Faulhaber durch Prof. Otto Urbach am 21. Juni 1939 von der ersten Meitinger Konferenz – von Metzger zu Pfingsten 1939 ausgerichtet – unterrichtet wurde, obwohl der Erzbischof selbst krank gewesen sei und eigentlich keinerlei Besuche empfangen.²⁹⁶ Auch dieser Umstand, Informationen über die gerade abgeschlossene Konferenz schnellstmöglich und trotz Krankheit zu erhalten, spricht einesteils für das weite ökumenische Interesse Faulhabers. Andernteils jedoch offenbart sich in diesem Brief auch das bekanntschaftliche Verhältnis des Münchener Oberhirten zu Otto Urbach²⁹⁷, welches auch auf Pietryga und durch dessen Vermittlung auf den Münchener Kreis ausstrahlte, sodass auch ein ökumenischer Dialog zwischen katholischer Hierarchie und Arbeitsgemeinschaft *Una Sancta* entstehen konnte. Dies war mit dem evangelischen Landesbischof Meiser nicht möglich, da er keinerlei Gesprächsbereitschaft erkennen ließ.²⁹⁸ Auch Dr. Meißinger schrieb lobend am 27. März 1941 an Faulhaber: „Ich freue mich zu hören, daß E.E. ein waches Auge und ein warmes Herz für die ökumenischen Bestrebungen haben, [...]“²⁹⁹ Waren es die freundschaftlichen Beziehungen zum Münchener *Una-Sancta*-Kreis und Personen anderer Konfession, welche Faulhaber jene Charakterisierung der Herzenswärme einbrachten, so waltete er auch mit dem beschriebenen wachen Auge für mögliche Fehlentwicklungen, wie er sie bei der Vernachlässigung des kontroverstheologischen Dialogs anmahnte.

Bevor jedoch näher auf Fragen des Wahrheitsdialogs eingegangen wird, soll in der Problemstellung der Simultaneen jener Fragekomplex behandelt werden, der wie kein anderer in jener Zeit beide Dialogformen verbindet. Einerseits konnte der anderen Konfession mit der zeitweisen Nutzungsgenehmigung einer Kirche ein großer Dienst erwiesen werden, der Dank und freudige, wohlwollende Antwort hervorrief. In dieser Art geschah es bei der Genehmigung für die Benutzung der Kapelle in Oberberg (Starnberger See) für Gottesdienste, welche Faulhaber der dort ansässigen evangelisch-lutherischen Gemeinde ausstellte. Die Gemeinde bedankte sich für die große Hilfe in der großen Notlage und würdigte das „wohlwollende Verständnis und die liebevolle Gesinnung“³⁰⁰ des Kardinals in einem Brief vom 14. Februar 1945. Andererseits war bei der Bereitstellung einer Kirche für Gottesdienste ein waches Auge erforderlich, dass viele kanonische Vorschriften gehalten

296 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 213, besonders Anm. 622.

297 Vgl. Briefe Pietrygas nach München, 20. September 1939, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 236: „Cardinal Faulhaber schrieb in diesen Tagen an Prof. Urbach (ev.) einen wundervollen Brief und am Schluß: ‚Ich denke gern an Ihren lieben Pfingstbesuch zurück. Möge der Pfingstgeist uns allen Sein Licht, Seine Kraft, Seinen Trost geben, daß wir unsere Sendung erfüllen. In treuer Verehrung und Freundschaft Ihr ...‘“

298 Vgl. Quelle 11: Landesbischof Dr. Meiser an Freiherr Wilhelm von Pechmann. 12. Juni 1943; Antwort Pribillas, 29.6.1943, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 6256.

299 Lic. Dr. K. A. Meißinger an Michael Kardinal Faulhaber, 27. März 1941, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 262r.

300 Evangelisch-luth. Pfarramt Starnberg an Michael Kardinal Faulhaber, 14.2.1945, typographisch, EAM NL Faulhaber Nr. 3711, 106.

wurden und möglichst wenig Ärgernis mit Rom, dem deutschen Episkopat oder dem eigenen Kirchenvolk entstehen konnte. Faulhaber hatte im April 1945 vier Kirchen, wovon eine diejenige am Starnberger See ist, zum Gottesdienst „für je eine Wochenstunde zum Teil am Sonntag nachmittag, zum Teil an einem Werktag nachmittag überlassen“.³⁰¹

Der Erzbischof von Bamberg, Dr. Josef Kolb, hatte Faulhaber vermutlich um ein Wort in der Sache der Simultaneen angefragt, worauf Letztgenannter nun eingeht. In zwei der überlassenen Kirchen werde die hl. Eucharistie nicht aufbewahrt und die Kirchen nur sehr selten selbst benutzt. In den anderen beiden wird die Eucharistie vor dem Gottesdienst weggebracht „und der Altartisch der andern außerhalb der Kommunionbank aufgestellt und die übrigen kanonischen Vorschriften beachtet“.³⁰² Zudem fragen nur Pastoren an, die sich auch der Una Sancta freundschaftlich verbunden wissen versprechen, kein verletzendes Wort zu äußern, was Faulhabers Informationen zufolge bisher eingehalten worden sei.³⁰³ Hieran wird wiederum erkennbar, dass die freundschaftlichen Beziehungen Faulhabers zur Una Sancta auch ausschlaggebend für die Übergabe der Kirchen und so zu einem Entgegenkommen zur evangelischen Kirche wurden, doch war gerade in diesem Punkt eine genaue Kontrolle notwendig. Inwieweit sämtliche Kanones Beachtung fanden, muss hier nicht ermittelt werden, doch wirft die kurze Schlussbemerkung, dass eine römische Kongregation zu den aus der Not der Zeit geborenen kurzfristigen Verhältnissen niemals ihre Erlaubnis geben würde, ein gutes Licht auf das Spannungsverhältnis zwischen warmem Herzen und wachem, vielleicht auch zuge-drücktem Auge, in welchem sich Faulhaber und viele andere in jener Zeit bewegten.

Spiegelte die Frage der Simultaneen den Gegensatz – nicht Antinomie – zwischen den beiden Dialogformen wider, so soll nun der Dialog der Wahrheit in den Blick genommen werden. Dass Faulhaber nicht nur an einer Arbeitsgemeinschaft Una Sancta gelegen war, die sich freundschaftlich annäherte, klang bereits im Schreiben von Wagner an Prof. Seitz an.³⁰⁴ Unterstützung erfährt diese dogmatisch-ökumenische Korrektheit durch die Tatsache, dass der Münchener Oberhirte das sich im Entstehungsprozess befindliche Werk Pribillas „Die christlichen Einigungsbestrebungen“ modifizierte. Der Jesuit hatte dem Oberhirten 1939 einen Entwurf zugesandt, Faulhaber hatte Korrekturen daran vorgenommen, und nun sandte ihm Pribilla am 10. August 1939 eine weitere Version zusammen mit einem Aufsatz von Prof. Keller, welcher zur Unterstützung von Pribillas Aussagen diente.³⁰⁵ Eine vollzogene Änderung betraf die vierte Seite des Manuskriptes vor dem 2. Absatz: „Bei alledem ist wohl zu beachten, dass die kirchliche Autorität als feste Klammer für das

301 Faulhaber an Kolb, München, 7. April 1945, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 1045.

302 Ebd.

303 Vgl. ebd.

304 Vgl. H. Wagner an Seitz, München, 5. Februar 1944, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 1011.

305 Vgl. Max Pribilla SJ an Michael Kardinal Faulhaber, 10. August 1943, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 371.

geistige und organisatorische Gefüge der Kirche zwar von hoher Bedeutung³⁰⁶ ist, aber nicht als Herrschaft im Sinne weltlicher Machtentfaltung oder gar als Knechtung des Gewissens durch eine bevorrechtigte Priesterklasse verstanden werden darf; sie ist ihrem innersten Wesen nach ein ‚ministerium‘, ein demütiger, verantwortungsvoller Dienst für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen (Matth. 20,25-28; 2 Kor. 1,24; 1 Petr.5,3).³⁰⁷

Faulhabers Einfügung des „unersetzbar“ vor „hoher Bedeutung“ ändert den Tenor der Passage, ohne die Grundaussage zu verfälschen. Pribilla war freilich gezwungen, die kirchliche Autorität mehr zu betonen und Faulhaber erweist sich trotz all seiner Zuneigung zum ökumenischen Gedanken als dogmatisch unverrückbar. Doch zeigt das Bestehenlassen der Kritik an früheren Verhältnissen auch, dass es Faulhaber an einer Richtigstellung des Amtes und nicht am bloßen Festhalten an auch intellektuellen Machtstrukturen gelegen war. Faulhaber war an der katholischen Korrektheit gelegen. Er korrigierte Pribilla in jenem Punkt und erweist sich als wachsam, als herzlich und am wissenschaftlich-ökumenischen Austausch interessiert, was auch dadurch bestätigt wird, dass er im Schreiben an Orsenigo die Sammlung von Literatur zur *Una Sancta* wünscht.³⁰⁸ Dieser Austausch versteht sich als klare Darlegung des jeweiligen Standpunktes und besteht nicht im Schaffen einer kompromissbeschlagenen Identitätsdogmatik.

Denselben Standpunkt vertritt auch Erzbischof Jäger von Paderborn, der sich am 5. August 1942 an den deutschen Episkopat wendet, um dessen Aufmerksamkeit auf die Ökumenische Frage zu lenken, da es zwar viele wohlgemeinte Aufbrüche gebe, doch diese häufig von Unberufenen unklug ausgeführt würden.³⁰⁹ Im beigefügten Dokument, den „Bemerkungen zur ‚ökumenischen Frage‘“³¹⁰, werden zunächst die Mechelner Gespräche als Grundlage für die deutsche Verständigung dargestellt. Anschließend wird bemerkt, dass es in einigen Städten in Deutschland Zirkel gebe, in welchen sowohl Laien als auch Theologen miteinander diskutierten, und dass Vorträge an ein gemischtes Publikum gehalten werden. Zudem habe die ökumenische Bewegung bereits starken Einfluss auf die katholische Theologie, weswegen der Paderborner Erzbischof die Bildung eines ökumenischen Seminars

306 Hier erfolgte am Rand der Zusatz: „unersetzbar“.

307 Max Pribilla SJ an Michael Kardinal Faulhaber, 10. August 1943, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 372.

308 Vgl. Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 780.

309 Vgl. Erzbischof Lorenz Jäger an Michael Kardinal Faulhaber, 5.8.1942, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 219: „Ew. *Eminenz* [ü]berreiche ich die beigefügten Bemerkungen zur ‚ökumenischen Frage‘ mit der Bitte, Ihre Aufmerksamkeit diesem z. Zt. viel diskutierten Anliegen zuzuwenden. Es scheint mir notwendig zu sein, daß der Episkopat in der bevorstehenden Fuldaer Bischofskonferenz Stellung nimmt zu den vielen gutgemeinten, aber häufig unklugen Versuchen Unberufener, die ‚Wiedervereinigung der Konfessionen[‘] in Deutschland anzubahnen. Ich bitte Ew. *Eminenz*, das beiliegende Referat einer Durchsicht zur Vorbereitung einer Beschlußfassung in Fulda gütigst unterziehen zu wollen“.

310 Bemerkungen zur „ökumenischen Frage“, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 220-223 (6 Seiten).

aus Theologen vorschlägt, welches Ordnung in die Gespräche in Deutschland hineinbringen solle. Zusätzlich müssten auch Theologen in den jeweiligen Zirkeln anwesend sein, um die Gespräche zu lenken. Gab 1942 erstmals der Erzbischof Lorenz Jäger den Anstoß zur theologischen Überwachung des ökumenischen Gesprächs und zur Bildung eines theologischen Fachgremiums, so übernahm Faulhaber diesen Gedanken. Er setzte ihn dokumentiert 1944 im Schreiben Wagners an Seitz in die Tat um, indem er den Kreis indirekt aufforderte, sich auch mit kontroverstheologischen Themen zu beschäftigen, um somit Klarheit und Genauigkeit in bekanntschafliche Offenheit zu tragen. Stand der Münchener Erzbischof der ökumenischen Bewegung, ihren antinationalsozialistischen und gemeinschaftlichen Bemühungen fördernd und aufgeschlossen gegenüber und vermittelte so das Zeugnis des heute so genannten Dialogs der Liebe, so war ihm auch ständig an dogmatischer Differenziertheit und Korrektheit – am Dialog der Wahrheit – gelegen, sodass sich beide gegensätzliche Pole korrigieren aber auch befruchten konnten.

Faulhaber kann abschließend anhand seiner großen Korrespondenz, seiner Predigten, seiner Verteidigung der Ökumene gegenüber Rom, seines persönlichen Einsatzes in den Simultaneen und auch in der Korrektur von dogmatischen Ungenauigkeiten – wie er dies bei Max Pribilla tat – als offenherziger Förderer des Münchener Una-Sancta-Kreises bezeichnet werden, dem an persönlichen Kontakten und Offenheit gelegen war, welche jedoch niemals den Blick auf die theologische Genauigkeit verstellen sollten. Setzte sich der Münchener Oberhirte auch für die Mitglieder des Kreises gegen die Gestapo und für eine bessere Behandlung der Inhaftierten ein, so muss ihm zu persönlicher Kontaktfreudigkeit und dogmatischer Klarheit auch noch der Mut des individuellen Einsatzes zugestanden werden, den er auch Prof. Otto Urbach und Freiherr Wilhelm von Pechmann attestierte.

Zusammenfassende Darstellung des Münchener Una-Sancta-Kreises Die Phase der Formierung 1935-1938

Wurde bisher anhand von Einzeldarlegungen der Versuch unternommen, einen Einblick in die Arbeitsgemeinschaft Una Sancta in München in den Jahren des Nationalsozialismus zu geben, so soll nun eine Zusammenfassung der Entwicklung des Münchener Kreises erfolgen, wobei einesteils bereits Erwähntes aufgegriffen und andernteils neue Quellen hinzugezogen werden, um ein genaueres Bild vermitteln zu können. Dabei wird einem Rekonstruktionsversuch des historischen Prozesses, der Vermutungen über den Beginn anstellt und auf Aktivitäten und Ereignisse des Kreises bis 1945 eingeht, eine abschließende Charakterisierung desselben folgen.

War mit der Berlin-Hermsdorfer Konferenz 1934 der Beginn des fortwährenden ökumenischen Dialogs in Deutschland gegeben, so suchte vor allem Friedrich Heiler in deren Anschluss Gesprächskreise zu gründen, welche das einmal Begonnene

fortführen sollten. Hierbei war er auch gewillt, 1935 in den Süden der Republik – nach München – zu reisen, um dort einen ökumenischen Aussprachekreis ins Leben zu rufen.³¹¹ Da auch der Briefwechsel Max Josef Metzgers mit Friedrich Heiler nach der Berliner Konferenz erst am 23. November 1938 einsetzt, muss das anonyme, doch wahrscheinlich auf Heiler zurückzuführende³¹² Dokument „Ökumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche“³¹³ vom Oktober 1937 als erster Anhaltspunkt für einen ökumenischen Aussprachekreis oder dessen Entstehung in und um München angesehen werden. Dabei bleibt zu beachten, dass das Schreiben erwähnt, dass Faulhaber eine ökumenische Aktivität des Autors zu Ostern 1937 in Ettal verboten habe.³¹⁴ Gab es daher zu dieser Zeit vielleicht noch keinen Aussprachekreis in München, mit dem der Kardinal, wie es später der Fall sein sollte und wie ausführlich dargestellt wurde, gute Erfahrungen sammeln und den er lobend hervorheben konnte, und wie auch die Liste der bereits gegründeten ökumenischen Arbeitskreise nahelegt³¹⁵, so könnte eine Gründung Anfang des Jahres 1938 erfolgt sein, wie auch Pater Hugo Lang OSB sie schildert.³¹⁶ Unklar bleiben hierbei jedoch drei Faktoren, welche ich für schwerwiegend erachte: die Erwähnung von 500 Mitgliedern in den Anfangsjahren des Kreises³¹⁷, die sehr unterschiedliche Provenienz derselben³¹⁸ und die Unbekanntheit des Gründungsablaufes. Sollte es, wie eben dargelegt, noch keinen Kreis gegeben haben, könnten sowohl die Differenziertheit der Mitglieder als auch deren große Anzahl auf eine spätere Raffung der Tatsachen durch die Autoren zurückgeführt werden, womit zwei der drei genannten Einwände sofort entkräftet sind, sofern die eigene Behauptung der „Raffung“ zutrifft. So waren zu Beginn nicht derartig unterschiedliche und viele Personen versammelt, vielmehr ist dies als Rückblick auf mehrere Jahre anzusehen. Doch bleibt auch dabei weiterhin im Dunkel, wie die Gründung an sich von statten ging und ob sie nicht doch vor 1938 zu legen ist. Ich habe bereits im Laufe der Arbeit die These aufgestellt, dass ich eine Gründung vor 1938 aufgrund der Unterschiedlichkeit und Viel-

311 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 71. Als Quellenbeleg ist in Anm. 236 derselben Seite ein Schreiben Heilers an Simon vom 4.7.1935 angeführt.

312 Vgl. hierfür die Ausführungen oben im Kapitel „Die Entstehung des Gesprächskreises in München – Versuch einer Rekonstruktion“.

313 Vgl. Quelle 1: „Ökumenische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche“.

314 Vgl. ebd. 3.

315 Vgl. ebd. 2: „Derartige gemischt-konfessionelle Arbeitskreise sind zunehmend in der Bildung begriffen z. B. in Berlin, Hamburg, Kassel, Frankfurt, Köln, usw.“.

316 Vgl. Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen, Pater Hugo Lang OSB, erstattet auf der Tagung zu Limburg, 15. Februar 1951, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-2, 234: „Etwa seit dem Jahre 1938 kam es erst zu Gauting vor München im Haus der Frau von Bornstädt und in anderen Privathäusern zu Verständigungstreffen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken [...]“.

317 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 212.

318 Vgl. für die Angabe der Mitglieder des Una-Sancta-Kreises München: LINHART, Kreis München 1975, 181f.

zahl der Beteiligten vermute.³¹⁹ Diese Prämisse kann als entkräftet angesehen werden, wenn die Autoren im Sinne einer Zeitraffung Bericht erstatten. Jedoch bleiben zwei weitere Anhaltspunkte bestehen, die zu einer Gründungsvermutung zusammengeführt werden sollen.

Einesteils beabsichtigte Friedrich Heiler 1935 eine Reise nach München zur Kreisgründung zu unternehmen und stand Otto Urbach seit 1937 in persönlichem Kontakt zu Michael Kardinal Faulhaber. Andernteils war der Jesuit Max Pribilla einziger Münchener Teilnehmer auf der Berlin-Hermsdorfer Konferenz 1934, sodass es Kontakt zwischen Heiler und Pribilla im Zuge der Berliner Konferenz gegeben hat. Beide kannten sich bereits seit Donnerstag, dem 20. April 1933, als Friedrich Heiler Max Pribilla in München besuchte. Warum Heiler dies tat, konnte nicht herausgefunden werden, doch charakterisiert ihn der Jesuit als bescheidenen Mann, der unruhiger Dinge sei – sicherlich aufgrund der damaligen politischen Entwicklungen.³²⁰ Im Anschluss an die Berlin-Hermsdorfer Konferenz war Heiler spätestens am Samstag, dem 16. August 1936, wieder in München bei Max Pribilla. Beide trafen sich dort mit Anna Söderblom, der Gattin des Schwedischen Erzbischofs und Freundes Pribillas, Nathan Söderblom.³²¹ So wäre es möglich, dass Heiler, der sicher 1936 in München war und vielleicht auch schon 1935 dorthin reiste, im Kontakt mit Pribilla stehend, einen ersten der Obrigkeit noch unbekanntem Gesprächskreis initiierte. So könnte am 16. August 1936 auch noch ein Gespräch zwischen Heiler und Pribilla über die Gründung eines Gesprächskreises oder die bisherigen Aktivitäten eines schon bestehenden gesprochen worden sein. Auch wenn kein Briefwechsel zwischen Pribilla und Heiler bezeugt ist, könnte jener Kontakt das entscheidende Faktum für die Entstehung der Ökumene in München gewesen sein.³²²

Über Heiler entstand dann auch Kontakt zu Urbach, sodass dieser 1937 zu einem ökumenischen Vortrag nach München reisen und den Münchener Oberhirten persönlich kennenlernen konnte. Letztgenannter hatte vielleicht bereits erste Informationen über einen Münchener Gesprächskreis, als ihm Michael Höck das Ökumenedokument zusandte. Höck könnte dann von Faulhaber zur Kontaktaufnahme bestimmt worden sein und begann sein Engagement, das ihn zur katholischen Kontaktperson für Faulhaber in den Anfangsjahren werden ließ. Der Münchener Kreis entwickelte sich – so meine These – seit 1935/36, angestoßen durch den Kontakt Pribillas mit Heiler, kontinuierlich bis ins angegebene Gründungsjahr 1938, welches ich nicht als Gründungs-, vielmehr als Öffentlichkeitsjahr beschreiben möchte, das

319 Vgl. oben „Die Frage des Erstkontakts zwischen dem Hannoveraner Professor und dem Münchener Oberhirten“.

320 Die Charakterisierung, welche Pribilla hier vornimmt, verweist darauf, dass er Heiler das erste Mal trifft. Vgl. Quelle 14: Das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla.

321 Vgl. ebd.

322 Mir ist kein anderer Initiationspunkt bekannt, der so deutlich wie das Treffen von Pribilla und Heiler hervorsteht.

jenen Zeitpunkt kennzeichnet, an dem der Kreis einem größeren Publikum und der Katholischen Obrigkeit bekannt wurde und enormen Zulauf erfuhr. Für diese Vermutung spricht neben den bereits angeführten Tagebuchnotizen, dass Pribilla in eben jenes einen Vortrag am Samstag, dem 7. März 1937 in Pullach zum Thema: „Verschiebungen in der religiösen Spaltlage“³²³ notiert, was bedeutet, dass es von ihm öffentliche ökumenische Aktivität im Frühjahr 1937 gab, was wiederum für die These eines schrittweisen ökumenischen Prozesses in München seit 1935/36 sprechen kann. Bleiben diese Entwicklungen auch Vermutungen und können anhand des von mir gesichteten Quellenmaterials nicht weiterhin erhärtet werden³²⁴, so möchte ich dennoch in dieser Arbeit aus angeführten Gründen für eine Kontinuität des ökumenischen Engagements seit 1936 in München einstehen, die dann in den Familienkreisen bei Maria Bornstedt, Rudolf und Emmy von Miller und Paula Linhart seit 1938 weitergeführt wurde.

Die Hochkonjunktur der Una Sancta 1938-1941

Die junge Bewegung traf sich spätestens ab 1938 sowohl in Privatwohnungen als auch in kirchlichen Räumen zum gemeinsamen Gebet, zu interkonfessionellen Gottesdiensten oder auch zur gemeinsame Bibelarbeit, wie sie Gottfried Simmerding und Kurt Frör in der von Kardinal Faulhaber zur Verfügung gestellten Domsakristei veranstalteten. Verschiedene Bibellesungskreise, Andachten und Vorträge wurden in Sälen, Wohnungen und Kirchenräumen abgehalten und waren sowohl sehr gut besucht als auch von erbaulicher Natur.³²⁵ Die sich im Laufe der Jahre versammelnden 500 Mitglieder wiesen eine große Differenziertheit in Konfession und Profession aus, und so trafen z. B. evangelische Laien auf katholische Ordensgeistliche und protestantische Pfarrer auf katholische Studentinnen.

Die Leitung lag auf katholischer Seite bei Michael Höck, der auch Faulhaber nachgewiesenermaßen Bericht erstattete, und auf evangelischer Seite bei Freiherr Wilhelm von Pechmann, der nicht nur ein enges Vertrauensverhältnis mit Faulhaber pflegte, sondern sich gerade in den Zeiten der Not mit gewichtigen Verlautbarungen für die Una Sancta einsetzte.³²⁶ Otto Urbach, der bereits 1937 einen ersten

323 Quelle 14: Das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla.

324 Das Tagebuch Pribillas ist leider sehr stichwortartig gehalten und weist gerade für die Jahre 1934/35, d.h. für die Berlin-Hermsdorfer Konferenz und vielleicht für das Gründungsdatum des Münchener Kreises, eine Lücke auf. Vgl. Quelle 14: Das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla.

325 Vgl. Quelle 13: Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen.

326 Auch wenn Pater Hugo Lang in Quelle 13, Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen, schreibt: „Die Berichterstattung an die kirchliche Autorität hatte katholischerseits Pater Hugo Lang, evangelischerseits Professor Heinrich Hermelink“, so muss ich anhand des von mir untersuchten Quellenmaterials im EAM, NL Faulhaber, und dem SD-Bericht, der Höck und Pechmann als wichtigste Vertreter des Kreises hervorhebt, daran festhalten, dass nicht (vordergründig) Lang und Hermelink, sondern Höck und Pechmann wichtige Berichterstatter an den Münchener Erzbischof waren. Auch wenn ich mit meiner Einschätzung einer direkten angeführten Quelle widerspreche, möchte ich dies aus nachfolgenden Gründen tun: Findet sich auch der in Quelle 13 angeführte Bericht von Hugo Lang im Archiv, so datiert er auf das Jahr 1951 und somit nicht in die

Vortrag in München gehalten hatte, wiederholte dies sowohl 1938 wahrscheinlich in München als auch 1939 auf dem ersten Meitinger Religionsgespräch, zu welchem aus München von Max Joseph Metzger Pfarrer August Rehbach, Max Pribilla und Hugo Lang eingeladen worden waren. Sicherlich waren auch weitere Mitglieder der Münchener Una Sancta anwesend.³²⁷

In jenen Vorträgen wird er vielleicht seiner Grundhaltung des antinationalsozialistischen Ökumenismus Ausdruck verliehen haben und traf sich im Anschluss daran zum persönlichen Gespräch mit dem Münchener Oberhirten. Sind Urbachs Vorträge in München – er referierte aber auch 1940 in Essen – eine sicher bezeugte Aktivität des Münchener Kreises, so kamen dessen studentische Mitglieder, wie sie Paula Linhart anführt, auch am Dienstag, dem 3. Mai 1938, zu einem Vortrag in München von Max Pribilla SJ über die „Religiös-geistige Lage“³²⁸ zusammen. Der Jesuit sprach zudem am Freitag, dem 25. November desselben Jahres vor Akademikern über das „Gespräch zw. den Konfessionen“.³²⁹ Seinen nächsten Vortrag hielt er nach großer Vortragstätigkeit zu ökumenischen Themen in anderen Städten Deutschlands erst wieder am Mittwoch, dem 3. Mai 1939 wiederum zum „Gespräch zwischen den Konfessionen“.³³⁰

Hatte auch Faulhaber selbst sich den Mitbruder Pribillas Przywara ausgewählt, um die christliche Gesinnung jener Zeit zu schärfen, so ist es in jenen Anfangsjahren besonders Pribilla, der durch seine Vortragstätigkeit deutlich hervortritt. Für das Jahr 1940 ist kein weiterer eigener Vortrag in München vermerkt, und für die darauffolgenden fehlen leider wiederum Tagebuchnotizen, sodass sich die Zeit der Unterdrückung auch der Una Sancta nur schwer rekonstruieren lässt. Von Dienstag, den 6. bis zum Freitag den 9. Februar 1940 sind noch einmal „Vorträge von Johann Thomé (Würselen bei Aachen) in ‚Una Sancta‘“³³¹ vermerkt und dass Pribilla selbst beim ersten und vierten Vortrag zugegen war. Hier wird das erste Mal in Pribillas Tagebuch die Bezeichnung „Una Sancta“ verwendet, weshalb davon auszugehen ist, dass sich bis zum Februar 1940 ein gefestigter Kreis gebildet hatte, welcher unter

hier untersuchte Kriegszeit. Für die Zeit von 1936-1945 konnte ich weder ein Dokument von Lang an Faulhaber noch eines von Hermelink an Faulhaber oder von Faulhaber an einen von beiden unter den Una-Sancta-Archivnummern 3710, 3711, 3712-1, 3712-2, 3713, 4331-3 und 6256 finden, sodass sich zwar Hugo Lang selbst über seine Berichterstattung äußert, sich hierfür aber beim *gewissenhaft archivierenden und themenbezogen-ordnenden* Kardinal Faulhaber keinerlei zeitbezogene Belege finden lassen, zumindest nicht in den von mir untersuchten Nummern. Vielleicht ist derartiges Material unter anderen Nummern archiviert, doch sind die eingesehen speziell als zur Una Sancta gehörig ausgewiesen. Aus den angeführten Gründen möchte ich daher an der Bedeutung von Michael Höck und Freiherr Wilhelm von Pechmann für Kreis und Berichterstattung festhalten. Die Bedeutung Höcks und Pechmann würde ich aber auch hinter Lang und Hermelink zurückstufen, insofern weitere Quellenbelege und nicht nur eine auf einem Diözesantreffen vorgelegte Selbsteinschätzung vorliegen.

327 Vgl. Max Josef Metzger an Friedrich Heiler, 26. Januar 1939, in: ERNESTI, Ökumene, 201.

328 Quelle 14: Das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla.

329 Ebd.

330 Ebd.

331 Ebd.

dieser Kennzeichnung seine ökumenischen Ziele verfolgte. Diese Namensgebung könnte im Zuge der Gründung der Bruderschaft der Una Sancta durch Max Josef Metzger zu Pfingsten 1939³³² erfolgt sein, da dieser beabsichtigte, die bestehenden Kreise unangetastet zu lassen und sie nur unter einem Minimum an Organisation in der Bruderschaft der Una Sancta zu vernetzen.³³³

Neben den Vorträgen von Pribilla bemühte sich auch der Münchener Oberhirte aktiv um eine Gewissensbildung des Münchener Kreises, weshalb er ihn und somit mindestens 100 evangelische Christen, vermittelt durch Michael Höck, zu einem Vortrag von Erich Przywara im Dezember 1940 einlud, welcher allerdings als lebensfremd und abgehoben aufgefasst wurde. Zudem sei bei dieser Veranstaltung zu wenig gemeinschaftlich gebetet worden, was dem Kreis, der sich selbst als „betende Gemeinschaft“ verstand, zusätzlich missfiel.

Der ökumenische Arbeitskreis in München trat jedoch keineswegs ausschließlich zu Vorträgen zusammen, von denen mir aus Quellen bekannte aufgeführt wurden – wobei sicherlich noch einige mehr verzeichnet werden können –, sondern verstand sich als Gemeinschaft des brüderlichen Austauschs, des gegenseitigen Miteinanders, der freundschaftlichen Beziehungsknüpfung und vor allem des gemeinsamen Gebets. Das brüderlich geteilte Leben und die persönlichen Kontakte blieben gegenüber der inhaltlichen Diskussion auf Vorträgen oder Gesprächsabenden immer primär. Auch wenn sich bei Alo Münch während eines gemeinsamen Gottesdienstes die innere Zerrissenheit Raum verschaffte, wenn er ausrief: „Herr Gott, mach endlich diesem unerträglichen Zustand ein Ende, daß wir an einem Altar stehen und nicht an einem Tisch essen!“³³⁴, so suchte die Una-Sancta-Bewegung vor allem durch gemeinsames Gebet die gegenseitige Annäherung zu erreichen. Sie veranstaltete am Donnerstag, dem 12. Oktober 1939, anhand der für die Ökumene prägnanten Bibelstellen Johannes 17 und Epheser 4 eine gemeinsame Betstunde.³³⁵ Im November 1939 kamen die beiden Konfessionen in München dann zur gemeinsamen Feier der Hl. Messe zusammen³³⁶ und in einem Schreiben zu Beginn des Jahres 1940 konnte der Berliner Pfarrer Paul Pietryga dann betonen: „In München ist soviel Glaubenswärme und Gebetseifer, wie ich zu meiner großen Freude immer wieder bei Katholiken und Evangelischen dort feststellen konnte.“³³⁷ Pietryga schreibt auch, dass es vom 18. bis 25. Januar 1940 und von Christi Himmelfahrt bis

332 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 183.

333 Vgl. Max Josef Metzger an Friedrich Heiler, 23. November 1938, in: ERNESTI, Ökumene, 195.

334 STAHL, Una Sancta München, 9.

335 Vgl. Paul Pietryga an Münchener Una Sancta, 20. September 1939, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 234f.: „Am kommenden Montag, 25.9. 16 Uhr beginnt unsere Herbstarbeit mit Röm. 8 an evangelischer Stätte. Für Donnerstag, 12.10. setze ich gleichzeitig mit München eine gemeinsame Betstunde hier an (aus Joh. C. 17 und Eph. 4) an katholischer Stätte. Geschieht es auch anderswo gleichzeitig. Ich bemühe mich sehr darum“.

336 Vgl. Paul Pietryga an Münchener Una Sancta, Ende des Kirchenjahres 1939, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 238.

337 Paul Pietryga an Münchener Una Sancta, Berlin 11.1.1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 250.

Pfingsten desselben Jahres eine gemeinsame Gebetswoche gebe. Zwar erwähnt er diese ausdrücklich nur für Berlin, doch schreibt er auch, dass seine Erfahrungen, die er in Berlin sammelt, mutatis mutandis auch in München zur Anwendung kommen, weswegen von diesen zwei Veranstaltungen auch des Münchener Una-Sancta-Kreises ausgegangen werden kann.³³⁸ Im Dezember 1940 fanden dann zum gemeinsamen Begehen der Adventszeit Andachten in der Rochusstraße oder der Dreifaltigkeitskirche statt, welche jedoch von Erich Przywara SJ, dem vom Münchener Kardinal bestellten katholisch-theologischen Vertreter, für verfehlt gehalten werden, da diese, wie auch die gemeinsame Bibelarbeit nur vermischen würde. Vielmehr müsse demgegenüber das klar Unterscheidende herausgestellt werden – eine Forderung, die auch Faulhaber in seinen Predigten an den Kreis stellte – und gegenseitige Einladungen dürften nicht ausgesprochen werden.³³⁹

War der Münchner Kreis von einem besonders starken Eifer im Veranstalten von Vorträgen und im gemeinsamen Gebet getragen³⁴⁰, so engagierten sich verschiedene Mitglieder in unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten, um den ökumenischen Gedanken zu verbreiten. Der katholische Leiter des Kreises, Michael Höck, warb im reaktionären katholischen Adel, Pfarrer Josef Kornreiter unterwies einen Damenkreis im ökumenischen Ideengut, Gräfin Lynar, Prof. von Martin und Dr. Knoch waren ebenfalls sehr aktiv und fanatisch für den Gedanken der Una Sancta, sodass auch die Münchener Una Sancta zunehmend ins Blickfeld der Gestapo geriet, wie die Tatsache bezeugt, dass der SD-Bericht zwischen dem 9. August und 6. November 1940 verfasst wurde.

Musste den Machthabern gerade auch wegen Otto Urbach und Freiherrn Wilhelm von Pechmann, der Hauptagitator der Münchner Una Sancta war, die ökumenische Bewegung von vornherein als Widerstand gegen das eigene Regime gelten, so versuchten sie durch zunehmende Überwachung und Unterdrückung den ökumenischen Gedanken zu unterbinden. Vielleicht schrieb Pribilla gerade deswegen seit Mitte 1940 kein Tagebuch mehr.³⁴¹ Da die Una Sancta der Gestapo als illegale Organisation galt, geriet auch die Münchener ökumenische Bewegung zunehmend unter die Überwachung, Kontrolle und Repressalien des Regimes, weshalb der gemeinsam erfahrene Schmerz und später die Blutzeugen von immer größerer Wichtigkeit für beiderseitiges christliches Engagement wurden. So können die Märtyrer Max Joseph Metzger und Alfred Delp geradezu als Kristallisationspunkte bikonfessionellem Widerstands angesehen werden, an welche gerade auch nach 1945 angeknüpft wurde, um den ökumenischen Gedanken in eine neue Phase zu trans-

338 Vgl. ebd. 256.

339 Vgl. Brief von Dr. Knoch an Przywara, 21. Dezember 1940, typographisch, Abschrift, Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten mit Sitz in München, Nr. 47/646/3.

340 Vgl. Paul Pietryga an Münchener Una Sancta, Berlin 11.1. 1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 256. Der Berliner Pfarrer hebt hervor, dass er bei einem Vortrag in Berlin am 17. Januar 1940 jenen Münchener Eifer besonders stark unterstreichen wolle.

341 Vgl. Quelle 14: Das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla.

portieren, wie die veranstaltete Gedenkfeier vom 8. März 1946 in der Dreifaltigkeitskirche in München zeigt.³⁴²

Engagierten sich viele Una-Sancta-Mitglieder im Widerstand gegen das Regime, so fanden sie einen Förderer und Verteidiger im Münchener Oberhirten Michael Kardinal Faulhaber, der sich z. B. in der Gegnerschaft gegen die NS-Diktatur mit dem Hannoveraner Otto Urbach verbunden wusste. Beide schätzten sich für ihren Bekennermut gegenseitig und pflegten nicht nur einen Austausch des Widerstands, sondern auch der Frömmigkeitsformen, da die Gewissenspflicht gerade aus einer tiefen Religiosität entspringt. Suchte der mutige Bekenner Otto Urbach, der gerade von der eigenen erfahrenen Not in die Ökumene „getrieben“ wurde, durch seine Vorträge und sein Schrifttum Widerstand zu leisten, so konnte Faulhaber manche Una-Sancta-Mitglieder vor Übergriffen der Gestapo schützen. Auch wenn Otto Urbach davon überzeugt war, dass Gerechtigkeit und Heil allein durch den Namen Gottes herbeigeführt werden und er begeistert von der Ökumene berichtete, dass das Feuer nicht mehr ausgehe, endete sein ökumenisches Engagement auch mit dem Ende der NS-Diktatur, was auch ein Beleg dafür ist, dass die ökumenische Bewegung durch die geheimen Treffen, die im Zuge der Überwachung in Privatquartieren – z. B. von Rudolf und Emmy von Miller – stattfinden mussten, den Kreis enger zusammen führte. Unterstützung in dieser Notsituation wurde nicht nur durch das praktische Handeln des Kardinals erfahren, sondern auch in den oberhirtlichen Predigten kundgetan.

So lobte Faulhaber in seiner Papstpredigt am 3. Mai 1940 und in seiner Silvesterpredigt am 31. Dezember 1941 den ökumenischen Kreis seiner Stadt, dass dieser es geschafft habe, Vorurteile abzubauen und eine psychologische Brücke zu errichten, auf welcher ökumenischer Dialog erst möglich werde. Zwar äußert er sich freudig über das Bestehen des Kreises und erweist sich als großer Sympathisant, doch hier führt er auch die Kritik an den Bemühungen um Einheit an, nämlich, dass sich diese nicht nur auf freudige Emotionen aufbauen lasse, vielmehr müsse auch das dogmatisch Trennende ausgesprochen und besprochen werden. Es dürfe nicht zu einer kompromisshaften Identität, sondern zu einer klaren und wahrheitsgetreuen Annäherung kommen.

Den Gedanken des Aufeinander-zu-Gehens verteidigt der Münchener Oberhirte auch in seinem Schreiben an Nuntius Orsenigo 1941³⁴³, welcher ihn um eine Einschätzung der Situation gebeten hatte. Der Una Sancta gehe es nicht darum, eine Rückkehr nach Rom vorzubereiten, und Massenkonversionen seien nicht zu erwarten, doch sollten vor allem die gegenseitige Annäherung und der Abbau von Vorurteilen gegenüber der Katholischen Kirche von Rom aus auch wertgeschätzt und die Gespräche nicht verboten werden. Hier stellt sich Faulhaber vor die Münchener

342 Vgl. Einladungskarte zur Gedenkfeier am 8. März 1946 in der Dreifaltigkeitskirche München, in: EAM, NL Faulhaber, Nr. 3712-1, 34.

343 Vgl. Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 775-780 Nr. 822.

Bemühungen, hebt aber wiederum die Kritik hervor, dass die katholischen Wahrheiten klar ausgesprochen werden müssten. Für diese Aufgabe habe er den Jesuiten Przywara bestimmt, der dies jedoch auf einem sehr hohen Niveau treibe. Würdigt er gerade die Münchener Una Sancta in ihrem Tun, alle positiven Kräfte gegen das Regime zu bündeln, erweist er sich als ein Oberhirte, der auch im Gegenüber zu Rom den Weg der Ökumene zu gehen versuchte.

Faulhaber muss als der letztlich wichtigste Förderer der Una Sancta in München angesehen werden, da er sie gegenüber dem Regime, der katholischen Öffentlichkeit und Rom verteidigte und sie zudem durch seine große Korrespondenz je individuell unterstützte und würdigte, wie es am deutlichsten in der Person Freiherr Wilhelm von Pechmann gesehen werden kann, der 1946 dann auch von Faulhaber gefirmt wurde. Gerade am evangelischen Baron wird die Entwicklung der Una Sancta besonders deutlich. Trat der ökumenische Gedanke mit der Machtergreifung Hitlers erstmals hervor und fand in der Berlin-Hermsdorfer Konferenz Ausdruck, so entschloss sich Pechmann aus seiner Kirche 1934 auszutreten, da sie nicht mehr dem christlichen Gewissen folgte. Er trat auch in reicher werdenden Kontakt mit dem Münchener Oberhirten und näherte sich der Katholischen Kirche über sein Engagement in der ökumenischen Bewegung an. Er war in München evangelischer Leiter des Kreises und suchte ihn durch Denkschriften in seiner Gewissensbildung zu unterstützen. Als die Not der Zeit ab 1942 jedoch stärker wurde, richtete er sich immer mehr auf die Katholische Kirche aus und konvertierte dann 1946, ein Schritt, den er selbst kurz zuvor, aber auch Friedrich Heiler zugunsten einer korporativen Einigung und Faulhaber selbst zugunsten einer schrittweisen Annäherung abgelehnt hatten. Zeigte sich gerade in der reichhaltigen Korrespondenz der Jahre 1939/40 oder auch an den zahlreichen Tagebucheinträgen Max Pribillas aus jenen Jahren, dass sich der Gedanke der Einheit und die ihn vertretene Münchener Gruppe bis 1941 gut entfalten konnten, so wird im nächsten Kapitel deutlich werden, dass die Una-Sancta-Bewegung seit 1942 starken Repressalien durch das Regime ausgesetzt war.

Die Phase der Not 1942-1945

Auch wenn im Kreis der Una Sancta in München große gegenseitige Wertschätzung herrschte und bei den mittlerweile 500 Mitgliedern³⁴⁴ vor allem die Art und Weise der Begegnung im Vordergrund stand und kontroverse inhaltliche Diskussionen nachgeordnet waren, zwang der stärker werdende Druck des Regimes den großen ökumenischen Zirkel, sich geheim und vorwiegend in Privatunterkünften zu versammeln. Diese wurden vor allem vom Ehepaar Miller und von Paula Linhart zur

344 Vgl. ERNESTI, Ökumene, 212. Wie bereits unter „Die Phase der Formierung 1935-1938“ geschildert, gehe ich davon aus, dass es sich bei den 500 Mitgliedern um eine Zusammenfügung von mehreren Jahren und nicht um eine Gründungszahl handelt. Trotzdem halte ich aus den anderen angeführten Punkten an einer kontinuierlichen Entwicklung seit 1935/36 fest.

Verfügung gestellt. Nachdem sich die junge ökumenische Bewegung im Zuge der ersten Meitingener Tagung zu Pfingsten 1939 in „Una Sancta“ umbenannt hatte und diese Namensgebung auch Ausdruck für ein gestiegenes Selbstbewusstsein und Wachstum des ökumenischen Kreises in München war, läutete die zweite Tagung zu Pfingsten 1941 die Phase der Not offiziell ein.

Am 21. Mai 1941 wurde deren katholischer Verantwortlicher, Michael Höck, von der Gestapo in Meitingen verhaftet, da er am dortigen zweiten Una-Sancta-Treffen teilnahm und sich öffentlich für die bereits inhaftierten Martin Niemöller und Rupert Mayr einsetzte. War auch der katholische Leiter in Schutzhaft in Dachau genommen, so blieb dem Verantwortlichen evangelischerseits Freiherr Wilhelm von Pechmann dieses Schicksal – vielleicht aus Altersgründen, vielleicht auch aufgrund seines hohen öffentlichen Ansehens – erspart. Er konnte dadurch weiterhin im Sinne des ökumenischen Gedankens in München wirken, wie es sich in seiner Schrift *Warum Una Sancta?*³⁴⁵ vom 17. September 1942 ausdrückt. Pechmann, der gerade hier den Widerstand gegen die nationalsozialistische Weltanschauung als Notwendigkeit kennzeichnet, zeigt auch an, in welcher Weise ökumenische Arbeit in der Una Sancta betrieben worden ist. Das eigene historische, dogmatische, aber auch emotionale Fehlverhalten muss zuerst benannt werden, bevor Kritik an der anderen Konfession geübt wird. Damit können die aufgebauten Vorurteile abgebaut und Wege der Annäherung geschaffen werden. In gegenseitig erfahrener Not dürfen dogmatische Streitigkeiten nicht den Blick auf die Zeichen der Zeit und den Missionsauftrag des Christentums als Ganzen verstellen. Er wendet sich somit zumindest Una-Sancta-intern in der Zeit größter Überwachung deutlich gegen die Machthaber, doch wäre auch interessant zu erfahren, inwieweit derartige Äußerungen auch öffentliche Bekanntheit erfuhren. Sie waren einerseits sehr gefährlich und werden andererseits aufgrund der Pressezensur nur schwer zu veröffentlichen gewesen sein. Der noch protestantische Baron kristallisiert sich durch seinen reichen Kontakt mit Faulhaber aber auch mit dem evangelischen Landesbischof und durch sein Schrifttum – zu nennen sind hier die Schriften *Warum Una Sancta?* aus dem Jahr 1942 und *Zur Frage der Una Sancta* von 1944³⁴⁶ – als ein Wortführer der Ökumene in München in jener Zeit der Not heraus, da auch Otto Urbach seit 1943 in Haft war³⁴⁷ und seine letzte Vortragsreise ins Jahr 1942³⁴⁸ zu datieren ist.

Die zweite wichtige Persönlichkeit jener Jahre ist meiner Meinung nach, nachdem Höck nach Dachau gebracht wurde, im Jesuiten Max Pribilla zu sehen, der zwar in jener Phase der Not keinerlei Tagebucheinträge hinterlassen hat, doch offensichtlich in engem Kontakt mit Pechmann stand, wie die Beantwortung eines an Pechmann gerichteten Schreibens des evangelischen Landesbischofs Meiser³⁴⁹ do-

345 Vgl. Quelle 10: Freiherr Wilhelm von Pechmann: „Warum Una Sancta?“ 17. September 1942.

346 Vgl. ebd.; PECHMANN, *Zur Frage der Una-Sancta* (wie Anm. 252), 25-27.

347 Vgl. Quelle 6: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 3. November 1945.

348 Vgl. Quelle 5: Otto Urbach an Michael Kardinal Faulhaber. 1. Februar 1948.

349 Vgl. Quelle 11: Landesbischof Dr. Meiser an Freiherr Wilhelm von Pechmann. 12. Juni 1943.

kumentiert. Der evangelische Baron hatte die Antwort Pribilla zukommen lassen, sodass dieser auf die Kritik Meisers antworten konnte.³⁵⁰ Die kritische Korrespondenz entzündete sich an der Schrift Pribillas *Der Wille zur christlichen Einheit*, welche Pechmann Meiser im Frühjahr 1943 zugesandt haben muss, da die Antwort des evangelischen Landesbischofs auf den 12. Juni 1943 datiert. Die kurze Abhandlung entstand offensichtlich aus mindestens einem Vortrag zum selben Thema, welcher am 19. Mai 1942 im Münchener Bürgersaal von Max Pribilla gehalten wurde.³⁵¹ Damit ist ebenfalls belegt, dass der stark ökumenisch engagierte Jesuit zwar aus Sicherheitsgründen das Tagebuchführen unterließ, aber dennoch weiterhin in der *Una Sancta* in München aktiv war. Inwieweit er weitere Vorträge dieselbe Thematik betreffend von 1941 bis 1945 hielt, konnte nicht durch einen zusätzlichen Quellenbeleg ermittelt werden, da sowohl sein Tagebuch als auch das Erzbischöfliche Archiv München keinerlei Zeugnisse bergen. Doch darf vermutet werden, dass er die erarbeitete Thematik öfter und auch in anderen Städten vortrug, da er dies – wie sein Tagebuch belegt – mit dem Thema „Gespräch zwischen den Konfessionen“ in dieser Weise zu tun pflegte.³⁵² Erschwert wurde die Tätigkeit jedoch durch die starke Beobachtung durch die Gestapo, weshalb das mehrmalige Vortragen Vermutung bleiben muss.

Inhaltlich geht Pribilla von den Zusammenkünften in Lausanne und Stockholm aus und schildert, dass die „Ohnmacht der zerspaltenen Christenheit im öffentlichen Leben“³⁵³ und die materielle Bedrängnis vieler Kirchen in und nach dem ersten Weltkrieg zu einem Zusammenkommen geführt habe. Ähnlich könnte dieser Punkt auf die ökumenische Bewegung übertragen werden, die sich im Deutschland der Nazi-Diktatur aufgrund des Drucks derselben formierte. Dass der Jesuit seine Zuhörer zu neuerem und kräftigerem ökumenischen Engagement auch in der schweren Not der Unterdrückung aufrütteln möchte, wird deutlich, wenn er pathetisch die Verantwortung betont, welche das Auditorium zwar nicht für die Geschichte, aber für das heutige Zueinander trage. Nach diesem wachrüttelnden Apell, der ähnlich wie die Schriften Pechmanns wirkt, weswegen ich von den zwei Säulen Pechmann-Pribilla für die *Una Sancta* München in der Notzeit ausgehen möchte, bezeugt Pribilla, dass die *Una-Sancta*-Arbeit von privaten Kreisen getragen sei. Diese verstehen sich weder als Theologenkonferenz noch als Kirchenkonzil, wollen die Einheit also nicht vollziehen, sondern vorbereiten. In diesem Sinne müsse weiterhin versucht werden, die bisherige Gegensatzhaltung und feindselige Polemik abzuschaffen, um das Gemeinsame der Konfessionen, welches es geben müsse, da sie ansonsten nicht gemeinsam verfolgt würden, zu verteidigen. Das Warum der

350 Vgl. Antwort Pribillas, 29.6.1943, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 6256, 3 Seiten.

351 Vgl. „Der Wille zur christlichen Einheit.“ Vortrag (etwas erweitert) am 19. Mai 1942 im Münchener „Bürgersaal“ von Max Pribilla SJ, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 186-207.

352 Vgl. Quelle 14: Das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla.

353 „Der Wille zur christlichen Einheit.“ Vortrag (etwas erweitert) am 19. Mai 1942 im Münchener „Bürgersaal“ von Max Pribilla SJ, typographisch, EAM NL Faulhaber Nr. 3711, 186.

gemeinsamen Not dient Pribilla als Reflexionsausgangspunkt, welcher dann zu beiderseitig akzeptierten Stellungnahmen führen kann, ein Ansatz, der auch in heutiger Ökumene bedacht werden könnte.

Beide Konfessionen hätten zudem die heilige Pflicht, Kranke und Schwache zu pflegen, ein beiderseitiges Arbeitsfeld, das den Weg über christliche Nächstenliebe hin zu einer praktischen Zusammenarbeit ebnet. Die Christen soll jedoch nicht nur ein gemeinsames Engagement auszeichnen, vielmehr auch eine Weltsicht, welche sich gegen die NS-Ideologie richtet und zu einer Gemeinsamkeit der geistigen Haltung und Lebensführung weist. So kommt es für Christen nicht darauf an, sich im Leben durchzusetzen und sich an die flüchtige Welt zu klammern. Sie dürfen auch keinen Rassenhass hegen, sondern müssen das Recht aller Völker auf ihre Freiheit, Sprache, Kultur und Religion achten und verteidigen. Pribilla betont hier klar die Bande der Gerechtigkeit und richtet sich damit gegen ein Regime, das sich der Gewalt verschrieb.

Der Jesuit hebt die Hl. Schrift als gemeinsamen Besitz der Konfessionen hervor und unterstreicht, dass auch im Gebet Gemeinsamkeiten auftreten, da es sich oft aus der Hl. Schrift speist. Während die *Una Sancta* als Gebetsgemeinschaft aufscheint, als die sie schon Michael Höck in seinem Schreiben an Faulhaber bezeichnete³⁵⁴, nennt Pribilla auch die Liturgie als Verbindungsbrücke zwischen den Konfessionen, welche sowohl in der evangelischen Kirche im Berneuchener Kreis als auch in der Katholischen Kirche in der Liturgischen Bewegung Aufbrüche erfuhr und so auch eine gegenseitige Annäherung geschehen konnte. Eben jenes Zueinanderkommen könne in dieser Zeit nicht durch konfessionelle Überheblichkeit zerstört werden, da sich jeder Christ der eigenen Mittelmäßigkeit bewusst sein müsse. Auch die Kontroverstheologie solle die Annäherung nicht unterbinden, sondern müsse vom Willen zur christlichen Einheit getragen sein, damit Geduld zur Anhörung der anderen Position erlangt und keine faulen Kompromisse geschlossen werden. Für derartige theologische Gespräche würden erfahrene Theologen benötigt, die mit ihren Fähigkeiten zur Einheit beitragen, damit weder vorschnelle Kritik am anderen geübt würde, noch Phantasten zu Wort kämen.

Jeder Christ ist laut Pribilla berufen, zur Einheit beizutragen durch individuelles oder gemeinsames Gebet, durch Taten der Liebe, die Berichtigung eines Vorurteils oder Irrtums, die Aufhellung eines falschen Gerüchts, die friedliche und brüderliche Aussprache oder durch ein gutes Buch.³⁵⁵ Neben dieser Anführung verschiedener Aktivitäten – von denen einige sicherlich der Praxis des Münchener Kreises entnommen sind – erwähnt Pribilla einerseits, dass das Bemühen um die Einheit auch das Verständnis der eigenen Konfession fördert und andererseits, dass es bei dieser Aktivität nicht um Erfolg gehe, sondern darum, dass Gott das Bemühen um die

354 Vgl. Michael Höck an Kardinal Faulhaber, 23. Dezember 1940, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 180.

355 Vgl. „Der Wille zur christlichen Einheit.“ Vortrag (etwas erweitert) am 19. Mai 1942 im Münchener „Bürgersaal“ von Max Pribilla SJ, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 206f.

Einheit wolle. Diese Motivation mutet im ersten Moment seltsam an, doch sollte sich immer vor Augen geführt werden, dass die zentrale Bibelstelle der ökumenischen Bewegung gerade Joh 17,21 – der Wille des Herrn zur Einheit – ist. Pribilla steht – auch als Freund Söderbloms – persönlich in der Traditionslinie der Ökumenischen Bewegung und stellt die Una-Sancta-Bewegung durch seinen anfänglichen Verweis auf Stockholm und Lausanne in denselben Horizont. Damit wurde auch den Mitgliedern des Kreises, welche zu jener Zeit großen Unterdrückungen ausgesetzt waren, ein Rückhalt geboten, der einesteils über die eigenen Bemühungen hinausweist auf vorgängige weltweite ökumenische Aktivität aus ähnlicher Motivation und andernteils das eigene Tun in der Motivation verankert, den unmittelbaren Willen des Herrn zu vollziehen.

Stellen sich in der Zeit zwischen 1942 und 1945 anhand des Vortrags Pribillas die Historie und die Worte der Hl. Schrift als Fundament der Bewegung dar, so darf – neben diesen weiten Zusammenhängen – die Unmittelbarkeit der Blutzügen und der eigenen Not keinesfalls missachtet werden. Gerade die Vertrautheit innerhalb der geheimen Treffen in den Familienwohnungen von Paula Linhart und Emmy von Miller sehe ich als einen entscheidenden Faktor für das Überleben der Bewegung an.³⁵⁶ So wird – die Phase der Not, welche durch Inhaftierungen und Repressalien gekennzeichnet war, betrachtend – die Una Sancta München auf zwei personalen und drei faktischen Gründen geruht haben: Freiherr Wilhelm von Pechmann und Max Pribilla SJ sowie die Blutzügen und die geheimen Treffen markieren das personale Fundament, wohingegen die Historie, die Motivation, den Willen des Herrn zu tun, und die gemeinsame Unterdrückung an sich drei „sachliche“ Verankerungen in jenen stürmischen Zeiten waren.

Das ökumenische Engagement des Münchener Kreises versuchte, sich im Februar 1944 noch einmal Ausdruck in einer geplanten gemeinsamen Kundgebung der Una Sancta mit der katholischen Obrigkeit zu verschaffen, doch scheiterte dieses Bemühen am Veto des Münchener Oberhirten, da eine beiderseitige öffentliche Veranstaltung nicht zwischen der Una Sancta und der Katholischen Kirche, sondern nur zwischen Katholischer Kirche und evangelischer Landeskirche erfolgen könne.³⁵⁷

Auch wenn sich für die Jahre 1944 und 1945 keine weiteren Vorträge Pribillas oder Denkschriften Pechmanns, gemeinsame Gottesdienste oder Andachten belegen lassen und mir auch keine weitere öffentliche Veranstaltung bekannt ist, so war die Una Sancta in jener Zeit keineswegs inaktiv. In ihr wurde – zwar im Untergrund, aber sehr lebhaft – z. B. über die Enzyklika *Mystici Corporis* von 1943 diskutiert. Wurde bereits dargestellt, dass Pechmann die Enzyklika lobend erwähnte und dieje-

356 Vgl. Quelle 13: Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen, 234: „Im Bombenkrieg erhielten sich nur private Zirkel, die sehr freundschaftlichen Charakter annahmen. Der durch Frau Emmi von Miller und Fräulein Paula Linhardt zusammengehaltene Zirkel trat nach 1945 wieder an die Öffentlichkeit und hatte die Initiative bei allen Unternehmungen bis heute“.

357 Vgl. H. Wagner an Seitz, München, 5. Februar 1944, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 1012.

nigen nicht verstehen konnte, ja geradezu als mit Vorurteilen behaftet kennzeichnete, die das päpstliche Rundschreiben aufgrund ihres Kirchenbegriffs ablehnten, so entbrannte im Münchener Una-Sancta-Kreis eine lang andauernde Diskussion um deren Inhalt, wie Faulhaber an Pastor Venghaus am 17. Februar 1944 schrieb: „Besonders die jüngsten Äußerungen des katholischen Lehramtes über den Kirchenbegriff haben der friedlichen Auseinandersetzung wieder reichen Stoff geboten.“³⁵⁸ Zuvor hatte der Münchener Oberhirte bereits an Pius XII. am 5. Dezember 1943 geschrieben: „Die Nachfrage [nach der Enzyklika] ist groß, besonderes Interesse herrscht in der ‚Una Sancta.‘“³⁵⁹ Der Papst antwortete Faulhaber am 22. Februar 1944, dass sich eine bekannte Persönlichkeit aus der Una Sancta – wer dies genau war, konnte nicht ermittelt werden –, ohne sich richtig über den Inhalt derselben zu informieren, gegen die Katholische Kirche gewandt habe, weil die Kirche an ihrem Anspruch, einzig wahre Kirche zu sein, festhalte. Doch sei der Pontifex davon überzeugt, dass wenn die Katholiken in jenen Kreisen bisher eine andere Meinung zum Kirchenbegriff vertreten haben, die Deutlichkeit der Worte zur Darstellung der Wahrheit umso notwendiger sei.³⁶⁰ Ähnlich erwähnt diesen Sachverhalt auch Erzbischof Lorenz Jäger in einem Schreiben an Faulhaber vom 22. Februar 1944³⁶¹, in welchem er unterstreicht, dass die entscheidende Frage – die Definition des Kirchenbegriffs – „im Gespräch der Katholiken mit den getrennten Brüdern nun unzweideutig beantwortet ist“³⁶² und dass es um diesen Begriff eine große theologische Kontroverse gebe³⁶³, deren Resümee er Faulhaber in einem Gutachten mitteilen wolle. Die späteste erhaltene Korrespondenz der katholischen Hierarchie in München in Auseinandersetzung der Una-Sancta-Bewegung mit der Enzyklika ist ein Schreiben des erzbischöflichen Sekretärs an den ökumenisch stark engagierten Legationsrat Dr. Knoch vom 10. August 1944:

„Die Wolken, die sich bei der ersten Lektüre von *Mystici Corporis* an manchen Stellen bildeten, werden sich gewiß nach und nach zerstreuen. Es ist der ökumenischen Bewegung an sich wohl nur zum Nutzen, wenn für das Studium und das

358 Faulhaber an Pastor Venghaus, 17. Februar 1944, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 275.

359 Faulhaber an Pius XII., München, 5. Dezember 1943, in: VOLK, Akten Faulhaber II, 1008.

360 Vgl. Quelle 12: Schreiben des Heiligen Vaters an Kardinal Faulhaber: 22. Februar 1944.

361 Vgl. Erzbischof Lorenz Jäger an Michael Kardinal Faulhaber, Paderborn, 26. Mai 1944, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712/1, 87.

362 Ebd.

363 Einen hilfreichen Einblick bietet SCHAUT Ambrosius, Una-Sancta und Zugehörigkeit zur Kirche, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-1, 75-79 (9 Seiten). Neben dem Anführen von Literatur zur kontrovers diskutierten Thematik bietet er einen eigenen Lösungsansatz, in welchem er zuerst zwischen einer verschuldeten und unverschuldeten Nichtkatholizität unterscheidet und anschließend eine Teilmitgliedschaft zur Katholischen Kirche annimmt, die sich z.B. aus der evangelischen Taufe ergibt, welche nur als von der katholischen abgeleitete verstanden werden könne. Inwieweit jedoch protestantische Theologen die Lösung akzeptierten, dass die Heilswirksamkeit in ihrer Kirche nur aufgrund des Anteils an Katholizität gegeben ist, darf stark bezweifelt werden.

Verständnis der anderen Seite feste lehramtliche Grundlagen gegeben sind, damit sich nicht eine dünne Populärapogetik einschleicht.“³⁶⁴

Wurde besonders von Seiten der katholischen Hierarchie die lehramtliche Verlautbarung begrüßt, da dadurch Klarheit in die ökumenischen Diskussionen eingeführt wird, so enttäuscht mögen vor allem einige Protestanten gewesen sein, die sich hoffnungsvoll auf die Katholische Kirche zu bewegten, aber kein Entgegenkommen erkennen konnten. Wurde mit dieser Enzyklika auch der inhaltlich nötigen und klaren Diskussion Raum geboten, welche von der Una Sancta nicht betont, aber auch nicht abgelehnt wurde und welche von Kardinal Faulhaber in seinen Predigten besonders gewünscht war, so wichtig war auch das weitere freundschaftliche Zusammentreffen der Una-Sancta-Mitglieder in Privatquartieren. War auch die Enzyklika vielleicht entscheidender für das Verständnis und Diskussion um die je andere Position, umso bedeutender waren die geheimen Treffen für die Förderung des freundschaftlichen Zusammenhaltes innerhalb des Una-Sancta-Kreises. Die Bewegung zog sich, durch Unterdrückung und Krieg gezwungen, in die Privatheit der Familien zurück und versuchte, in dieser Weise auch die Bombardements Münchens zu überstehen. Nach Kriegsende mussten im stark zerstörten München zuerst wieder die Lebensnotwendigkeiten hergestellt werden, ehe im Sinne der Una Sancta neue Wege beschritten wurden.

Sie eröffnete ihr Nachkriegsengagement mit einer Gedenkfeier für die ermordeten Max Metzger und Alfred Delp in der Dreifaltigkeitskirche am 8. März 1946, bei welcher der aus dem KZ Dachau wieder zurückgekehrte Michael Höck die Ansprache hielt.³⁶⁵ Wurde also versucht, an der gemeinsam erlebten Not und an früherer personaler Struktur in der Gestalt Höcks anzuknüpfen, so fielen beide Faktoren auch unmittelbar aus, da die NS-Zeit durchstanden war und Höck sich als Regens des Freisinger Priesterseminars in der Leitung der Una Sancta zurücknehmen musste.³⁶⁶ Die Una-Sancta-Bewegung suchte den Sprung in öffentlich-ökumenisches Fahrwasser zu unternehmen und entwickelte sich in den Folgejahren bis hin zum II. Vatikanischen Konzil in Deutschland von einer kleinen freundschaftlich-privaten Ökumene-Zusammenkunft hin zu einer Bewegung, die mit der Bibelbewegung und der Liturgischen Bewegung auf eine Stufe gestellt werden kann. Dies kann deswegen behauptet werden, weil die Una-Sancta-Bewegung zum einen theologisch-großkirchliche Rezeption seit 1946 im Jäger-Stählin-Kreis fand und zum anderen auch von der ökumenischen Bewegung in Deutschland aus (entscheidende?) Impulse – welche einer sehr genauen Untersuchung bedürfen würden – in

364 Erzb. Sekretär Dr. Wagner an Legationsrat Dr. Knoch, München 10. August 1944, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 324.

365 Vgl. Einladungskarte zur Gedenkfeier am 8. März 1946 in der Dreifaltigkeitskirche München, in: EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-1, 34.

366 Vgl. Besprechung: Beauftragter des Hochwürdigsten Herrn Erzbischof Dr. Lorenz Jäger von Paderborn Professor Höfer mit Herrn Cardinal Faulhaber von München, ferner anwesend Sekretär J. Thalhammer – am Freitag 18. Juni 48 im Bischofshof in München. Typographisches Protokoll, Titel: Una Sancta, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712-2, 50.

das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* eingegangen sind. Der Übergang von einer kleinen Arbeitsgemeinschaft hin zu großkirchlicher Relevanz wird zumindest stichwortartig für München von P. Hugo Lang, dem späteren Abt von St. Bonifaz, in seinem Bericht aus dem Jahr 1951³⁶⁷ wiedergegeben, weswegen hier nicht nur der erste Teil bis 1945 angeführt wurde, sondern das Dokument in Gänze Beachtung fand. Somit wird auch ein Einblick in die nachfolgende Entwicklung ermöglicht, der hier jedoch weder dargestellt, noch anhand weiterer Dokumente detaillierte erläutert werden soll, da in dieser Arbeit der zeitliche Rahmen bis ins Jahr 1945 gespannt wurde.

Quelle 12: Schreiben des Heiligen Vaters an Kardinal Faulhaber: 22. Februar 1944.
Aus einem Schreiben des Heiligen Vaters an Kardinal Faulhaber vom 22. Februar 1944 über *Mystici Corporis*, EAM, NL Faulhaber Nr. 3711, 273, typographisch, Abschrift, Auszug.

„Du sprichst von dem Interesse, das die ‚Una Sancta‘ dem Rundschreiben entgegenbringt; du wirst gehört haben, dass eine bekannte Persönlichkeit³⁶⁸ jener Bewegung auf dasselbe hin, freilich ohne sich erst über den Wortlaut zu vergewissern, eine öffentliche Absage an die katholische Kirche gerichtet hat, weil sie auch in dieser Selbstbezeugung, fast wider Erwarten, an dem Anspruch festhalte, die einzig wahre Kirche zu sein. Wir Unsererseits glauben, dass wenn Katholiken, die jener Bewegung nahestehen, es an Eindeutigkeit in solchen entscheidenden Fragen vielleicht fehlen ließen und trügerische Hoffnungen nicht berichtigten, ein klares Wort umso mehr am Platze war. Die Enzyklika wollte aber der Wahrheit Zeugnis geben, ohne die Liebe zu verletzen.“

Quelle 13: Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen.
Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen, Pater Hugo Lang OSB, erstattet auf der Tagung zu Limburg, 15. Februar 1951, typographisch, EAM, NL Faulhaber Nr. 3712/2, 234-236.

„Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen, Pater Hugo Lang O.S.B., erstattet auf der Tagung zu Limburg, 15. Februar 1951.

Etwa seit dem Jahre 1938 kam es erst zu Gauting vor München im Haus der Frau von Bornstädt und in anderen Privathäusern zu Verständigungstreffen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken; dann nahmen sich in München, angeregt durch Gauting, evangelische Laien der Sache an, indem sie Bibellesungskreise, Vorträge und Andachten in Wohnungen, Sälen und auch in Kirchenräumen veranstalteten. An herzlichem Wohlwollen der katholischen Kirchenführung, an

367 Vgl. Quelle 13: Bericht des Münchener Diözesanvertreters für Una-Sancta-Fragen.

368 Konnte nicht ermittelt werden.

gemessenem der evangelischen fehlte es nicht. Unter den Rednern und Teilnehmern waren bedeutende Geistliche und Laien, die Führung lag bei evangelischen Laien. Alle Veranstaltungen waren sehr gut besucht und durchaus erhehend. Die Berichterstattung an die kirchliche Autorität hatte katholischerseits Pater Hugo Lang, evangelischerseits Professor Heinrich Hermelink. Trotz Abneigung des Dritten Reiches gegen die US-Kreise kam es in München nicht zu ernstlichen Schwierigkeiten. Auch innere Krisen entstanden nicht einmal durch die Konversion leitender Mitglieder, die sich freilich nach ihrer Konversion zurückhielten. Im Bombenkrieg erhielten sich nur private Zirkel, die sehr freundschaftlichen Charakter annahmen.

Der durch Frau Emmi von Miller und Fräulein Paula Linhardt zusammengehaltene Zirkel trat nach 1945 wieder an die Öffentlichkeit und hatte die Initiative bei allen Unternehmungen bis heute. Die Geschäftsführung übernahm der evangelische Katechet Richard Schäffer. Es wurde ein Sekretariat mit dem der Theatergemeinde räumlich und persönlich vereinigt. Unter Einfluß des aus Gefangenschaft heimgekehrten Pater Manfred Hörhammer wurde der Charakter mehr emotional, was eine anziehende Herzlichkeit mehr förderte als die gedankliche Präzision. Daher kam es auf Tagungen z. B. in Seeshaupt zu Wagnissen, wie sie das Monitum des hl. Offiziums notwendig machten. Der Diözesanreferent war unzulänglich unterrichtet. Die von ihm mitvorbereiteten öffentlichen Vorträge in München waren unbedenklich und wirkungsvoll, selbst ein Vortrag des Bultmann-Schülers Prof. Michel – Tübingen über „Bibelkritik und Bibelglaube“ wirkte im positiven Sinn stärker als im kritischen. Wieder waren die Vorträge sehr gut besucht, doch hielten sich die evangelischen Geistlichen mehr zurück als vor 1945. Einen öffentlichen Vortrag von Prof. Lortz widerrief der Referent, ein Vortrag Asmussens wurde kürzlich von der evangelischen Landeskirche schroff abgelehnt. Nach Erscheinen des monitum wurden Vorträge für die Allgemeinheit nicht mehr veranstaltet. Einige Feiern wurden mit der Pax Christi-Bewegung zusammen organisiert.

Für die Weltgebetsoktav wurden 1951 evangelische Kirchen nicht mehr zur Verfügung gestellt; trotz gegenteiliger Anweisung des Amtes „Glauben und Kirchenverwaltung“ beim ökumenischen Rat wurden auch keine rein evangelischen Betstunden gehalten, außer einer Frauengebetsstunde. Biblische Betrachtungen hielten in kirchlichen Räumen Pater Hörhammer und Philipp Dessauer, evangelischerseits Pfarrer i. R. Rehbach. Der „Arbeitskreis“ fand sich wiederholt im Haus Venio zusammen, wo z. B. Prof. Schmaus und Bernt von Heiseler über die römischen Dekrete sprachen. Auf Bitten evangelischer Teilnehmer an einer mariologischen Tagung in der Evangelischen Akademie Tutzing wurde in München eine Aussprache abgehalten. Die Weisungen des Monitum wurden trotz der Schockwirkung sorgfältig eingehalten. Eine Reihe von Münchener Freunden nahmen an einer sehr wertvollen Konferenz in Stabio (Tessin) teil. Die Münchener US hat weder eine juristische Form noch Mitglieder, nur Postempfänger, ist eine Richtungsgemeinschaft, die etwa 500 Einladungen jeweils versendet und gegen 200 Teilnehmer an den Veranstaltungen zählen kann. Finanziert wird sie durch freiwillige Opfer, die durchaus hinreichen. Die Leitung lag von jeher bei

evangelischen Laien, die freilich entweder konvertierten oder katholisierten. Konversionen sind jedoch nicht der Zweck der Unternehmung, die sie hinwiederum nicht verhindern darf. Hauptaufgabe ist die Schaffung einer besseren Atmosphäre unter den Getrennten durch bessere Erkenntnis der Lehre und des Lebens. Eine kirchlich geleitete Organisation wäre durchaus nicht zu wünschen. Es fehlt, außer in Heimkehrerkreisen, noch weit zu einem allgemeinen Verständnis dafür, daß die religiöse Spaltung ein religiöses und nationales Unglück ist. Die dies verstanden haben, sollen zusammengehalten und unterrichtet werden, damit die Einsicht in weiteren Kreisen geweckt wird. Theologische Kontroversgespräche sind in Bayern nicht im Gang. An Literatur fehlt es heute, notwendig sind Rundbriefe für Erhaltung des Interesses unter den Teilnehmern und Weckung des Interesses in der Allgemeinheit. Am Rundfunk wurden dankenswerterweise in der Sendung: „Kirche und Welt“ die Einigungsfragen wiederholt behandelt. In den Radiopredigten klingt das Anliegen immer wieder an und findet in protestantischen Kreisen, besonders in der Nürnberger Gegend, starkes Echo.

Die Stellung der Evangelischen Landeskirchenleitung, die sich durchaus als Autoritätskirche gibt, hat schon vor 1945 in der US eine „Vorwärmstube für Konversionen“ gesehen, seit 1945 ist sie sehr ablehnend. Es ist kaum mehr möglich, daß evangelische Pfarrer ohne Gefahr für ihre Position in der Una Sancta aktiv werden, Kirchenräume werden nicht mehr zur Verfügung gestellt, Plakatierung selbst evangelischer Vorträge verboten, selbst die aktiven Laien werden aus der evangelischen Laien-Arbeit ausgeschaltet. Die evangelischen Professoren sind nach wie vor zu Vorträgen bereit. Bei allen Aussprachen in München, in Tutzing und anderwärts erweisen sich die katholischen Theologen als durchaus überlegen. Betont sei, daß es gute Katholiken und fromme Protestanten sind, die in der US zusammentreffen. Anders als im übrigen Deutschland war von einer Erschwerung der Arbeit durch das Mariendogma hier nicht viel zu bemerken. Die Versammlungen werden mit Gebet eröffnet und beschlossen. Der Charakter einer wenigstens im Gebet geeinigten Gemeinschaft soll gewiß nicht unterdrückt werden, da gemeinsames Beten nach dem Evangelium als ein Urrecht der Seelen erscheint. Bei der gesamten Wiedervereinigungsarbeit sollte nicht so sehr nach Aussichten gefragt, sondern auf den Auftrag Christi gesehen werden.
Prof. [...] Hugo Lang O.S.B.”

Quelle 14: Das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla

1933-1940, thematisch relevante Auszüge, für die Jahre 1934 und 1935 kein Eintrag; autographisch, Archiv der Deutschen Provinz des Jesuitenordens mit Sitz in München, Nr. 47/646/2

„1933

20. April, Do. Nachmittags besuchte mich Prof. Fr. Heiler bescheidener Mann, unruhiger Dinge.

1936

16. Aug. Sa. 17³⁰-19⁰⁰Uhr [...] Anna Söderblom, Gattin des Erzbischofs. Interessante Unterhaltung. Sie lebt den [...] ³⁶⁹ ihres Mannes. [...] Heiler war bei der Unterredung dabei.

1937

7.März Sa Vortrag in Pullach: „Verschiebungen in der religiösen Spaltlage“

21.10. Sa Vortrag Kassel „Gespräch zwischen den Konfessionen“. gut besucht. (Dr. Ranft, Kassel, Weinberg 7 u. Dr. Würmeling, Querallee 38)

1938

3.5. Di München 20⁰⁰ Vortrag vor Studenten: Religiös-geistige Lage.

22.6. Mi 20⁰⁰ Uhr Dresden, Belvedere: Vortrag vor Akademikern: Gespräch zw. Konfessionen. ca. 400 Zuh.

23.6. Do Leipzig, Konservatorium 20⁰⁰ Vortrag vor Studenten und Akademikern: Gespräch zw. Konfessionen 700 Zuh.

25.11. Fr. München, Akademiker 20⁰⁰ Gespräch zw. Konfessionen.

8.12. Fr. Ulm. Vortrag ([...]) Gespräch zw. Konf.

1939

Di 17. ab Berlin 8⁵⁶, Braunsberg an 16³⁹ [...]20⁰⁰ Vortrag in Pfarrkirche St. Katarina über „Religiös-geistige Lage“. Gut besucht.

Mi 18. in Braunsberg. Besuch bei Prof. Kühle. 10⁴⁶ ab, in Königsberg 11⁵⁵. Abgeholt von Pf. Koch. Abends 20¹⁵ Vortrag: Gespräch zwischen den Konfessionen. Gut besucht. ca. 350. [...]

Sa. 22. Jan. Alleinstein [?] ab 10¹⁴ über Osterode, an Marienberg 12²⁰. Besichtigung der Marienburg. [...] Ab Marienberg 17²⁶, an Elbing 17⁴⁶. 20⁰⁰ Vortrag: Gespräch zw. Den Konfessionen. 250. M.50

So. 28. Jan. Berlin ab 10¹⁵ (FD), München 18²⁸. Froh, alles gut überstanden zu haben, vor allem ohne Erkältung. Die Aufnahme sehr freundlich. [...]

Mi 22. März. 9⁰⁸ über Halle (16³⁰, ab 16⁴⁴) nach Leipzig [...], an 17¹². Im Oratorium übernachtet. 20¹⁵ Vortrag im Konservatorium „Religiös-geistige Lage der Gegenwart“ (600 Zuhörer, auch Protest.). [...]

Mi 3. Mai. München, Vortrag: Gespräch zwischen den Konfessionen. 20⁰⁰ Uhr.

369 Von mir nicht lesbar.

1940

6.7.8.9. Febr. (Di-Fr.) Vorträge von Johann Thomé (Würselen bei Aachen) in „Una Sancta“. Ich war in dem ersten u. vierten Vortrag – Lang [?] ca 1 ½ Stunde.

8. Juli Mo Abt v. Ettal. Una Sancta.“

Schluss

Diese Arbeit versuchte, einen Einblick in die Entstehung und die Entwicklung des Münchener Una-Sancta-Kreises bis 1945 zu geben. Hierbei ging sie nicht von dem in der Literatur verbreiteten Gründungsdatum 1938 aus, um dann Veranstaltungen und Ereignisse aufzulisten, sondern suchte entstehende Fragen – wie die unterschiedlichsten Charaktere und die große Mitgliederanzahl – durch einen Rückblick auf ökumenische Aktivität in Deutschland zu beantworten. Nach einer kurzen Einführung in die Not der Zeit seit 1933 als Triebfeder der deutschen Ökumene wurde die Berlin-Hermsdorfer Konferenz von Pfingsten 1934 ausführlicher betrachtet. Von ihr ausgehend ist eine Skizzierung der Entstehung von Una-Sancta-Kreisen in unterschiedlichen Städten Deutschlands möglich. Ein besonderes Augenmerk wurde hierbei auf den Gesprächskreis in Berlin gelegt, da er als einer der ersten entstanden ist und sich im Laufe der Kriegszeit zum bedeutendsten auf deutschem Boden entwickelte. Da der Übergang von der Berlin-Hermsdorfer Konferenz zu einem Münchener Gesprächskreis viele unterschiedliche Quellen erforderte – erinnert sei hier an die Korrespondenz Urbachs mit Faulhaber, das Tagebuch des Jesuiten Max Pribilla, die Situation des Kreises im Jahr 1938 und auch die Rolle Kardinal Faulhabers seit 1938 –, konnte die Entstehung des Münchener Kreises nicht im direkten Anschluss an die allgemeine „Gesprächskreisentwicklung“ angeschlossen werden, sondern musste erst im zusammenfassenden Rückblick erfolgen. Der Rekonstruktionsversuch benötigte sowohl das Faktum der Vergangenheit – gegeben in der Berliner Konferenz – als auch die zukünftige Entwicklung des Kreises – den Kontakt Urbachs mit Faulhaber, die Rolle Pribillas oder auch diejenige Höcks und Pechmanns –, um die Lücke der Gegenwart, den Zeitraum von 1935-1938 füllen zu können. Resultiert aus der Objektivität des Historischen die Vielzahl von zu gestaltbaren Möglichkeiten auf eine offene Zukunft hin, so determiniert das nachfolgende geschichtliche Faktum die Möglichkeiten, wie es geschah. Es wäre z. B. höchst unwahrscheinlich, dass Romano Guardini den Kreis in München gründete, da er zwar auf der Berliner Konferenz, wie auch Friedrich Heiler und Max Pribilla, zugegen war und eine entscheidende Rolle dabei spielte, doch erscheint er seit 1938 in keinerlei Zusammenhang mit dem Münchener Kreis. Seine Aktivität für die Münchener Ökumene könnte in der beinahe quellenlosen Zwischenzeit (1935-

1938) zwar aus der Berliner Konferenz vermutet werden, doch ist sie in keiner Weise belegbar. Eine Aufgabe der Arbeit bestand daher darin, die Zwischenzeit möglichst passend zu füllen, um eine Entwicklung der Münchener Ökumene als Rekonstruktionsversuch darzustellen.

Aus dem metaphysischen Grundmodell einer determinierenden Vergangenheit, den daraus sich ergebenden Möglichkeiten in der Gegenwart für die Gestaltung der Zukunft, kann für die Geschichtswissenschaft ein methodisches Vorgehen abgeleitet werden, da sie sowohl die Vergangenheit als auch deren Zukunft, welche für uns wiederum Geschichte ist, untersucht und somit den Möglichkeitsraum zu ermes sen versuchen sollte, um auch historische Lücken sinnvoll schließen zu können. Daher wurde in dieser Arbeit zunächst eine grundlegende Charakterisierung des Kreises seit 1938 an die allgemeine Kreisentwicklung seit 1935 angeschlossen, welcher wiederum genauere Charakterisierungen von gewichtigen Personen folgten. So gerieten der katholische Leiter und Dokumentübersender Dr. Michael Höck, der vor allem durch Vorträge ökumenisch aktive Prof. Otto Urbach aus Hannover und der evangelische Leiter des Kreises Freiherr Wilhelm von Pechmann näher in den Fokus der Betrachtung. Sie wurden zumeist in ihrer Korrespondenz mit Kardinal Michael Faulhaber dargestellt, sodass sich aus deren Kontakt mit dem Münchener Oberhirten auch dessen Darstellung in ökumenischer Perspektive ergab. Dieser stand nicht nur durch seine ökumenischen Korrespondenzen in Kontakt mit der Una Sancta München, sondern suchte sie auch durch Predigten öffentlich und mittels positiver Berichterstattung gegenüber Rom zu unterstützen und auch zu korrigieren. Sein Engagement zusammenfassend betrachtend, konnte auf zwei verschiedene und heute noch relevante Dialogformen verwiesen werden, weswegen auch derzeitige ökumenische Verständigung nicht aus sich selbst heraus geschieht, vielmehr bereits immer schon auf die eigene Vergangenheit verwiesen ist und auch daraus ihre Möglichkeiten schöpfen muss. Aus der Darstellung der angewandten Dialogformen Faulhabers ist ersichtlich, dass es sowohl des Dialogs der Liebe als auch des Dialogs der Wahrheit bedarf. In der Weise eines lebendig verwobenen Gegensatzes – nicht Widerspruchs – kann allein ökumenische Annäherung geschehen. Findet eine Seite zu starke oder gar alleinige Präferenz, gerät das Zueinander in eine Schiefelage und kehrt sich zu einem Auseinander um.

Das letzte Kapitel suchte die Einzeldarstellungen zu bündeln und daraus, unter Hinzuziehung anderer Quellen, die Entwicklung der Münchener Una Sancta seit 1935 zu rekonstruieren, um anschließend eine kleine Geschichte derselben bis 1945 zu schreiben. Ergibt sich hieraus das erste Mal in der kirchengeschichtlichen Forschung ein Bild dieser ökumenischen Bewegung und ist hierin der Gewinn der hier vorliegenden Arbeit zu sehen, so müssen weitere Quellen hinzugezogen werden, um das Erreichte zu verfestigen oder auch zu korrigieren. Die Rolle Michael Höcks könnte anhand seiner Personalakte, welche leider noch nicht zugänglich ist, sicherlich genauer erfasst werden. Vielleicht fänden sich darin weitere Schreiben an Faulhaber, Münchener Una-Sancta-Mitglieder oder Vertreter der Bewegung in Deutsch-

land. Zudem wäre eine genauere Untersuchung der Person Otto Urbachs sehr interessant, da sich hieraus vielleicht weitere Verknüpfungen zur Una-Sancta-Bewegung in anderen Städten ergeben würden. Hierbei wäre vor allem an Berlin und die Person Paul Pietrygas zu denken. Könnte sicherlich auch mehr Material zur Person Faulhabers aus dessen Nachlass ermittelt werden, so bleiben die bisher vorgeschlagenen weiteren Forschungen doch alle im bereits betrachteten Kontext der Münchener Ökumene bis 1945, und das bisher gewonnene Bild würde ergänzt werden.

Eine historisch weiterführende Untersuchung der Münchener Una-Sancta-Bewegung müsste zunächst auf die unmittelbare Nachkriegszeitentwicklung des Kreises eingehen, um davon ausgehend das Krisenjahr 1948 ausführlich zu betrachten, in welchem sowohl ein päpstliches Monitum als auch eine Instructio Katholiken die Teilnahme an ökumenischen Veranstaltungen untersagten. Erste Hinweise auf die Auswirkung dieser Verlautbarungen und die weitere Arbeit unter ihnen gibt der Bericht von Hugo Lang OSB, welcher hier unter Quelle 13 aufgeführt ist. Eine zusätzliche Erschütterung der Ökumene und zahlreiche lebhaft Diskussionen wurden durch die Verkündigung des Dogmas der Leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel am 1. November 1950 durch Papst Pius XII. ausgelöst. Nach diesen Krisenjahren konnte sich die Una Sancta in München bis 1952 weiter unter Michael Kardinal Faulhaber entwickeln, wovon auch ein großer Aktenbestand im EAM, NL Faulhaber, unter den Nummern 3710, 3712-1, 3712-2 und 3713 Zeugnis gibt.

Fand die Una Sancta München in Kardinal Faulhaber einen großzügigen Förderer, so ist mir nicht bekannt, in welcher Weise dessen Nachfolger Joseph Kardinal Wendel seit 1952 mit der Una Sancta und deren Ideen umzugehen pflegte, sodass sich aus einer Quellenbetrachtung jener Jahre auch Vergleiche zwischen diesen zwei Münchener Oberhirten ziehen ließen. In dieser Zeit vermochten vor allem Heinrich Kahlefeld und Heinrich Fries diesem Kreis die maßgeblichen spirituellen und theologischen Impulse zu geben, und Letztgenannter war es auch, der seine Antrittsvorlesung in München 1958 der Ökumene widmete, wobei viele Una-Sancta-Mitglieder zugegen waren. Auch auf dem Eucharistischen Weltkongress in München 1960 wirkte die Una Sancta, und neben diesem Ereignis wäre auch der ökumenische Prozess hin zum II. Vatikanum eine Untersuchung wert. Hierbei könnte vielleicht die Entwicklung des Ökumenismusdekrets *Unitatis redintegratio* aus Münchener Perspektive näher beleuchtet werden. Eine weiter angelegte Forschungsarbeit zur Münchener Una-Sancta-Bewegung könnte so bis zum Ende des Konzils oder vielleicht noch dessen ökumenische Rezeption in den ersten nachkonziliaren Jahren reichen. In diese fiel auch die Gründung eines Instituts für Ökumene an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München durch Heinrich Fries 1964. Eine solche Studie bekäme damit zusätzliche unmittelbare Relevanz für die derzeitige universitäre Situation und das theologische Zueinander der drei Konfessionen.

Waren diese skizzenhaften Überlegungen auf weitere Untersuchungen der Münchener Ökumene nach 1945 gerichtet und das Bisherige dadurch linear weiterge-

führt, wäre eine „horizontale“ Fortführung ebenfalls denkbar. Dargestellt werden müssten hierbei die differenzierten Entwicklungen der ökumenischen Arbeitskreise in Deutschland seit 1934, was in der vorliegenden Arbeit nur sehr kurz und skizzenhaft geschah. Zu denken wäre hierbei z. B. an die Kreise in Berlin, Kassel, Köln, Stuttgart und die Oratorianer in Leipzig, sodass sich aus den Einzelbetrachtungen Verknüpfungen der ökumenischen Arbeitsgemeinschaften ergeben könnten. Hierbei müsste auch die Person Max Josef Metzgers deutlich herausgearbeitet werden, da er zwar für die Gründung der Münchener Ökumene keinerlei Bedeutung besaß, doch andere Kreise ins Leben rief und auch in Berlin – dem Ort seiner Verhaftung und seines Todes – sehr engagiert wirkte. Des Weiteren könnten auch mögliche Verbindungen der von Metzger in Meitingen gegründeten Christkönigsgesellschaft und der Münchener Ökumene oder die Rolle der Benediktinerabtei Niederaltaich gerade für die Annäherung zur Orthodoxie Betrachtung erfahren. Eine an der Ökumene in Deutschland bis 1945 ausgerichtete Arbeit müsste auch den Paderborner Erzbischof Lorenz Jäger und interchristliche Aktivitäten im Paderborner Raum herausarbeiten, da sich hieraus vielleicht wiederum frühe Verknüpfungen zum Ökumenismusdekret ergäben. Könnte eine derartige Arbeit auch eine breite Basis für die Una-Sancta-Forschung bereitstellen, so bliebe sie doch – aufgrund der Fülle des zu sichtenden und auszuwertenden Archivgutes – doch immer fragmentarisch und müsste wahrscheinlich mit dem Jahr 1945 als Zäsur ihr Ende finden.

Eine weitere Variante wäre das Herausgreifen von zwei weiteren Una-Sancta-Kreisen, z. B. Berlin und Leipzig, und deren Erforschung bis 1962, sodass sowohl die Zeit des Nationalsozialismus als auch die Entwicklungslinien hin zum II. Vatikanum aufschienen. Mit der Einbeziehung einer ostdeutschen Stadt könnten zudem die Schwierigkeiten christlicher, vielleicht auch ökumenischer Existenz unter der SED-Diktatur herausgestellt und Parallelen und Differenzen zur Entwicklung in der BRD gezogen werden. Dadurch ergäbe sich ein weitaus reicheres Bild ökumenischen Engagements, welches auch für die heutige Ökumene von Bedeutung sein kann. Sah sich die christliche Existenz in der DDR dem öffentlichen politischen Atheismus ausgesetzt und wurde wahrscheinlich auch auf diese Weise gefördert – zu denken wäre hierbei an die zahlreichen entstandenen Simultaneen –, dürfte weiterhin gefragt werden, inwieweit sich die heutige ökumenische Aktivität nicht auch aus einem gemeinsamen Engagement gegen den aggressiven z.B. englischsprachigen Atheismus speisen könnte. Auf westdeutscher Seite müsste auch der Jäger-Stählin-Kreis Beachtung finden, da er einerseits öffentlicher theologischer Ausdruck großkirchlicher Ökumene war und andererseits auch aus der Berlin-Hermsdorfer Konferenz, vor allem was die Methode der doppelten Referate betrifft, hervorgeht. In dieser Weise könnten aus den ökumenischen Situationen in Berlin und München während der NS-Zeit zwei Bilder entwickelt werden, wobei sich das erste auf die Ökumene in Ostdeutschland – exemplarisch auf Leipzig – beziehen würde und das zweite entweder einen Una-Sancta-Kreis weiter beschreibt oder aber auf großkirchliche Ökumene abzielt, sodass eine größtmögliche differen-

zierte Betrachtung gegeben wird – zwischen privater und kirchlicher Ökumene, zwischen unterdrücktem Engagement und öffentlich-theologischer Äußerung, aber auch zwischen zunehmendem Dialog der Liebe im Osten und vermehrtem Dialog der Wahrheit im Westen des geteilten Deutschlands.

Sind die hier angestellten Gedanken auch nur als Arbeitsskizzen zu verstehen, zeigen sie doch den Horizont, in welchen auch die hier vorliegende Arbeit einzuordnen ist. Sie versucht, die Entwicklung des Münchener Kreises darzustellen, bietet somit einen bisher noch nicht erreichten Einblick und muss doch dabei aufgrund noch weiterer nicht untersuchbarer Quellen – z. B. Personalakte Michael Höck – fragmentarisch bleiben.

Die vorliegende Studie versteht sich daher als Einblick in einen ökumenischen Gesamtprozess, welcher in seinen weitreichenden Facetten, sowohl Grund, Inhalte, und Methoden des ökumenischen Gesprächs als auch dessen Verortung in die politische und kirchenpolitische Situation betreffend, weiteren Untersuchungen bedarf, um dadurch – aus der Geschichte lernend – auch Perspektiven für aktuelle Problematiken, gerade mit Blick auf das Reformationsjubiläum 2017, neu zu überdenken.

Quellen- und Literaturverzeichnis

In der Arbeit werden Kurztitel verwendet, welche im folgenden Verzeichnis in eckigen Klammern wiedergegeben sind.

A. Quellen

Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten mit Sitz in München, Nr. 47/646/2 und Nr. 47/646/3. Auch wurde Nr. 47/646/1 durchsucht, doch fand sich darin kein verwertbares Material. Alle drei Nummern bilden den persönlichen Nachlass Pribillas, der neben seinen persönlichen Zeugnissen, v. a. Stichwortzettel enthält, welche hinsichtlich der theologischen Aktivitäten Pribillas ausgewertet werden könnten. Ein besonderer Fund sind die Briefe Konrad Adenauers an seinen alten Schulfreund.

BENEDIKT XVI., Apostolische Konstitution *Anglicanorum Coetibus*: Über die Errichtung von Personalordinarien für Anglikaner, die in die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche eintreten, in:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_ge.html (23.10.2012).

Erzbischöfliches Archiv München Nachlass Faulhaber, Nummern 3710, 3711, 3712-1, 3712-2, 3713, 4331-3 und 6256 [EAM, NL Faulhaber, Nr.].

B. Quellen aus der Literatur

Acton an Marie, 10. Juli 1877, in: CONZEMIUS Viktor (Hg.), Ignaz von Döllinger Briefwechsel, Bd. 3: Mit Lord Acton, 1850-1890, München 1963-1981, 179.

Die Adresse des Thieme-Kreises an Papst Pius XI., 31. Oktober 1933, in: ERNESTI Jörg, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, 28-30.

Faulhaber an Kolb, München, 7. April 1945, in: VOLK Ludwig, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945, II 1935-1945*, Mainz 1978, 1044-1046 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 26, Nr. 951).

Faulhaber an Orsenigo, München, 5. August 1941, in: VOLK Ludwig, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945, II 1935-1945*, Mainz 1978, 775-780 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 26, Nr. 822).

Faulhaber an Pius XII., München 5. Dezember 1943, in: VOLK, Ludwig, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945, II 1935-1945*, Mainz 1978, 1008f. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 26, Nr. 931).

H. Wagner an Seitz, München, 5. Februar 1944, in: VOLK Ludwig, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945, II 1935-1945*, Mainz 1978, 1011f. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 26, Nr. 933).

Friedrich Heiler an Bischof Nikolaus Bares, (3. November?) 1934, in: ERNESTI Jörg, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, 121-123.

Lagebericht des SD: „Wiedervereinigungsbestrebungen zwischen Katholizismus und Protestantismus“ (zwischen dem 9.8. und 6.11.1940), in: ERNESTI Jörg, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, 248-300. [SD-Bericht]

Max Joseph Metzger an das Bischöfliche Ordinariat Augsburg, Meitingen bei Augsburg, 22. Juni 1939, in: ERNESTI Jörg, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, 203f.

Max Josef Metzger an Friedrich Heiler, 23. November 1938, in: ERNESTI Jörg, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, 195f.

Max Josef Metzger an Friedrich Heiler, 26. Januar 1939, in: ERNESTI Jörg *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, 199-201.

- Michael Kardinal Faulhaber, Predigt zum Papstsonntag 1940, München (Jesuitenkirche St. Michael), 3. März 1940, in: ERNESTI, Jörg, Ökumene im Dritten Reich, Paderborn 2007, 217f.
- Michael Kardinal Faulhaber, Silvesterpredigt 1941, München (Liebfrauentempel), 31. Dezember 1941, in: ERNESTI Jörg, Ökumene im Dritten Reich, Paderborn 2007, 218f.
- PECHMANN Freiherr Wilhelm von, Zur Frage der Una-Sancta, in: KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm, Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933-1945: Eine Dokumentation um Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann, Neustadt/Aisch 1971, 25-27.
- PECHMANN Freiherr Wilhelm von, Was will im Neuen Kirchenjahre der Herr von uns? Advents- und Passions-Frage eines alten Lutheraners, in: KANTZENBACH Friedrich Wilhelm, Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933-1945: Eine Dokumentation um Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann, Neustadt/Aisch 1971, 13-25.
- Protokoll der Berlin-Hermsdorfer Konferenz, erstellt zwischen 25.5.-27.7. 1934, in: ERNESTI Jörg, Ökumene im Dritten Reich, Paderborn 2007, 72-100.
- Protokoll der Vorbereitungssitzung vom 4.5.1934, zitiert nach: ERNESTI Jörg, Ökumene im Dritten Reich, Paderborn 2007, 42.
- Romano Guardinis Referat auf der Berlin-Hermsdorfer Konferenz: Über die Stellungnahme des Protestanten zum Katholizismus, 22.-25. Mai 1934, in: ERNESTI Jörg, Ökumene im Dritten Reich, Paderborn 2007, 100-121.

C. Sekundärliteratur

- BUCHBERGER Michael, Aufbruch zur Einheit und Einigkeit im Glauben, Freiburg 1948.
- DAMMAN Ernst, Art. Heiler, Johann Friedrich, in: Neue Deutsche Biographie 8, 1969, 259-260.
- DEISSMANN Adolf, Una Sancta. Zum Gleit in das ökumenische Jahr 1937, Gütersloh 1936 [DEISSMANN, Ökumenisches Jahr 1937].
- ERNESTI Jörg, Ökumene im Dritten Reich, Paderborn 2007 [ERNESTI, Ökumene].
- GATZ Erwin, Alte Bundesrepublik, in: GATZ Erwin (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 1 Mittel-, West- und Nordeuropa, Paderborn u.a. 1998, 86f.
- GUARDINI Romano, Vom Geist der Liturgie, Freiburg ^{13 u. 14}1934.
- GÜNTHER Johannes, Gemeinsam unter dem Kreuz. Der Weg der Una Sancta Berlin, Berlin 1982 [GÜNTHER, Una Sancta Berlin].
- HEILER Friedrich, Utopie oder Wirklichkeit der *Una Sancta*-Arbeit?, in: Ökumenische Einheit 1 (1948) 10f. [HEILER, Utopie oder Wirklichkeit].
- HERMELINK Heinrich, Katholizismus und Protestantismus im Gespräch zwischen den Konfessionen um die UNA SANCTA, Stuttgart 1949 [HERMELINK, Una Sancta].
- KANTZENBACH Friedrich Wilhelm, Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933-1945: Eine Dokumentation um Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann, Neustadt/Aisch 1971 [KANTZENBACH, Pechmann].
- KLEINSCHWÄRZER-MEISTER Birgitta, Art. Una-Sancta-Bewegung, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart 8, 42005, 717-718.
- KNA Informationsdienst 33, 15. August 2012, 4.
- KUHLMANN Sebastian, Martin Niemöller: Zur prophetischen Dimension der Predigt (Arbeiten zur praktischen Theologie 39), Leipzig 2008.
- LINHART Paula, Der Una-Sancta-Kreis München, in: FRIES Heinrich/VALESKE, Ulrich (Hg.), Versöhnung. Gestalten, Zeiten, Modelle, Frankfurt 1975, 181-198 [LINHART, Kreis München 1975].

- LINHART Paula, Der Una-Sancta-Kreis München, in: UNA SANCTA 1 (39/1984) 12-22 [LINHART, Kreis München 1984].
- MEIER Josef, Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XII., *Mystici Corporis Christi*. Über den mystischen Leib Jesu Christi und unsere Verbindung mit Christus in ihm, Luzern 1943.
- MEYER Harding u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 3: 1990-2001, Paderborn-Frankfurt am Main 2003, 419-441.
- MOLITOR Raphael, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Untersuchungen und Skizzen*, Bd. 3.: Unionsversuche im 19. Jahrhundert. Die Leonische Konföderation aller Kongregationen der Benediktiner, Münster 1933.
- PIUS XI., Rundschreiben über die Förderung der wahren Einheit der Religion, Freiburg 1928.
- PRIBILLA Max, *Die Una Sancta-Bewegung. Eine erste Einführung*, Meitingen 1948 [PRIBILLA, Una Sancta].
- PRIBILLA Max., *Um kirchliche Einheit*, Freiburg i.Br. 1929.
- RITTER Karl Bernhard, *Begegnungen mit dem römischen Katholizismus* (1956), in: ZIPPERT Christian (Hg.), *Kirche und Wirklichkeit: Gesammelte Aufsätze*, Kassel 1971 [RITTER, Begegnungen].
- SIMON Paul/MEISSINGER Karl A./URBACH Otto, *Zum Gespräch zwischen den Konfessionen*, München 1939 [SIMON/MEISSINGER/URBACH, Gespräch].
- STAHL Norbert, *Eins in Ihm. Der Una-Sancta-Kreis München 1938-1998*, München 1998 [STAHL, Una Sancta München].
- SWIDLER Leonard, *The ecumenical vanguard: The History of the Una Sancta Movement*, Pittsburgh 1966 [SWIDLER, Una Sancta Movement].
- VODERHOLZER Rudolf, *Die Enzyklika „Mit brennender Sorge“*, in: Kardinal Michael von Faulhaber: 1869 bis 1952, *Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag*, München 2002, 311-321.
- VODERHOLZER Rudolf, *Kardinal Faulhaber und die Priester im KZ Dachau*, in: Kardinal Michael von Faulhaber: 1869 bis 1952. *Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag*, München 2002, 348-354 [VODERHOLZER, Priester im KZ].
- VODERHOLZER Rudolf, *Stimme des Gewissens im Kampf gegen das Böse: Wilhelm Freiherr von Pechmann (1859-1948)*, in: *Münchner Theologische Zeitschrift* 52 (2001) 245-259 [VODERHOLZER, Pechmann].
- VOLK Hermann/SCHLINK Edmund (Hg.), *Pro Veritate. Ein theologischer Dialog*, Festgabe für Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jäger und Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD, Münster-Kassel 1963.
- VOLK Ludwig, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945: II 1935-1945*, (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 26), Mainz 1978 [VOLK, Akten Faulhaber II].
- VOSS Gerhard, *Art. Una-Sancta-Bewegung*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 34, 2002, 265-267.
- ZIEGLER Walter, *Ein bekannter und unbekannter Erzbischof (1917-1945)*, in: PFISTER Peter (Hg.), *Michael Kardinal von Faulhaber (1869-1952). Beiträge zum 50. Todestag und zur Öffnung des Kardinal-Faulhaber-Archivs, Predigt und Vorträge, Ansprachen und Berichte*, Regensburg 2002 [ZIEGLER, Ein bekannter und unbekannter Erzbischof].

Flüchtlingsnot als Prüfstein für eine katholische Seelsorge

Die seelsorgliche Integration der katholischen Vertriebenen

im Erzbistum München und Freising

Eine Untersuchung mit Auswertung der Seelsorgeberichte der

Münchener Westdekanate 1945-1953

von Simon Strobl

Einleitung*

Das Thema dieser Arbeit beschäftigt sich mit einer Zeit, die anders als die kirchenhistorisch bereits relativ gut erfassten Epochen „Kirche im Nationalsozialismus“ und „Kirche zur Zeit des Zweiten Vatikanums“ häufig vernachlässigt wird.¹ Nichtsdestoweniger finden gerade in dieser Zeit entscheidende Entwicklungen statt, ohne die weder das Zweite Vatikanische Konzil noch Kirche in ihrer heutigen Gestalt in Deutschland zu denken sind. Diese Übergangszeit nach dem Ende des Schreckens der NS-Herrschaft und vor dem Konzil wird von der vorliegenden Arbeit in den Blick genommen.

Für Millionen von Deutschen im Osten hörte das Leiden mit dem Ende des Krieges nicht auf; es begann für sie vielmehr ein Leidensweg, welcher nach Verfolgung und Unterdrückung in einem „in der neueren Geschichte einmaligen Vorgang“² der Vertreibung gipfelte. Ungefähr zwölf Millionen Menschen in deutschen Siedlungs- und Reichsgebieten im Osten mussten ihr gesamtes Hab und Gut sowie ihre Heimat verlassen und wurden – teils unter menschenunwürdigen Bedingungen – in den Westen vertrieben.

Knapp zwei Millionen der Vertriebenen kamen, meist völlig mittellos, nach Bayern, wo sie ein von Agrarwirtschaft geprägtes und strukturschwaches Bundesland

* Dieser Beitrag ist der ungekürzte Abdruck der Diplomarbeit im Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, die von Prof. Dr. Franz Xaver Bischof betreut und im Jahr 2013 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht worden ist.

1 Vgl. exemplarisch die Kapitel 9 „Die Pfarrei unter dem Einfluss des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges“ und 10 „Entwicklungstendenzen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil“, in: GATZ Erwin, Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, Band I: Die Bistümer und ihre Pfarreien, Freiburg i. B. u. a. 1991, 11f.

2 ZIEGLER Walter, Artikel: Flüchtlinge und Vertriebene, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: <www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_46038> (aufgerufen am 22.01.2013).

mit einer stark vom Krieg gezeichneten Landeshauptstadt München vorfanden, deren Bewohner oftmals selbst vor den Trümmern ihrer Existenzen standen.

Die vorliegende Arbeit möchte vor dem Hintergrund dieser von Not und Elend geprägten Nachkriegszeit untersuchen, ob und inwiefern die katholische Kirche mit ihrer Seelsorge einen Beitrag zur Integration der Vertriebenen in ihrer neuen Heimat leisten konnte.

Es stellt sich die Frage, wie sich die Seelsorger und Priester in den Gemeinden gegenüber den Neuankömmlingen verhielten; ob es ihnen gelang, zwischen heimischen und neuen Gläubigen zu vermitteln, und welche Probleme, Konflikte und Herausforderungen, aber auch Bereicherungen, Erfolge oder Chancen dabei auftraten. Waren die Vertriebenen für sie lediglich Objekte einer caritativen Betreuung oder vielmehr Subjekte, welche Mitsprache in den zu dieser Zeit neu entstandenen Laiengremien der Pfarrei besaßen?

Angesichts der Vielfalt dieser Fragen kann bereits erahnt werden, wie vielschichtig und komplex die Thematik der Integration der Vertriebenen ist. Die vorliegende Arbeit möchte aus kirchenhistorischer Perspektive darauf zugreifen und die Frage nach der Rolle der katholischen Kirche und ihrer Seelsorge in diesem Kontext stellen.

Paulus Sladek, Augustinerpater aus Trebnitz und selbst ein Flüchtling, sah die Lage der Vertriebenen als einen Prüfstein für ein echtes Christentum und damit auch für die Echtheit der Seelsorge der Kirche. Er wandte sich gegen ein bloßes Gewohnheitschristentum, welches sich in rein äußerlichem Brauchtum und religiös-kirchlichem Leben erschöpfte.³ Bezogen auf das Klagen seiner Landsleute über das Verhalten der einheimischen Gläubigen ihnen gegenüber, schrieb er: „Mag das Ärgernis, das viele Vertriebene an der Christlichkeit der Einheimischen nehmen, zum Teil unberechtigt sein, weil ein heroisches Maß an Nächstenliebe vom Durchschnittsmenschen nie erwartet werden kann, und schließlich jene, die heute am meisten Anstoß nehmen, früher in der alten Heimat wohl auch nicht anders gehandelt hätten: Trotzdem ist das Flüchtlingselend heute ein Prüfstein geworden für die Echtheit des Christentums in unseren Städten und Dörfern.“⁴

Eingrenzung der Fragestellung

Wie bereits erwähnt, erweist sich die Frage nach der seelsorglichen Integration der Vertriebenen in ihrer neuen Heimat als höchst komplex und vielschichtig. Sowohl hinter dem Begriff der „Vertriebenen“ verbirgt sich eine Vielzahl von Unterschieden bezüglich der Herkunftsländer, Schicksale und damit Glaubenskontexte, als auch hinter dem Begriff der „aufnehmenden Gesellschaft“ mit ihren eigenen reli-

3 Vgl. SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 49.

4 Ebd.

giös-kulturellen Hintergründen. Es lässt sich auf der einen Seite nach dem Einfluss der aufgenommenen Vertriebenen auf die heimische Gesellschaft und deren Glaubensleben fragen, auf der anderen Seite nach den Auswirkungen des Vertreibungs-Ereignisses auf die Vertriebenen selbst und ihre Religiosität, sowie ihren Glauben. Auch hinter dem Begriff der „Integration“ verbergen sich eine Vielzahl an Konzepten und Sichtweisen – im Zusammenhang mit der Vertriebenen-Problematik ist in der frühen Forschung die Rede von „Eingliederung“ und „Einschmelzung“; später wird von „Assimilation“ und „Integration“ gesprochen. Die Abgrenzung des Integrationsbegriffs und seines Verständnisses geschieht neben der Klärung weiterer zentraler Begriffe. Die Frage nach der seelsorglichen Integration der Vertriebenen wird angesichts der Komplexität und Vielschichtigkeit für diese Arbeit auf dreifache Weise eingegrenzt: regional, zeitlich und hinsichtlich der Quellen.

Regional wird die Arbeit eingegrenzt durch den Fokus auf die Pfarreien der Münchener West-Dekanate Nordwest und Südwest⁵, was folgende Gründe hat: Der Anteil der Flüchtlinge und Vertriebenen in der kreisfreien Stadt München betrug im Jahr 1950 20 bis 25 % der Bevölkerung. Es lassen sich in der Erzdiözese München und Freising zweifellos auch Landkreise mit höheren Flüchtlings- und Vertriebenenanteilen als in München finden.⁶ Angesichts der Tatsache jedoch, dass bereits regionale Untersuchungen zur seelsorglichen Aufnahme und Eingliederung von Flüchtlingen in ländlich geprägten Regionen um München vorliegen⁷, soll in dieser Arbeit ein Schwerpunkt auf die Integration im großstädtisch geprägten Raum München gelegt werden. Darüber hinaus scheinen, Rainer Bendel zufolge, wesentliche Impulse für die Vertriebenen-seelsorge aus der Großstadt gekommen zu sein: „Ob in Fischers Geschichte der Pastoral oder in Fellners Überblick über die Pfarrseelsorge im Erzbistum München und Freising⁸ – die Einschätzung der als innovativ empfundenen Elemente, Impulse in der Seelsorge, vor allem aus der Großstadtseelsorge kommend, konvergieren eindeutig.“⁹

Es bieten sich die beiden westlichen Dekanate der Stadt an, da sie ein breites Spektrum hinsichtlich ländlicher und städtischer Prägung von den großen Innenstadtpfarreien, wie zum Beispiel St. Benno und St. Bonifaz, bis hin zu ländlich geprägten Pfarreien, wie beispielsweise Maria Geburt in Alling und Gauting, abdecken. Um die Einordnung der Münchener Pfarreien zu erleichtern, gibt Fellner ein

5 Vgl. die Übersicht der Münchener Stadtdekanate „Die Dekanate und Pfarreien in München 1946“, in: FELLNER, Katholische Kirche in Bayern 1945-1960, 226.

6 Die Landkreise Dachau und Wolfratshausen weisen die höchsten Flüchtlingsanteile im Erzbistum München und Freising mit über 30 % der Bevölkerung im Jahr 1950 auf.

7 Vgl. z. B. FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 109-115; FELLNER, Flüchtlingsproblematik auf der Pfarrebene, 438-443, sowie BENDEL, Vertriebene, 365-403.

8 Es handelt sich hierbei vermutlich um ein unveröffentlichtes Vortragsmanuskript Fellners. Im Literaturverzeichnis findet sich lediglich der Hinweis: „Fellner, Michael: Die Pfarrseelsorge in der Erzdiözese München und Freising in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Vortragsmanuskript.“, vgl. BENDEL, Vertriebene, 491.

9 BENDEL, Vertriebene, 377.

viergliedriges Schema an, welches im Kapitel „Seelsorgliche Integration der Vertriebenen“ hinsichtlich der zu untersuchenden Dekanate erläutert wird. Bezüglich dieser Einteilung decken die Pfarreien der westlichen Dekanate die meisten Bereiche des Schemas ab und eignen sich somit ideal für den Zweck dieser Untersuchung.

Der Untersuchungszeitraum für diese Arbeit umfasst die Jahre 1945 bis 1953, was folgende Gründe hat: Zu Beginn des Jahres 1945 – noch vor dem Ende des Krieges – setzte bereits ein Flüchtlingsstrom aus den deutschen Ostgebieten nach Westen ein. Bauer nennt diese erste Phase der Vertreibung die sogenannte „wilde Vertreibung“, auf welche die zweite Phase der „organisierten Ausweisung“ im Jahr 1946 nach den Beschlüssen der Potsdamer Konferenz vom 2. August 1945 folgte.¹⁰ Somit ist als Anfangspunkt der Untersuchung dieser Arbeit das Jahr 1945 anzusetzen – zum einen wegen der Zäsur durch das Ende des Krieges, zum anderen aufgrund des mit dem Jahr 1945 einsetzenden Stroms der vor den heranrückenden sowjetischen Truppen fliehenden Deutschen. Als Endpunkt soll das Jahr 1953 dienen, welches durch das beschlossene Lastenausgleichsgesetz¹¹ 1952, und das Bundesvertriebenengesetz¹² 1953 einen Einschnitt in der Integration der Vertriebenen darstellt, auch wenn zu diesem Zeitpunkt noch keinesfalls die Rede von einer erfolgreichen, abgeschlossenen Integration der Vertriebenen sein kann. In diese Zeit fällt nach dem Abschluss der „primär karitativen Unterstützung der Vertriebenen“¹³ die sozialpolitische Diskussion, die Ausdruck findet in der „rechtliche[n] Regelung der Verhältnisse der Vertriebenen [...], ihre[r] Gleichstellung in Rentenfragen und [... dem] Lastenausgleich“.¹⁴

Zur katholischen Vertriebenenarbeit im Erzbistum gibt es eine Fülle an Archivbeständen.¹⁵ Nachdem diese Arbeit keine reine Institutionengeschichte schreiben will, sondern vor allem qualitative Aussagen über die Seelsorge vor Ort und nah am

10 Vgl. BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 22-26.

11 Das Lastenausgleichsgesetz (LAG) wurde am 14.08.1952 ausgefertigt, vgl. HAERTLE, Die gelungene Eingliederung, 91. – Die Grundidee des Lastenausgleichs „ist der Ausdruck einer von den weitesten Kreisen der Öffentlichkeit geteilten Überzeugung, dass aus den erhalten gebliebenen Werten zugunsten der durch den Krieg und seine Folgen besonders schwer Getroffenen verschiedenartige Leistungen bewirkt werden müssten“; vgl. SPITALER Armin, Probleme der Aufbringungsseite des Lastenausgleichs, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland, Bd. II, Kiel 1959, 396-417. Vgl. außerdem zum neueren Forschungsstand: WIEGAND Lutz, Der Lastenausgleich in der Bundesrepublik Deutschland 1949 bis 1985, Frankfurt am Main 1992.

12 Das sogenannte Bundesvertriebenengesetz (BVFG) wurde am 19.05.1953 ausgefertigt. Der offizielle Name des Gesetzes ist „Gesetz über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlinge“. Es regelt die staatliche Versorgung von Vertriebenen und Flüchtlingen in Deutschland; vgl. HABEL Fritz Peter, Dokumentensammlung zur Sudetenfrage. Veröffentlichung des Sudetendeutschen Archivs München, München 31962, 17.

13 BENDEL, Vertriebene, 465.

14 Ebd. 465.

15 Vgl. allgemein zur Vertriebenen-seelsorge: KÖHLER/BENDEL, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?, 214-216. – Für Kirche und Vertriebene in Bayern siehe auch: MAI Paul, Archive der kirchlichen Vertriebenenarbeit. Flüchtlingspastoral in den Archiven der Bistümer der bayerischen Kirchenprovinzen und der Evangelischen Landeskirche, in: Archive in Bayern 2 (2005) 79-129.

tatsächlichen Geschehen treffen soll – also in den Pfarreien und Flüchtlingslagern –, bieten sich als Quelle für diese Untersuchung die Seelsorgeberichte an. Die Seelsorgeberichte wurden bis in das Jahr 1969 jährlich von dem zuständigen Priester einer Pfarrei nach einem festgelegten Schema angefertigt, um dem Dekan und dem Bischof Bericht über den Stand der Seelsorge zu erstatten. Der Wert dieser Quelle, aber auch die damit einhergehenden Problematiken bei der Arbeit mit den Seelsorgeberichten werden hier näher behandelt.

Es lässt sich festhalten, dass diese Arbeit anhand der Seelsorgeberichte der Pfarreien in den zwei Dekanaten München Nordwest und Südwest in den Jahren 1945 bis 1953 der Frage nach der seelsorglichen Integration der katholischen Heimatvertriebenen im Westen der Stadt Münchens nachgeht. Dies geschieht weder im Rahmen einer reinen Institutionengeschichte, noch anhand einer rein quantitativen Untersuchung, sondern mittels einer schwerpunktmäßig qualitativen Auswertung der Seelsorgeberichte als authentischer Quelle am Ort des Geschehens hinsichtlich der pastoralen Integration.

Forschungsstand

Zur Vertriebenenforschung existiert eine nahezu unüberblickbare Fülle an Literatur. Unterschieden werden können auf der einen Seite Schriften über die Integration der Vertriebenen allgemein von Werken über die Rolle der Katholischen Kirche und ihrer Seelsorge für die Integration der Vertriebenen auf der anderen Seite. Zu erstgenannter Gruppe gehört eine Vielzahl von Werken aus verschiedensten Perspektiven: soziologische, historische, wirtschaftliche, sozialgeschichtliche, volkskundliche, kulinarische und viele mehr. Eine gute Übersicht bietet Frantziocch mit einer kommentierten Bibliographie.¹⁶ Als zeitgenössisches Standardwerk, welches die Vertriebenungsproblematik aus vielerlei Blickwinkeln in den Fokus nimmt, ist Eugen Lemberg und Friedrich Eddings dreibändiges Werk „Die Vertriebenen in Westdeutschland“ anzuführen.¹⁷ Als regionale Untersuchungen im Erzbistum München sind die Arbeiten von Haertle für den Landkreis Ebersberg¹⁸, Fox für den Landkreis Fürstentfeldbruck¹⁹, Edlin für den Landkreis Wolfratshausen²⁰ sowie eine Dokumenta-

16 Dazu: FRANTZIOCH Marion, Die Vertriebenen. Hemmnisse, Antriebskräfte und Wege ihrer Integration in die Bundesrepublik Deutschland (Schriften zur Kulturosoziologie 9), Berlin 1987, 279-426.

17 LEMBERG Eugen/EDDING Friedrich, Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluss auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, 3 Bände, Kiel 1959.

18 HAERTLE, Die gelungene Eingliederung.

19 FOX Angelika, Flüchtlinge und Vertriebene im Landkreis Fürstentfeldbruck. Aspekte ihrer Eingliederung seit 1945 (Beiträge zum Landkreis Fürstentfeldbruck. Natur – Geschichte – Kultur 1), Fürstentfeldbruck 1998.

20 EDLIN Margareta, Meisterung des Flüchtlingsproblems im Landkreis Wolfratshausen, München 1976.

tion des Landkreises Erding über seine Flüchtlinge und Heimatvertriebenen 1944 bis 1984²¹ zu nennen. Die Rolle des Glaubens für die Integration wird darin jedoch kaum berücksichtigt.

Auf der anderen Seite steht Literatur aus religiöser Perspektive, welche nach der Rolle des Glaubens und der (Katholischen) Kirche bei der Vertreibung und Eingliederung fragt. Als aktuellste Werke sind eine Schrift Bendels über Vertreibung und Kirche²² sowie die Dissertation Voßkamps mit dem Titel *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*²³ zu nennen. Voßkamp bemüht sich um einen multiperspektivischen Ansatz und will dabei Fragen aus gesellschafts- und politikgeschichtlichen, kirchenhistorischen und kulturgeschichtlichen Perspektiven zusammenführen. Dies tut sie vor einem breiten zeitlichen Hintergrund (1945-1972) und einer Fülle an Quellen, sodass sie zu relativ globalen Erkenntnissen kommt. Daneben gibt es eine weitere Arbeit von Bendel²⁴ und eine Fülle an Aufsätzen, wie die von Köhler und Bendel²⁵, von Lorenz²⁶ und von Pieschl.²⁷ Außerdem sollen die zwei wichtigen Dokumentationen von Sladek²⁸ und Lorenz²⁹ an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben.

Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl an regionalen Studien, wie die von Bendel über die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwesten Deutschlands³⁰, die Arbeit von Hirschfeld über das katholische Milieu und die Vertriebenen im Oldenburger Land³¹, Holzapfels Schrift über die Rolle der Bischöfe von Freiburg, Hildesheim und Rottenburg bei der Integration³² sowie die Feldstudie Meders in der Diözese Rottenburg³³, die Schrift Stambolis' über die Flüchtlingsarbeit im Erzbistum Paderborn³⁴ sowie Vogts Arbeit über Vertriebenenseelsorge im Bistum Hil-

21 LANDKREIS ERDING (Hg.), Flüchtlinge und Heimatvertriebene im Landkreis Erding, Erding 1985.

22 BENDEL, Vertriebene.

23 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland.

24 BENDEL Rainer, Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945-1965, Köln 2003.

25 KÖHLER/BENDEL, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?

26 LORENZ, Die katholische Vertriebenenseelsorge, 247-262.

27 PIESCHL Gerhard, Aufbau und Organisation der Vertriebenenseelsorge sowie Probleme der Vertriebenenarbeit im katholischen Bereich, in: FRANTZIOCH, Marion u. a. (Hg.), 40 Jahre Arbeit für Deutschland – die Vertriebenen und Flüchtlinge. Ausstellungskatalog, Frankfurt a. M.-Berlin 1989, 265-273.

28 SLADEK, Not ist Anruf Gottes.

29 LORENZ, Schicksal Vertreibung.

30 BENDEL Rainer/KUSTERMAN Abraham, Die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwesten nach 1945, Berlin 2010.

31 HIRSCHFELD Michael, Katholisches Milieu und Vertriebene. Eine Fallstudie am Beispiel des Oldenburger Landes 1945-1965, Köln 2002.

32 HOLZAPFEL Christoph/VOGT Gabriele, Durch den gemeinsamen Glauben eine neue Heimat finden (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 13), Münster 2002.

33 MEDER Dietmar, Integration oder Assimilation? Eine Fallstudie in der Diözese Rottenburg, (Arbeit zur schlesischen Kirchengeschichte 11), Stuttgart 2000.

34 STAMBOLIS Barbara, Glaube und Heimat. Die Flüchtlingsarbeit der katholischen Osthilfe im Erzbistum Paderborn nach 1945 (Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn 5), Paderborn 1998.

desheim³⁵, um einige exemplarisch zu nennen. Es fällt auf, dass über bayerische Diözesen und insbesondere über das Erzbistum München und Freising vergleichsweise wenig Literatur zu diesem Thema vorliegt. Einzige Beiträge sind Erwähnungen am Rande bei Fellner, Bendel und Voßkamp³⁶, welche jedoch ausschließlich ländliche Regionen im Erzbistum München untersuchen.

Begriffsklärungen und Methodik

Vertriebene und Flüchtlinge

Ein zentraler Begriff des Titels dieser Arbeit ist der des „Vertriebenen“. Welche Personengruppe ist darunter genau zu verstehen? In der Literatur liest man eine Vielzahl an verschiedenen Bezeichnungen, wie „Evakuierte“, „Flüchtlinge“, „Ausgewiesene“, „Vertriebene“, „Heimatvertriebene“, („Zwangs-“), „Migranten“, „Aus-siedler“, „Umgesiedelte“, „Neubürger“ und viele mehr. In der ersten Zeit nach dem Krieg wurde meist – etwas undifferenziert – von Evakuierten und Flüchtlingen gesprochen, ohne den tatsächlichen Hintergrund dieser Menschen zu berücksichtigen. Später setzte sich die Bezeichnung „Vertriebene“ oder „Heimatvertriebene“ durch. In dieser Arbeit soll als zentrale Bezeichnung der Begriff „Vertriebene“ verwendet werden. Zum einen – der Argumentation von Voßkamp³⁷ folgend – mangels überzeugender Alternativen, welche der Gefahr der Verharmlosung oder Dramatisierung ausgesetzt sind, und zum anderen – Frantziöch³⁸ folgend –, um der gesetzlichen Definition im Bundesvertriebenengesetz (BVFG) zu entsprechen. Dort wird der Begriff „Vertriebene“ mithilfe des zentralen Kriteriums des Wohnsitzes definiert: „Vertriebener ist, wer als deutscher Staatsangehöriger oder deutscher Volkszugehöriger seinen Wohnsitz in den ehemals unter fremder Verwaltung stehenden deutschen Ostgebieten oder in den Gebieten außerhalb der Grenzen des Deutschen Reiches nach dem Gebietsstande vom 31. Dezember 1937 hatte und diesen im Zusammenhang mit den Ereignissen des zweiten Weltkrieges infolge Vertreibung, insbesondere durch Ausweisung oder Flucht, verloren hat.“³⁹

Angesichts der Tatsache, dass „die in § 2 Abs. 1 BVFG als Heimatvertriebene definierten Reichs- und Volksdeutschen grundsätzlich der in § 1 Abs. 1 BVFG be-

35 HOLZAPFEL Christoph/VOGT Gabriele, *Durch den gemeinsamen Glauben eine neue Heimat finden* (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 13), Münster 2002.

36 Zum Beispiel FELLNER, *Katholische Kirche in Bayern*, 109–115; FELLNER, *Flüchtlingsproblematik auf der Pfarrebene*, 438–443; BENDEL, *Vertriebene*, 365–403, sowie VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 85f.

37 VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 18.

38 FRANTZIOCH, *Die Vertriebenen*, 82–84.

39 § 1 Abs. 1 des Gesetzes über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlinge (Bundesvertriebenengesetz – BVFG). Zugrunde liegt das Bundesvertriebenengesetz in der Fassung der Bekanntmachung vom 10. August 2007 (BGBl. I, 1902), das zuletzt durch Artikel 1 des Gesetzes vom 6. September 2013 (BGBl. I, 3554) geändert worden ist. Die Legaldefinitionen der Neufassung stimmen mit denen der ursprünglichen Fassung vom 19.05.1953 überein.

stimmen Gesamtheit der Vertriebenen⁴⁰ entsprechen, sollen die somit „definierten Begriffe Vertriebene und Heimatvertriebe als synonyme Termini verwendet werden“⁴¹, um die sprachliche Qualität der Arbeit nicht unnötig durch die ständige Wiederholung gleicher Ausdrücke zu belasten.

Daneben kann auch – aus zitationstechnischen, historisch-authentischen oder Gründen der sprachlichen Variation die Rede von Flüchtlingen sein, „wobei [...] nicht die ‚echten‘ Flüchtlinge aus der SBZ/DDR gemeint sind“.⁴² In den Seelsorgeberichten ist hauptsächlich von den Vertriebenen als „Flüchtlingen“ die Rede – dies entsprach dem gängigen Sprachgebrauch besonders in den ersten Jahren nach dem Krieg. Den Lesenden ist zuzumuten, bei der Verwendung der Begriffe die beschriebenen historischen Kontexte zu berücksichtigen und mitzudenken – im Folgenden ist also von „Flüchtlingen und Vertriebenen“ die Rede.

Dies findet seine Berechtigung auch in der Tatsache, dass der Ausdruck „Flüchtlinge und Vertriebene“ beziehungsweise „Flucht und Vertreibung“ so etwas wie feststehende Ausdrücke in der Vertriebenenforschung geworden sind.⁴³

Integration

Der zweite zentrale Begriff der „Integration“ soll an dieser Stelle jenseits eines intuitiven Verständnisses genauer gefasst werden, um der Gefahr der begrifflichen Unschärfe⁴⁴ hinsichtlich dieser Bezeichnung als methodischem Manko zu entgehen. Frantziuch spricht gar von einer „babylonischen Verwirrung“ bezüglich des Integrationsbegriffs in der Vertriebenenforschung: „Das Schrifttum zur Vertriebenenfrage ist weithin durch eine inkonsistente Verwendung des Integrationsbegriffs charakterisiert, ja man ist fast versucht zu sagen, dass eine ‚babylonische Begriffsverwirrung‘ vorherrscht, die mit einer heute allgemein in den Sozialwissenschaften festzustellenden ‚Begriffsinflation‘ korrespondiert.“⁴⁵

Voßkamp beklagt ebenso die „begriffliche Unschärfe hinsichtlich der Termini Integration“ als „Manko vieler Darstellungen zur (katholischen) Vertriebenenintegration“⁴⁶. Um einer solchen inkonsistenten Verwendung des Integrationsbegriffs keinen Vorschub zu leisten, soll in dieser Arbeit also zunächst der Begriff der Integration geklärt werden. Dabei soll Integration als gleichwertiger Begriff für die damals gängige Bezeichnung „Eingliederung“ Verwendung finden.⁴⁷

40 FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 83

41 Ebd. 83f.

42 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 18.

43 BEER Mathias, Flucht und Vertreibung der Deutschen. Voraussetzungen Verlauf, Folgen, München 2011, 13.

44 Bedenken in diese Richtung äußern sowohl VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 15, als auch FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 189.

45 FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 193.

46 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 15.

47 ACKERMANN, Integration, 14.

Scheuringer definiert Integration als einen „Prozess, in dem Teile zu einem Ganzen zusammengefügt bzw. in ein Ganzes eingefügt werden“.⁴⁸ Davon kaum abweichend versteht Voßkamp unter Integration den „Prozess der Herstellung einer Einheit aus Elementen“.⁴⁹ Genauer auf den hier relevanten Kontext eingegrenzt handelt es sich bei diesem Prozess um „die soziokulturelle An- und Einpassung einer in eine fremde Gesellschaft eintretenden Gruppe oder eintretender Individuen“.⁵⁰ Diese drei Definitionen suggerieren durch ihre Formulierung jedoch eine passive Rolle der „Zu-Integrierenden“. Das Problem bei dieser einseitigen Sichtweise von Integration ist die Vernachlässigung der Wirkungen und Einflüsse, die die Vertriebenen in ihrer neuen Heimat auf die heimische Gesellschaft haben. Integration soll hier deshalb im Sinne Ackermanns als eine „Wechselseitigkeitsbeziehung“⁵¹ verstanden werden und die Vertriebenen dabei als aktiv agierende Subjekte des Geschehens. Wie wichtig ein wechselseitiges Verständnis von „Integration“ bzw. „Eingliederung“ ist, darauf weist bereits 1949 Paulus Sladek⁵², seit 1945 Leiter der Kirchlichen Hilfsstelle in München, hin: „Viele Einheimische meinen mit dem Begriff ‚Eingliederung‘ den Schlüssel zur Lösung der Flüchtlingsfrage gefunden zu haben. Die Vertriebenen sollen sich in die Wirtschaft, in die Kultur, auch in das kirchliche Leben des Aufnahmelandes eingliedern. Nur allzu oft verbirgt sich aber hinter diesen Worten die Auffassung, dass die bisherigen Verhältnisse unverändert weiterbestehen könnten, nur dass die Vertriebenen möglichst schnell ihre Eigenart und Sonderstellung aufgeben und sich den Einheimischen angleichen müssten.“ Der Vorgang der Eingliederung sei „notwendig ein zweiseitiger Vorgang [...]. Alteingesessene und Zugewanderte müssen bereit sein, unter Achtung ihrer gegenseitigen Eigenart zusammenzuleben und sich auf ein Drittes, Gemeinsames, hin zu entwickeln.“⁵³

Der Prozess der Angleichung an die Einheimischen, den Sladek beschreibt, wird in der Fachsprache auch als „Assimilation“ bezeichnet. Dabei soll hier unter Assimilation mit Voßkamp „kulturelle Anpassungsprozesse an eine Mehrheitsgesellschaft“⁵⁴ verstanden werden. Diese sind jedoch nicht, wie beispielsweise in der

48 SCHEURINGER Brunhilde, *Dreißig Jahre danach – Die Eingliederung der volksdeutschen Flüchtlinge und Vertriebenen in Österreich* (Abhandlungen zu Flüchtlingsfragen 13), Wien 1983, 343.

49 VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 57.

50 ALBRECHT, Günter, *Soziologie der geographischen Mobilität. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des sozialen Wandels*, Stuttgart 1972, 261.

51 ACKERMANN, *Integration*, 24. In diesem Aufsatz werden verschiedenste Integrations- und Eingliederungsbegriffe in der Vertriebenenforschung hinsichtlich ihrer Eignung für die wissenschaftliche Aufarbeitung der Vertreibung diskutiert.

52 Paulus Friedrich Sladek OSA (1908-2002); Weiteres zur Person: SLADEK, *Not ist Anruf Gottes*, 447-535, sowie VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 134 Anm. 728.

53 SLADEK, *Not ist Anruf Gottes*, 68.

54 VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 57.

Arbeit von Meder⁵⁵, als Gegensatz zur Integration in Anschlag zu bringen, sondern sollen als Teilprozesse der Integration verstanden werden.⁵⁶ Eine gelingende Integration ist wohl ohne einen Wandel im „kulturellen Verhaltensmuster in Richtung auf Angleichung mit dem Aufnahmesystem“⁵⁷ nicht denkbar. Sladek wehrt sich mit dieser Forderung auch nicht gegen assimilative Teilprozesse einer Eingliederung, sondern gegen eine Eingliederung im Sinne einer reinen Assimilation seitens der Vertriebenen, die ein Aufgeben ihrer eigenen Identität und Kultur ohne eine sonstige Veränderung der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse bedeutet. Ob und inwiefern eine Vertriebenenintegration in diesem Sinne von den Alliierten, staatlicher- oder kirchlicherseits vertreten wurde, wird in den folgenden Kapiteln noch zu klären sein.

Unter der Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen soll somit für diese Arbeit idealerweise ein „langsames und organisches Hineinwachsen [...] in die westdeutsche Gesellschaft, in dessen Verlauf auch die Gesellschaft Westdeutschlands sich wandelt“⁵⁸ – ein „Zusammenwachsen von Neu- und Altbürgern, in dessen Verlauf die Gesamtgesellschaft sich neu formiert“⁵⁹, verstanden werden.

Aufbau

Nach dem einleitenden Kapitel wird der eigentlichen Untersuchung der Seelsorgeberichte aus dem Münchener Westen zunächst eine zeitgeschichtliche Einordnung im zweiten Kapitel vorangehen. Dabei wird besonders auf die Zeit des Endes des Zweiten Weltkriegs mit der Vertreibung, Verteilung und Aufnahme der Flüchtlinge und Vertriebenen in Bayern sowie ihrer Integration bis in die Mitte der 1950er Jahre und deren historischen Verlauf geblickt.

Im anschließenden Kapitel geht es um die Voraussetzungen für eine seelsorgliche Integration der Vertriebenen. Damit sind zum einen Voraussetzungen in der damaligen Seelsorge allgemein gemeint – also über welche Ressourcen die Seelsorge dieser Zeit verfügte, um eine solch enorme Zahl an neuen Gläubigen mit ihren eigenen Bedürfnissen pastoral zu betreuen und in das Pfarrleben einzubinden. Zum anderen sind damit Initiativen von Seiten der Münchner Bistumsleitung gemeint, um speziell die Vertriebenen seelsorglich zu integrieren. Von zentraler Bedeutung ist dafür die grundlegende Frage nach einer Sonderseelsorge für die Vertriebenen, sowie gegebenenfalls ihrer Ausgestaltung, ihrer Strategien und Inhalte.

55 MEDER Dietmar, *Integration oder Assimilation? Eine Fallstudie in der Diözese Rottenburg (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 11)*, Stuttgart 2000.

56 Vgl. dazu zum einen VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 57; zum anderen das Integrationsmodell von Gordon, in: FRANTZIOCH, *Die Vertriebenen, 189-191*.

57 FRANTZIOCH, *Die Vertriebenen*, 190.

58 Vgl. ebd. 24-5.

59 Ebd. 25.

Um die Auswertung der Seelsorgeberichte der Pfarreien im Münchner Westen hinsichtlich des Umgangs mit den Vertriebenen geht es schließlich im nachfolgenden Kapitel. Anschließend an die Klärung der örtlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten nach dem Ende des Krieges im Großraum München wird anhand verschiedener Kategorien die Untersuchung der Seelsorgeberichte ausgewertet. Dabei wird zum einen auf die Probleme und Hemmnisse im Umgang mit den Vertriebenen, zum andern auf die pastoralen Strategien zur Integration geschaut. Dies geschieht so konkret wie möglich anhand von Ergebnissen der Auswertung der Seelsorgeberichte und von Beispielen aus der Praxis vor Ort.

In einem resümierenden letzten Kapitel sollen die Ergebnisse zusammengetragen und auf die zu Beginn aufgeworfenen Fragestellungen zurückgeblickt werden.

Quellen

Als zentrale Quellen für diese Arbeit wurde das Amtsblatt des Erzbistums München und Freising, sowie die (General-)Seelsorgeberichte aus dem Archiv des Erzbistums München und Freising (abgekürzt AEM) benutzt.

Die Ausgaben des Amtsblattes der Jahre 1944 bis 1955 wurden auf Einträge zum Thema Flüchtlinge und Vertriebene durchgesehen. Das Amtsblatt ist das amtliche Publikationsorgan des Erzbischöflichen Ordinariats in München und veröffentlicht wichtige Erlasse und Verordnungen sowie amtliche Informationen. Für die Thematik dieser Arbeit sind verschiedene Bekanntmachungen aus dem Amtsblatt relevant: zum einen die Hirtenbriefe des Erzbischofs, der bayerischen oder deutschen Bischöfe oder des Papstes zur Vertriebenenfrage, zum anderen rechtliche Regelungen und Abklärungen über Zuständigkeiten bezüglich der vertriebenen Gläubigen. Daneben fallen Personalanweisungen von vertriebenen und heimischen Klerikern als Flüchtlingsseelsorger auf. Außerdem finden sich Regelungen und Anweisungen aller Art für verschiedenste Bereiche des kirchlichen Lebens und der Seelsorge, die den Umgang mit den Vertriebenen betreffen. Dabei geben Anweisungen über die Bestattung gestorbener Vertriebener über besondere Sammlungen für die Flüchtlinge bis hin zu Exerzitien und Theologiestudium für Vertriebene Zeugnis von einem breiten Spektrum an Aktionen der Vertriebenen-seelsorge, aber auch von Problemfeldern, welche der Regelung bedurften. Die Ergebnisse dieser Durchsicht finden an geeigneter Stelle Eingang in diese Arbeit.

Die (General-)Seelsorgeberichte⁶⁰ sind seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Instrument der Bistumsleitung, um einen Überblick über die Seelsorge vor Ort zu bekommen. Jeder Inhaber einer Seelsorgestelle in der Erzdiözese hatte einen Bericht über die Entwicklung der pastoralen Arbeit im vergangenen Jahr nach ei-

60 Vgl. für den folgenden Abschnitt über die Seelsorgeberichte: FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 30-32.

nem vorgegebenen Schema abzufassen, um dadurch – vermittelt durch die Dekane, welche anhand der Berichte der Pfarreien des Dekanats kommentierend und korrigierend einen sogenannten Generalseelsorgebericht abfassten – die Diözesanleitung über den Stand der Pastoral zu informieren. Die vorgegebenen Schemata änderten sich mit der Zeit. Für den Untersuchungszeitraum ist zum einen die Verordnung aus dem Amtsblatt des Jahres 1910⁶¹ für die Abfassung der Seelsorgeberichte maßgeblich. Dieses Schema sieht vor, dass „erstmalig auch über das religiöse, caritative und soziale Vereinswesen Bericht erstattet“⁶² wird. Zum anderen wird eine Änderung im Jahr 1949 angeordnet, in welcher erstmals der „Bereich des Laienapostolats“⁶³ und die Jugendarbeit aufgenommen wird. So ergibt sich ab 1949 folgendes Schema für die Abfassung der Seelsorgeberichte:

„Im Interesse der Vereinfachung und Erleichterung wird für den Jahresbericht folgendes Schema angeordnet:

I. Seelsorgsstand:

a) Charakteristik des religiös-sittlichen Zustands der Gemeinde; Hervorhebung der für die Seelsorge förderlichen oder abträglichen örtlichen Verhältnisse; etwaige besondere Vorkommnisse im guten und im schlimmen Sinne. [...]

b) Etwaige außerordentliche seelsorgliche Veranstaltungen wie Missionen, Konferenzen, Triduen usw., deren Verlauf und Erfolg. [...]

c) Mitwirkung der Hilfspriester und des sonstigen in der Pfarrei befindlichen Welt- und Ordensklerus [...]

d) Stand des Familienlebens, Pflege des Gebetes und der sittlichen Zucht seitens der Eltern und der Hausvorstände. – Verein der Heiligen Familie.

Zahl der Trauungen im Berichtsjahr.

Zahl der Geburten in den Jahren 1890; 1913; im Vorjahr und im Berichtsjahr.

e) Religiös-sittliche Haltung der Jugend beiderlei Geschlechts. Welche Unternehmungen zur Erfassung und Formung der jungen Katholiken im allgemeinen zwischen 14 und 18 bzw. zwischen 18 und 25 Jahren.

Stand und Gesamtmitgliederzahl der Gruppen (Stammgruppen und Gliederungen: Kolping, Burschen, ND, MK, StGPf, Heliand etc.)

f) Religiös-sittlicher Stand der Schule; Besuch der hl. Messe an Sonn- und Werktagen; wie oft Singmesse? Konstatierung betr. der allgemeinen Quartalbeichten [...].

Wieviele Studierende in den Seminarien? Ordensberufe während des Jahres?

g) Die katholischen Vereinigungen:

1. Die rein kirchlich-religiösen: Bruderschaften, Kongregationen, III. Orden, Mütterverein; – Zahl der Mitglieder, der Vorträge.

61 Vgl. Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising, München 1910/8, 59-63.

62 FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 31.

63 FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 31.

2. Die außerkirchlichen und die sozialen Vereine: Werkvolk, Männervereine (und ebenso die weiblichen, einschließlich Kath. Frauenbund); – Zahl der Mitglieder, der Versammlungen.

3. Die kirchlichen Sammelvereine und ihre Beitragshöhe [...].

h) Bericht über die Tätigkeit des Laienapostolates und Förderung desselben durch den Seelsorger.

i) Caritative Tätigkeit im Pfarrcaritasausschuss, durch Vereine, bei den Sammlungen der Klöster und Anstalten, usw.

k) Stand der Kultusgebäude (Renovierungen?); Stand des Kirchenvermögens.

l) Stand der Kirchenmusik; Verhalten des Kirchenpersonals.

m) Verbreitung der Diözesankirchenzeitung (möglichst in Prozentzahlen) und anderer religiöser periodischer Schriften. Pfarrbücherei.

n) Etwaige Wünsche, Anträge (sind gesondert beizulegen).

o) Welche wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren kamen in der Predigt des Jahres in extenso zur Behandlung.

II. Verzeichnis der gemischten Ehen [...].

III. Verzeichnis der Religions-Übertritte.“⁶⁴

Nachdem der Berichtszeitraum ab 1955 auf drei Jahre ausgedehnt und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein neuer Aufbau der Berichte angeordnet wurde, gibt es seit dem Jahr 1969 die Seelsorgeberichte nicht mehr. Nicht nur für die Kirchengeschichte bedeutet dies den Verlust einer wertvollen, aber auch ambivalenten Quelle für die historische Aufarbeitung der Seelsorge in den Pfarreien.

Der große Wert dieser Berichte für wissenschaftliche Untersuchungen liegt wohl in ihrer Authentizität. Diese Quelle vermittelt Einblicke in die unmittelbare Praxis der Seelsorge vor Ort. Obgleich natürlich die Dekane daraus korrigierend und kommentierend einen Generalbericht verfassten, liegen die Seelsorgeberichte unzensuriert und unkorrigiert direkt aus der Feder der örtlichen Seelsorger vor. Auf der anderen Seite muss bei der Arbeit mit dieser Quelle stets berücksichtigt werden, dass es sich bei den Berichten um „subjektiv eingefärbte Stimmungsbilder“ handelt, „deren Sinneseindrücke sich perspektivisch gebunden an einem festgelegten Schema entlangarbeiteten, dabei aber nicht eine etwaig objektiv einsehbare Realität ‚en total‘ wiedergeben, sondern vornehmlich individuelle Reflexionsmuster abbilden“.⁶⁵ Dennoch können den Berichten durch die „darin immer wiederkehrenden Topoi und Argumentationsstränge sowohl mehrheitlich geteilte Wahrnehmungs- und Handlungsmuster entnommen werden wie auch Abweichungen dieser Norm“.⁶⁶

Für diese Arbeit wurden über 300 Seelsorgeberichte von 1944 bis 1953 aus 30 Seelsorgsstellen ausgewertet. Die Auswertung erfolgte qualitativ und – im Sinne Fellners – orientiert an wiederkehrenden Argumentationsmustern bzw. Abweichun-

64 Amtsblatt, 1949/1, 2.

65 FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 32.

66 Ebd.

gen von dieser Norm. So ergibt sich ein vielfältiges Bild der seelsorglichen Aktivitäten zur Integration der Vertriebenen aus den Pfarreien des Münchner Westens. Es soll dabei an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass in vielen Berichten die Flüchtlinge und Vertriebenen entweder mit keinem Wort erwähnt werden oder zwar erwähnt werden, aber ohne auf den Bedarf – geschweige denn auf Aktivitäten – zu ihrer Integration einzugehen. Wie mit dieser Problematik umzugehen ist, muss unter anderem im Folgenden geklärt werden. Zunächst jedoch eine Beleuchtung des historischen Hintergrunds von Flucht, Vertreibung und Integration der Vertriebenen.

Ende des Krieges, aber kein Ende des Leidens – Flucht, Vertreibung und Neuanfang

Als „ein neues Zeitalter der Massenwanderung“⁶⁷ bezeichnet De Zayas das 20. Jahrhundert angesichts der „folgeschwerste[n] [...] dieser unfreiwilligen Wanderungen“⁶⁸, der Vertreibung der Deutschen aus Ost- und Mitteleuropa am Ende des Zweiten Weltkrieges. Beer spricht in gleichem Zusammenhang von der „wohl größte[n] Bevölkerungsverschiebung der europäischen Geschichte“.⁶⁹ Ein großer Teil dieses Phänomens betrifft die nach dem „vom nationalsozialistischen Deutschland entfachten Zweiten Weltkrieg“⁷⁰ erzwungene Vertreibung von Millionen von Deutschen aus östlichen Siedlungs- und Reichsgebieten, auch wenn diese nicht isoliert betrachtet werden darf. Sie muss – darauf weisen Frantzioch und Lemberg hin – vielmehr stets „im Zusammenhang mit einer weit umfassenderen Bevölkerungsbewegung gesehen werden“.⁷¹ In diesem Sinne soll dieses Kapitel den Kontext der deutschen Vertreibung innerhalb dieser Massenwanderungen ein wenig erhellen.

Einen weiten geschichtlichen Bogen müsste man schlagen, um die Vertreibung der Deutschen aus den Ostgebieten ernsthaft historisch zu verorten, im Angesicht der über 800-jährigen⁷² Geschichte der Besiedlung dieser Gebiete durch Deutsche. Frantzioch tut dies sehr gründlich und ausführlich in ihrer Arbeit; Voßkamp be-

67 DE ZAYAS Alfred Maurice, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund, 15.

68 Ebd.

69 BEER Mathias, Flucht und Vertreibung der Deutschen, 9. Beer bezieht sich hier auf Kulischer, welcher von „permanent migration of another twenty-five million, probably the greatest in European history“ spricht, in: KULISCHER Eugene, Europe on the Move. War and Population Changes 1917-1947, New York 1948, 305.

70 BEER, Flucht und Vertreibung der Deutschen, 8.

71 LEMBERG Eugen, Zur Vorgeschichte: Das Nationalitätenproblem, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland. Band I, 16. Vgl. dazu auch FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 47.

72 Frantzioch nennt als „Hauptphase der deutschen Ostsiedlungsbewegung“ das 12. und 13. Jahrhundert, und spricht von der Auslöschung einer „über achthundertjährigen deutsche[n] Geschichte“, in: FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 21 sowie 73.

gnügt sich mit einem „kurzen Rückblick auf die Vorgeschichte von Katholiken in den ostdeutschen Bistümern und südostdeutschen Siedlungsgebieten“⁷³ – zum einen um eine Projektion des Vertriebenenbegriffs in die Vergangenheit zu vermeiden, zum anderen wegen der weitreichenden Forschungsdesiderate „hinsichtlich der Geschichte der deutschen Minderheiten in Osteuropa, sowie der Rolle von Religion und Konfession als identitätsstiftenden Faktoren“.⁷⁴ Andere Autoren verzichteten auf eine solche zeitgeschichtliche Einordnung komplett, wie zum Beispiel Bendel⁷⁵ und Meder.⁷⁶ Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist eine ausführliche historische Verortung ebenfalls nicht leistbar. Im Folgenden wird die Vertreibung zumindest im Kontext der Massenwanderungen des 20. Jahrhunderts verortet sowie der zeitliche Rahmen von der Vertreibung bis zur Integration der Vertriebenen in Schlaglichtern erläutert.

Flucht und Vertreibung aus dem Osten

Die geistigen Wurzeln für die Vertreibung der Deutschen zum Ende des Zweiten Weltkrieges sind wohl „bereits im nationalstaatlichen Denken des 19. Jahrhunderts“⁷⁷ zu suchen. Als Präzedenzfall für die deutschen Vertreibungen wird von de Zayas das Lausanner Abkommen von 1923 genannt, welches den Austausch der Bevölkerung nach dem ersten Weltkrieg zwischen Griechenland und der Türkei regelte und von den westlichen Demokratien zum Teil optimistisch und mit „wachsende[r] Euphorie über die theoretische Einfachheit der Lösung“⁷⁸ beurteilt wurde. Es ist insofern „historischer Markstein“, als „ihm der Völkerbund zustimmte und seine Durchführung überwachte“.⁷⁹ Das zeigt, dass in dieser Zeit Bevölkerungsausiedlungen zum Zweck der Lösung des „verhassten Minderheitenproblem[s]“⁸⁰ und der Schaffung homogener Nationalstaaten als legitime politische Maßnahmen betrachtet wurden.

Als erste ernsthafte Erwägung der Vertreibung der Deutschen nennt de Zayas die Worte Dr. Eduard Benesch⁸¹, Präsident der tschechoslowakischen Exilregierung, im September 1941: „Ich akzeptiere das Prinzip der Bevölkerungsumsiedlung ... Wenn die Frage sorgfältig erwogen und rechtzeitig gründlich vorbereitet wird,

73 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 21.

74 Ebd. 22.

75 BENDEL, Vertriebene.

76 MEDER, Dietmar, Integration oder Assimilation? Eine Fallstudie in der Diözese Rottenburg (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 11), Stuttgart 2000.

77 FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 49.

78 DE ZAYAS, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund, 18.

79 Ebd. 16.

80 Ebd.

81 Eduard Benesch (1884-1948), tschechoslowakischer Außenminister 1918-1935, Staatspräsident 1935-1948; vgl. BRANDES, Der Weg zur Vertreibung, 509-510.

kann die Umsiedlung schonend und unter angemessenen humanen Bedingungen durchgeführt werden, und zwar unter internationaler Überwachung und mit internationaler Unterstützung.“⁸²

Dieses Statement Beneschs fand Zustimmung durch den britischen Außenminister und später durch die Sowjetunion und die USA.⁸³ Auch wenn damit zunächst nur die „illoyalen Sudetendeutschen“⁸⁴ gemeint waren, erinnert die Formulierung stark an den Text der späteren Potsdamer Beschlüsse der Alliierten vom 2. August 1945 in Artikel XIII: „Die drei Regierungen [England, Amerika und Russland, Anm. des Autors] haben die Frage unter allen Gesichtspunkten beraten und erkennen an, dass die Überführung der deutschen Bevölkerung oder Bestandteile derselben, die in Polen, der Tschechoslowakei [sic] und Ungarn zurückgeblieben sind, nach Deutschland durchgeführt werden muss. Sie stimmen darin überein, dass jede derartige Überführung, die stattfinden wird, in ordnungsgemäßer und humaner Weise erfolgen soll.“⁸⁵

Dass sich die Alliierten – im Besonderen die Sowjetunion – letztlich nicht an die als human und ordnungsgemäß festgeschriebene Art und Weise der Vertreibung hielten, wird noch zu zeigen sein.

De Zayas nennt als entscheidende Motive für die Entscheidung der alliierten Siegermächte zum Beschluss der Vertreibung der Deutschen im Falle des Sudetenlandes die „kollektive Bestrafung für die ‚Illoyalität‘ gegenüber dem ‚Gastland‘“⁸⁶ und im Falle von Ostpreußen, Pommern, Brandenburg und Schlesien die „Festlegung der neuen polnischen Grenzen“⁸⁷ im Sinne einer Entschädigung. Die Argumente für die territorialen Einbußen Deutschlands an Polen und die Sowjetunion und damit einhergehend der Vertreibung von Reichsdeutschen neben den oben genannten illoyalen Minderheiten in der Tschechoslowakei sind laut de Zayas „die Sicherheit Polens, eine Art Wiedergutmachung für den deutschen Angriff, eine Entschädigung für Verluste im Osten und die Festigung des Friedens nach dem Kriege“.⁸⁸ Wobei die „Sache der Humanität [...] gegen die Ursachen des Krieges abgewogen werden [muss]“⁸⁹, wie de Zayas einen Politiker des britischen Oberhauses zitiert. Man könne gerechterweise sagen, dass die Leiden, die durch eine Woche Krieg verursacht werden, schlimmer seien, als die Leiden, die eine zweckmäßige Umsied-

82 DE ZAYAS, *Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund*, 17. – Raschhofer datiert in Berufung auf englische Berichte die erste ernsthafte Besprechung der Austreibung der Deutschen von Seiten des tschechoslowakischen Ministers Ripka sogar auf Dezember 1938 – also noch vor die Annektierung der Tschechoslowakei im März 1939; vgl. RASCHHOFER, *Massenvertreibungen*, 117.

83 DE ZAYAS, *Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund*, 17.

84 Ebd.

85 MINISTERIUM FÜR AUSWÄRTIGE ANGELEGENHEITEN DER UDSSR, *Die Potsdamer Konferenz*, 413.

86 DE ZAYAS, *Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund*, 18.

87 Ebd.

88 Ebd. 17.

89 Ebd. 18.

lung der Bevölkerung verursache, wenn deren gegenwärtige Lage vielleicht den Frieden gefährde.⁹⁰

So verschafften sich die Sowjetunion und die von Stalin eingesetzte provisorische polnische Regierung sowie die Tschechoslowakei ihre auf diese Weise begründeten Entschädigungen und Vergeltungen, und dies letzten Endes mit der Zustimmung der anderen Siegermächte. Meilensteine bei der Aushandlung der Entscheidungen über die Vertreibung durch die Alliierten waren die Konferenz von Malta am 1. Februar 1945⁹¹, wenige Tage später die Jaltakonferenz (4.-11. Februar 1945) sowie die Konferenz von Potsdam vom 17. Juli bis 2. August 1945.⁹² In den bereits oben genannten Potsdamer Beschlüssen wurde die Vertreibung der Deutschen festgeschrieben – inwieweit dies völkerrechtlich zulässig geschah, wird bis in die Gegenwart diskutiert.⁹³

Tatsächlich setzten erste Vertreibungsaktionen, die bereits mehrere Hunderttausend⁹⁴ erfassten, schon im Frühjahr 1945 ein – „gänzlich ohne Genehmigung der westlichen Besatzungsmächte“.⁹⁵ Die Sowjetunion schuf im März 1945 „eigenmächtig vollendete Tatsachen, indem sie die deutschen Gebiete östlich der Oder und Neiße einer kommunistisch geführten provisorischen polnischen Regierung [...] übertrug“⁹⁶, obwohl einige Wochen zuvor auf der Jalta-Konferenz die Alliierten noch über die letztendliche polnische Westgrenze debattiert hatten, ohne zu einem Ergebnis gekommen zu sein.⁹⁷ Stalin forderte als Grenze die Oder-Neiße-Linie, während die Westalliierten dies „ablehnten, um die Zahl der auszuweisenden Deutschen so gering als möglich zu halten“.⁹⁸ Die westlichen Siegermächte hatten ein Interesse daran, die Zahl der auszusiedelnden Deutschen zu begrenzen, da sie schließlich durch die Übernahme der obersten Regierungsgewalt im besiegten Deutschland⁹⁹ auch die Verantwortung für die dortige Bevölkerung trugen.¹⁰⁰ Darüber hinaus äußerte unter anderem Churchill moralische Bedenken gegenüber den polnisch-sowjetischen Forderungen: „Die Briten hatten schwere moralische Bedenken gegen umfangreiche Bevölkerungsumsiedlungen. Wir konnten uns mit einer Ausweisung von ebenso vielen Deutschen abfinden, wie Polen aus Polen östlich der Curzon-Linie übersiedelten, sagen wir, 2 bis 3 Millionen; doch eine Ausweisung von

90 Vgl. DE ZAYAS, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund,

91 Vgl. dazu auch BRANDES, Der Weg zur Vertreibung, 404.

92 FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 52-55. Die Potsdamer Konferenz diente der politischen und geographischen Neuordnung Deutschlands. Beteiligt waren hauptsächlich die drei Siegermächte Sowjetunion, USA und England.

93 Ebd. 55.

94 Raschhofer spricht von 400 000 Deutschen allein im Spätfrühjahr und Frühsommer 1945 durch die polnische Regierung, vgl. RASCHHOFER, Massenvertreibungen, 118.

95 DE ZAYAS, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund, 21.

96 FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 53.

97 Vgl. BRANDES, Der Weg zur Vertreibung, 470.

98 FRANTZIOCH, Die Vertriebenen, 53.

99 Vgl. die Berliner Erklärung am 5. Juni 1945, in: RASCHHOFER, Massenvertreibungen, 111.

100 Vgl. DE ZAYAS, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund, 21.

8 oder 9 Millionen Deutschen, wie sie die polnischen Forderungen mit sich brachten, war zu viel und ein großes Unrecht.“¹⁰¹

Schließlich blieb den Westalliierten im Juli und August 1945 in Potsdam nichts anderes übrig, als Schadensbegrenzung dahingehend zu betreiben, den ohnehin bereits zu großem Umfang angeschwellenen Strom der flüchtenden Deutschen aus den Ostgebieten zu versuchen zu begrenzen, zu kanalisieren und auf eine humane und geordnete Durchführung der Vertreibung zu achten. Im Folgenden der Artikel XIII der Potsdamer Beschlüsse über die „Geregelte Überführung der deutschen Bevölkerung“:

„Die Konferenz erzielte folgende Vereinbarungen über die Aussiedlung Deutscher aus Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn:

Die drei Regierungen haben die Frage unter allen Gesichtspunkten beraten und erkennen an, dass die Überführung der deutschen Bevölkerung oder eines Teils derselben, die in Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn zurückgeblieben ist, nach Deutschland durchgeführt werden muss. Sie stimmen darin überein, dass jede derartige Überführung, die stattfinden wird, in organisierter und humaner Weise erfolgen soll. Da der Zustrom einer großen Zahl Deutscher nach Deutschland die Last vergrößert, die bereits auf den Besatzungsbehörden ruht, sind sie der Auffassung, dass der Kontrollrat in Deutschland in erster Linie dieses Problem unter besonderer Berücksichtigung der Frage einer gerechten Verteilung dieser Deutschen auf alle Besatzungszonen prüfen soll. Sie werden ihre Vertreter im Kontrollrat anweisen, ihren Regierungen so bald wie möglich über den Umfang zu berichten, in dem derartige Personen schon aus Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn nach Deutschland gekommen sind, und einen Vorschlag über Zeit und Schnelligkeit zu unterbreiten, in denen unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Lage in Deutschland die weitere Überführung der Bevölkerung durchgeführt werden könnte.

Gleichzeitig werden die Tschechoslowakische Regierung, die Polnische Regierung und die Alliierte Kontrollkommission in Ungarn von obigem in Kenntnis gesetzt werden, und ihnen wird vorgeschlagen werden, weitere Ausweisungen der deutschen Bevölkerung zu unterlassen, bis die entsprechenden Regierungen die Berichte ihrer Vertreter im Kontrollrat geprüft haben.“¹⁰²

Die Hoffnungen der Westalliierten, damit die Zahl der Vertriebenen zu begrenzen, bewahrheitete sich weitestgehend nicht: „Wie sich später herausstellte, wurde die Hoffnung der westlichen Alliierten, die Übersiedlung lenken und die Zahl der Betroffenen verringern zu können, weitgehend enttäuscht. [...] Tatsächlich überstiegen die Vertreibungen bei weitem alles, was Churchill oder Truman zu genehmigen bereit waren: die vorausgesehene Umsiedlung von drei bis sechs Millionen

101 DE ZAYAS, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund, 22.

102 MINISTERIUM FÜR AUSWÄRTIGE ANGELEGENHEITEN DER UDSSR, Die Potsdamer Konferenz, 413.

Deutschen aus allen Gebieten schwoll zu einer Massenvertreibung von fünfzehn Millionen an.“¹⁰³

Im Blick auf die Formulierungen des 13. Artikels der Potsdamer Beschlüsse stellt Raschhofer fest: Mit dieser Bestimmung sollte „kein Mandat zur Massenvertreibung der Deutschen erteilt“¹⁰⁴, sondern nur anerkannt werden, „dass [...] das durch die Austreibungsstaaten eigenmächtig ins Rollen gebrachte Verfahren nicht mehr aufzuhalten sei“.¹⁰⁵ Jedoch könne dies „nicht als eine Bejahung der Rechtmäßigkeit der erfolgten oder späteren Austreibungsmaßnahmen gedeutet werden“.¹⁰⁶ Wo und in welchem Maße nun die Verantwortung der Westalliierten an der Vertreibung der Deutschen zu suchen ist, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Festzuhalten bleibt, dass wohl die Sowjetunion, die Tschechoslowakei und Polen den Hauptteil der Verantwortung für die Vertreibung zu tragen haben.¹⁰⁷

Die Vertreibung wird in der Literatur in zwei Phasen unterteilt.¹⁰⁸ Die sogenannten „wilden Vertreibungen“¹⁰⁹, welche ab den ersten Monaten 1945 angesichts der heranrückenden sowjetischen Truppen einsetzten, bezeichnen die Austreibungen vor und nach den Beschlüssen von Potsdam im Jahr 1945. In den Gebieten unter polnischer Regierung wurden durch den Beschluss einer ganzen Reihe von Dekreten die deutsche Bevölkerung ab Juni 1945 aktiv abtransportiert – bis Mitte Juli die Aktionen angesichts der Potsdamer Konferenz eingestellt wurden, um nach der Konferenz – entgegen den Beschlüssen selbiger – wieder aufgenommen zu werden.¹¹⁰ In den tschechoslowakischen Gebieten wurden die „wilden Austreibungen“¹¹¹ ebenfalls mittels Dekreten durchgeführt, welche die deutsche Bevölkerung durch sogenannte Volksgerichte verfolgten, um „entschädigungslose Beschlagnahme und Aufteilung deutschen landwirtschaftlichen Vermögens, schließlich die Aberkennung der tschechoslowakischen Staatsbürgerschaft“¹¹² zu vollziehen. Nach der Potsdamer Konferenz wurden die Vertreibungen unmittelbar fortgesetzt, nun aber auch nicht, wie in den Beschlüssen festgesetzt, in ordnungsgemäßer und humaner Weise.¹¹³ Sie fanden vielmehr weiterhin unter unmenschlichsten Bedingungen statt: „Nicht nur wurde eine entschädigungslose Enteignung des immobilien Besizes und eine gänzliche oder teilweise Enteignung der beweglichen Habe –

103 DE ZAYAS, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund, 23.

104 RASCHHOFER, Massenvertreibungen, 119.

105 Ebd. 120.

106 Ebd.

107 DE ZAYAS, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund, 23. – Obgleich verschiedene Autoren gerade dies bestreiten und dafür argumentieren, die Westmächte hätten durch die Potsdamer Beschlüsse den Befehl zur Austreibung der Deutschen gegeben. Dies ist – mit Blick auf die zeitlichen Verhältnisse – „offensichtlich unrichtig“; vgl. RASCHHOFER, Massenvertreibungen, 119.

108 Vgl. z. B. BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 22-26.

109 Vgl. BRANDES, Der Weg zur Vertreibung, 411-419.

110 Vgl. RASCHHOFER, Massenvertreibungen, 118.

111 Ebd. 119.

112 Ebd.

113 Vgl. JOLLES Hiddo, Zur Soziologie der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge, Köln-Berlin 1965, 48.

meist durch ‚organisierte‘ oder ‚wilde‘ Plünderung – vorgenommen, sondern Familien wurden zerrissen, Kinder von den Müttern getrennt, alte Personen abtransportiert und jüngere zurückbehalten usw.“¹¹⁴

Die zweite Phase der Vertreibung wird „organisierte Vertreibung“ genannt und beginnt mit Januar 1946. Charakteristisch für diese zweite Phase ist die Organisation der Ausweisungen hinsichtlich der Kontingentierung und Zuweisung der Vertriebenen innerhalb Westdeutschlands. Die Beschlüsse von Potsdam hinsichtlich des geordneten Ablaufs der Vertreibung sollten durch einen „Verteilungsplan des Alliierten Kontrollrates vom 20. November 1945“¹¹⁵ umgesetzt werden. Es wurde ein Verteilungsschlüssel für die Zuweisung der Vertriebenen unter und innerhalb der Zonen festgelegt. Insgesamt kamen im Laufe des Jahres 1946 „786 000 Ausgewiesene in 764 organisierten Eisenbahntransporten nach Bayern“¹¹⁶, daneben 176 000 sogenannte Einzelgänger.¹¹⁷ Diese organisierten Ausweisungen fanden ihr Ende mit dem Ende des Jahres 1946: „Dass der Zustrom der Flüchtlinge nach Bayern in seinen strukturbildenden Dimensionen bis Ende 1946 abgeschlossen und das Flüchtlingsproblem mithin in seiner quantitativen Größenordnung zur vollen Ausprägung gelangt war, zeigen die Zuwachszahlen für 1947 und die folgenden Jahre [1947 insgesamt nur mehr 14 000 Ausgewiesene, Anm. des Autors]“.¹¹⁸

In Deutschland befanden sich mit Ende des Jahres 1946 ca. 14 Millionen Vertriebene – davon in Bayern etwa 1,9 Millionen, was einem Bevölkerungsanteil von gut 20 % entsprach.¹¹⁹

Verteilung und Aufnahme der Vertriebenen in Bayern

Verteilung

Während die Flüchtlinge der ersten Phase der „wilden Vertreibung“¹²⁰ sich vor allem in den grenznahen Gebieten im Nordosten Bayerns niederließen, wurde der Flüchtlings- und Vertriebenenstrom (nun vor allem aus den Sudetengebieten) seit Beginn 1946 durch die bayerische Flüchtlingsverwaltung zentral gelenkt.¹²¹ Dabei ist unter „zentraler Lenkung“ angesichts der mangelnden Zeit und statistischer Unterlagen lediglich eine mehr oder weniger überstürzte Zuweisung der einzelnen Transporte an die jeweiligen Regierungsbezirke zu verstehen.¹²² Die maßgeblichen Kriterien für die ersten Verteilungsentwürfe waren „die Angaben über die sogenannte

114 RASCHHOFER, Massenvertreibungen, 121.

115 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 24.

116 Ebd. 25.

117 Vgl. ebd.

118 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 26.

119 Ebd.

120 Das waren hauptsächlich Menschen aus den Reichsgebieten östlich der Oder-Neiße-Linie.

121 Vgl. BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 161f.

122 Vgl. Ebd. 162.

„Nährmittelbevölkerung“¹²³ sowie der noch vorhandene, nicht zerstörte Wohnraum.

Die bloße Unterbringung der Vertriebenen war zunächst oberstes Ziel und angesichts der vor allem in den Städten zerstörten Wohnhäuser eine große Herausforderung. Die Wohnraumdichte stieg von Dezember 1945 bei 1,16 Personen pro Wohnraum auf 1,82 im November 1946 innerhalb eines knappen Jahres enorm an.¹²⁴ Mit dieser Schwierigkeit ging ein Problem einher, welches sich später als verhängnisvoll für die Integration erweisen sollte. Angesichts der weitgehend in Trümmern liegenden Städte wurden fast dreiviertel der Vertriebenen in Bayern Gemeinden mit weniger als 4000 Einwohnern zugewiesen¹²⁵, „wo die Aussichten für ihre baldige produktive Eingliederung am geringsten waren: in Landgemeinden und Dörfern fernab der in Bayern ohnehin dünn gesäten industriell-urbanen Agglomerationen“.¹²⁶ Dies ist umso schwerwiegender aufgrund der Tatsache, dass die Mehrheit der Sudetendeutschen, welche den größten Teil der in Bayern angesiedelten Vertriebenen stellten (ca. 53 % aller Vertriebenen in Bayern) größtenteils aus einem gewerblich geprägten Hintergrund kamen.¹²⁷ Durch dieses „Auseinanderklaffen von Unterbringungs- und Arbeitsmöglichkeiten in den Landgemeinden“¹²⁸ ergab sich in der Folge hohe und schwer abbaubare Arbeitslosigkeit und dadurch „enorme Fürsorgelasten für die Kommunen“.¹²⁹ Die Arbeitslosigkeit fand nach der Währungsreform im Sommer 1948 ihren Höhepunkt, um ab 1950 – angesichts eines nun einsetzenden, nachhaltigen wirtschaftlichen Aufschwungs, an welchem insbesondere auch die Flüchtlinge partizipierten – rapide zurückzugehen.¹³⁰

Jegliche Versuche, neben der Wohnraumkapazität andere Kriterien, wie eine arbeitsmarktgerechte Allokation für die Einschleusung der Vertriebenen geltend zu machen, scheiterten letztlich an der Praxis.¹³¹ Dies gilt auch – zur Enttäuschung Kardinal Faulhabers – für die konfessionelle Verteilung der Flüchtlinge. Dazu die Bitte des Münchener Erzbischofs in einem Brief an das Bayerische Innenministerium: „Von mehreren Bischöfen wird mir die Bitte unterbreitet, ob es nicht möglich sei, protestantische Zuwanderer in vorwiegend protestantischen Gegenden und katholische Zuwanderer in vorwiegend katholischen Gegenden unterzubringen. Wir haben reiche Erfahrung, dass die Flüchtlinge ihr Heimweh und ihr Unglück leichter tragen, wenn sie an Ort und Stelle am Gottesdienst teilnehmen können.“¹³²

123 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik 163.

124 Vgl. ebd. 166.

125 Vgl. Statistik der Bayerischen Statistischen Landesamtes, in: BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 167.

126 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 166.

127 Vgl. ebd. 210.

128 Ebd. 168.

129 Ebd.

130 Ebd. 215-216.

131 Ebd. 181.

132 Brief von Erzbischof Faulhaber an Innenminister Josef Seifried, in München am 3. Februar 1946, zitiert nach: HÜRTEIN Heinz/VOLK Ludwig, Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Band III:

Beantwortet wurde diese Bitte mit dem Bescheid, es sei „unter den waltenden Umständen nur schwer möglich, bereits in den Aufnahmebahnhöfen und Grenzlagern eine Aufteilung der Flüchtlinge nach Konfessionen vorzunehmen und sie demnach in protestantische und katholische Gegenden einzuweisen“. ¹³³ Diese Tatsache hatte massive Folgen für die teils weit zurückreichenden Konfessions- und damit einhergehend oft auch Dialekt- und Brauchtumsgrenzen innerhalb Bayerns. ¹³⁴

Unterbringung

Die Unterbringung der Vertriebenen erfolgte nach Möglichkeit in Einzelunterkünften, um den Aufenthalt in Lagern weitestgehend zu vermeiden. Dies hatte neben der Bemühung um eine humane Unterbringung auch den Grund im „strikte[n] Assimilationspostulat der amerikanischen Besatzungsmacht als Kernsatz ihrer Politik in der Flüchtlingsfrage“. ¹³⁵ Die Unterbringung erfolgte durch die Flüchtlingskommissare der jeweiligen Landkreise in Zusammenarbeit mit den Wohnungsämtern der Gemeinden. ¹³⁶ Für den Fall, dass die Unterbringung in Einzelquartiere nicht auf Anhieb zu bewerkstelligen war, wurden auch Wirtshäuser, Schul- und Sportanlagen beschlagnahmt, um darin zunächst als vorübergehende Lager geplante Unterkünfte einzurichten. ¹³⁷

So ergab sich bei der Volkszählung im Herbst 1946 ein Stand von „145 822 Lagerinsassen in insgesamt 1375 Lagern in ganz Bayern“. ¹³⁸ Die Zahl der in Lagern untergebrachten Flüchtlinge nahm – mit zwischenzeitlichen Anstiegen durch weiteren Zustrom von Flüchtlingen – erst ab 1950 stetig ab, „bis 1958 die Auflösung der Lager faktisch abgeschlossen war – ein Ergebnis, das sich letztlich nur durch die Neuerstellung von 21 500 Wohneinheiten im Rahmen eines Sonderbauprogramms hatte erreichen lassen“. ¹³⁹ Das Elend dieser Lagerunterkünfte soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden. Bauer zitiert das Fazit eines Berichts des Evangelischen Hilfswerkes über die Problematik der Lagerunterkünfte: „Sie sind Keimzellen der Entwurzelung und Zerstörung der Familie. Sittliche Verwahrlosung und moralische Verwilderung werden hier gezüchtet. Menschen, die in diesen Lagern zusammengepfercht leben müssen, werden immer Fremdkörper in der Gemeinde bleiben. Der

1945–1952, München u. a. 2002, 98. – Zur Person Seifrieds vgl. BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 307 Anm. 200.

133 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 182 Anm. 76.

134 Vgl. MENGES Walter, Wandel und Auflösung der Konfessionzonen, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland., Band III, 1-23. – Mit der Auflösung dieser Grenzen ging die Auflösung von Brauchtums- und Dialektgrenzen einher; vgl. KARASEK-LANGER, Brauchtumswandel, 119.

135 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 182.

136 Vgl. ebd.

137 Vgl. ebd. 183.

138 Ebd.

139 Ebd. 184.

Assimilierungsprozess der Flüchtlinge wird sowieso ein langwieriger sein, solange sie in solchen Heimen sind, stockt er völlig.¹⁴⁰

Die Unerträglichkeit der Lebensumstände in den Lagern führte im Falle der Regierungslager München-Allach und Dachau sogar zu Hungerstreiks.¹⁴¹ Außerdem ließ sich die erstaunliche Beobachtung machen, dass Lagerinsassen die Unterbringung unter erträglichen Bedingungen im Lager der Unterkunft im Privatquartier vorzogen. Nach den Berichten bei Bauer war der Grund für diese Einstellung der Flüchtlinge die „Furcht vor den Repressalien ihrer einheimischen Quartiergeber“.¹⁴²

Die negativen Konsequenzen einer Lagerunterbringung fasst Bauer auf Seiten der Vertriebenen zusammen mit einer Schwächung des Eingliederungswillens in Form von Desinteresse an Arbeitsangeboten¹⁴³, Minderung der Perspektive zur Existenzfindung, Gleichgültigkeit und Lethargie sowie das Abhandenkommen von Selbstvertrauen und -verantwortung.¹⁴⁴

Angesichts solcher Umstände und der genannten Konsequenzen für die Integration der Vertriebenen muss die Tatsache, dass sich gewisse Bevölkerungsgruppen nachweisen lassen, welche sich der Zuweisung von Flüchtlingen entzogen, als große Ungerechtigkeit bei der Unterbringung der Vertriebenen erscheinen. Es kann die These vertreten werden, dass für die Einheimischen „Besitz und soziales Prestige die Chancen erhöhten, bei der Flüchtlingseinweisung vergleichsweise glimpflich davonzukommen“.¹⁴⁵ Die Einheimischen fanden vielerlei Wege, einer Beanspruchung ihres Wohnraumes durch die Zuweisung von Flüchtlingen zu entgehen. So lässt sich feststellen, dass die meisten Ansässigen es fertigbrachten, sich neben Schlafzimmer und Küche noch ein Wohn- oder Arbeitszimmer freizuhalten. Auffällig sind auch die in dieser Zeit gegenüber der Größe des Betriebes unverhältnismäßig groß angegebenen Lager- und Büroräume privater Geschäfte und Betriebe. Besonders unrühmlich sind die Schilderungen über groß bemessene Pfarrhäuser, deren Belegung durch Flüchtlinge verhindert wurde, angesichts einer Minderung der häuslichen Bequemlichkeit bzw. der Störung des Friedens des geistlichen Hauses.¹⁴⁶

Die in privaten Unterkünften untergebrachten Flüchtlinge waren materiell jedoch nicht unbedingt besser gestellt als die in Lagern untergebrachten – ihre Lage hing im Einzelnen stark vom Quartiergeber ab. Als charakteristischen Gewinn gegenüber der Lagerunterbringung nennt Bauer die „Wiederherstellung einer wenn auch räum-

140 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 188. Zitiert wird aus einem Bericht über eine Informationsfahrt von Vertretern des Evangelischen Hilfswerkes durch die Flüchtlingslager an der Bayerischen Ostgrenze vom 14. bis 23. März 1946.

141 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 194.

142 Ebd. 196 Anm. 118.

143 Als Begründungen dafür wurden die Massenverpflegung, die mangelnde Ruhe in der Nacht und mangelnder Raum zum Trocknen der Kleider genannt. Bauer sieht als grundsätzlicheres Hemmnis, dass das Lagerdasein vielen als zu instabile Ausgangsbasis für den Versuch einer Existenzgründung erschienen sei; vgl. ebd. 196.

144 Ebd. 196-197.

145 Ebd. 193.

146 Ebd. 199-200.

lich noch so beengten Privatsphäre“.¹⁴⁷ Gerade dies kann jedoch in seiner Bedeutung für ein geordnetes Familienleben nicht unterschätzt werden. Dieses, sowie die oben bereits genannten zentralen Probleme des Zusammenlebens in Lagern und Massenunterkünften und ihre Konsequenzen für den Integrationsprozess werden in später noch anhand konkreter Beispiele zu belegen sein.

Interessant ist vor diesem Hintergrund der Kommissionsbefund, welchen Bauer schildert. Dieser besagt, dass bei „entsprechend gleichmäßiger und konsequenter Wohnraumrequirierung zwischen 1946 und 1950 trotz aller oben anerkannte[r] Schwierigkeiten alle noch in Massenunterkünften lebenden Flüchtlinge in privaten Behausungen wenigstens provisorisch hätten untergebracht werden können“.¹⁴⁸ Eine unausweichliche Notwendigkeit für die Existenz von Flüchtlingslagern als Dauerunterkünfte könne deshalb nicht angenommen werden.¹⁴⁹ Darin lässt sich rückblickend zweifellos die Lagerunterbringung der Vertriebenen als stark hemmender Faktor bei ihrer Integration ausmachen, welcher hätte vermieden werden können.

Schlaglichter der Integration der Vertriebenen in Bayern bis zur Mitte der 1950er Jahre

Mit dem Einströmen von insgesamt knapp zwei Millionen Flüchtlingen und Vertriebenen nach Bayern in den Jahren 1945 und 1946 beginnt für das hauptsächlich durch Agrarwirtschaft geprägte Bundesland Bayern die riesige Aufgabe der Eingliederung und Integration der meist bar jeden Besitzes angekommenen Menschen aus dem Osten. Die Vertriebenen, die in der ersten Phase der „wilden Vertreibungen“ hauptsächlich aus Schlesien, in der zweiten Phase der „organisierten Ausweisung“ im Jahr 1946 größtenteils aus dem Sudetenland stammten, sollten zunächst im Rahmen einer unverbindlichen Nothilfe aufgenommen und versorgt werden, bevor sie – soweit verfügbar – einem privaten Wohnraum, andernfalls einem Lager zugewiesen wurden.

Um diese organisatorische Herausforderung angehen zu können, wurde bereits im Herbst 1945 eine provisorische Flüchtlingsverwaltung in Bayern eingerichtet, an deren Spitze Wolfgang Jaenicke als staatlicher Flüchtlingskommissar eingesetzt wurde.¹⁵⁰ Das Flüchtlingsnotgesetz, am 14. Dezember 1945 erlassen, räumte dem Kommissariat entsprechende Vollmachten für die Regelung der Versorgung und Unterbringung der Vertriebenen ein.¹⁵¹ Im Jahr 1946 – während der organisierten Trans-

147 BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik 197.

148 Ebd. 200

149 Vgl. ebd.

150 GENERALDIREKTION DER STAATLICHEN ARCHIVE BAYERNS (Hg.), *Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen in Bayern nach 1945. Ausgewählte Dokumente aus dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv* (Staatliche Archive Bayerns. Kleine Ausstellungen 29), München 2007, 5-6.

151 Ebd. 6 und 17.

porte von Flüchtlingen nach Bayern – wurde die Errichtung von Flüchtlingsausschüssen als Instrument zur Interessenvertretung der Flüchtlinge (auch gegenüber der Landesregierung), sowie die Einführung eines Flüchtlingsausweises beschlossen. So hatten die Vertriebenen trotz des Koalitionsverbotes seitens der Militärregierung, welches erst offiziell im Herbst 1948¹⁵² aufgehoben werden sollte, die Möglichkeit, ihre Anliegen zu vertreten.

Nachdem der Regierung im Laufe des Jahres 1946 klar geworden war, dass der Aufenthalt der Flüchtlinge und Vertriebenen nicht nur ein vorübergehender sein werde, stellt das zoneneinheitliche „Gesetz über die Aufnahme und Eingliederung deutscher Flüchtlinge“ vom 19. Februar 1947¹⁵³ den Wendepunkt von einer ersten unverbindlichen Nothilfe zu einer Eingliederungshilfe im Sinne einer dauerhaften Integration im Aufnahmeland dar.¹⁵⁴ Als Ziel aller Eingliederungsbemühungen wurde für die Flüchtlinge „ihr organisches Aufgehen in der einheimischen Bevölkerung“¹⁵⁵ deklariert, womit eine Formulierung der Sudetendeutschen Hilfsstelle von 1945 aufgegriffen wurde.¹⁵⁶ Inwieweit durch den Begriff des „Aufgehens“ eine „rückstandsfreie Assimilation“¹⁵⁷ der Flüchtlinge in die Aufnahmegesellschaft verordnet werden sollte, und ob dies dem Adjektiv „organisch“ widerspricht, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden.¹⁵⁸ Es spiegelt sich darin jedoch die Ambivalenz der Eingliederungspolitik seitens der Landesregierung. Die Bestrebungen gingen dahin, sich des Begriffs des „Flüchtlings“ und damit seiner Sonderstellung in der Gesellschaft und der Verwaltung möglichst bald zu entledigen, was zum einen die Gleichstellung der Flüchtlinge mit den Einheimischen vorantrieb, zum anderen Gefahr lief, eine unvollständige, bloß oberflächliche Eingliederung zu kaschieren.¹⁵⁹ Die gesetzliche Festschreibung der Flüchtlinge als prinzipiell gleichgestellte Bürger geschieht jedenfalls durch dieses Gesetz.

Durch die Währungsreform vom 20. Juni 1948 verschärfte sich die Arbeitslosigkeit vor allem bei den Vertriebenen enorm, bis sie in den Jahren 1949 und 1950 ihren Höchststand erreichte. Vor diesem Hintergrund sind vor allem die Gesetze, welche die wirtschaftliche Eingliederung der Flüchtlinge bewirken sollten, zu nennen: „Gerade für die wirtschaftliche Eingliederung der Flüchtlinge und Vertriebenen spielten das Soforthilfegesetz (SHG, ‚Gesetz zur Milderung dringender sozialer Notstände‘) vom August 1949 und das umfangreiche Gesetzeswerk über den Lastenausgleich (LAG) die entscheidende Rolle.“¹⁶⁰ Schließlich trug der seit 1950 einsetzende Wirtschaftsaufschwung, von dem die Vertriebenen nicht nur angemess-

152 HAERTLE, Die gelungene Eingliederung, 90.

153 Ebd.

154 Vgl. BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik, 303.

155 Ebd. 325.

156 Vgl. ebd.

157 Ebd. 322.

158 Vgl. zu dieser Debatte: ebd. 325 Anm. 263.

159 Vgl. ebd. 322-324.

160 PRINZ, Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen, 43.

sen profitierten, sondern welchen sie selbst zu einem großen Teil auslösten, maßgeblich zur Senkung der hohen Arbeitslosigkeit bei. Die Vertriebenen verfügten über mitgebrachtes Know-How in bisher nicht oder nur in geringem Maße bestehenden Wirtschaftszweigen¹⁶¹ und konnten – unterstützt durch staatliche Kreditbürgschaften und andere Förderungen – die Wirtschaftslandschaft Bayerns durch die Gründung von sogenannten „Flüchtlingsbetrieben“ bereichern: „Zudem wagten ehemalige Unternehmer und Facharbeiter mit ihren Erfahrungen und unter Auffrischung alter Geschäftsbeziehungen einen Neubeginn. Staatliche Bürgschaften (Flüchtlingsproduktivkredite), finanzielle Hilfszahlungen der Amerikaner (European Recovery Programm ERP) und die im Juli 1948 eingeführte Gewerbefreiheit begünstigten die Gewerbe Gründungen. Herausragende Beispiele sind fraglos die sogenannten Flüchtlingsindustrien wie der Musikinstrumentenbau aus Schönbach und Graslitz, Gablonzer Schmuck- und Glaswaren, insgesamt die Glas- und Glasveredelungsindustrie, aber auch viele Bereiche in der Textilherstellung.“¹⁶²

Die Vertriebenen hatten nicht nur im wirtschaftlichen Bereich einen Platz in ihrer neuen Heimat gefunden, auch das neu verfasste Grundgesetz¹⁶³ berücksichtigt bei der Klärung des Begriffs des „Deutschen“ die Vertriebenen und sonstigen Volksdeutschen ohne deutsche Staatsangehörigkeit.¹⁶⁴ Wie bereits erwähnt, regelte das Bundesvertriebenengesetz¹⁶⁵ schließlich die Begrifflichkeiten „Vertriebener“, „Heimatvertriebener“, „Flüchtling“ und „Spätaussiedler“ ausführlich, und schafft eine gesetzliche Grundlage für die staatliche Versorgung entsprechender Gruppen.

Voraussetzungen für eine Seelsorgliche Integration der Vertriebenen

Nach dem Abstecken des profangeschichtlichen Hintergrunds der Vertreibung und der Aufnahme in der neuen Heimat sowie der Darstellung der Schlaglichter der Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen im vorangehenden Kapitel, wird in diesem Kapitel die Frage nach den Voraussetzungen und Kapazitäten der Seelsorge nach dem Zweiten Weltkrieg geklärt. Es folgt eine Einordnung in den pastoralgeschichtlichen Kontext; anschließend wird auf die Entstehung und die Begründungen einer gesonderten Vertriebenen-Seelsorge, sowie ihre Inhalte und Strategien geblickt.

161 Vgl. zum Thema Flüchtlingsindustrie und Betriebsgründungen von Flüchtlingen: ebd. 17-22, sowie HAERTLE, Die gelungene Eingliederung, 66-71.

162 PRINZ, Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen, 44.

163 Das sogenannte Bonner Grundgesetz trat am 23. Mai 1949 in Kraft.

164 ROGGE Heinrich, Vertreibung und Eingliederung im Spiegel des Rechts, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland, Band I, 174-245, hier 196.

165 Das Bundesvertriebenengesetz (BVFG), mit offiziellem Titel „Gesetz über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlinge“ trat am 19. Mai 1953 in Kraft.

Formen der Seelsorge seit Anfang des 20. Jahrhunderts

Weihbischof Gerhard Pieschl¹⁶⁶, der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für die katholische Flüchtlings- und Vertriebenenseelsorge, verortet Seelsorge im Spannungsfeld zweier Vorgaben: „Jedwede Seelsorge ist die Antwort des Glaubens auf die Nöte und Gefährdungen, die Freude und die Hoffnung im Leben der Menschen ihrer Zeit. Dabei findet die Seelsorge zwei Vorgaben vor: einmal das in Jesus Christus erwirkte Heil, das sie den Menschen zu vermitteln hat im Gottesdienst (Liturgia), Zeugnis (Martyria) und Bruderdienst (Diakonia), ihren Inhalt also – und zum andern den Ort und die Situation, wo sie konkret wird, sich spezifiziert und ihren Heildienst umzusetzen versucht.“¹⁶⁷

Diese zweite Vorgabe des Ortes und der Situation, in welcher die Kirche versucht, ihren Heildienst umzusetzen – das konkrete Leben der Menschen ihrer Zeit –, war keine ganz unproblematische zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Angesichts vieler Herausforderungen in der modernen Zeit tat sich die Kirche zunehmend schwer, der Sorge um das Heil aller Menschen als ihrer Aufgabe nachzukommen. Nicht erst seit dem 20. Jahrhundert sieht sich die Kirche einem zunehmenden Säkularismus gegenübergestellt. Papst Pius XI. sieht als eine Ursache dafür die antichristlich geprägten sozialistischen Bewegungen im 19. Jahrhundert und damit einhergehend für die Kirche den Verlust der Arbeiterschaft als dem zukunftsweisenden Gesellschaftsteil dieser Zeit: „Das größte Ärgernis des 19. Jahrhunderts ist, dass die Kirche die Massen der Arbeiterschaft verloren hat“.¹⁶⁸ Zwar wurde katholischerseits versucht, in der Gründung von kirchlichen Arbeiterverbänden und -vereinen seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine Gegenbewegung zu initiieren, jedoch kam diese Antwort sehr spät und zu unentschlossen, sodass dieses Problem in der Nachkriegszeit immer noch ein Hemmnis für eine erfolgreiche und missionarische Seelsorge darstellte. Ivo Zeiger spricht in seinem Artikel „Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland“ aus dem Jahr 1947/48 von Deutschland als einem

166 Gerhard Pieschl, geboren 1934 in Mährisch-Trübau in Ost-Sudeten, nach der Vertreibung 1961 Priesterweihe im Dom zu Limburg, Bischofsweihe 1977 im Dom zu Frankfurt, seit 1983 Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die katholische Flüchtlings- und Vertriebenenseelsorge; vgl. FRANTZIOCH Marion u. a. (Hg.), 40 Jahre Arbeit für Deutschland – die Vertriebenen und Flüchtlinge. Ausstellungskatalog, Frankfurt a. M.-Berlin 1989, 300.

167 PIESCHL Gerhard, Entwicklung der Vertriebenenseelsorge in der Katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Kirche und Heimat. Die katholische Vertriebenen- und Aussiedlerseelsorge in Deutschland (Arbeits-hilfen 146), Bonn 1999, 11-26, hier 11.

168 Meldungen aus der katholischen Welt. Aus Süd- und Westeuropa, in: Herder Korrespondenz 1 (1946/47) 162. Der Artikel berichtet über eine Ansprache Joseph Cardijns, in welcher er über eine persönliche Begegnung mit Pius XI. spricht.

Missionsland¹⁶⁹, womit er eine Formulierung von Abbé Godin übernahm: „France – pays de Mission“.¹⁷⁰ Godin rekurrierte damit auf die Notwendigkeit einer Wiedergewinnung des Proletariates für die Kirche in Frankreich, die mit einer Bewegung der Arbeiterpriester eingeleitet werden sollte. Dabei ließen sich Priester in die französische Arbeitermission in Pariser Vororte schicken, um „wie Arbeiter unter Arbeitern“¹⁷¹ zu leben und schließlich selbst Arbeiter zu werden. In der Person des Arbeiters sah man „vor allem eine Symbolfigur der künftigen Gesellschaft“.¹⁷² Mit dieser Bewegung war die Kirche Frankreichs Vorreiterin im Hinblick auf die soziale Frage.

Klar war, dass nur eine wirklich missionarische Seelsorge Abhilfe schaffen konnte. Dabei wurde „missionarisch“ nicht klassisch, sondern im Sinne einer „Evangelisation“ verstanden: „Die jetzt geforderte ‚Missionarische Seelsorge‘ hat es jedoch mit der Wiedererweckung der christlichen Wirklichkeit, mit einer ganz neuen Bekehrung zu tun. In Frankreich hat man den Begriff ‚Evangelisation‘ geprägt für eine missionarische Seelsorge, die nicht ‚Mission‘ im alten Sinn sein kann, weil das neue Heidentum nicht dem alten gleicht; die auch nicht Revitalisierung im Sinn der bisherigen ‚Volksmissionen‘ sein kann, weil sie zum Teil schon mit der dritten Generation ohne Gott konfrontiert ist. ‚Evangelisation‘ ist also ein Wort für ‚Missionarische Seelsorge‘ in einer nach- und antichristlichen Gesellschaft.“¹⁷³

Ein Instrument für eine solchermaßen missionarische Seelsorge stellte der Aufruf von Pius XI. zur sogenannten „Katholischen Aktion“ dar. In seiner Enzyklika *Ubi arcano*¹⁷⁴ aus dem Jahr 1922, in der er auf ein Programm seines Vorgängers Pius X. aufbaute, sprach er sich für ein Engagement von Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche aus¹⁷⁵, welches bisher dem Klerus vorbehalten war. Durch die lange Tradition der katholischen Vereine und Verbände als Orte der Laienaktivität in der Kirche Deutschlands schon seit dem 19. Jahrhundert hatte die Katholische Aktion hierzulande jedoch keine vergleichbare Bedeutung, wie beispielsweise für die romanischen Länder.¹⁷⁶ Ein weiterer Meilenstein für die Einbindung von Laien in die Seelsorge ist die Enzyklika *Mystici corporis*¹⁷⁷ von Pius XII. aus dem Jahr 1943, in welcher der Papst die sakramentale und rechtliche Dimension der Stellung der Laien in der Kirche klärt.¹⁷⁸ Die theologische Aufarbeitung dieses Themas geschah

169 „Es ist im echten Sinn Missionsland“, ZEIGER Ivo, Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland, in: Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart 141 (1947/48) 245.

170 FISCHER, „Missionarische Bewegung“ 1945-1962, 41.

171 Ebd.

172 Ebd.

173 FISCHER, „Missionarische Bewegung“ 1945-1962, 40

174 PIUS XI., Enzyklika *Ubi arcano*, 23.12.1922, in: Acta Apostolicae Sedis 24 (1922) 673-700.

175 Vgl. FISCHER, „Missionarische Bewegung“ 1945-1962, 94.

176 Vgl. ebd. 94.

177 PIUS XII., Enzyklika *Mystici corporis*, Geheimnis der Kirche (DENZINGER, Enchiridion, 3800-3822).

178 Vgl. FISCHER, „Missionarische Bewegung“ 1945-1962, 77.

schließlich – im Sinne einer echten „Theologie des Laienstandes“ – durch ein Werk des späteren Konzilstheologen Yves Congar von 1953 mit dem Titel „Jalons pour une théologie du laïcat“.¹⁷⁹ Durch das Zweite Vatikanische Konzil wurde schließlich das „gemeinsame[n] Priestertum[s] der Gläubigen“¹⁸⁰ formuliert. Die Stärkung eines Laienapostolates sollte also für die weitere Entwicklung der Kirche im 20. Jahrhundert wegweisend bleiben. Dies spiegelt sich auch im Schema der Seelsorgeberichte, welches seit der amtlichen Verordnung von 1949 auch den „Bereich des Laienapostolates“¹⁸¹ beinhaltet, zum Beispiel durch die Laiengremien des Pfarrcaritas- und Pfarrausschusses.¹⁸² Über das Wirken und die Aufgaben einer solchen Einbindung der Laien – zum einen in der hierarchisch gebundenen Form der Katholischen Aktion, zum anderen in den freieren Formen der Vereine und Verbände sowie anderer Initiativen – sagte Papst Pius XII. 1951: „Ein Beitrag der Laien zum Apostolat ist also eine unerlässliche Notwendigkeit. [...] Apostolat im Dienste der christlichen Ehe, der Familie, des Kindes, der Erziehung und Schule; für die jungen Männer und jungen Mädchen; Apostolat der Caritas und Fürsorge unter ihren heute unzählbaren Formen; Apostolat einer praktischen Besserung der sozialen Missstände und des Elends; Apostolat in den Missionen oder im Dienste der Auswanderer und Einwanderer; Apostolat im Bereich des intellektuellen und kulturellen Lebens; Apostolat in Spiel und Sport; endlich, und nicht am wenigsten wichtig: Apostolat der öffentlichen Meinung. [...] Notwendigerweise und ununterbrochen findet sich das menschliche Leben, das private wie das soziale, in Berührung mit dem Gesetz und Geist Christi.“¹⁸³

In der Nennung dieser Wirkfelder eines Laienapostolates, spiegelt sich eine Öffnung der Kirche gegenüber der Welt, welche durch den Einsatz von Laien vorangetrieben werden sollte. Auch dies war ein Novum für eine Kirche, welche sich bis Anfang des 20. Jahrhunderts den Entwicklungen der Moderne in der Welt ablehnend, ja sogar verurteilend gegenübergestellt hatte.¹⁸⁴ Eine Zuwendung zur Welt und zur modernen Gesellschaft sollte verhindern, dass sich die Kirche gänzlich aus Fragen und Problemen der Tagespolitik zurückziehe und weiter an gesellschaftlicher Relevanz einbüße. Die Maßgabe für das Laienapostolat war die „Erstellung einer wahrhaft christlichen Wirtschafts- und Sozialordnung, einer Ordnung, in der die

179 CONGAR Yves, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953.

180 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, in: DENZINGER, *Enchiridion*, 4101-4179; zum gemeinsamen Priestertum vgl. 4125–4126.

181 FELLNER, *Katholische Kirche in Bayern*, 31.

182 Wie bereits in der Einleitung bei der Vorstellung des Schemas der Seelsorgeberichte erwähnt; vgl. FELLNER, *Katholische Kirche in Bayern*, 32.

183 Der Papst über die Rolle des Laienapostolats in der Kirche, in: *Herder Korrespondenz* 6 (1951/52), 120-123.

184 Vgl. grundlegend zum Thema des „Modernismus“, sowie seiner Verurteilung durch die Kirche: WEITLAUFF Manfred, „Modernismus“ als Forschungsproblem. Ein Bericht, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982) 312-344, darin vor allem die Definition von „Modernismus“ bzw. „modernistische Kontroverse oder Krise“, 342-344.

„menschliche Person anerkannt wird als Fundament, Ziel und Subjekt“¹⁸⁵ – eine interessante Aussage hinsichtlich der sozialen Situation im Nachkriegs-Deutschland mit seiner auf sozialen Ausgleich drängenden Flüchtlingsproblematik.

Neben der Katholischen Aktion und dem Einsatz von Laien war die sogenannte „neue Volksmission“ das Mittel der Wahl für eine missionarische Seelsorge, mit dem Ziel, „die wachsende Zahl der Ungläubigen anzusprechen“.¹⁸⁶ Die Durchführung einer Volksmission dauerte ungefähr einen Monat und bestand aus der vorausgehenden Untersuchung des Missionsfeldes, der Durchführung im Rahmen der Pfarrgemeinde – mit einer breit angelegten Bewerbung der Aktion, welche aus Vorträgen, Exerzitien, Predigten, Katechesen und Gottesdiensten bestehen konnte – und schließlich der Aktivierung von Laien zum Apostolat.¹⁸⁷ Charakteristisch dabei war die Maßgabe, alle Bevölkerungsschichten und Milieus anzusprechen, wofür – ganz auf dem Stand der Zeit – auch soziologische und psychologische Erkenntnisse genutzt wurden.

Darüber hinaus nennt Fischer als zeittypische Sonderformen der Seelsorge die Kapellenwagenmission in den durch die Flüchtlinge entstandenen neuen Diaspora-gebieten, die Betriebsseelsorge, Studentenmissionen und Hochschulseelsorge sowie religiöse Schülerwochen als Beispiele einer auf die moderne Gesellschaft ausgerichteten, missionarischen Pastoral.¹⁸⁸

Lage der Kirche und ihrer Seelsorge nach dem Krieg im Missionsland Deutschland

Wenn Zeiger von Deutschland als einem Missionsland sprach, tat er das nicht nur – wie bereits erwähnt – im Kontext der sozialen Frage und dem Verlust der Arbeiterschaft für die Kirche, sondern insbesondere auch im Blick auf „die durch den Flüchtlingszustrom flächendeckend gewordene Diaspora“¹⁸⁹ in Deutschland. Die Vertriebenen sah er dabei „als Katalysator eines massiven subkutanen, drängenden Problemstaus“¹⁹⁰ im katholischen Deutschland. Die Kirche hatte neben den äußeren Herausforderungen einer sich wandelnden Gesellschaft mit modernem Erwerbsstreben, Konsumhunger und allen Reizen der Zivilisation¹⁹¹ zusätzlich mit den damit freilich im Zusammenhang stehenden Problemen in ihrem Inneren, wie

185 Fragen der Theologie und des religiösen Lebens – Weltkongress für das Laienapostolat, in: Herder Korrespondenz 6 (1951/52) 130.

186 FISCHER, „Missionarische Bewegung“ 1945-1962, 63.

187 Vgl. ebd. 64.

188 Vgl. ebd. 72-74.

189 Ebd. 39.

190 KÖHLER/BENDEL, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?, 207.

191 Vgl. FISCHER, „Missionarische Bewegung“ 1945-1962, 22.

dem Priestermangel¹⁹², starker Überalterung, Nachlassen der Ordensberufe und sinkenden Besucherzahlen¹⁹³ bei Gottesdiensten, zu kämpfen. Köhler und Bendel vertreten die These, dass „die Wahrnehmung der veränderten Welt des Menschen durch die Kirche [...] bereits vor 1945 entscheidend gestört“¹⁹⁴ war. Zwar war in „der Bedrängnis durch den Nationalsozialismus [...] das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gläubigen im Rahmen der Pfarrei gestärkt worden“¹⁹⁵, dies vermochte aber nur zeitweilig mit einer brüchigen Fassade den tieferliegenden Substanzverlust zu kaschieren. Obwohl die Kirche aus dem Krieg in vielerlei Hinsicht als „Siegerin in Trümmern“¹⁹⁶ hervorgegangen war – sie hatte als eine der wenigen nicht-staatlichen Institutionen relativ unbeschadet die Gleichschaltung und andere Zudringlichkeiten der Nationalsozialisten überstanden –, nahm auch sie neben massiven äußerlichen Schäden an Kirchengebäuden personelle Verluste und strukturelle Einbrüche in nicht unerheblichem Maß hin.¹⁹⁷ Man denke nur an die Auflösung der kirchlichen Verbände im Zuge der Gleichschaltung, welche das kirchliche Leben stark in die Pfarreien zurücktrieb – Fischer spricht vom „erzwungenen Sakristei-Christentum“¹⁹⁸ dieser Zeit. Dennoch war die Kirche nach dem Ende des Krieges „innerlich ungebrochen [...] und] bereit, ihren Teil beizutragen, zum Wiederaufstieg unseres Volkes“¹⁹⁹ – die Frage war nur, auf welche Weise dies geschehen sollte. Otto Roegele vertrat die Grundthese: „Katholische Kirche und Katholizismus können sich keinen Triumphalismus mehr leisten“²⁰⁰, angesichts von Brauchtum und Glauben auf dem Land, welche nur noch Fassade²⁰¹ seien, und der „umwälzenden Ereignisse des Jahres 1945“, welche „alle konfessionellen Besitzstände dahinschmelzen“²⁰² ließen. Durch die Vertreibung und die Zuweisung der Vertriebenen ohne jegliche

192 Durch den Krieg war eine ganze Generation von Theologen für den priesterlichen Dienst ausgefallen – vgl. ebd. 125, sowie KÖHLER/BENDEL, *Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?*, 202, der sich auf Otto Roegele beruft, der relativ detailliert analysiert; ROEGELE, *Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos*.

193 „In ganz Europa hat der sonntägliche Kirchenbesuch seit Jahrzehnten eine leicht rückläufige Tendenz“, in: FISCHER, *„Missionarische Bewegung“ 1945-1962*, 19.

194 KÖHLER/BENDEL, *Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?*, 213.

195 Ebd..

196 So der Titel des Werkes von Köhler und Van Melis über die Kirche in der Nachkriegszeit: KÖHLER Joachim/VAN MELIS Damian, *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft (Konfession und Gesellschaft 15)*, Stuttgart (u. a.) 1998.

197 Vgl. FISCHER, *„Missionarische Bewegung“ 1945-1962*, 13.

198 Ebd. 48.

199 Ebd.

200 KÖHLER/BENDEL, *Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?*, 204.

201 „Aber es ist auch wahr, dass die erhaltene Fassade des Brauchtums, der öffentlichen Ordnung, des sittlichen Erscheinungsbildes, der regelmäßigen gottesdienstlichen Übungen [...] darüber hinwegtäuschten, dass das Christentum auf dem Land an Vitalität erheblich eingebüßt hatte“, ROEGELE, *Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos*, 207.

202 KÖHLER/BENDEL, *Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?*, 204; dieser bezieht sich auf ROEGELE, *Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos*, 228: „Auch Deutschland ist Missionsland geworden, und zwar in einem doppelten Sinn: räumlich und geistig. Der Abfall nach 1933 und 1945 hat gezeigt, dass die Christen eine Minderheit sind. Es gibt keine konfessionellen Besitzstände mehr“.

Rücksicht auf ihre Konfession wurden die „Grenzen der Konfessionskarte im Nachkriegsdeutschland“²⁰³ auf den Kopf gestellt. Nicht nur, dass sich das Verhältnis der beiden großen Konfessionen zueinander in Deutschland in absoluten Zahlen betrachtet umkehrte – die Katholiken hatten „erstmalig seit dem Westfälischen Frieden eine Mehrheitsposition“²⁰⁴ inne –, auch die regionalen Konfessionsgrenzen von ehemals rein katholischen bzw. protestantischen Gebieten lösten sich quasi über Nacht auf.²⁰⁵ Karasek-Langer spricht von 2320 rein katholischen Gemeinden in Bayern im Jahr 1910, wovon 1939 noch zwei Drittel übrig und nur sieben Jahre später auch diese zwei Drittel so gut wie nicht mehr vorhanden sind – lediglich sieben solcher Gemeinden.²⁰⁶ Franz Xaver Arnold spricht gar davon, dass etwa drei Viertel der vertriebenen Katholiken in mehrheitlich protestantischen Gebieten angesiedelt wurden.²⁰⁷ Angesichts dieser massiven Veränderungen ist die Rede von einem Missionsland Deutschland durchaus berechtigt. Roegele bestätigt dies und differenziert noch weiter zwischen räumlicher und geistiger Diaspora:

„Auch Deutschland ist Missionsland geworden, und zwar in einem doppelten Sinn: räumlich und geistig. Der Abfall nach 1933 und 1945 hat gezeigt, dass die Christen eine Minderheit sind. Es gibt keine konfessionellen Besitzstände mehr, aber ein Millionenheer von Diaspora-Katholiken, denen die Diaspora-Reife fehlt und die unter denkbar ungünstigen geschichtlichen, materiellen, personellen und psychologischen Voraussetzungen einer ordentlichen Seelsorge noch nicht zugeführt werden können.“²⁰⁸

Auf die enormen Herausforderungen durch die solchermaßen beschriebene Diaspora-Situation sollte die Kirche in Deutschland nach Roegele auf dreifache Weise reagieren. Erstens steht für ihn die Notwendigkeit der „Aktivierung der Laien innerhalb und außerhalb des hierarchischen Apostolats“²⁰⁹ außer Frage. Dabei soll auf das Vorbild Frankreichs geblickt werden und in einem breit auf alle Stände und Milieus ausgerichteten Ansatz vorgegangen werden.²¹⁰ Dies soll, zweitens, in einem „wahrhaft missionarischen Geist“²¹¹ geschehen – eine „apologetische Defensive“²¹² und das Ghetto eines vermeintlich rein-religiösen Raumes hinter sich lassend. Denn

203 KÖHLER/BENDEL, *Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?*, 199.

204 Ebd.

205 Zum Wandel und der Auflösung der Konfessionszonen, vgl. MENGES Walter, *Wandel und Auflösung der Konfessionszonen*, in: LEMBERG/EDDING, *Die Vertriebenen in Westdeutschland*, Band III, 1-23. Mit der Auflösung dieser Grenzen ging die Auflösung von Brauchtums- und Dialektgrenzen einher; vgl. KARASEK-LANGER, *Brauchtumswandel*, 119.

206 Vgl. ebd.; wobei mit rein katholischen Gemeinden solche gemeint sind, die einen Anteil konfessioneller Minderheiten unter 5 % aufweisen.

207 Vgl. ARNOLD Franz Xaver, *Das Schicksal der Heimatvertriebenen und seine Bedeutung für die katholische Seelsorge*, in: *Christ unterwegs* 2 (1948) Nr. 6, 2.

208 ROEGELE, *Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos*, 228.

209 Ebd. 231.

210 Vgl. ebd.

211 Ebd.

212 Ebd.

„Erhaltungs-Seelsorge ist Selbstmord der Kirche“.²¹³ Drittens empfiehlt Roegele, die Vertriebenen vor drohender Vermassung zu schützen, welche „die Proletarisierung bedeuten würde“²¹⁴, indem man sie assimiliert. Was er unter einer Assimilierung der Vertriebenen genau versteht, wird an dieser Stelle leider nicht näher erläutert – es ist jedoch davon auszugehen, dass er darunter keinen einseitigen Prozess der Anpassung der Vertriebenen an die Aufnahmegesellschaft versteht, da er in diesem Aufsatz weitreichende Änderungen des deutschen Katholizismus fordert und sich gegen ein vor allem auf dem Land vertretenes Christentum wendet, welches bloßes Brauchtum und Gewohnheitssache ist.

Fazit: Die Kirche in Deutschland stand – obwohl sie die Herrschaft der Nationalsozialisten vergleichsweise wenig beschädigt überstanden hatte – nach dem Krieg vor einem Neuanfang. Die Probleme, welche bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestanden hatten, verstärkten sich durch das Einströmen von Millionen von Vertriebenen und Flüchtlingen und verlangten nach einer Antwort angesichts der territorialen und geistigen Diaspora-Situation in ganz Deutschland. Ein restaurativer Neuanfang im Sinne einer Erhaltungsseelsorge konnte nicht genügen, gefordert war ein mutiger Neuaufbruch mit einer offensiv-missionarischen Seelsorge, welcher die religiöse und soziale Haltung der Gläubigen reformierte.

Frage nach einer Sonderseelsorge für Vertriebene

Es „erscheint die Vertriebenenseelsorge als ein kardinales Thema für die kirchliche Zeitgeschichte in Deutschland, da sich an ihr eine Vielzahl von Entwicklungen und Phänomenen wie in einem Focus sammelt und bricht“²¹⁵, so beschreiben Köhler und Bendel die hohe Relevanz der Frage nach der seelsorglichen Betreuung der Vertriebenen durch die katholische Kirche. „An den Vertriebenen bricht sich die Problematik des Katholizismus der unmittelbaren Nachkriegszeit und wird das unsichere Agieren in einer entscheidenden Epoche manifest.“²¹⁶ Durch das Einströmen der Vertriebenen ist die Kirche und ihre Seelsorge radikal vor die grundlegende Frage nach dem weiteren Vorgehen gestellt – den Alternativen von Restauration oder radikalem Neuanfang im Spannungsfeld von Illusion und Resignation. Die Vertriebenen waren in diesem Sinn ein wirklicher Prüfstein für eine echte katholische Seelsorge. Die Frage ist, ob und inwieweit „es den Vertriebenen gelungen [ist], ihre erlebte Grenzsituation und existenzielle Erschütterungen zu artikulieren und die Kirche und Gesellschaft insgesamt für die Grundbefindlichkeiten menschlicher Existenz zu sensibilisieren“²¹⁷, oder ob vielmehr „von den Verantwortlichen in

213 ROEGELE, Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos, 231.

214 Ebd. 232.

215 KÖHLER/BENDEL, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?, 225.

216 Ebd. 213.

217 Ebd. 223.

der Kirche die Not gar nicht wahrgenommen und an der Wirklichkeit vorbei pastoriert wurde“.²¹⁸

Diese tiefe Frage nach dem Umgang der Kirche mit den Vertriebenen mit ihrer hohen und existentiellen Relevanz für den zeitgenössischen Katholizismus, wie Köhler und Bendel sie formulieren, wird in diesem Kapitel zunächst mit einem Blick auf die Faktoren beantwortet, die zur Entstehung einer Vertriebenenseelsorge beigetragen haben sowie mit Argumentationslinien seitens der Betroffenen, mit denen die Durchsetzung einer solchen Sonderseelsorge erreicht wurde. Einer solchen Antwort kann sicherlich der Vorwurf gemacht werden, sie sei reine ‚Institutionengeschichte‘. Sie ist jedoch als Hintergrund für das nächste Kapitel unerlässlich, auf welchem schließlich mit der Auswertung der Seelsorgeberichte aus den Pfarreien im Münchner Westen die Erfahrungen der Priester vor Ort – und damit die historische Quelle vom Ort des Geschehens als Korrektiv zu Wort kommen sollen. Somit soll der Befürchtung Köhlers und Bendels – „Kirchenhistoriker, die ausschließlich Institutionengeschichte betreiben, verhindern die Zukunft“²¹⁹ – kein Vorschub geleistet werden.

Faktoren für die Entstehung einer Sonderseelsorge

Auf den Grund für die Entstehung einer Vertriebenenseelsorge als Sonderseelsorge geht Gerhard Pieschl in der Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz zur katholischen Vertriebenenseelsorge in Deutschland etwas lapidar ein, indem er aus der oben zitierten Definition von Seelsorge folgert: „So ergab sich für die katholische Kirche in Deutschland nach der Katastrophe des Krieges und des totalen Zusammenbruchs 1945 die Notwendigkeit, für die in den Westen flutenden Millionen von Flüchtlingen und Heimatvertriebenen eine besondere Seelsorge für die spezifische Lebenssituation dieser Menschen – die Flüchtlings- und Vertriebenen-seelsorge – einzurichten.“²²⁰

Vosskamp blickt etwas differenzierter auf den Hintergrund einer Sonderseelsorge für die Vertriebenen, wenn sie als drei wesentliche Faktoren für deren Entstehung die Unterstützung durch den Vatikan, die Haltung der deutschen Bischöfe sowie die Eigeninitiative führender vertriebener Geistlicher identifiziert und in ihrem geschichtlichen Zusammenwirken verortet.²²¹ In der Tat entsteht im Wirkungsfeld dieser drei Gruppen die Vertriebenenseelsorge als zusätzliche Form der geistlichen Betreuung der Vertriebenen analog zur Standesseelsorge und neben der regulären Pfarrseelsorge.

Die Frage nach dem Umgang mit den Flüchtlingen seitens der Kirche stellte sich bereits auf der Fuldaer Bischofskonferenz, welche vom 21. bis 23. August 1945

218 KÖHLER/BENDEL, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?, 223.

219 Ebd. 225.

220 PIESCHL, Entwicklung der Vertriebenenseelsorge, 11.

221 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 93.

tagte – lediglich knappe drei Wochen nach der Bekanntgabe des Beschlusses der organisierten Ausweisungen der deutschen Bevölkerung aus den Ostgebieten durch die Konferenz in Potsdam am 2. August des gleichen Jahres. Die deutschen Bischöfe entschieden sich dafür, Prälat Albert Büttner²²², dem bisherigen Leiter des „Reichsverbands für das katholische Deutschtum im Ausland (RKA)“²²³ in Berlin, die Aufgabe der Flüchtlingsbetreuung zu übergeben. Mit der Kirchlichen Hilfsstelle in Frankfurt am Main – bisher für ukrainische und litauische Priester zuständig – wurde eine erste Einrichtung „für die Seelsorge sowie geistige Betreuung der Elendsmassen“²²⁴ geschaffen.

Im Herbst 1945 folgte die Errichtung der Kirchlichen Hilfsstelle in München (KHM), ebenfalls auf Betreiben Büttners, geleitet von Dr. Richard Mai²²⁵ als Geschäftsführer, Hans Schütz²²⁶ als Sachbearbeiter für die Sudetendeutschen und Paulus Sladek als geistlichem Beirat.²²⁷ Vordringlichste Aufgabe dieser Stelle war es, neben den vielfältigen caritativen Diensten „die heimatvertriebenen Priester [...] zu erfassen und Anschriftenlisten von ihnen zu verbreiten“.²²⁸ Sladek setzte sich zu diesem Zeitpunkt bereits für den Einsatz von Priestern in den Auffang-, Durchgangs- und Wohnlagern ein. Außerdem wurden bereits seit Herbst 1945 Materialien in Form von Anregungen und Aufrufen für die einheimischen Priester zum Umgang mit den Vertriebenen in verschiedenen Zeitschriften durch die Hilfsstelle publiziert. Diese unterschiedlichen Veröffentlichungen mit den Namen *Der Flüchtlingsseelsorger*, *Leitsätze der kirchlichen Flüchtlingsarbeit* oder *Der Heimatlose in der Pfarrseelsorge. Blätter für den einheimischen Klerus* gingen ab Dezember 1946 „in die neue Monatsschrift *Christ unterwegs*, die erste Vertriebenenzeitschrift, über“.²²⁹ Beachtenswert ist die Tatsache, dass die Kirchliche Hilfsstelle angesichts des Verbots jeglicher Zusammenschlüsse von Flüchtlingen von Seiten der Besatzungsbehörde die einzige Möglichkeit in Form einer kirchlichen Einrichtung war, sich „zu sammeln und untereinander Verbindung zu halten“.²³⁰

Von Seiten des Papstes Pius XII., welcher „binnen kurzer Zeit zur Symbolfigur der kirchlichen Sorge um das zerstörte Deutschland und insbesondere um das

222 Albert Büttner (1900-1967); über ihn: LABONTE Maria, Albert Büttner. Ein Leben für Glaube und Kirche in der Fremde, Mainz 1978.

223 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 115.

224 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 460.

225 Über das Mitwirken von Richard Mai, vgl. BENDEL, Vertriebene, 103-111.

226 Hans Schütz (1901-1982), seit 1920 Mitglied und Sekretär der Christlichen Gewerkschaften, 1945–1949 Mitarbeiter der Kirchlichen Hilfsstelle in München, 1946-1970 Mitbegründer und Bundesvorsitzender der Ackermanngemeinde, 1949-1962 MdB für die CSU, 1964-1966 Staatsminister für Arbeit und Soziale Fürsorge; vgl. ACKERMANN-GEMEINDE (Hg.), Hans Schütz – Helfer und Wegweiser in schwerer Zeit (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 32), München 1982.

227 Vgl. SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 460-461. – Über das genaue Zusammenwirken der Beteiligten zur Gründung der Hilfsstelle, vgl. auch BENDEL, Vertriebene, 103-111.

228 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 461.

229 Ebd. 467.

230 Ebd. 460.

Flüchtlingsproblem“²³¹ avancierte²³², erfolgte am 24. Juni 1946 die Einsetzung eines „päpstlichen Sonderbeauftragten für die heimatvertriebenen Deutschen“. Dieses Amt bekleidete – jedoch nur bis zu seinem überraschenden Tod ein gutes Jahr später am 7. Juli 1947 – der ermländische Bischof Maximilian Kaller.²³³ Von Interesse für den seitens der obersten Kirchenleitung intendierten Umgang mit den Vertriebenen ist das Ernennungsschreiben Kallers, bei welchem die ihm zuge dachte Sonderaufgabe wie folgt expliziert wurde:

„Es handelt sich um die Betreuung der katholischen Ostflüchtlinge. Nicht als ob eine quer über die deutschen Diözesen sich erstreckende Sonderseelsorge mit eigener Jurisdiktion für sie geschaffen werden sollte. Sie werden vielmehr am Ort Ihrer Unterkunft von der zuständigen Pfarrei und Diözese von selbst erfasst werden, und Wir hören zu Unserem großen Trost, dass sich die Bischöfe und Priester der Auffangdiözesen alle erdenkliche Mühe geben, um ihrer Aufgabe an den neu hinzugekommenen Gläubigen gerecht zu werden.

Indes ist ein Sonderamt, das zwischen den Ostflüchtlingen und den Ordinariaten der Auffanggebiete vermittelt, doch wohl notwendig, wenigstens für die erste Zeit. Der Gegenstand der Obsorge dieses Sonderamtes wäre vor allem der aus den verlassenen Ostgebieten nach dem deutschen Westen und Süden kommende Klerus, seine Erfassung und seine Verteilung in die Auffangdiözesen; sodann die Sorge für die unter den Ostflüchtlingen sich findenden Priesterberufe, falls sie nicht ohne weiteres in die kirchlichen Priesterbildungsanstalten der Auffangdiözese aufgenommen werden; endlich wird – besonders in den Fällen, wo katholische Ostflüchtlinge an Orten Unterkunft finden, an denen bis dahin weder eine katholische Kirche noch ein Priester waren – eine Reihe von seelsorglichen und karitativen Fragen auftauchen, die eine besondere Vermittlung zwischen den Angekommenen und dem Ordinarius loci wünschenswert, wenn nicht notwendig machen.

[...] Die Kirchliche Hilfsstelle, mit deren Führung Msgr. Albert Büttner betraut ist, würde Ihrer Oberleitung unterstehen.“²³⁴

231 VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 94.

232 Im Sinne einer kritischen Sicht auf die Rolle Pius XII. als Vaterfigur für die Vertriebenen stellt Meder die Frage: „Entsprach das Bild des Papstes als großer Übervaterfigur der Heimatvertriebenen nicht eher einem Wunschbild mancher kirchlicher Vertriebenen-Funktionäre in leitender Stellung, als dem wirklichen Bewusstsein der Heimatvertriebenen in den einzelnen Gemeinden?“, in: MEDER, Dietmar, *Integration oder Assimilation? Eine Fallstudie in der Diözese Rottenburg (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 11)*, Stuttgart 2000, 129f.

233 Maximilian Kaller (1880-1947), Priesterweihe in Breslau 1903, Weihe zum Bischof vom Ermland 1930, Ernennung zum Päpstlicher Sonderbeauftragter für die heimatvertriebenen Deutschen 1946 durch Pius XII.; zu seinem Leben vgl. auch FLAMMER Thomas/KARP Hans-Jürgen, *Maximilian Kaller – Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau*, (*Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 20*), Münster 2012. Vgl. VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 94.

234 Pius XII., Brief an Maximilian Kaller, vom 24. Juni 1946, in: KINDERMANN Adolf, *Religiöse Wandlungen und Probleme im katholischen Bereich*, in: LEMBERG/EDDING, *Die Vertriebenen in Westdeutschland*, Band III, 92-158, hier 116f.

In diesen Zeilen klingt bereits die kirchenrechtliche Problematik der Vertreibung an. Die vertriebenen Gläubigen fielen durch ihre Ankunft und Wohnsitznahme in der neuen Heimat unter die Jurisdiktion des Ortsbischofs der jeweiligen westdeutschen Diözese. Über die Zuständigkeit auf Pfarreiebene für das Erzbistum München und Freising gab es folgende Anweisung im Amtsblatt: „Zuständig für die seelsorgliche Betreuung der Flüchtlinge ist der Ortsseelsorger. Es empfiehlt sich aber, soweit möglich, in regelmäßigen Abständen [...] durch geflüchtete Priester eigene Flüchtlingsgottesdienste für ihre Landsleute halten zu lassen, da diese aus der landsmannschaftlichen Verbundenheit und dem gemeinsam erlebten Schicksal die seelische Not der Flüchtlinge sicher am besten verstehen [...]. Für den Bereich der Erzdiözese München-Freising wurde P. Dr. Paulus Sladek OSA mit der seelsorglichen Hilfeleistung für die Flüchtlinge aus dem Osten betraut“.²³⁵

Somit sind die Ortspfarrer die primär zuständigen Seelsorger für die Vertriebenen – die darüber hinausgehende seelsorgliche Betreuung im Rahmen der Vertriebenen-seelsorge wird im Weiteren zu klären sein. Anders war die Lage der vertriebenen Kleriker; sie blieben kirchenrechtlich weiterhin in ihren alten Bistümern inkardiniert: „Wichtig war ferner die Feststellung der eigentümlichen kirchenrechtlichen Lage der Priester. Während für die Gläubigen zunächst Bischof und Pfarrer des Aufnahmelandes zuständig wurden, blieben die Vertriebenenpriester rechtlich weiterhin in ihren alten Heimatgemeinden beheimatet. Auch die Gläubigen waren kirchenrechtlich noch Pfarrkinder des alten Heimatpfarrers, solange sie ihren Rückkehrwillen aufrechterhielten. Nach der Fassung Roms sollten vor einem Friedensvertrag die kirchlichen Rechtsfragen keine Änderung erfahren.“²³⁶

Dies hatte für die Vertriebenenpriester nicht unerhebliche Konsequenzen – Kindermann spricht sogar davon, dass sie in ihrer neuen Heimat keine Pfarreien übernehmen konnten und für diesen Fall nicht die gleichen Möglichkeiten, wie die heimischen Priester hätten: „So blieben von Anfang an die vertriebenen Pfarrer noch Pfarrer ihrer alten Heimatgemeinden und konnten im Aufnahmeland keine Pfarrei erhalten. Das war in nicht wenigen Fällen hart und ein neues Opfer. Trotzdem musste diese Linie eines passiven Widerstandes gehalten werden. Deshalb gab es keine Resignationen, ja nicht einmal Pensionen für die alten Herren, sondern nur Alterszuschüsse, damit die Frage der Heimatbenefizien unberührt bliebe. [...] Kein anderer Stand hat seine Heimmattreue so stark unter Beweis gestellt, wie der katholische Klerus aus dem Osten.“²³⁷

Im Erzbistum München und Freising findet sich im Amtsblatt 1954 eine Neuregelung, welche die Lage für die vertriebenen Priester etwas milderte. Demnach durften sie sich erst seit dieser Regelung vom 20. Januar 1954 auf Pfarreien der Diözese bewerben. Diese Stelle konnten sie jedoch nur mit dem Titel des „ständi-

235 Amtsblatt 1945/5, 53 „Flüchtlingsseelsorge“.

236 KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 120.

237 Ebd. 120-121.

gen Pfarrvikars“ bekleiden, wenn auch mit dem vollen Gehalt eines Pfarrers.²³⁸ Kindermann spricht aber auch von den positiven Auswirkungen dieser für die betreffenden Priester nicht unproblematischen Situation: „Die rechtliche Verbundenheit der vertriebenen Priester mit ihren alten Gemeinden hat gerade in den ersten Jahren nach der Vertreibung wertvolle Früchte gezeitigt. In dem Gefühl der Heimatlosigkeit empfanden die Vertriebenen gerade den Seelsorger als Repräsentanten der Heimat und empfingen von ihm Trost und Aufrichtung.“²³⁹

So bildeten oftmals die Priester der ehemaligen Heimatpfarreien die Ausgangspunkte für Kontaktaufnahmen mit Bekannten und Verwandten aus der alten Heimat. Nicht selten wurden über Pfarrrundbriefe und Heimatblätter die alten Gemeinden im Geiste zusammengeführt.²⁴⁰

Vor diesem Hintergrund ist die Notwendigkeit des Amtes des „päpstlichen Sonderbeauftragten für die heimatvertriebenen Deutschen“ verständlich – insbesondere aus der Sicht des vertriebenen Klerus. Als Aufgabe des Vertriebenenbischofs nennt Pius XII. zunächst generell die Betreuung der Ostflüchtlinge, und zwar im Sinne einer Vermittlung zwischen den Flüchtlingen und den Ordinariaten der Auffanggebiete. Diese konkretisiert sich sodann in drei Schwerpunkten: zum einen die Erfassung und Verteilung des vertriebenen Klerus – hier hatte die Kirchliche Hilfsstelle mit Prälat Büttner bereits wertvolle Vorarbeit geleistet, zum anderen die Sorge um Priesterberufungen unter den Vertriebenen sowie zum dritten die Klärung aller seelsorglichen und caritativen Fragen insbesondere in den neu entstandenen Diasporagebieten.²⁴¹

Zur Erfassung der vertriebenen Priester wurde bereits im Herbst 1946 von Kaller das sogenannte „Priesterreferat“ eingerichtet: „Es wurde das Seelsorgeamt des Vertriebenen-Bischofs mit all den Aufgaben, die ein normales Seelsorgeamt zu erfüllen hat, nur viel schwieriger und ausgedehnter, weil es in alle Diözesen hineinreichte.“²⁴² Die erste Priesterkartei, welche genau 2194 Priester umfasste, wurde am 1. November 1947 veröffentlicht und war ein wertvolles Hilfsmittel für die sinnvolle Einsatzplanung und Verteilung der Priester. Für die Sorge um Priesterberufungen hatte ebenfalls Büttner bereits Vorsorge getroffen, indem er in Königstein im Taunus den Gebäude-Komplex der ehemaligen Reicharbeitsdienst-Kaserne erwarb, welcher – laut Kardinal Frings²⁴³ – zum „Kristallisationspunkt aller katholischen

238 Vgl. Amtsblatt, 1954/1, 3 „Heimatvertriebene Priester“.

239 KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 120f.

240 Vgl. ebd. 121.

241 Vgl. Pius XII., Brief an Maximilian Kaller, vom 24. Juni 1946, in: KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 116f.

242 Ebd. 118.

243 Joseph Frings (1887–1978), Priesterweihe 1910 in Köln, Weihe zum Bischof 1942 in Köln, 1942–1969 Erzbischof von Köln, 1946 zum Kardinal ernannt, vgl. FROITZHEIM Dieter, Kardinal Frings. Leben und Werk, Köln 1979. – Frings wurde später vom Papst zum „Hohen Protektor des gesamten Flüchtlingsproblems“ ernannt; vgl. VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 94.

Bemühungen um die Flüchtlinge und ein wirkliches Vaterhaus der Vertriebenen²⁴⁴ werden sollte mit einer eigenen philosophisch-theologischen Hochschule und einem Internat zur Ausbildung des Priesternachwuchses.

Das erste deutschlandweite Treffen von mehreren hundert Vertriebenen-Seelsorgern fand vom 6. bis 8. August 1946 auf Betreiben und unter der Leitung von Büttner in Eichstätt statt.²⁴⁵ Im Rahmen einer Tagung mit Aussprachen und grundlegenden Referaten wurde die religiöse Dimension der Katastrophe der Vertreibung und wie sie aus dem Glauben – im Sinne einer Theologie der Vertreibung – verstanden werden könne, erarbeitet. Darüber hinaus wurde neben der Unterstützung des Vorhabens einer eigenen Priesterausbildung in Königstein eine „Resolution für die Etablierung einer ‚Sonderseelsorge‘ beschlossen und der Deutschen Bischofskonferenz übergeben“²⁴⁶, welche nur zwei Wochen später, vom 20. bis 22. August 1946, in Fulda tagte. Der Episkopat bewilligte diesen Vorschlag und beschloss daraufhin die Einsetzung von Diözesanvertriebenen-seelsorgern in jedem Bistum.²⁴⁷ Dieses Amt ist „nicht vom Codex Juris Canonici umschrieben, sondern aus der gegebenen Notlage heraus entstanden“.²⁴⁸ Adolf Kindermann²⁴⁹ beschreibt es so: „Der Diözesanflüchtlingsseelsorger wird vom Ordinarius bestellt. Er ist womöglich hauptamtlich tätig und wird aus dem Vertriebenenklerus genommen. Er ist der Vertrauensmann des Vertriebenenbischofs und zugleich der Beauftragte des Ortsordinarius für die Seelsorge unter den Vertriebenen. Er ist der Sprecher und Vertrauensmann des Vertriebenenklerus in der Diözese, in der Regel ohne eigenen Jurisdiktion. Er hat mit dem einheimischen Klerus engen Kontakt zu halten.“²⁵⁰

Diese Diözesanbeauftragten für die Flüchtlinge trafen sich mehrmals im Jahr in bundesweiten Konferenzen, um ihre Arbeit zu planen und zu koordinieren. Die ersten solchen Konferenzen fanden vom 25. bis 26. März 1947 in Königstein²⁵¹,

244 KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 119-120.

245 Vgl. ebd. 116.

246 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 96.

247 Im Erzbistum München wird als Diözesanflüchtlingsseelsorger jedoch erst durch die Anweisung vom 14. Mai 1948 Erich Goldammer bestimmt. Als erste im Amtsblatt nachweisbare Anweisung eines Seelsorgers für Flüchtlinge lässt sich die Einsetzung von P. Wendelin Hudowsky OFM am 27. Februar 1946 als Seelsorger für die schlesischen und sudetendeutschen Flüchtlinge feststellen – vermutlich eine Art Vorgänger von Goldammer; daneben lässt sich die Anweisung von Priestern zur besonderen Seelsorge in Flüchtlingslagern und besonderen Brennpunkten der Vertriebenenproblematik feststellen; vgl. Amtsblatt, 1946/2, „Anweisungen“, bzw. 1948/6, 53 „Diözesanflüchtlingsseelsorger“.

248 KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 120.

249 Adolf Kindermann (1899-1974), Priesterweihe 1924, Professor der theologischen Hochschule in Prag, Regens des sudetendeutschen Priesterseminars in Prag seit 1939, nach Ende des Krieges Leiter und Gründungsfigur der Königsteiner Anstalten, 1966 zum Weihbischof in Hildesheim ernannt; vgl. VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 80 Anm. 395; sowie weiteres über sein Leben: HUBER Kurt A., Art. Kindermann, Adolf, in: Neue Deutsche Biographie 11 (1977), 615f.

250 KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 120.

251 Vgl. ebd. 117.

sowie vom 6. bis 8. August 1947 in Eichstätt²⁵² statt. Hier wurden die Prinzipien für die Flüchtlingsseelsorge in vier Grundthesen von Adolf Kindermann folgendermaßen zusammengefasst:

- „1. Der Vertriebenenpriester gehört zum Vertriebenenvolk.
2. Unsere Vertriebenen bedürfen neben der normalen Seelsorge noch für eine Zeit einer zusätzlichen seelsorglichen Betreuung.
3. Neben der seelischen Not unserer Vertriebenen wird auch die leibliche Not eine besondere karitative Betreuung notwendig machen.
4. Der Vertriebenenpriester wird noch eine Zeitlang auf seine Aufgaben ausgerichtet, beraten, unterstützt, geistig wie auch materiell betreut werden müssen.“²⁵³

Die Forderung, für die Flüchtlingsseelsorge soweit als möglich vertriebene Priester einzusetzen, wie in Punkt 1 gefordert, wurde von verschiedenen Seiten psychologisch²⁵⁴ und pädagogisch²⁵⁵ begründet, wie noch genauer zu sehen sein wird. Aus Punkt 2 ergibt sich die Frage nach der Zuordnung der regulären Pfarrseelsorge zur zusätzlichen Sonderseelsorge. Wie bereits oben erläutert, war zunächst der „Ortspfarrer, nicht der Flüchtlingsseelsorger, [...] der zuständige Seelsorger für die Heimatvertriebenen“.²⁵⁶ Somit ergab sich die Notwendigkeit, „die seelsorgliche Verantwortung des Ortspfarrers für die in seiner Pfarrei untergebrachten Heimatvertriebenen zu wecken“²⁵⁷ und ihn für seine Aufgabe der Zusammenführung der beiden Gruppen in ihrer Pfarrei vorzubereiten. Für die Unterstützung der Pfarrer vor Ort in dieser Sache und die Gewährleistung einer „zusätzlichen seelsorglichen Betreuung“ der Gläubigen, war die Einrichtung einer Sonderseelsorge nötig, und zwar „als außerordentliche Seelsorge analog der Standesseelsorge“.²⁵⁸

Daneben wurde bei diesen Tagungen ein Aufruf „von 2300 heimatvertriebenen römisch-katholischen Priestern aus Ostdeutschland, dem Sudetenland und dem Südosten“²⁵⁹ an die deutschen Bischöfe und die Besatzungsmächte verabschiedet, welcher die „Rückgabe der jahrhundertealten Heimat und die Sicherung von Religionsfreiheit, Muttersprache und eines menschenwürdigen Lebens daselbst fordert“.²⁶⁰ Zu dieser Zeit wurde folglich eine kurz- bis mittelfristige Möglichkeit der Rückkehr in die Heimat als durchaus realistisch bewertet.

252 Vgl. LORENZ, Schicksal Vertreibung, 100.

253 KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 120.

254 „Adolf Kindermann begründete das psychologisch, da das Volk sich in der Verbannung an jeden Faden klammere, der es mit der alten Heimat verbinde“, in: KOHLER/BENDEL, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?, 217.

255 Vor allem Paulus Sladek begründete dies damit, dass nur Priester, die selbst innerlich erschüttert wurden – wie durch die Vertreibung geschehen – die vertriebenen Gläubigen nicht nur trösten, sondern auch zurechtweisen könnten, vgl. LORENZ, Die katholische Vertriebenenseelsorge, 249.

256 LORENZ, Schicksal Vertreibung, 100.

257 Ebd.

258 Ebd.

259 KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 121.

260 Ebd.

Ein weiteres wichtiges Gremium für die katholischen Vertriebenen bildete der im Frühjahr 1948 vom Vertriebenenbischof Ferdinand Dirichs²⁶¹ – dem Nachfolger Kallers – eingerichtete „Katholische Flüchtlingsrat“ mit seinem Vorsitzenden Hans Lukaschek²⁶², dem Bundesminister für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte. Dirichs sollte, wie seinem Vorgänger Kaller, keine lange Amtszeit vergönnt sein – er starb bei einem Autounfall unweit von Königstein am 27. Dezember 1948 nach einem guten Jahr im Amt.²⁶³ Noch im April 1948 wurde ihm von höchster Stelle in Rom die „besondere Jurisdiktionsgewalt über die Flüchtlingspriester aus dem Osten“²⁶⁴ übertragen – die sogenannten „Jura Antistitum“ – welche ihm das Recht gaben, „vertriebene Priester aus einer Diözese in die andere zu versetzen, wenn das seelsorgliche Bedürfnis der Vertriebenen es erforderte“.²⁶⁵ Auch sein Nachfolger, Franz Hartz²⁶⁶, war mit diesem besonderen Recht ausgestattet, obwohl er nicht mehr den Titel des päpstlichen Sonderbeauftragten trug, sondern „Beauftragter der Fuldaer Bischofskonferenz für die Heimatvertriebenen-seelsorge“ hieß. Voßkamp sieht in dieser Titeländerung „Zurückhaltung der römischen Kurie innerhalb der katholischen Vertriebenenarbeit“.²⁶⁷

Somit lassen sich die drei Faktoren für die Entstehung einer Sonderseelsorge inhaltlich benennen: Unterstützung durch den Vatikan erfährt die Vertriebenen-seelsorge vor allem durch die Ernennung von Bischof Kaller zum „Päpstlichen Sonderbeauftragten für die heimatvertriebenen Deutschen“ im Sinne einer „kirchlich autorisierte[n] Spitze“²⁶⁸, welche für die weitere Entwicklung von eminenter Bedeutung gewesen sei.²⁶⁹ Die Haltung der deutschen Bischöfe befördert die Entstehung einer Sonderseelsorge zunächst durch das Entsprechen der Bitte Büttners nach der Nutzung der Kirchlichen Hilfsstelle in Frankfurt für diese Zwecke, sowie dem Beschluss der Einsetzung von Diözesanflüchtlingsseelsorgern in allen Bistümern, welche in bundesweiten Konferenzen ihre Arbeit koordinieren sollen. Schließlich – und eigentlich zuallererst – kamen die Impulse für eine gesonderte Vertriebenen-seelsorge aus den Reihen der vertriebenen Geistlichen selbst. Hervorzuheben sind die bereits genannten: Sladek als geistlicher Leiter der Hilfsstelle in München, Kaller

261 Ferdinand Dirichs (1894-1948), Priesterweihe 1922, Bischofsweihe 1947, seitdem Bischof von Limburg, übernahm nach dem Tod Bischof Kallers im Juli 1947 das Amt des Vertriebenenbischofs; vgl. ebd. 122; weitere Informationen zu seiner Person: SCHATZ Klaus, Geschichte des Bistums Limburg (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 48), Wiesbaden 1983.

262 Hans Lukaschek (1885-1960), Bundesminister für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte 1949–1953, Politiker der CDU; zu seiner Person: VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 95 Anm. 487.

263 PIESCHL, Entwicklung der Vertriebenen-seelsorge, 15.

264 KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 122.

265 Ebd.

266 Franz Hartz (1882-1953), Priesterweihe 1908 in Münster, Prälat im Bistum Schneidmühle; vgl. <www.catholic-hierarchy.org/bishop/bhartz.html> (aufgerufen am 10.10.13).

267 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 95.

268 Ebd. 94.

269 Vgl. ebd.

als Sonderbeauftragter und Spitze sowie Kindermann als „Gründer und Seele“²⁷⁰ der Königsteiner Anstalten. Verschwiegen sei damit jedoch nicht das vielfältige Engagement von hunderten Priestern der Vertriebenen, welches sich in diesem Rahmen im Einzelnen nicht greifen lässt, jedoch – nach Joachim Behnke – den Ausgangspunkt einer jeglichen Vertriebenenarbeit bildet:

„Das war ja auch das Lebenselement der Vertriebenenarbeit: um den Seelsorger einer Gemeinde bildeten sich die ersten Kontaktstellen. Hier erfuhr man, wo der Nachbar oder der Freund und Bekannte geblieben war. Was in den Jahren 1945 bis 1950 von den Seelsorgern an Vermittlung solcher Verbindungen geschaffen worden ist, die zum Konzentrationspunkt heimatlich-kultureller Arbeit geworden sind, darüber, glaube ich, lässt sich gar nicht debattieren, das ist ein Faktum. Kein anderes Ereignis und keine anderen Persönlichkeiten als eben die Priester haben diese Vertriebenenarbeit in den ersten Jahren initiiert und waren die Träger und Vermittler solcher Arbeit.“²⁷¹

Begründungen und Argumentationslinien der Betroffenen für eine Vertriebenenseelsorge

Argumentativ begründet und untermauert war die Forderung einer Sonderseelsorge seitens der Betroffenen nach Voßkamp ebenfalls in dreierlei Hinsicht; als die drei wichtigsten Argumentationslinien nennt sie „eine psychologische, eine pädagogische und eine ideologische“.²⁷²

Psychologisch argumentiert wird mit dem Motiv der Heimatlosigkeit als seelischer Krankheit: „Nichts braucht mehr *Geduld und Güte* als der Umgang mit kranken Menschen. Unsere Landsleute tragen die Heimatlosigkeit wie eine seelische Krankheit mit sich herum.“²⁷³ So beschreibt Sladek in einem Rundschreiben des katholischen Flüchtlingsrates an alle Seelsorger den Zustand seiner Landsleute und Leidensgenossen und fordert damit eine Seelsorge für die Vertriebenen, welche über eine bloße caritative Betreuung hinausgeht: „Die bisher sicher reichlich geübte private Mildtätigkeit und Caritas und die bisherigen staatlichen Maßnahmen genügen nicht, um dieses Problem zu meistern.“²⁷⁴ Vielmehr sei ein großes Maß an Verständnis gefordert, so der Appell an alle Seelsorger: „Wir wissen von der selbstlosen Bemühung vieler Seelsorger um die Vertriebenen und auch um die Überempfindlichkeit der heimwehkranken Menschen. Dennoch bitten wir Sie inständig: Berücksichtigen Sie die seelische Wundtheit der Vertriebenen.“²⁷⁵

270 KINDERMANN Adolf, *Religiöse Wandlungen*, 124 Anm. 30.

271 BEHNKE Joachim, *Nach 20 Jahren*, in: LORENZ, *Schicksal Vertreibung*, 301.

272 VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland*, 97.

273 SLADEK, *Not ist Anruf Gottes*, 175.

274 LUKASCHEK/HARTZ, *Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates 2. – Die nahezu wörtliche Vorlage für diesen Text – abgesehen von einigen Erweiterungen – stammt von Paulus Sladek, in: SLADEK, Not ist Anruf Gottes*, 170-175.

275 LUKASCHEK/HARTZ, *Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates*, 3.

Angesichts dieser seelischen Krankheit der Heimatlosigkeit, so Arnold, könne das gesamte Flüchtlingsproblem auch „letztlich nur von der Seele und von der Seelsorge her einigermaßen fruchtbar und erträglich gelöst werden“.²⁷⁶ Arnold fordert in diesem Sinne eine „verstehende Seelsorge“, welche über ein rein äußerliches Nebeneinander hinausgehe: „Mit der bürgerlich-rechtlichen Einweisung [...] ist es wahrlich nicht getan. Noch weniger [...] mit der damit gegebenen kirchenrechtlichen Eingliederung in einen bestimmten Pfarrsprengel. Diese und jene Eingliederung muss eine organische und lebendige werden.“²⁷⁷ Damit verlangt er ein Hinausgehen über eine bloß rechtliche Integration zu einer wahren Gemeinschaft mit den Vertriebenen im Sinne des oben erläuterten Integrationsbegriffs: „Aus der rechtlichen Eingliederung muss eine psychologisch-seelsorgliche Eingliederung werden. Voraussetzung dafür ist aber das Verstehen der Psyche der Heimatlosen, das Ernstnehmen ihres menschlichen Selbstbewusstseins, ihrer stammlichen Eigenart und ihrer religiösen Besonderheit. Der Vertriebene will in erster Linie ernstgenommen und verstanden sein.“²⁷⁸

Nun, Seelsorge ist im besten Falle stets mehr als eine bloß förmliche und rechtliche Einbeziehung – es stellt sich die Frage, warum nicht die reguläre Seelsorge in den Pfarreien für die Vertriebenen genügt. Arnold argumentiert entschieden dagegen; er führt Grundzüge einer „Psychologie der Vertriebenen-seelsorge“ aus und folgert daraus: „Es zeigt sich, wie notwendig es ist, ihre Eigenart aus den geschichtlichen und religiösen Schicksalen ihrer Heimat zu verstehen und zu würdigen. Sie haben Anspruch darauf, dass man ihrer Besonderheit und ihren Bedürfnissen in der Seelsorge [...] gerecht zu werden sich bemüht.“²⁷⁹

Sladek konkretisiert in einer ähnlichen Forderung noch die Art und Weise einer solchen Flüchtlingsseelsorge: „Nach dem pastoralen Gesetz der Standesseelsorge brauchen die Ausgewiesenen wegen ihres besonderen Schicksals und ihrer sozialen und seelischen Lage eine besondere seelische Betreuung, für die der Ortspfarrer zuständig ist.“²⁸⁰ Ein solch klares Votum für eine eigene Vertriebenen-seelsorge beruft sich auf die seelisch-psychologischen Eigenarten der Vertriebenen und insbesondere auf die seelische Krankheit der Heimatlosigkeit als Begründung für eine Sonder-seelsorge im Rahmen der Standesseelsorge.

Daneben steht ein pädagogisch-erzieherischer Ansatz, der für die seelsorgliche Betreuung der Vertriebenen unbedingt und, soweit mit dem vorhandenen Personal möglich, Priester fordert, welche die Vertreibung am eigenen Leib erfahren haben. Am Rande bemerkt entspricht dies der ersten der Kindermann'schen Grundprinzipien der Flüchtlingsseelsorge – der Vertriebenenpriester gehöre zum Vertriebe-

276 ARNOLD, Das Schicksal der Heimatvertriebenen, 4.

277 Ebd.

278 Ebd. 5.

279 Ebd. 7.

280 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 148.

nenvolk.²⁸¹ Den Grund dafür erläutert Sladek in einer Ansprache auf dem Mainzer Katholikentag 1948: „Ein Predigtwort, das nur die religiöse Verbrämung seines materiell gesicherten Lebens ist, reicht nicht bis in den Abgrund der Verzweiflung, in den heute viele geworfen sind. Den existenzlosen Massen kommt es heute oft vor, als stünde der Priester weit entfernt von ihnen auf einer sicheren Brücke und mahnte sie, die Gebote Gottes zu beachten, während sie mitten in einem dahintossenden Strom um ihr nacktes Leben kämpfen müssen. Nur ein Priester, der selbst erschüttert und unruhig geworden ist durch das unsägliche Leid unserer Zeit, vermag die Heimatlosen nicht nur zu trösten, sondern auch zurechtzuweisen. Er wird allerdings dann auch die Besitzenden aus ihrer ichtsüchtigen Verblendung aufzuwecken trachten und sich nicht davor scheuen, bei ihnen Anstoß zu erregen.“²⁸²

Es kommt also auf die Erfahrung einer existenziellen seelischen Erschütterung an – wie sie die Vertreibung und Heimatlosigkeit millionenfach verursacht hat – welche einen Priester zu einem authentischen und damit geeigneten Vertriebenen-seelsorger mache. Der könne vor dem Hintergrund dieser eigenen Erfahrung den Vertriebenen nicht nur Trost spenden, sondern sie auch zurechtweisen.

Mit Köhler und Bendel wurde bereits zu Beginn dieses Kapitels auf die Relevanz des Umgangs kirchlicherseits mit eben diesem Phänomen verwiesen – der Erfahrung der Vertreibung und Heimatlosigkeit als existenziell erschütternder Grenzerfahrung menschlichen Lebens. Davon und wie es den Vertriebenen gelänge, diese Erfahrung in Gesellschaft und Kirche einzubringen, hingen letztlich sowohl Erfolg beziehungsweise Scheitern der Integration als auch die geistige Erneuerung des deutschen Katholizismus ab. Die vertriebenen Priester und eine eigene Vertriebenen-seelsorge konnten bei dieser Aufgabe eine Vermittlerrolle einnehmen. Auf der einen Seite boten sie eine Möglichkeit für die Artikulation der besonderen Ansichten, Erfahrungen und Bedürfnisse der Vertriebenen in Kirche und Gesellschaft – auf der anderen Seite konnte gerade durch die Vertriebenenpriester Einfluss genommen werden auf die Flüchtlinge in einem pädagogischen Sinne. Die vielerorts geäußerten Bedenken gegen eine „Sonderkirche der Flüchtlinge und Vertriebenen“, welche auf diese Weise entstehe, eine schnelle Integration verhindere und die Kirche spalte, beantwortete Sladek – hier im Kontext der Vertriebenenwallfahrt als einem Mittel der Flüchtlingsseelsorge – folgendermaßen: „Es sollte alles getan werden, dass im Sinne der außerordentlichen Seelsorge in allen Landschaften ein geeigneter heimatvertriebener Priester zwei-, dreimal im Jahr zu seinen Landsleuten redet. Er kann sie nicht nur leichter trösten als der einheimische Priester, sondern vermag auch eher ihnen den Weg zu weisen für die Meisterung ihres schweren Schicksals als Einzelne und als Volksgruppe. Niemand möge befürchten, dass durch solche außerordentliche Gottesdienste für die Heimatvertriebenen eine ‚Flüchtlingskirche‘ entsteht oder dass diese dann schwerer in ihre neue Gemeinde einwach-

281 Vgl. KINDERMANN, Religiöse Wandlungen, 120.

282 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 49.

sen. Im Gegenteil. Auch wenn bei einer solchen Flüchtlingswallfahrt der Schmerz um die verlorene Heimat erneut aufbricht – es ist ein seelischer Gesundungsprozess, der sich hier vollzieht und die innere Erstarrung der Menschen löst, so dass sie wieder zu sich selbst kommen und freier werden.²⁸³

Ein pädagogischer Ansatz zur Begründung einer Sonderseelsorge geht also davon aus, dass vertriebene Priester in besonderer Weise geeignet sind, die Vertriebenen nicht nur seelsorglich zu betreuen: „Die wichtige Aufgabe der Menschenführung gegenüber den Vertriebenen wird die Kirche nur durch deren Heimatpriester erfüllen können.“²⁸⁴ Der Grund dafür liegt in den existenziell prägenden Erfahrungen durch die Vertreibung und Heimatlosigkeit. Diese seelischen Erfahrungen sind – angesichts einer durch Säkularismus und Materialismus herausgeforderten Kirche – ein wichtiges und wertvolles Potential, welches zur Sensibilisierung von Gesellschaft und Kirche gegenüber den menschlichen Grundbefindlichkeiten genutzt werden kann und muss. Dafür kann eine Vertriebenenseelsorge im Besonderen als Vermittlungsinstanz dienen.

Der letzte und keineswegs unbedeutendste Grund, welcher für die Etablierung einer Sonderseelsorge von den Vertriebenen ins Feld geführt wurde, war ideologischer Natur. Es ging um Partizipation in der neuen Heimat und – damit verbunden – die Wahrung beziehungsweise Ausbildung einer katholischen Vertriebenenidentität. Gerade im Hinblick auf die „Umwerbung der Heimatvertriebenen durch die Landsmannschaften mit politisierenden und liberalisierenden Tendenzen“²⁸⁵ sowie die damit verbundene Gefahr einer Radikalisierung war die Ausbildung einer katholischen Vertriebenenarbeit als Gegengewicht von Nöten. Außerdem darf nicht vergessen werden, dass der Wille und die Hoffnung auf eine baldige Rückkehr in die alte Heimat in den ersten Jahren nach der Vertreibung noch eine treibende Kraft für die Bewahrung der eigenen katholischen Vertriebenenidentität war.²⁸⁶ Später wurde sie abgelöst durch die Sorge um den Priesternachwuchs in den Ostgebieten und der Diaspora in Deutschland.²⁸⁷ Die Behandlung der Vertriebenen als „Sondergruppe“²⁸⁸ war zweifellos auch mit Problemen behaftet. Voßkamp nennt beispielsweise „eine substantielle Erwartungshaltung der Betroffenen an die Kirche“²⁸⁹, stets und bei jeder Gelegenheit als eigene Gruppe berücksichtigt zu werden, welche dadurch geweckt wurde.²⁹⁰

Insgesamt gelang es also den Vertriebenen, ihre Forderung nach einer eigenen Sonderseelsorge durchzusetzen. Dabei handelte es sich um eine langfristig ausgelegte Organisation mit eigenen Ämtern, wie den Diözesanflüchtlingsseelsorgern, und

283 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 50.

284 Ebd.

285 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 99.

286 Vgl. ebd.

287 Vgl. ebd. 100.

288 Ebd. 99.

289 Ebd.

290 Vgl. ebd.

eigenen Institutionen, wie etwa den Bildungsanstalten in Königstein für die Priester-
ausbildung. Für die Durchsetzung der Anliegen sieht Voßkamp zwei hilfreiche
Bedingungen: „die kirchenrechtlichen Erfordernisse einerseits sowie die gesell-
schaftlichen und politischen Spannungen andererseits“.²⁹¹ Mit den gesellschaftlichen
und politischen Spannungen als begünstigender Bedingung ist vor allem das ge-
schickte Nutzen eines Szenarios der Separation beziehungsweise der Radikalisierung
der Vertriebenen gemeint, welches Vertriebene in bereits geschaffenen offiziellen
Ämtern für ihre Zwecke zu nutzen verstanden und so schließlich ihre „Forderung
nach ‚Exklusivität‘“²⁹² beim deutschen Episkopat durchzusetzen verstanden.²⁹³

Inhalte und Strategien der Vertriebenenseelsorge im Erzbistum München und Freising

Die beschriebenen Entstehungsfaktoren und Begründungen für eine gesonderte
Vertriebenenseelsorge implizieren bereits erste Inhalte einer solchen Pastoral.

Eine Folgerung aus den vier Grundthesen Kindermanns war die Notwendigkeit,
„die seelsorgliche Verantwortung des Ortspfarrers für die in seiner Pfarrei unter-
gebrachten Heimatvertriebenen zu wecken“.²⁹⁴ Dass dies zum einen keine einfache
Aufgabe war und zum anderen keineswegs überall gelang, zeigt folgendes Zitat aus
dem Munde einer Einheimischen: „Die Vertriebenen wollen ihren heimatlichen
Gewohnheiten mit unzähligen Seelenämtern und Prozessionen usw. treu bleiben,
wollen am liebsten nur ihre Lieder singen ... Wer hat hier ältere Rechte? Wir haben
die Fremden nicht gerufen. Sie dürfen nicht vergessen, dass sie schließlich nur Gä-
ste sind. Zu Beginn des Advents hat das der Herr Vikar einmal offen und deutlich
gesagt. Seitdem bleiben viele weg ... Wir sind alle unzufrieden und bedrückt. Der
geschlossene Kreis unserer Heimatgemeinde, der uns lebend umfing, ist ge-
sprengt.“²⁹⁵

Welchen Status hatten die Vertriebenen – waren sie in der Tat nur Gäste? Wie
konnte man die Pfarrer für ihre Aufgabe vorbereiten, zwischen den Alteingesesse-
nen und den neu hinzugekommenen Gläubigen zu vermitteln? Die grundlegende
und keinesfalls selbstverständliche Voraussetzung dafür war die Weckung eines
Verantwortungsgefühls auf Seiten der Seelsorger für die Vertriebenen, welche offi-
ziell gleichberechtigte Gemeindemitglieder waren.

Auch aus den Begründungen und Argumenten für eine Vertriebenenseelsorge
gehen bereits inhaltliche Bestimmungen hervor. Eine psychologische Begründung
der Sonderseelsorge, die mit dem Zustand der Heimatlosigkeit als seelischer Krank-

291 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland, 107.

292 Ebd.

293 Vgl. ebd.

294 LORENZ, Schicksal Vertreibung, 100.

295 BEHNKE Joachim, Nach 20 Jahren, in: LORENZ Schicksal Vertreibung, 302.

heit argumentiert, forderte eine verstehende Seelsorge. Damit war eine Betreuung für die Heimatvertriebenen gemeint, die in jedem Fall über eine rein caritative Sorge und materiell-rechtliche Eingliederung hinausgeht und zur organischen und lebendigen wird. Dazu waren Verständnis und Rücksicht im Umgang mit diesen seelisch kranken Menschen vonnöten und das Verstehen der Psyche der Heimatvertriebenen mit ihren Eigenarten und religiösen Besonderheiten. Dies war sicherlich für die psychologisch kaum geschulten Ortspfarrer keine leichte Aufgabe.

Diese ersten inhaltlichen Annäherungen an eine Vertriebenen-seelsorge werden nun anhand von drei Quellen erweitert. Das erste ist das Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates an alle Seelsorger, welches eine Programmschrift für die seelsorgliche Eingliederung darstellt. Als zweites werden Anregungen für die Vertriebenenarbeit von Paulus Sladek im Rahmen seiner Arbeit für die Kirchliche Hilfsstelle in München untersucht, um schließlich die Ergebnisse der Auswertung des Amtsblattes in der Erzdiözese München und Freising 1945-1955 hinsichtlich ihrer Anweisungen für den Diözesanklerus in Fragen zum Umgang mit den Vertriebenen darzulegen.

Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates

Das Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates vom 16. März 1950²⁹⁶ wurde als Seelsorgsbeilage in den Amtsblättern der jeweiligen Diözesen veröffentlicht. Unterzeichnet ist das Papier von Prälat Dr. Hartz, dem päpstlichen Sonderbeauftragten, sowie dem Präsidenten des Katholischen Flüchtlingsrates, Dr. Lukaschek. Autor des Schreibens scheint jedoch bis auf wenige Änderungen ein anderer gewesen zu sein, nämlich Paulus Sladek, wie aus der Veröffentlichung der von ihm erarbeiteten Dokumente hervorgeht.²⁹⁷ Nach dem Herausstellen der Bedeutung der Seelsorge für die erfolgreiche Lösung der Flüchtlingsfrage werben die Autoren um die Unterstützung durch die Pfarrer vor Ort in der Vermittlung zwischen beiden Gruppen im Sinne eines „pontifex“²⁹⁸ – eines Brückenbauers. Die Haltung der Abschirmung gegen fremdes Leid seitens der heimischen Bevölkerung nennt er eine „naturgemäße Reaktion eines bestehenden Sozialkörpers gegen eine plötzliche Veränderung seiner Struktur“.²⁹⁹ Aufgrund dieser Ausgangslage ergebe sich als „gewaltige Erziehungsaufgabe“, dass die „Einheimischen [...] erkennen [müssen], dass ihre Lebens- und Besitzverhältnisse nicht davon unberührt bleiben können,

296 LUKASCHEK/HARTZ, Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates.

297 Vgl. SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 170-175. Zitiert wird dieses Dokument jedoch nicht nach diesem Entwurf von Paulus Sladek, sondern der tatsächlichen Veröffentlichung: LUKASCHEK/HARTZ, Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates.

298 Ebd. 3.

299 Ebd. 2.

wenn so viele Millionen völlig verarmter Volksgenossen ins Land kommen³⁰⁰. Ein rein caritatives Engagement reiche damit nicht aus, die Probleme zu lösen.³⁰¹

Daneben wurden den Lesern in diesem Schreiben gängige Vorurteile und negative Meinungen bezüglich der Flüchtlinge genannt und gegebenenfalls als unzutreffend entlarvt, beziehungsweise die Gründe für tatsächliche Eigentümlichkeiten der Vertriebenen erklärt, im Sinne der Ermöglichung einer verstehenden Seelsorge. Ganz zentral wurde die Behauptung genannt, Flüchtlinge würden „die erhaltenen Gelder verschleudern“.³⁰² Gegen diesen Vorwurf wurde ins Feld geführt, die Gelder kämen somit nicht nur den einheimischen Kaufleuten zugute, sondern auch den Bauern, sowie die Tatsache, dass überdies diese Zahlungen nicht nur an Flüchtlinge, sondern auch an einheimische Kriegsoffer gingen.³⁰³ Außerdem hätten die Vertriebenen „bisher die schwerste Last eines Krieges und seiner Folgen tragen [müssen], an dem sie nicht mehr schuld waren als alle anderen. Alle Not der Nachkriegszeit, Hunger, Wohnungselend, Arbeitslosigkeit, trifft sie stärker als selbst die ärmsten Schichten der einheimischen Bevölkerung.“³⁰⁴

Es wurde um Verständnis für die Eigenarten der Vertriebenen geworben, sowohl die „seelische Wundheit“³⁰⁵ betreffend, welche durch die Vertreibung verursacht wurde, als auch die Eigenheiten, welche die Mentalität dieser Menschen betrafen: „Die Vertriebenen kommen aus einem anderen Volksstamm, einer anderen Landschaft, vielfach aus der Welt des Bürgertums, der Industrie und des Handels. Die Maßstäbe des bäuerlichen Lebens passen nicht für die Menschen der Stadt. Welchen Anstoß nehmen heute viele Einheimische daran, dass sich Flüchtlinge mit dem Geld der Soforthilfe einen Radioapparat gekauft haben. Sie können es nicht verstehen, dass sich diesen in ihrem verlorenen Dorf mit dem Radioapparat wieder ein Tor zu jener Welt auftut, zu der sie einstens gehört haben.“³⁰⁶

Als konkrete Aufgaben nennen die Autoren die „Erziehung der besitzenden Bevölkerung zu sozialem Denken und Handeln, das die Voraussetzung für einen friedlichen Lastenausgleich ist“.³⁰⁷ Dabei sollte die bisher schon geleistete caritative Hilfe – nun auch im vollen Wortsinn als „Verantwortung für Leib und Seele des Nebenmenschen“³⁰⁸ – erhalten bleiben und ausgebaut werden. In diesem Sinne sollte sich karitative Tätigkeit nicht nur auf die barmherzige Hilfe und mildtätige Gaben beschränken, sondern auch die „Schaffung von neuem Wohnraum, [...] Bereitstellung

300 LUKASCHEK/HARTZ, Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates, 2.

301 Vgl. ebd.

302 Ebd.

303 Vgl. ebd.

304 Ebd.

305 Ebd.

306 Ebd. – Wie bereits oben erläutert, wurde die Mehrheit der Flüchtlinge in kleinen Dörfern und Gemeinden untergebracht.

307 Ebd. 5.

308 Ebd.

von Betriebsräumen und Förderung aller Bestrebungen, [...] sich [...] wieder eine eigene Existenz zu schaffen³⁰⁹ beinhalten.

Nach diesen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aufgaben, nennt das Schreiben nun auch die Aufgaben für eine Eingliederung in das kirchliche Leben. Das klare Ziel war die Einbindung der Vertriebenen in die reguläre Seelsorge vor Ort: „Ihre erste Sorge als Pfarrer ist es, die Vertriebenen für die Teilnahme am gottesdienstlichen und sakramentalen Leben Ihrer Pfarrgemeinde zu gewinnen.“³¹⁰ Um dies zu erreichen, sollten Vertriebene für die Mitarbeit in den pfarrlichen Gremien, wie den damals neu gegründeten Pfarrausschüssen, Kirchenräten, den Vorstandschaften der verschiedenen Vereine und der Caritas, gewonnen werden, sodass sie „als gleichberechtigt und dazugehörig betrachtet werden, und sich langsam in der Pfarrfamilie heimisch fühlen“.³¹¹ Auch für das Laienapostolat im Sinne der Katholischen Aktion sollte unter den Vertriebenen geworben werden mit dem zusätzlichen Hinweis auf die Schulungstätigkeit der Vertriebenenverbände³¹² in diesem Bereich.³¹³

Schließlich baten die Autoren ihre Leser, „trotz aller Schwierigkeiten und der vielen Arbeit, die das bedeutet, *unseren Landsleuten ein guter Erzieher und Wegweiser zu sein*“.³¹⁴ Dies sei mit bloßem Moralisieren, Scheltworten und öffentlichen Zurechtweisungen nicht zu erreichen.³¹⁵ Gefordert wurde stattdessen Geduld und Güte im Umgang mit dem bereits bekannten Verweis auf die seelische Krankheit der Heimatlosigkeit dieser Menschen.

In diesem Schreiben lassen sich die zwei bereits aus den Begründungen für eine Sonderseelsorge bekannten Dimensionen eines psychologischen und eines pädagogisch-erzieherischen Ansatzes im Umgang mit den Vertriebenen – und in diesem Falle auch mit den Einheimischen – erkennen. Die klare Forderung war die Einbindung einzelner Vertriebener in die Gremien der Laienarbeit in der Pfarrgemeinde, um so Gleichberechtigung zu gewährleisten und ein Dazugehörigkeitsgefühl bei den Vertriebenen zu wecken.

Paulus Sladeks Konzept der nachgehenden Seelsorge

Vor allem in seiner Arbeit für die Kirchliche Hilfsstelle veröffentlichte Paulus Sladek eine ganze Menge an Anregungen für die Vertriebenen-seelsorge. Diese sollen hier als Quelle für die offiziellen Inhalte und Strategien einer Sonderseelsorge dienen. Auch wenn diese Anregungen an den verschiedensten Stellen veröffentlicht

309 LUKASCHEK/HARTZ, Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates, 5.

310 Ebd.

311 Ebd. 6.

312 Die Ackermanngemeinde für die Sudetendeutschen, die Eichendorffgilde für die Schlesier, der Ermlandbund für die Ermländer, um nur die Wichtigsten zu nennen.

313 Vgl. ebd.

314 Ebd. 7.

315 Vgl. ebd.

wurden, ist davon auszugehen, dass die Ansichten Sladeks den Pfarrern der Münchner Diözese bekannt waren – sei es durch die Veröffentlichungen an sich, sei es durch Sladek, welcher ja in München wirkte, oder sei es durch den Diözesanflüchtlingsseelsorger Goldammer³¹⁶, welcher in vielen Seelsorgskonferenzen und Pfarreien der Diözese referierte und als Multiplikator fungierte.

Die Verknüpfung der seelsorglichen Aufgaben mit den gesamtgesellschaftlichen Forderungen nach Lastenausgleich und einer neuen, christlichen Sozialordnung, welche Sladek immerzu betonte, ist wohl charakteristisch für seine Auffassung darüber, wie der Flüchtlings- und Vertriebenenfrage zu begegnen war. Dies soll hier noch einmal explizit gefasst werden. Sladek sah es als Aufgabe der Kirche an, sich auch im politischen Bereich für soziale Gerechtigkeit vor allem gegenüber den Vertriebenen einzusetzen. Dabei hatten die Probleme für ihn nicht erst mit dem Einströmen der heimat- und besitzlosen Millionen begonnen, sondern machten bestehende Probleme deutlicher: „Ebenso müssen unter den Alteingesessenen Menschen aufstehen, die erkannt haben, dass die Flüchtlingsfrage alle gesellschaftlichen, politischen und seelsorglichen Probleme unter den Einheimischen ins Unerträgliche verschärft und dass keines der Probleme gelöst werden kann, wenn nicht die Flüchtlingsfrage mitgelöst wird.“³¹⁷ Diese Probleme könne von ihrer Wurzel her nur die Kirche lösen: „Darüber hinaus ist aber wieder für die Kirche die Zeit gekommen, einen Schritt in die Welt zu tun, um sie zu neuen sozialen Aufgaben anzuregen, ja sogar solche soziale – nicht nur caritative – Aufgaben zu ermöglichen und wenigstens zum Teil selbst zu übernehmen. Wir haben heute innerhalb Deutschlands auf längere Zeit hinaus keine selbständige staatliche Autorität, sondern nur einen Beamtenapparat, der denkbar ungeeignet ist, eine soziale Neugestaltung in die Wege zu leiten. [...] Der materialistische Egoismus muss durch Anspruchslosigkeit und den Geist christlichen Gemeinsinns überwunden werden. Nur die Kirche hat überhaupt noch irgendwie die Möglichkeit und Fähigkeit zu dieser Aufgabe. Sie allein kann ‚den Armen die frohe Botschaft verkündigen‘ und eine neue Armutsbewegung im Geiste des heiligen Franziskus wecken, welche die Menschen von der Besessenheit durch die irdischen Güter befreit.“³¹⁸

Aus dieser Verantwortung der Kirche gerade für den sozialen Bereich leitete Sladek ganz konkrete Forderungen an die Pfarrer und Gemeindemitglieder vor Ort ab. Er rief die Priester auf, den Menschen klar zu machen, dass jeglicher Besitz eine soziale Verpflichtung beinhalte.³¹⁹ In dem Rundschreiben an alle Seelsorger sprach er gar von einer sozialen Hypothek, welche jegliches Eigentum belaste.³²⁰ Es solle

316 Erich Goldammer (1909-1974), Priesterweihe in Leitmeritz 1933, seit 14. Mai 1948 Diözesanflüchtlingsseelsorger in München-Allach, vgl. dazu Amtsblatt 1948/6, 53, sowie zu seinen Geburts- und Weihedaten: Schematismus der Geistlichkeit des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1950, München 1950, 63. Für das Todesjahr vgl. Direktorium 2012-2013, 35.

317 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 69.

318 Ebd. 39.

319 Vgl. ebd. 83.

320 Vgl. LUKASCHEK/HARTZ, Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates, 5.

folglich der Handel auf dem Schwarzmarkt unterbunden werden – insbesondere weil die besitzlosen Flüchtlinge davon ausgeschlossen seien –, in jeder Pfarrei eine Pfarrcaritas errichtet und bestehende soziale Aktionen unterstützt werden: „z. B. Gartenlandpachtaktion, Wohnungsausbau, Siedlung, Bereitstellung von Wohnräumen“.³²¹ Dabei hinge vieles davon ab, ob der Pfarrer mit gutem Beispiel vorangehe: „Entscheidend für die Einstellung der Einheimischen gegenüber den Vertriebenen, entscheidend auch dafür, ob die Flüchtlingsfrage an einem Orte eine gute Entwicklung nimmt, oder nicht, ist das *Verhalten des Orts Pfarrers*.“³²²

Daneben war Sladek das Prinzip der Hilfe zur Selbsthilfe wichtig: „Bei aller Notwendigkeit materieller Hilfe ist der Wille und die Initiative der Vertriebenen zur Selbsthilfe die unerlässliche Voraussetzung für ihren Aufstieg zu neuem Leben.“³²³ Im Pfarreileben war dafür unerlässlich, Vertriebene in die Gremien und Ausschüsse der Gemeinde zu bringen, damit sie durch eine Beteiligung im Pfarrcaritasausschuss zum Beispiel selbst bestimmen könnten, welche Güter requiriert und wie sie verteilt wurden.³²⁴ Daneben verwies Sladek immer wieder auf die Arbeit der Vertriebenenverbände und Zusammenschlüsse.³²⁵

Außerdem setzte er auf Information und Aufklärung in Hinblick auf die Flüchtlingsfrage: „Außerdem müssten sich alle Seelsorger und katholischen Laienführer, alle maßgeblichen Leute in den katholischen Organisationen, einmal gründlich mit dem Flüchtlingsproblem beschäftigen. Wie viele vorschnelle Urteile kann man in Gesprächen immer wieder hören, die rein gefühlsmäßig gefällt werden oder Verallgemeinerungen von Einzelfällen sind, die aber dem Ganzen nicht gerecht werden. Nur eine gründliche Beschäftigung mit diesem schwierigsten Problem, das je einem Staat gestellt worden ist, insbesondere auch nach seiner sozialen und sozialpsychischen Seite hin, kann auch auf seelsorglichem und kirchlichem Gebiet zur Erkenntnis richtiger Wege führen.“³²⁶

Nur durch den Abbau falscher Vorurteile könne eine Eingliederung gelingen. Dazu hätten die Pfarrer als Autoritäten vor Ort ihren Beitrag zu leisten. Sladek nannte gängige Vorurteile der Einheimischen gegenüber den Vertriebenen und andersherum: „So klagten die Vertriebenen, das sakramentale Leben der Einheimischen sei bloß Äußerlichkeit, sie hätten keine Nächstenliebe, und die Einheimischen behaupten wieder, die Flüchtlinge wollten nicht arbeiten und gingen nicht in die Kirche.“³²⁷ In einem Wort der Verteidigung für seine Landsleute legte er die Umstände dar, unter denen die Vertriebenen nach Deutschland gekommen waren, und wie beachtlich doch vor diesem Hintergrund ihre sittlichen und wirtschaftlichen

321 SLADEK, *Not ist Anruf Gottes*, 150.

322 Ebd. 47.

323 Ebd. 78.

324 LUKASCHEK/HARTZ, *Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates*, 6.

325 Vgl. SLADEK, *Not ist Anruf Gottes*, 78f.

326 Ebd. 81.

327 Ebd. 171.

Leistungen seien: „Wie selten aber finden ihre manchmal bewundernswerten sittlichen und wirtschaftlichen Leistungen bei den Alteingewesenen Anerkennung! [...] Im Lichte der Arbeits- und Kriminalstatistik können alle bisher vorgebrachten Kollektivbeschuldigungen gegen die Vertriebenen nicht aufrecht erhalten werden. Der Anteil der Flüchtlingskinder an den besten Schulleistungen ist wieder bedeutend höher, und auch als Facharbeiter haben sich die Vertriebenen in Westdeutschland vielfache Anerkennung erworben. [...] Es ist im allgemeinen Interesse, wenn die diffamierenden Kollektivbeschuldigungen gegen die Vertriebenen ein Ende nehmen. Dürfen wir Sie, Hochwürden, auch in dieser Hinsicht immer wieder um ein mahnendes und aufklärendes Wort an Ihre Pfarrkinder bitten?“³²⁸

So gab Sladek den Priestern handfeste Argumente an die Hand, um den gängigen Beschuldigungen entgegentreten zu können. Er forderte darüber hinaus jedoch von den führenden Katholiken den Willen zur Information und Beschäftigung mit der Flüchtlingsfrage, um zu umfassenden Lösungen im Sinne einer neuen sozialen Ordnung im christlichen Sinne zu kommen.

Untrennbar mit dieser sozial-gesellschaftlichen Dimension in Sladeks Konzept sind seine Strategien für das innerkirchliche und pfarrliche Leben verbunden. Klares Ziel war die Einbindung der Vertriebenen in das Pfarrleben. Dazu vertrat er das Modell einer nachgehenden Seelsorge: „Der Seelsorger wird nicht warten dürfen, bis die aus ihrer Heimat Vertriebenen von selbst in die Kirche oder zu ihm kommen, sondern als Seelenhirt ihnen nachgehen müssen, weil gerade sie die Ärmsten der Armen sind und einer besonderen Seelsorge bedürfen.“³²⁹ Dies impliziert viele konkrete Einzelforderungen und Anweisungen für den Seelsorger.

Für eine erste Aufnahme der Vertriebenen wurde die Vorbereitung der Pfarrgemeinde vor dem Eintreffen der neuen Gläubigen – gegebenenfalls mit Unterstützung durch die Kirchliche Hilfsstelle – empfohlen.³³⁰ Die Begrüßung der Ausgewiesenen solle durch den Seelsorger selbst geschehen, eventuell mit einem eigenen „Begrüßungsgottesdienst, bei dem die Ausgewiesenen in den ersten Bänken sitzen“.³³¹ Außerdem empfehle sich die Mitwirkung des Pfarrers bei der Unterbringung der Neuankömmlinge. Dabei könne er mit gutem Beispiel vorangehen und Flüchtlinge in das Pfarrhaus aufnehmen.³³² Die „Schaffung einer *gemeinschaftlichen Koch-, Wasch- und Badegelegenheit*“³³³ könnte Konflikte in den Privatunterkünften der Flüchtlinge mit den Besitzern oder anderen Parteien verhindern. Daneben sollte in einer Nähstube und einer Schusterstube die Möglichkeit zur Ausbesserung oder Fertigung von Kleidung bestehen.³³⁴

328 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 172.

329 Ebd. 133.

330 Vgl. ebd.

331 Ebd.

332 Vgl. ebd.

333 Ebd.

334 Ebd..

Um neben dieser ersten primär caritativen Versorgung den Vertriebenen auch die Möglichkeit zum Aufbau einer neuen Existenz zu schaffen, hielt Sladek Folgendes für sinnvoll. Zunächst empfahl er, durch Hausbesuche Kontakt mit den einzelnen Familien aufzunehmen und die Möglichkeit zur Aussprache zu geben. Daneben sollte eine Plattform für Zusammenkünfte der Flüchtlinge geschaffen werden, bei welcher auch gegebenenfalls der Bürgermeister oder Seelsorger anwesend wäre. Hier könnten Anliegen und Fragen in Sachen der Pfarrcaritas, des Arbeitsamtes, und so weiter zur Sprache kommen.³³⁵

Durch die regelmäßigen Flüchtlingsgottesdienste könnten die Lieder aus der Heimat gesungen und eine Predigt speziell an die Vertriebenen adressiert gehalten werden. An anderer Stelle sprach Sladek auch davon, dass bei der bevorstehenden Neuauflage des Diözesangesangbuches vor allem Lieder, welche bei beiden Teilen der Gläubigen bekannt waren, aufgenommen werden sollten und speziell die gängigsten Lieder der Heimatvertriebenen, zumal dies den deutschsprachigen Messgesang fördere.³³⁶

Auch eine Zulassung der eigenen Bräuche und Rituale der Vertriebenen bei Trauungen und Begräbnissen empfehle sich.³³⁷ Umgekehrt verursachte vor allem eine Gepflogenheit in Bayern vielerorts Probleme bei der gottesdienstlichen Aufnahme der Flüchtlinge im Kirchenraum: die Vermietung der Sitzplätze in Kirchen. „Die Arbeitstagung ist der Auffassung, dass mit Rücksicht auf das Einströmen von 30 bis 40 und noch mehr Prozent Neubürgern, unter denen sich besonders viele alte Leute befinden, die an manchen Orten noch übliche Vermietung der Kirchenstühlen entweder zugunsten der Neubürger neu geregelt oder überhaupt aufgehoben werden muss, wenn nicht diese ständig als Fremde und Minderberechtigte erscheinen sollen, und bittet daher um eine entsprechende Verfügung.“³³⁸

Darüber hinaus machte sich Sladek für eine seelische Erneuerung stark. Er propagierte den Aufbau von Apostolatskreisen durch Laienapostel aus den Reihen der Vertriebenen, um den Nöten ihrer Landsleute Abhilfe zu schaffen und in praktischen Fragen Unterstützung zu leisten, etwa bei der Arbeitsbeschaffung, mit caritative Hilfe, und so weiter.³³⁹ In den Pfarreien setzte er sich für die Veranstaltung von Einkehrtagen für die Flüchtlinge ein, um ihnen bei der gläubigen Deutung und Verarbeitung ihres Schicksals behilflich zu sein.³⁴⁰

335 Vgl. SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 134.

336 Vgl. ebd., 143f. und 155, zur Förderung des deutschen Volksliedes für die ganze Gemeinde.

337 Vgl. ebd. 139.

338 Ebd. 154. Es handelte sich bei dieser Veranstaltung um die Tagung der Flüchtlingsseelsorge in Eichstätt vom 5. bis 7. August 1947. – Die Vermietung von Kirchstühlen ist alte Gepflogenheit in Bayern. Dabei zahlen Familien oder einzelne Personen Abgaben an die Kirche und bekommen einen festen Sitzplatz in einer Kirchenbank. Oftmals wird dies in der Bank durch eine entsprechende Beschriftung markiert.

339 Vgl. SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 110-112.

340 Vgl. ebd. 134.

Anweisungen für den Diözesanklerus im Amtsblatt

Im Register zum Amtsblatt der Erzdiözese München und Freising³⁴¹ finden sich unter den Begriffen „Flüchtling“ oder „Vertriebener“ eine Vielzahl an Einträgen und Anweisungen, welche Vorgaben für die Vertriebenenseelsorge beinhalten. Dabei reicht das Spektrum von (kirchen-)rechtlichen Regelungen³⁴² über besondere Personalanweisungen zur Vertriebenenseelsorge³⁴³ und Aktionen der Caritas³⁴⁴ bis hin zu Hinweisen für den konkreten Umgang der Geistlichen mit den Neuankömmlingen vor Ort. Letztere finden an dieser Stelle explizit Erwähnung, um einen Überblick über die offiziellen Vorgaben zum Umgang mit den Vertriebenen für den Diözesanklerus von Seiten der Bistumsleitung zu erhalten und vor diesem Hintergrund im nächsten Kapitel die in den Pfarreien getroffenen Maßnahmen der Priester zur Integration der Flüchtlinge einordnen zu können.

Eine erste Anweisung zur Flüchtlingsseelsorge findet sich im Dezember 1945 im Amtsblatt. Hier geht es um die bereits erwähnte Klärung der Zuständigkeit³⁴⁵ der Ortpfarrer für die in ihrem Pfarrgebiet lebenden Flüchtlinge. Daneben wurde Paulus Sladek in seiner Funktion für die Kirchliche Hilfsstelle in München als Ansprechpartner für die „seelsorgliche[n] Hilfeleistung für die Flüchtlinge aus dem Osten“³⁴⁶ bekanntgegeben. Außerdem findet sich der Hinweis, regelmäßige Flüchtlingsgottesdienste abzuhalten: „Es empfiehlt sich aber, soweit möglich, in regelmäßigen Abständen – etwa alle 14 Tage bis 4 Wochen – durch geflüchtete Priester eigene Flüchtlingsgottesdienste für ihre Landsleute halten zu lassen, da diese aus der landsmannschaftlichen Verbundenheit und dem gemeinsam erlebten Schicksal die seelische Not der Flüchtlinge sicher am besten verstehen und für sie das rechte Wort finden werden.“³⁴⁷

Hinsichtlich der genauen Gestaltung dieser Gottesdienste bleibt diese erste Anweisung noch recht unkonkret. Positiv gewendet lässt sie Raum für die Erfordernisse vor Ort in der jeweiligen Pfarrei.

Im Jahr 1946 – dem Jahr des Eintreffens vor allem der sudetendeutschen Vertriebenen – findet sich neben einem allgemein gehaltenen Hinweis auf das Ankommen einer großen Zahl von Flüchtlingen und die Forderung zur Aufnahme und

341 Vgl. Amtsblatt 1945-1955.

342 Vgl. beispielsweise das Kapitel „Faktoren für die Entstehung einer Sonderseelsorge“.

343 Über die Personalstruktur der Vertriebenenseelsorge in den Bistümern und im Besonderen im Erzbistum München: vgl. oben, „Faktoren für die Entstehung einer Sonderseelsorge“.

344 Darunter fallen vor allem Aufrufe zu besonderen Kollekten und Sammlungen für die Flüchtlinge (Vgl. Amtsblatt 1945/5, 63; 1946/6, 68; 1947/1, 13 und 6, 66 und 8, 78 und 12, 129; 1948/6, 56; 1949/14, 136 und 137), sowie Fortbildungsangebote für Caritasmitarbeiter in der Flüchtlingshilfe (Vgl. ebd. 1946/8, 85) und Aufrufe zur Kooperation mit dem Suchdienst des Caritasverbandes mittels einer Heimatortskartei (Vgl. zu den beachtlichen Ergebnissen dieses Dienstes vor allem Amtsblatt 1952/2, 40).

345 Vgl. oben, Kapitel „Faktoren für die Entstehung einer Sonderseelsorge“.

346 Amtsblatt 1945/5, 53.

347 Ebd.

Unterstützung der Menschen durch die Pfarrangehörigen und allen voran durch die Priester³⁴⁸ eine relativ detaillierte Liste an Aufgaben für die Seelsorger hinsichtlich der „pastorelle[n] und caritative[n] Sorge für die Flüchtlinge“.³⁴⁹ Diese deckt sich in vielen Punkten mit den Empfehlungen Sladeks bezüglich der pfarrlichen Einbindung der Vertriebenen, welche im vorhergehenden Kapitel erläutert wurden. Dennoch soll sie hier in ganzer Länge aufgeführt werden, da ihr Verbindlichkeitsanspruch durch die Veröffentlichung im Amtsblatt als höher einzustufen ist.

„Die pastorelle und caritative Sorge für die Flüchtlinge wird jedem Seelsorger eine ernste Gewissenspflicht sein:

Er wird die Neuangekommenen herzlich begrüßen, die einzelnen Familien besuchen, ihre Klagen und Kümernisse teilnahmsvoll anhören, ihre Personalien in die Pfarrkartei aufnehmen, ihnen seine Dienste für eine evtl. notwendige ‚Suchaktion‘ zur Verfügung stellen, die Gottesdienstordnung bekannt geben, einen entsprechenden Platz in der Kirche anweisen, gegebenenfalls durch einen weiteren Gottesdienst Platz für eine größere Zahl von Teilnehmern schaffen, in der Predigt ein Wort der Teilnahme für sie sprechen für den Fall besonderer Not, besonders in den ersten Tagen, Lebensmittel, Kleider, Schuhe, Kleinigkeiten des häuslichen Lebens, aber auch Lesestoff, Gebetbücher, Rosenkränze zu verschaffen suchen, die Kinder sammeln und unterweisen (evtl. in einem besonderen Nachhilfeunterricht), die Kranken besuchen und gegebenenfalls in ein Krankenhaus verbringen lassen, den Flüchtlingen hin und wieder eine besondere Freude bereiten, z. B. an kirchlichen Festtagen, schließlich auch den ein oder anderen einmal in den Pfarrhof einladen.

Wo seine Kräfte, Zeit und Mittel nicht reichen, wird er, soweit möglich, Schwesternhilfe bzw. entsprechende Laienkräfte zur Mitarbeit heranziehen, z. B. in den Ferien auch Studenten. Ist eine größere Anzahl von Flüchtlingen am Ort, soll der Pfarrer auch in ihren eigenen Reihen Laienapostel zu gewinnen und zu schulen suchen.

Ebenso wird er sie zu Veranstaltungen von Standesvereinen [...] einladen.

Werden für den einen oder anderen Bezirk besondere Flüchtlingsfürsorgerinnen eingesetzt, wird der Pfarrer diese gut aufnehmen und ihre Dienste gern annehmen.

Auch den Flüchtlingskommissaren wird er mit Rat und Tat beistehen.

Vor allem aber wird er die Gläubigen immer wieder aneifern, gegenüber diesen Vertriebenen und Verarmten das Herrenwort zu erfüllen: ‚Ich war hungrig und ihr habt mich gespeist. Ich war fremd und ihr habt mich beherbergt. Ich war nackt und ihr habt mich bekleidet‘.³⁵⁰

In dieser Auflistung an Aufgaben für den Seelsorger gegenüber den Neuankömmlingen wird das Idealbild einer Aufnahme gezeichnet, wie sie wohl in den wenigsten Pfarreien vonstatten ging. Interessant ist die Tatsache, dass über die

348 Vgl. Amtsblatt 1946/1, 7.

349 Amtsblatt 1946/6, 68.

350 Ebd.

mittlung zwischen den Ansässigen und den Neuen – laut Sladek diesbezüglich die schwierigste Aufgabe des Seelsorgers³⁵¹ – an dieser Stelle kein Wort verloren wurde. Die Anweisungen beschränken sich darauf, die Ausgewiesenen in die vorhandene Struktur einzubinden, ohne jedoch die Wechselseitigkeit des Integrationsvorganges zu berücksichtigen. Wie mit den heimatlichen Bräuchen und Gewohnheiten der Vertriebenen, ihren Eigenheiten und religiösen Prägungen umzugehen sei, wird offen gelassen.

Neben dem Hinweis, die noch nicht-gefirmten Flüchtlinge sollen sich in die turnusmäßige Firmung im Erzbistum einreihen³⁵², findet sich im Jahr 1947 der Hinweis auf die nun beginnende Möglichkeit des Theologiestudiums für Studenten aus den Diözesen des Ostens in Königstein zum Sommersemester 1947, sowie die Eröffnung des Gymnasiums ebendort ab Ostern 1947.³⁵³ Interessant sind drei Bemerkungen zum Thema Beerdigungen, Friedhof und Trauerkultur. Eine Meldung spricht von Schwierigkeiten bei der Beerdigung von Vertriebenen und verbietet die Einrichtung gesonderter Gräber sowie jede Sonderbehandlung toter Flüchtlinge.³⁵⁴ Es muss folglich im Erzbistum Bestrebungen gegeben haben, Vertriebene nicht auf dem regulären Pfarrfriedhof zu beerdigen – ob aus Platzmangel oder anderen Gründen, bleibt unklar. Damit in Zusammenhang steht eine Meldung aus dem Jahr 1949 bezüglich der Trauerkultur der Vertriebenen. Angesichts der Tatsache, dass diese die Gräber ihrer verstorbenen Verwandten in der Heimat zurücklassen mussten, legten Viele – besonders an Gedenktagen wie den Allerseelentagen – Kränze und anderen Grabschmuck an Friedhofs- oder Feldkreuzen nieder.³⁵⁵ Dass dies kein Einzelfall gewesen sein kann, geht daraus hervor, dass dem Klerus in der amtlichen Anweisung nahegelegt wurde, eigene Gedenkstätten im jeweiligen Pfarrfriedhof für die Vertriebenen zu schaffen, wobei an eine Gedächtnistafel, ein eigenes Kreuz oder ähnliches zu denken wäre.³⁵⁶

Ebenfalls im Jahr 1949 wurde über das Amtsblatt eine Bestimmung zu den Seelsorgeberichten bezüglich eines neuen Schemas bekanntgemacht.³⁵⁷ Bezeichnend ist die Tatsache, dass keine gesonderte Kategorie geschaffen wurde, um über den Stand der Vertriebenenseelsorge zu informieren. Welche Bedeutung dies angesichts der Tatsache hat, dass sie entsprechend der Standesseelsorge diözesanweit einge-

351 „Vermittlung zwischen Einheimischen und Ausgewiesenen durch den Pfarrer. Öftere Hinweise in den Predigten auf die beiderseitigen Pflichten, Beilegung von Schwierigkeiten und Missverständnissen, Weckung des Verständnisses für die jeweilige Eigenart [...]. Hier liegt die wichtigste und schwierigste Aufgabe des Seelsorgers“; diese Hinweise stammen ebenso wie die Anweisungen im Amtsblatt aus dem Jahr 1946, in: SLADEK, *Not ist Anruf Gottes*, 134.

352 Vgl. Amtsblatt 1947/1, 2.

353 Vgl. Amtsblatt 1947/3, 35.

354 Vgl. Amtsblatt 1947/3, 36.

355 Vgl. Amtsblatt 1949/6, 44.

356 Vgl. ebd.

357 Vgl. oben, Kapitel „Quellen“.

führt wurde und andere Stände sehr wohl eigene Punkte im Schema der Berichte besaßen, ist an anderer Stelle zu klären.

Zum Ende des Jahres 1949 findet sich eine Initiative der Jugend³⁵⁸, die im Sinne der Vertriebenenseelsorge einen Weihnachtsdienst an der heimatvertriebenen Jugend plante. Dabei wurde zum einen zu einer umfassenden Sammlung von Sachgegenständen für Geschenke aufgerufen, zum anderen wollte die ansässige Jugend die Jugendlichen unter den Flüchtlingen einladen, bei ihren Familien mitzufeiern.

Zu nennen sind außerdem drei weitere Meldungen aus den Amtsblättern zu Beginn der 1950er Jahre. Zu einer Sammlung des kirchlichen Heimatgutes zum Zwecke der Archivierung wurde 1953 aufgerufen.³⁵⁹ 1954 gab es das Angebot für einen Lehrgang für die heimatvertriebene Bauernjugend, durchgeführt von der Ackermann-Gemeinde.³⁶⁰ Im Jahr 1955 begegnet der Versuch, die Problematik der Kirchenstuhl-Vermietung zu Gunsten der Flüchtlinge zu entschärfen, mit dem Hinweis, Pfarrer sollen Bänke für Flüchtlinge frei halten und kenntlich machen oder durch Anschlag bekannt geben.³⁶¹ Plätze Einheimischer seien – falls zu Beginn der Messe nicht besetzt – von Flüchtlingen in Anspruch zu nehmen.³⁶² Da dieses Problem bereits in der Meldung 1946/6, 68, mit dem Hinweis berücksichtigt wurde, den Flüchtlingen sei ein entsprechender Platz in der Kirche anzuweisen, kann davon ausgegangen werden, dass es bezüglich dieses Themas häufiger zu Komplikationen gekommen sein muss.

Diese verschiedensten Meldungen, Hinweise und Anweisungen im Amtsblatt bezüglich der Flüchtlingsproblematik geben einen Eindruck von den Vorgaben für die Pfarrer hinsichtlich der Vertriebenenseelsorge im Erzbistum. Vor diesem Hintergrund soll nun im folgenden Kapitel mittels der Seelsorgeberichte auf die Situation in den Pfarreien geblickt werden.

358 Vgl. Amtsblatt 1949/14, 136.

359 Vgl. ebd. 1953/7, 71.

360 Vgl. Amtsblatt 1954/9, 138.

361 Vgl. ebd. 1955/8, 91.

362 Vgl. ebd.

Seelsorgliche Integration der Vertriebenen in Pfarreien der Münchener West-Dekanate

Eine Grossstadt nach dem Krieg – Kirche in München nach 1945

„Das äußerliche Bild der bayerischen Landeshauptstadt wird auch heute noch bestimmt durch eine einprägsame Silhouette sich mächtig gegen die Alpenkette abhebender sakraler Bauwerke“³⁶³ – kurzum, das bekannte München ist ohne seine Kirchen nicht denkbar. Dabei reicht das Spektrum der Münchner Kirchen von dem ehrwürdigen mittelalterlichen Dom in der Altstadt bis hin zu modernen Neubauten in den umliegenden Stadtvierteln. Zur besseren Einordnung der Münchner Pfarreien schlägt Fellner ein Schema³⁶⁴ mit vier konzentrischen Kreisen um das Stadtzentrum vor. Dabei liegen für ihn im „innersten Kernbereich die City mit ihren alten Traditionsparreien“³⁶⁵, im zweiten Ring „mächtige[n] Kirchen domähnlichen Zuschnitts [...], die die verschiedenen Varianten des Historismus aus dem 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts“³⁶⁶ durchspielen. Damit sind wohl Kirchen, wie St. Benno in der Maxvorstadt, St. Anna im Lehel oder St. Korbinian in Sendling gemeint, welche etwa in einem zwei bis vier Kilometer breiten Ring um die Altstadt angesiedelt sind.³⁶⁷ In einem dritten ringförmigen Bereich sieht Fellner Pfarreien, die erst später in das Stadtgebiet Münchens eingemeindet wurden, und spätestens in den 50er Jahren völlig in die „großstädtische Agglomeration“³⁶⁸ Münchens eingeschmolzen waren, wie Pasing, Laim oder Moosach.³⁶⁹ Das äußerste Gebiet der Münchner Pfarreien sieht Fellner in den „peripheren Vorortspfarrreien, die sich als vierter Ring um die Stadt legten. Einst selbständige Siedlungen wie Solln, Hadern, Aubing, Allach oder Feldmoching besaßen zwar meist noch einen gut erkennbaren dörflichen Kern mit einigen alteingesessenen Bauernhöfen und Gärtnereibetrieben, doch ging dieser ländliche Charakter auf Grund der intensiven Siedlungstätigkeit und des beständigen Zuzugs äußerst heterogener Bevölkerungsschichten zusehends verloren.“³⁷⁰

Die in dieser Arbeit untersuchten Dekanate München Nordwest und Südwest umfassen die drei äußersten der vier beschriebenen Bereiche: St. Bonifaz gehört, genau wie St. Benno, zu den im Stil des 19. Jahrhunderts erbauten Kirchen und liegt im ersten Ring um die Altstadt. St. Martin in Moosach, Maria Schutz in Pasing oder Christkönig in Nymphenburg gehören zum dritten Bereich der erst später eingemeindeten Gebiete Münchens. Schließlich sind St. Peter und Paul in Feldmoching

363 FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 212.

364 Vgl. ebd. 223.

365 Ebd.

366 Ebd.

367 Ebd. 223.

368 Ebd.

369 Vgl. ebd.

370 Ebd.

oder St. Quirin in Aubing dem äußeren, peripheren Ring um das Stadtgebiet zuzuordnen.

Zeitlich lässt sich die Entwicklung der Stadt München nach dem Zweiten Weltkrieg auf dem Weg zur Millionenmetropole nach Fellner in drei aufeinander folgende Phasen unterteilen: „der Übergang von der ‚Trümmer-‘ (bis 1950), über die ‚Neubau-‘ (1951-1955) bis hin zur ‚Boom- und Wachstumsphase‘ (ab 1956) Münchens“.³⁷¹ Der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit bewegt sich demnach in den ersten beiden dieser drei Phasen, der Trümmer- und Neubauphase Münchens. Über die Konsequenzen der Kriegszerstörungen und den Wiederaufbau für die Münchner Pfarreien schreibt Erwin Gatz: „Die Zerstörung der Stadt München im Zweiten Weltkrieg, ihr Wiederaufbau und ihr rapides Wachstum (1939: 829 000; 1980: 1 300 000 Einwohner) hatte enorme Konsequenzen für die Pfarreientwicklung. 1939 zählten die sieben Münchener Stadtdekanate 724 000 Katholiken in 86 Pfarreien und anderen Seelsorgebezirken. Von diesen zählten elf mehr als 20 000 und weitere zwölf mehr als 10 000 Katholiken. Nach den großen Kriegszerstörungen, die vor allem die Innenstadt trafen (ca. 45 % der Gesamtsubstanz), zählte München 1950 in den gleichen Dekanaten nur noch 662 000 Katholiken. Von den 87 Seelsorgebezirken zählten 23 über 10 000, aber nur noch 2 über 20 000 Katholiken. Die volkreichen Pfarreien der Innenstadt waren also von den Kriegszerstörungen am meisten betroffen worden.“³⁷²

Die Dezimierung der überwiegend katholischen Bevölkerung in München durch den Krieg – besonders in der Münchner Innenstadt – lässt sich anhand der ausgewerteten Seelsorgeberichte belegen. Zum Beispiel notierte Josef Maierhofer³⁷³, Pfarrer von St. Benno, über den Bevölkerungsstand: „Gegenüber der Vorkriegszeit auf die Hälfte gesunken, allmählich wieder steigend – alteingesessene Bevölkerung durch die Ausbombung in alle Stadtteile zerstreut, teilweise noch evakuiert.“³⁷⁴ Ähnliches belegen die Katholikenzahlen in den Seelsorgeberichten aus St. Bonifaz. Für das Jahr 1939 sind noch 23 000 Seelen im Pfarrgebiet verzeichnet. Diese beachtliche Zahl schrumpft bis 1945 auf nur noch 3000, um sich bis ins Jahr 1951 auf 9500 Seelen mehr als zu verdreifachen.³⁷⁵ Das erneute Anwachsen der Bevölkerung nach 1945 ist aber nicht allein auf die Rückkehr der vor dem Krieg Ansässigen zurückzuführen, sondern geht in weiten Teilen auf das Einstromen der Flüchtlinge und Zuzug aus dem Norden zurück. So lässt Pfarrer Maierhofer protokollartig in dem Seelsorgebericht von 1950 verlauten: „[Seit] 1946 Neuzuzug eines Flüchtlingsstromes vor allem in das ehemalige Kasernenviertel, Neuzuzug aus dem Norden in

371 FELLNER, *Katholische Kirche in Bayern*, 271.

372 GATZ Erwin, *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche*, Band I: Die Bistümer und ihre Pfarreien, Freiburg i. B. (u. a.) 1991, 484.

373 Josef Maierhofer (1899-1987), Priesterweihe 1926, ab 1940 Stadtpfarrer in St. Benno, vgl. *Schematismus 1950*, 60 und 260; sowie zu seinem Todesjahr: *Direktorium 2012-2013*, 132.

374 AEM, *Seelsorgeberichte*, 54: St. Benno, 1950.

375 Vgl. AEM, *Seelsorgeberichte*, 55: St. Bonifaz, 1945-1951.

die teuren [sic] Wohnungen der Neubauten und in die von Behörden mit zusätzlicher Finanzierung wieder aufgebauten schöneren Wohnhäuser. Der Zuzug aus dem Norden mehrt den Prozentsatz der protestantischen Familien gegenüber den Katholiken.³⁷⁶

In München ist nach dem Krieg – genau wie nahezu flächendeckend in ganz Bayern – eine Zunahme der protestantischen Minderheiten zu verzeichnen.³⁷⁷ Pater Ludger Rid³⁷⁸, Stadtpfarrer von St. Bonifaz, beklagte ebenfalls dieses Phänomen und damit einhergehend den Verlust der alteingesessenen Bevölkerung: „Gerade in unserer Pfarrei ist durch den Wegzug der guten, mit der Pfarrei enger verbundenen Familien und durch den Zuzug neuer, meistens nicht bayerischer Familien, das ehemals so innige Band zwischen Gemeinde und Seelsorger außerordentlich gelockert, bez. nicht mehr verbunden worden. Die zugezogenen Familien haben entweder kein Verständnis für ein Pfarrgemeinschaftsleben, oder lehnen es geradezu ab, infolge ihrer wirtschaftlichen Sorgen, die ihnen über alles gehen, oder infolge der Unkenntnis von pfarrgemeindlichen Aufgaben, die bei so vielen Familien erschreckend groß ist.“³⁷⁹

Ebenso bedauert Wilhelm Lurz³⁸⁰, Stadtpfarrer in der Pfarrei Christkönig im Stadtteil Nymphenburg, die Ausmaße des Zuzugs nach 1945: „Es braucht nicht betont zu werden, dass der starke Zuzug von Menschen ohne jede Bindung mit der Pfarrei für das religiös-pfarrliche Leben nicht gerade förderlich ist, ebenso wie die Überfüllung der Häuser und Wohnräume mit Untermietern der Sittlichkeit keinen Vor Schub leistet.“³⁸¹ Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass München seit 1945 durch verstärkten Zuzug nicht nur durch Flüchtlinge und Vertriebene bezüglich seiner Bevölkerung deutlich heterogener wurde.³⁸²

Mit dem schnellen Wachstum und einer bunten werdenden Bevölkerung in München gingen einige Probleme einher. Zuerst die massive Raumnot, verursacht zum einen – vor allem in den beiden inneren Bereichen – durch Kriegsschäden, zum anderen durch den massiven Zuzug: „Die im Jahresbericht 1945 bereits erwähnten Hemmnisse und Erschwerungen, die sich aus dem Verlust der Pfarrkirche für eine geordnete Seelsorge ergeben, machten sich teilweise in noch erhöhtem Maße auch im letzten Jahre geltend, so namentlich die Raumnot, die durch den

376 AEM, Seelsorgeberichte, 54: St. Benno, 1950.

377 Vgl. dazu MENGES Walter, Wandel und Auflösung der Konfessionszonen, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland, Band III, 1-23, Abb. 4.

378 Ludger Rid OSB (1886–1957), Profess in St. Bonifaz 1909, Priesterweihe 1912, 1920-1956 Stadtpfarrvikar in St. Bonifaz; vgl. FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 46 Anm. 57.

379 AEM, Seelsorgeberichte, 55: St. Bonifaz, 1948.

380 Wilhelm Lurz (1902-1990), Priesterweihe 1927, danach Kaplan in München St. Andreas und Assistenzpriester in St. Ludwig, Subregens im Klerikalseminar in Freising 1932-1942, ab 1942 Stadtpfarrer von Christkönig; vgl. Schematismus 1950, 62 und 263, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012-2013, 42.

381 AEM, Seelsorgeberichte, 56: Christkönig, 1948.

382 Vgl. FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 219-223.

enormen Zuzug von Ausgebombten und Flüchtlingen nach Nymphenburg noch fühlbarer wurde³⁸³, so Pfarrer Lurz.

Ein drastisches Bild zeigte sich auch in der Peripherie der Großstadt; so klagt Anton Birkmeier³⁸⁴, Pfarrer von St. Martin in Germering: „Der Kirchenraum wird im Verhältnis zur ständig wachsenden Seelenzahl (1936 1267 Katholiken und 85 sonstige Christen [im Vergleich: 1946 2300 Katholiken]) mit einem Fassungsvermögen von 286 Sitzplätzen und 40 Stehplätzen nicht mehr die Möglichkeit haben, die Kirchenbesucher in einem Gottesdienst zu fassen. Nur durch die Einführung der Bination und Trination ist vorübergehend die Schwierigkeit des Raummanagements behoben.“³⁸⁵

Neben der Raumnot in den vorhandenen Kirchen zeigen sich gerade die Neubaugebiete in der Peripherie als pastoral unterversorgt. Vielfach wird die weite Entfernung der Gläubigen zur Pfarrkirche beklagt, wie in diesem Fall von Johann Brandmayer³⁸⁶, Stadtpfarrer in St. Peter und Paul in Allach: „Was sich für das kirchliche Leben immer hemmender auswirkt, ist die große Entfernung der Pfarrkirche vom Großteil der Bevölkerung sowie die Beschränktheit des Kirchenraumes. Der Spätgottesdienst, der verständlicherweise der bestbesuchteste [sic] ist, füllt das Gotteshaus allein schon mit den Kindern, von denen viele während des Gottesdienstes Ohnmachtsanfälle erleiden wegen der schlechten Luftverhältnisse. Die Erwachsenen stehen zumeist außerhalb der Kirche in ebenso großer Anzahl. Ein Versuch einer 2. Spätmesse oder einer Abendmesse für die Erwachsenen wies zu geringen Besuch auf. Die Eltern wollen gerne mit ihren Kindern zur Kirche kommen und am Abend scheuen sie den weiten Kirchenweg.“³⁸⁷

Fellner spricht in diesem Zusammenhang gar über die „katastrophale pastorale Unterversorgung des Münchener Umlandes“³⁸⁸, welche sich vor allem in den Randgebieten der Großstadt zeige, während in der Innenstadt, wo viele Kirchen stünden, die Wohndichte abgenommen habe.³⁸⁹ Ab den 1950er Jahren sollte sich bezüglich der vielfach geforderten Kirchenneubauten einiges tun.³⁹⁰

383 AEM, Seelsorgeberichte, 56: Christkönig, 1946.

384 Anton Birkmeier (1906–2001), aus Neuötting, Priesterweihe 1933, 1939–1946 Expositus sowie ab 1946 Pfarrer in Germering; vgl. Schematismus 1950, 58 und 282, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012–2013, 19.

385 AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1946.

386 Johann Brandmayer (1905–1976), aus München, Priesterweihe 1930, ab 1946 Stadtpfarrer in Allach, vgl. FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 254 Anm. 175.

387 AEM, Seelsorgeberichte, 70: St. Peter und Paul in Allach, 1951.

388 FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 232.

389 Vgl. ebd. 233.

390 Vgl. ebd. 244–245. In den 50er Jahren wurden, soweit dem Autor bekannt, 22 Münchener Kirchen neu gebaut: St. Agnes in der Lerchenau, die Allerheiligenkirche in Schwabing, St. Andreas in der Isarvorstadt, St. Augustinus in Trudering, St. Bernhard in Ramersdorf, Fronleichnam in Kleinhadern, St. Gertrud in Harthof, St. Jakob am Anger, St. Joachim in Sendling, St. Johann von Capistran in Bogenhausen, St. Klara in Zamdorf, St. Konrad in Neuaubing, St. Lantpert in Milbertshofen, St. Laurentius in Gern, St. Leonhard in Pasing, Maria Himmelfahrt in Allach, Maria Immaculata in

Neben der Klage über die Raum- und Kirchennot im Angesicht der wachsenden Bevölkerung ist in vielen Seelsorgeberichten – gerade aus Pfarreien des Stadtrandes und der Peripherie – ein Nachtrauern der schwindenden bäuerlichen Bevölkerung mit ihrer althergebrachten Frömmigkeit und ihrem Brauchtum zu lesen.

„Das ehemalige Bauerndorf ist zur Arbeitersiedlung geworden. Die landwirtschaftliche Bevölkerung mit etwa 140 Personen beträgt nur mehr 5 % der Gesamtbevölkerung, Kaufleute und selbständige Handwerker machen kaum 2 % aus, Beamte sind sehr wenige vorhanden, alles andere sind kleine Angestellte und Arbeiter bei Post und Eisenbahn, in Geschäften und Betrieben, Fabrikarbeiter, Bauarbeiter, Ziegelarbeiter u.s.w.“³⁹¹

„Ehedem, und das ist noch gar nicht so lange her, waren es all überall einfache biedere Bauersleut, erfüllt vom Geiste des Glaubens und lebend in und aus der Religion. Diese Bauersfamilien haben neuzeitlich Gesinnten, Andersgläubigen und Ungläubigen das Feld geräumt und soweit sie noch existieren, suchen sie die neue Umgebung an materialistischer Gesinnung wo möglich noch zu übertreffen. Vergebliches Bemühen, die Apathie weiter Kreise gegen das Übernatürliche zu beheben“. „Die alteingesessene Bauernbevölkerung mit ihrer uralten gut katholischen Tradition ist verschwunden. Sie hat Neusiedlern, die von irgendwoher kamen, Platz gemacht. Die Einheitlichkeit ist dahin, auch die Einheit im Glauben, da der Prozentsatz der zugewanderten Andersgläubigen in allen Pfarreien ein verhältnismäßig großer ist.“³⁹²

Die Wandlungsprozesse zu einer urbanen und modernen Großstadt hinterließen ihre Spuren vor allem in den peripheren Randgebieten Münchens. Neben dem Schwinden der bäuerlichen Bevölkerung und ihres alten, traditionellen Glaubens wird die stark gestiegene Mobilität der Menschen – vor allem hinsichtlich zweier Punkte – von den Seelsorgern beklagt. Zum einen bedauern viele das Pendlertum derjenigen, welche außerhalb ihres Wohnviertels arbeiten: „Mit 4 Zügen von morgens 6 Uhr ab fahren täglich Hunderte von Männern und Frauen, Burschen und Mädchen, Lehrlinge und Lehrmädchen, Berufsschüler und -schülerinnen nach Pasing und München und noch weiter und kommen mit den Nachmittags- und Abendzügen zurück, viele fahren in der Dunkelheit fort und kommen in der Dunkelheit zurück jeden Tag ein halbes Jahr hindurch. [...] Durch die Abwesenheit tagsüber während der ganzen Woche ist der größte Teil der werktätigen Bevölkerung zu seelsorglichen Beeinflussung fast nicht zu erreichen [sic]“³⁹³, so Johann Wallner³⁹⁴, Stadtpfarrer von St. Michael in Lochhausen.

Harlaching, Maria vom Guten Rat in Schwabing, St. Vinzenz in Neuhausen, St. Willibald in Pasing, Zu den Heiligen Engeln in Giesing und Zu den Heiligen Zwölf Aposteln in Laim.

391 AEM, Seelsorgeberichte, 123: St. Michael in Lochhausen, 1949.

392 AEM, Generalseelsorgeberichte, 743: München-Südwest, 1952 bzw. 1955.

393 AEM, Seelsorgeberichte, 123: St. Michael in Lochhausen, 1949.

394 Johann Baptist Wallner (1887-1971), aus Webling bei Mitterndorf, Priesterweihe 1912, ab 1936 Pfarrer sowie ab 1942 Stadtpfarrer in St. Michael, Lochhausen; vgl. Schematismus 1950, 57 und 228, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012-2013, 109.

Ebenso beklagt Josef Berghammer³⁹⁵, Pfarrer in Gauting, die Problematik der pendelnden Arbeiterbevölkerung, derer er seelsorgerisch kaum habhaft werden kann: „Besondere Schwierigkeiten erwachsen der Seelsorge [...] aus der Tatsache, dass ein Großteil der Bevölkerung von Gauting, Stockdorf und auch aus Leutstetten nur des Nachts in Gauting, tagsüber aber auswärts, besonders in München sind.“³⁹⁶

Zum anderen wird vielerorts der rasche Zu- und Wegzug der Menschen und die damit einhergehende „Entwurzelung“ und „Bindungslosigkeit“ als hemmender Faktor für die Seelsorge genannt. So schildert Pfarrkurat Ludwig Schwaiger³⁹⁷ aus Lochham: „Zu diesem raschen Anwachsen kam noch in den letzten Jahren ein starker Zustrom von Flüchtlingen und Umsiedlern aus den von der Besatzungsmacht beschlagnahmten Wohngebieten von München. Dieser äußeren fast Völkergemisch zu nennenden Schichtung entspricht auch die innere seelische Struktur der Bevölkerung. Sie macht, verallgemeinernd gesprochen, den Eindruck von entwurzelten Menschen, die keinerlei Bindung eines natürlich-gewachsenen Heimatgefühls an den Wohnsitz haben. Jeder lebt mehr oder minder für sich.“³⁹⁸

Ebenso klagt Pfarrer Seitz³⁹⁹ aus Neuaubing über die „Gleichgültigkeit“ und „Entfremdung“ der wandernden Menschen: „Was die Pfarrarbeit sehr erschwert ist das beständige Kommen und Gehen in der Pfarrgemeinde. Hunderte und Aberhunderte lassen sich im Laufe des Jahres in der Pfarrgemeinde nieder, aber ebenso viele suchen anderswo, wo vielleicht die Arbeitsbedingungen besser sind, wieder eine neue Heimat. Durch dieses Wandern werden viele dem Pfarrleben entfremdet. Dem Seelsorger ist es auch nicht möglich alle zu besuchen. Und so werden sie religiös gleichgültig [sic] und kalt.“⁴⁰⁰

Daneben findet sich häufig der Verweis auf die zunehmend materialistische Gesinnung und Vergnügungssüchte des modernen Menschen: „Der Materialismus im Bunde mit der Vergnügungssucht ist zu mächtig geworden“⁴⁰¹ – so die beinahe schon resignierende Analyse von Stadtpfarrer und Dekan Dr. Johann Seitz.⁴⁰² Pfar-

395 Josef Berghammer (1891–1968), aus Vorderbaumburg bei Riding, Priesterweihe 1917, ab 1934 Pfarrer in Gauting; vgl. Schematismus 1950, 58 und 239, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012–2013, 127.

396 AEM, Seelsorgeberichte, 110: St. Benedikt in Gauting, 1948.

397 Ludwig Schwaiger (1914–1989), aus Sinzig bei Trier, Priesterweihe 1938, ab 1947 Pfarrkurat in Lochham; vgl. Schematismus 1950, 58 und 303, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012–2013, 67.

398 AEM, Seelsorgeberichte, 118: Lochham, 1948.

399 Martin Seitz (1889–1974), aus Hirschenhausen, Priesterweihe 1915, Domkooperator 1927–1937, ab 1937 Pfarrer sowie ab 1942 Stadtpfarrer in St. Joachim in Neuaubing; vgl. Schematismus 1950, 57 und 237, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012–2013, 152.

400 AEM, Seelsorgeberichte, 116: St. Joachim in Neuaubing, 1952.

401 AEM, Generalseelsorgeberichte, 743: München-Südwest, 1949.

402 Johann Evangelist Seitz (1882–1967), aus Hirschenhausen, Priesterweihe 1907, Kooperator in St. Peter 1917–1922, Prediger in St. Ludwig 1922–1927, Stadtpfarrer in Pasing 1927–1938, Stadtpfarrer in Maria Schutz 1938–1963, Ernennung zum Geistlichen Rat 1939, ab 1963 Kommorant in Mün-

rer Brandmayer sieht in ihr die Ursache für religiöse Gleichgültigkeit: Es „ist trotz großer Armut eine Vergnügungs- und Genusssucht zu beobachten, die zum Teil auch gute Katholiken erfasst hat. All das ist dem religiösen Leben sehr abträglich und hat eine gewisse religiöse Gleichgültigkeit gefördert.“⁴⁰³

So lässt sich festhalten, dass aus Sicht der Seelsorger vor Ort die Herausforderungen der Pastoral im München der Nachkriegszeit zunächst in den Auswirkungen des massiven Zuzugs verschiedenster Menschengruppen (unter anderem Flüchtlinge, Evakuierte, Arbeitssuchende) und dem damit einhergehenden massiven Raumangel in den Pfarrkirchen, dem Mangel an Kirchenneubauten in neuen Siedlungsgebieten und dem allgemein feststellbaren extremen Wohnraumdefizit lagen. Eine weitere Folge des Bevölkerungswachstums war die zunehmende Heterogenisierung der Gesellschaft, vor allem hinsichtlich des zahlenmäßigen Anwachsens der konfessionellen Minderheiten, aber auch ganz allgemein bezüglich der Mentalitäten und Lebensgewohnheiten der Menschen durch das Einströmen von Vertriebenen und Arbeitssuchenden. Vielfach wurde das Aussterben der althergebrachten Frömmigkeit der bäuerlichen Gesellschaft beklagt, sowie auf der anderen Seite die Entwurzelung und Bindungslosigkeit der Neuankömmlinge. Insgesamt wurde die Gesellschaft durch die erhöhte Mobilität eine anonymere.⁴⁰⁴ In diesem Sinne sahen viele Seelsorger besonders in dem Pendlertum des modernen, arbeitenden Menschen ein Problem für ihre pastorale Arbeit. Darüber hinaus wurde vielfach die materialistische Gesinnung und Vergnügungssucht der Menschen, sowie die entsprechenden Freizeit- und Unterhaltungsangebote der modernen Großstadt sehr kritisch betrachtet.

Im Angesicht dieser Herausforderungen isoliert Fellner vier wichtige Tendenzen in der Praxis der Münchener Großstadtseelsorge.⁴⁰⁵

Erstens spricht er von der „Dismembrierung der Pfarregebiete“. Damit ist der Prozess der Aufteilung der Pfarreien gemeint, welche sich durch extrem hohe Seelenzahlen oder extrem weitläufige Pfarrgebiete auszeichnen. Fellner nennt die Gründung von zwölf neuen Stadtpfarreien in den 1950er Jahren.⁴⁰⁶ Trotz dieser Maßnahmen spricht Fellner von 30 Pfarreien mit mehr als 10 000 Seelen und drei sogar mit mehr als 20 000 im Jahr 1958. Der enorme Bevölkerungszuwachs in München scheint also durch die Maßnahmen der Dismembrierung der Pfarrgebiete in seinen Auswirkungen nicht aufgefangen worden zu sein. Die als ideal angesetzte

chen; vgl. Schematismus 1950, XXXI, 56 und 214, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012-2013, 65, und FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 232 Anm. 88.

403 AEM, Seelsorgeberichte, 70: St. Peter und Paul in Allach, 1948/49.

404 Zur Anonymität als der zentralen pastoralen Problematik der Großstadt, vgl. auch Heinrich Swoboda: „Das Sich-nicht-Kennen ist geradezu das entscheidende Merkmal zwischen Großstadt und Kleinstadt, und hinter vielen Schwierigkeiten der großstädtischen Seelsorge steckt dieser Grund“; aus: SWOBODA, Heinrich, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie, Regensburg 1911.

405 Vgl. FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 264-267.

406 Vgl. ebd. 264.

Obergrenze von 5000 bis 6000 Pfarreiangehörigen⁴⁰⁷ wurde offensichtlich nicht flächendeckend erreicht: „So kamen um die Jahreswende 1957/58 in der gesamten Diözese durchschnittlich 1567 Gemeindemitglieder auf einen Seelsorger, in München waren es jedoch mit 3510 Katholiken fast doppelt so viele, in den 10 Großpfarreien (über 15 000 Katholiken) mit 5200 sogar mehr als drei Mal so viele.“⁴⁰⁸

Als zweite Tendenz nennt Fellner den „Ausbau der pfarrlichen Infrastruktur“.⁴⁰⁹ Darunter fallen Kirchenneubauten, Pfarr- und Jugendheime sowie Kindergärten und -horten. Gerade im Bau eines „multifunktionalen Gemeindezentrums“⁴¹⁰ spiegelte sich die zeitgemäße Auffassung der Pfarrgemeinde als Pfarrfamilie wider.

Dies deutet bereits den dritten Punkt der „Verdichtung der Kommunikationsstrukturen“ in der Gemeinde an. Das ist zum einen an der Gestaltung der Liturgie, zum anderen an der bewussten Verwendung vielfältiger Medien festzumachen. In der Liturgie nennt Fellner das Schlagwort der „Seelsorge vom Altare her“⁴¹¹, welches die Pfarrgemeinde primär als lebendige Mahlgemeinschaft begreift und sich beispielsweise in der Verwendung der deutschen Sprache im Gottesdienst, sowie deutschen Messgesängen ausdrückt, um das bewusste Nachvollziehen und Miterleben der liturgischen Handlungen zu fördern. Daneben finden unterschiedlichste Medien Verwendung, um die Gläubigen zu erreichen.

„In nahezu allen Stadtpfarreien gab es nun Pfarrblätter, wurden Pfarrbriefe ausgetragen und feste Pfarrsprechstunden eingeführt. In den Gotteshäusern selbst wurden Schriftenstände als ‚zweite Kanzeln‘ aufgestellt und an den Außenmauern Schaukästen mit Gottesdienstzeiten, außerordentlichen Veranstaltungen und Bewertungen des katholischen Filmdienstes angebracht.“⁴¹²

Außerdem sind die Einrichtung der Pfarrbücherei und die Kirchenzeitung als Mittel zur Verbreitung katholischen Schrifttums zu nennen, was sich auch im 1949 neu gefassten Schema der Seelsorgeberichte in einer eigenen Kategorie spiegelte.⁴¹³

Als vierten und letzten Punkt nennt Fellner die „Ausdifferenzierung des Laienapostolates“. Damit meint er die allmähliche Ablösung des klassischen Vereinswesens als Form des Laienengagements in den Pfarreien durch neue Bewegungen. Viele der altbekannten Verbände und Vereine aus dem 19. oder beginnenden 20. Jahrhundert, wie zum Beispiel der Missions-, Korbinians- oder Kindheit-Jesu-Verein stagnierten in ihren Mitgliederzahlen, während die neuen Bewegungen, wie

407 Vgl. FELLNER, *Katholische Kirche in Bayern*, 264.

408 Ebd.

409 Ebd. 265.

410 FELLNER, *Katholische Kirche in Bayern*, 265.

411 Ebd.

412 Ebd. 266.

413 Vgl. die Erweiterung des Schemas der Seelsorgeberichte von 1949, hier findet sich der Punkt „(m) Verbreitung der Diözesankirchenzeitung (möglichst in Prozentzahlen) und anderer religiöser periodischer Schriften“; *Amtsblatt* 1949/1, 2.

„die neuen Apostolatskreise, Familienkreise, Elternvereine, der Areopag, die Legion Mariens oder das Wohnviertelapostolat“⁴¹⁴ wuchsen und an Attraktivität gewannen.

Diese vier Tendenzen geben ein Bild des Methodenspektrums, welches in der Pastoral in München nach 1945 aktuell war und den Seelsorgern zur Verfügung stand. Vor diesem Hintergrund soll nun im folgenden Abschnitt auf den konkreten Umgang der Ortspfarrer mit den einströmenden Vertriebenen geblickt werden.

Seelsorgliche Integration anhand der Seelsorgeberichte

Die hier geschilderten Einzelfälle können immer nur Momentaufnahmen wiedergeben. Übergreifende Aussagen zur Integration der Vertriebenen lassen sich angesichts der Ermangelung einer einheitlichen Kategorie im Schema der Seelsorgeberichte nur sehr bedingt treffen.

Die wenigen, aus der Auswertung der Seelsorgeberichte ermittelten Zahlen und Prozentsätze sind stets nur als Untergrenzen und Mindestwerte zu verstehen. Sie sind keinesfalls repräsentativ. Um wie viel die tatsächlichen Zahlen die ermittelten Werte überstiegen muss offen bleiben, da es im Schema der Berichte keine einheitlichen Kategorien zur Vertriebenenseelsorge gab und somit nicht jede relevante Tätigkeit in diesem Sinne zwangsläufig von den berichtenden Pfarrern aufgeführt wurde. Es stand dadurch vielmehr im eigenen Ermessen jedes Seelsorgers in welchem Maße über diese pastoralen Ereignisse berichtet wurde. Das ist auch der Grund, warum die Auswertung hauptsächlich qualitativ erfolgt, um das Spektrum der Aktionen und Initiativen in denen sich die Vertriebenen seelsorge im Münchner Westen abspielte, aufzuzeigen und somit eine Aussage über die (un-)genutzten Chancen, Hemmnisse, Erfolge oder Problematiken der Vertriebenen seelsorge treffen zu können.

Im Folgenden wird versucht das breite Zeugnis über die pastorale Praxis gegenüber den Vertriebenen in den Seelsorgeberichten zu schematisieren, um es anhand verschiedener Kategorien besser fassen zu können. Dies ist angesichts der Komplexität des behandelten Gegenstandes kein einfaches Unterfangen und so ist die Abgrenzung der einzelnen Kategorien nicht immer eindeutig.

Einschätzungen der Vertriebenen von Seiten der Pfarrleitung

In den Seelsorgeberichten ist eine ganze Reihe an positiv und negativ konnotierten Einschätzungen der Vertriebenen zu finden. Dabei reicht das Spektrum von diffamierenden Abwertungen bis hin zum Ausdruck großer Bewunderung. Um einen Eindruck von den gängigen Meinungen über die Vertriebenen von den Pfarrern zu

414 FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 267.

bekommen, wird im Folgenden – aufgeteilt in positive und negative Bewertungen aller Art – ein Überblick über vorhandene Einschätzungen gegeben.

In knapp über der Hälfte der untersuchten Pfarreien finden sich negative Meinungen in den Seelsorgeberichten zu den Vertriebenen. Am häufigsten wurde über die mangelnde Sittlichkeit⁴¹⁵ (vor allem in den Flüchtlingslagern mit teils extrem beengtem Wohnraum) geklagt. Am zweit häufigsten begegnet die Meinung, die Flüchtlinge seien religiös gleichgültig und beteiligten sich nicht am kirchlichen Leben.⁴¹⁶ Außerdem finden sich Vorwürfe von religiöser Entwurzelung⁴¹⁷, Materialismus⁴¹⁸, Genuss- und Vergnügungssucht⁴¹⁹, Arbeitsscheue⁴²⁰, Unzuverlässigkeit⁴²¹ und Undankbarkeit.⁴²²

Positiv konnotierte Beschreibungen der Vertriebenen sind lediglich in 30 % der untersuchten Berichte zu finden. Auffällig dabei ist, dass es sich bei über der Hälfte aller positiven Zuschreibungen um den Kontext der Bewertung von Einzelfällen oder einzelner Personen handelt. Am häufigsten wurden die positiven Attribute des Fleißes⁴²³ und Eifers⁴²⁴ ausgesprochen.

Die wohl negativste Beschreibung von Flüchtlingen liegt aus St. Theresia in Neuhausen-Nymphenburg, einer Pfarrei im zweiten der von Fellner beschriebenen vier Bereiche der Münchener Pfarreien vor. Pfarrer Beda Naegele⁴²⁵ beschreibt die Situation der Seelsorge 1947 in seiner Pfarrei als stark überfordernd:

„Wenn man die Gottfernen heimholen, die Zweifelnden belehren, die Wankenden stützen, die Mutlosen wieder mit Zuversicht und Vertrauen erfüllen will, dann muss man ihnen nachgehen. In die Kirche kommen diese verirrtten und verlorenen Schäfchen nicht. Und selbst wenn sie kommen, dann ist es noch lange nicht sicher, dass das im Sturmwind kirchlicher Betriebsamkeit ausgestreute Saatgut sie auch wirklich persönlich erreicht.

Woher soll aber nun der Seelsorger noch Zeit und Kraft für Einzelseelsorge (Flüchtlinge!), für Hausseelsorge usw. nehmen? Ist er nicht ohnedies schon seit

415 Vgl. z. B. AEM, Seelsorgeberichte, 73: St. Theresia, 1953; 113: St. Elisabeth, 1950; 114: Fronleichnam, 1948; 126: Gräfelfing, 1950.

416 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 71: St. Peter und Paul in Feldmoching, 1946; 110: Gauting, 1946, 1947; 117: Unterpfaffenhofen, 1946, 1947, 1948.

417 Vgl. z. B. „die Besiedelung des Kasernenviertels mit vielfach religiös entwurzelten Flüchtlingen und Vertriebenen aus dem Osten“, aus: AEM, Seelsorgeberichte, 54: St. Benno, Bericht der Volksmission 1950; sowie 112: St. Canisius, 1946.

418 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1951.

419 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 73: St. Theresia, 1952.

420 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 73: St. Theresia, 1953.

421 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1951.

422 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 66: St. Martin in Moosach, 1947.

423 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 57: St. Christoph, 1952, sowie 71: St. Peter und Paul in Feldmoching, 1947.

424 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 66: St. Martin in Moosach, 1950, sowie 117: Unterpfaffenhofen, 1946.

425 Beda Naegele (1894-1965), aus Biringen, Priesterweihe 1920, inkardiniert in die Erzdiözese München und Freising 1924, Stadtpfarrvikar in St. Theresia 1935-1964; vgl. FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 56 Anm. 101.

Jahren namentlich durch Schule, Caritas usw. fast bis zum Zusammenbrechen belastet? So belastet, dass sogar das Heiligste, die Verwaltung der Sakramente und die Verkündigung des Gotteswortes Schaden leiden muss! Möge es darum bald gelingen, das, was nicht in erster Linie des Priesters ist, in andere, zuverlässige Hände zu legen, damit der Priester wieder mehr für seine eigentliche Aufgabe frei wird, das ist die Sorge und Gnadenvermittlung für die unsterbliche Seelen!⁴²⁶

Die Notwendigkeit für eine seelsorgliche Betreuung der Vertriebenen – sogar im Sinne der nachgehenden Seelsorge Sladeks – sieht er wohl, jedoch nicht die personellen Ressourcen, dies zu leisten, angesichts eines Anstiegs der Bevölkerung um nahezu zweidrittel in knapp einem Jahrzehnt, von 14 000 Seelen 1945 auf 23 000 Seelen im Jahr 1953.⁴²⁷ Ein wichtiger Faktor für diesen rasanten Anstieg war der Bau neuer Wohnblöcke im Pfarrsprengel im Jahr 1952 – dadurch erhielt die Pfarrei einen Zuwachs von 2000 Seelen in nur einem Jahr.⁴²⁸ Das Urteil über die neuen Pfarrmitglieder aus dem Osten fällt verheerend aus: „Trotzdem lässt es sich nicht leugnen, dass die territoriale Umschichtung, vor allem der Zuwachs an Flüchtlingen aus dem Osten auf das religiöse Leben langsam aber merklich wie eine lähmende Infektion sich auszuwirken beginnt. St. Theresia besitzt noch zwei Flüchtlingslager; in neugebauten, gewaltigen Wohnblöcken sind zirka 1000 Menschen aus dem Osten untergebracht – überwiegend Leute, die den Sonntag entheiligen, sich um das kirchliche Leben soviel wie überhaupt nicht kümmern, dafür aber um so mehr auf Vergnügen und Genuss bedacht sind. Der schlimme Einfluss, der von diesen Leuten ausgeht, lässt sich namentlich bei der jüngeren Generation mit aller Sicherheit konstatieren“⁴²⁹, schreibt Pfarrer Naegele am 24. Februar 1953 im Seelsorgebericht für das Jahr 1952.

Im Bericht des Jahres 1953 ist weiter zu lesen: „Unangenehm wirkt sich auf den religiös-sittlichen Zustand der Pfarrei das Vorhandensein von zwei großen Flüchtlingslagern aus, deren Insassen fast ausnahmslos arbeitsscheu und sittlich verkommen sind. Die Kinder aus den Lagern klären die anderen Kinder auf, erzählen, was sie zu Hause beobachten, wenn fremde Männer zu ihrer Mutter kommen und so verpesten sie die sittliche Atmosphäre. Alle Bemühungen der Schulpflegschaft, sogar der Polizei und der Bürgerversammlung waren bisher umsonst.“⁴³⁰

Eine ganze Reihe an negativen Zuschreibungen an die Vertriebenen findet sich in diesen Zeilen. Über seelsorgliche Maßnahmen oder Initiativen im Sinne einer Vertriebenen-seelsorge für die Flüchtlinge ist den Berichten von Pfarrer Naegele nichts zu entnehmen. Die einzigen drei Stellen, in welchen die Vertriebenen in den Berichten Erwähnung finden, sind die drei bereits wiedergegebenen.

426 AEM, Seelsorgeberichte, 73: St. Theresia, 1947.

427 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 73: St. Theresia, 1945-1953.

428 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 73: St. Theresia, 1952.

429 AEM, Seelsorgeberichte, 73: St. Theresia, 1952.

430 AEM, Seelsorgeberichte, 73: St. Theresia, 1953.

Negativ werden sie auch in den Berichten der Pfarrei in Gauting – einem Münchener Vorort im vierten und äußersten der Bereiche Fellners – erwähnt: „die Flüchtlinge (ca. 2000) sind verbittert und beteiligen sich wenig am pfarrlichen Leben“⁴³¹ und „Gerade die Flüchtlinge zählen zu den eifrigsten Kinobesuchern. Leider sind die Eltern blind, für die Gefahren, die das Kino gerade für die Kinder und Jugendlichen bringt!“⁴³² Das Urteil über die heimischen Gläubigen fällt jedoch kaum positiver aus: „Kein Wunder, dass die Seelsorgsarbeit immer schwieriger wird; die Alteingesessenen werden immer weniger; sie sind angesteckt vom Zeitgeist“⁴³³, und „Die Vergnügungssucht – Tanz und Sport – ist recht groß. Für viele gilt das Wort: panem et circenses; die Arbeitslosigkeit bringt manche Gefahr; sie wird für den einen und andren zur Arbeitsscheu; der Materialismus hat weite Kreise erfasst.“⁴³⁴

Enttäuschung über die Undankbarkeit der Flüchtlinge spiegelt sich in dem Bericht des Stadtpfarrers Josef Knogler⁴³⁵ aus St. Martin in Moosach⁴³⁶: „Als für Weihnachten 47 zur Auspeisung von Flüchtlingskindern aus dem Durchgangslager Allach aufgerufen wurde, meldeten sich c. 80 Familien. Da die Aktion wegen Marnergefahr nicht zustande kam, wurden viele Weihnachtspäcklein gerade noch rechtzeitig, zum Hl. Abend ins Lager hinausgeschickt. Auf ein Wort des Dankes freilich hat bis jetzt das Lager vergessen.“⁴³⁷

Überwiegend, aber nicht ausschließlich Negatives wird den Vertriebenen in den Berichten der Pfarrei Fronleichnam⁴³⁸ in Hadern zugeschrieben. Die Sittlichkeit im Flüchtlingslager gab – wie auch andernorts – Anlass zur Klage für Stadtpfarrer Stephan Wellenhofer⁴³⁹: „Zur Lagersituation: Das gedrängte Beisammensein bringt vielerlei Schwierigkeiten. Mit Verheirateten und Ledigen geht es sexuell kreuz und quer, wie die dortige Caritasschwester klagte. Eine Reihe von Familien leben in kirchlich ungeordneter Ehe. Bei alledem viele Kinder. Vor kurzem taufte ich das 12. Kind einer Jugoslawenfamilie, traute ein 16jähriges Mädchen.“⁴⁴⁰

Als Ursache wurden die beengten Wohnverhältnisse angegeben, die in einer Vielzahl von Berichten aus dieser Zeit in ihren Folgen für das Zusammenleben neben sittlicher auch in psychologischer Hinsicht thematisiert wurden: „im Lager

431 AEM, Seelsorgeberichte, 110: Gauting, 1946.

432 AEM, Seelsorgeberichte, 110: Gauting, 1953.

433 AEM, Seelsorgeberichte, 110: Gauting, 1953.

434 AEM, Seelsorgeberichte, 110: Gauting, 1953.

435 Josef Knogler (1882-1967), aus Gunertsberg bei Halfing, Priesterweihe 1908, Stadtpfarrer in St. Martin in Moosach 1921-1964, vgl. FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 240 Anm. 118.

436 Diese Pfarrei kann dem dritten der Bereiche Fellners zugeordnet werden.

437 AEM, Seelsorgeberichte, 66: St. Martin in Moosach, 1947.

438 Diese Pfarrei kann ebenfalls dem dritten der Bereiche Fellners zugeordnet werden.

439 Stephan Wellenhofer (1895-1980), aus München, Priesterweihe 1919, ab 1948 Stadtpfarrer in Fronleichnam, vgl. Schematismus 1950, 57 und 243, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012-2013, 139.

440 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1948.

besonders hemmend [ist] der Massegeist und die Menschenfurcht, dazu das Problem der dünnen Wände“.⁴⁴¹

Anstoß erregte neben der mangelnden Sittlichkeit und dem Massegeist der Lagerbewohner aber auch die Genuss- und Vergnügungssucht der Vertriebenen: „Freilich macht es andererseits böses Blut, wenn Flüchtlingen das Geld gar so locker sitzt, während andere Familien außerhalb weitaus mehr einteilen und sparen müssen. Bezeichnenderweise hat bei der Flüchtlingsweihnachtsfeier der Wirt einen beträchtlich größeren Umsatz erzielt [sic], obwohl die Flüchtlinge außerdem noch alle von der Caritas Tee und Kuchen bekamen als bei unserer Pfarrfamilienfeier, die ungefähr den gleichen Erwachsenenbesuch aufzuweisen hatte.“⁴⁴² „Ähnlich materialistisch ist auch ein Großteil der Flüchtlinge (687) in den 22 Baracken des Lagers an der Aindorfstr. eingestellt. Was sie verdienen, wird verbraucht zum Leben und Vergnügen.“⁴⁴³

Ein vergleichsweise hoher Lebensstandard scheint dabei für manchen Vertriebenen höhere Priorität genossen zu haben als der Aufbau einer eigenen Existenz.⁴⁴⁴ Diese in Abhängigkeit verharrende und zugleich fordernde Haltung der Vertriebenen fand Kritik bei den heimischen Pfarrangehörigen.

Neben diesen Kritikpunkten gab es aber auch Anerkennung für das Verhalten der Flüchtlinge. Die wachsende Zahl der Kirchenbesucher wurde hervorgehoben: „Durch regelmäßige Familienbesuche im Lager wächst die Zahl der Kirchenbesucher aus dem Lager.“⁴⁴⁵ Positiv wurde auch das persönliche Verhältnis zum Pfarrer bewertet: „Günstig ist ein persönlich freundliches Verhältnis, das durch den Priestergruß auf der Straße und die pastorellen Hausbesuche bei Katholiken und Andersgläubigen die verhetzte Atmosphäre allmählich entgiftet und den Boden für ein religiöses Leben bereitet.“⁴⁴⁶

Ersichtlich wird bei diesen beiden Bemerkungen, dass beide Male pastorale Hausbesuche und damit der persönliche Kontakt – zentrale Elemente einer nachgehenden Seelsorge – entscheidend sind für den Erfolg der Vertriebenenseelsorge. Hinsichtlich des seelsorglichen Engagements für das Flüchtlingslager liegt von dieser Pfarrei Fronleichnam in Hadern das reichhaltigste Zeugnis vor. Neben den erwähnten Besuchen im Lager ist die Rede von der Einbindung der Vertriebenen in die Laienarbeit der Ausschüsse der Pfarrei, die Aktivierung von Jugendgruppen im

441 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

442 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1949.

443 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

444 „Man versuchte das Lager aufzulockern durch Angebote von Wohnungen. Viele sind aber von der Lagerpsychose so erfasst, dass sie nicht mehr aus dem Lager wollen, auch deshalb weil sie nirgends so billig wohnen wie bisher. So ist ihr Lebens Standard [sic] zumal bei Vollbeschäftigung besser als der vieler Familien mit eigenem Häuschen und den Lasten darauf“; AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1952.

445 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1948.

446 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

Lager und wöchentlichen Seelsorgestunden für die Flüchtlingskinder – dies wird in den folgenden Kapiteln zu thematisieren sein.

Sehr differenziert fällt das Bild über die Flüchtlinge in Berichten von Pfarrer Michael Pfeiffer⁴⁴⁷ aus der Pfarrei in Unterpfaffenhofen⁴⁴⁸ aus: „Die Bayern und Schlesier passen in ihrer religiösen Einstellung und Tradition gut zusammen, wenn auch in der Volksart sich ein großer Unterschied zeigt. Sehr eifrig sind die Erländer Katholiken, in der Stammesart grundverschieden v. d. Bayern; die gleichgültigsten – und zwar mit Abstand – sind die Sudetenländer, in kirchlicher Hinsicht oft geradezu traditionslos; schade, denn nach der Stammesart und Sprache würden sie am besten zu den Bayern passen. Ihre religiöse Lauheit mag z. T. in ihrer früheren Wohlhabenheit, in dem System der sehr ausgedehnten Pfarreien im Sudetenland begründet sein. Rühmliche Ausnahmen finden sich vereinzelt.“⁴⁴⁹

Pfarrer Pfeiffer scheint über Hintergrundwissen hinsichtlich der Verhältnisse im Herkunftsland der Vertriebenen zu verfügen.

In dem Bericht aus dem Jahr darauf – 1947 – lobt er sogar die vertriebenen Katholiken aus der Diaspora noch vor den ansässigen, bayerischen Gläubigen:

„Bei einer Unterscheidung nach Stammesgruppen – nur hier im Bericht sei diese Unterscheidung getroffen – sind Katholiken aus der Diaspora (Nord- und Nordostdeutschland) rühmend hervorzuheben: sie haben katholisches Selbstbehauptungsbewusstsein; die Bayern und Schlesier sind in ihrer kirchlichen Haltung einander ziemlich gleichzustellen. Lau und gleichgültig sind fast durchweg die Sudeten-deutschen, eine Konstatierung, die ich schon oft aus dem Mund geistlicher Mitbrüder hören konnte.“⁴⁵⁰

Ausschließlich positiv konnotiert war die Beschreibung der Vertriebenen in den Berichten der bereits erwähnten Pfarrei St. Martin in Germering. Bewundernd berichtete Expositus Anton Birkmeier am 31. Mai 1945: „ergreifend war das Singen und Beten der Oberschlesier zur Mutter Gottes.“⁴⁵¹ Außerdem wurde das Engage-

447 Michael Pfeiffer (1902-1965), aus Wenigmünchen, Priesterweihe 1926, 1939-1951 Pfarrer in Unterpfaffenhofen; vgl. Schematismus 1950, 59 und 260, zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012-2013, 28.

448 Diese Pfarrei liegt in einem Vorort Münchens und kann damit dem vierten der Bereiche Fellners zugeordnet werden.

449 AEM, Seelsorgeberichte, 117: Unterpfaffenhofen, 1946.

450 AEM, Seelsorgeberichte, 117: Unterpfaffenhofen, 1947.

451 AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1945.

ment von drei Laien in der Pfarrei als Krankenschwester⁴⁵², Kindergartenleiterin⁴⁵³ und Chorleiter⁴⁵⁴ anerkennend und lobend hervorgehoben.

Das Spektrum der Meinungen zu den Vertriebenen reichte also von dem Vergleich mit einer lähmenden Infektion und der Zuschreibung der Attribute der sittlichen Verkommenheit, der Arbeitsscheu, des Materialismus und der Vergnügungssucht bis hin zu großer Bewunderung der oberschlesischen Marienverehrung und dem Lob für den Einsatz und das Engagement einzelner Flüchtlinge für die Pfarreien. Quantitativ überwiegen die negativen die positiven Zuschreibungen. Außerdem fällt auf, dass die negativen Konnotationen meist relativ pauschal geäußert wurden, die positiven hingegen häufig auf einzelne Vertriebene bezogen waren oder aus dem Umgang mit Teilen der kompletten Vertriebenenengruppe stammten.

Caritative Betreuung der Vertriebenen und Hilfe zur Selbsthilfe

Die caritative Betreuung der Vertriebenen nach ihrer Ankunft war wohl die dringlichste Aufgabe für die Pfarreien und ihre Seelsorger im Sinne einer Flüchtlingsseelsorge. Von den insgesamt 30 untersuchten Pfarreien gaben 23 explizite Maßnahmen zur Caritas an. Dies bedeutet, dass mindestens 77 % der Pfarreien im Münchner Westen in die wie auch immer geartete caritative Fürsorge für die Vertriebenen involviert waren. In diesem Kapitel wird die Vielfalt der in den Pfarreien geleisteten Hilfe anhand von Beispielen vor Ort aufgezeigt.

Die drei häufigsten Arten der Hilfe waren Sammlungen aller Art (unter anderem Geld, Kleidungs- und Wäschestücke, Esswaren, Rauchwaren, Spielsachen)⁴⁵⁵ explizit erwähnt von 37 % der untersuchten Pfarreien, spezielle Weihnachtsaktionen für die Vertriebenen, von 33 % der ausgewerteten Pfarreien genannt, sowie die Einrichtung von Volksspeisungen – angegeben von 27 % der untersuchten Pfarreien.

Um neben diesen zahlenmäßigen Aussagen einen Eindruck des caritativen Engagements zu bekommen, werden im Folgenden einige Aktionen der Pfarreien exemplarisch erläutert.

Sammlungen aller Art waren die verbreitetste Art der Unterstützung, in der Pfarrei St. Christoph im Dekanat Nordwest wurde jedoch sogar entsprechend der Wün-

452 „Die Pfarrei Germering kann froh sein in Schwester Gertraud Schmid (Flüchtling) eine gute, gewissenhafte, eifrige und opferwillige Krankenschwester gefunden zu haben, sie gehörte früher dem Roten Kreuz an und ließ sich gelegentlich eines Urlaubes in Germering für die Caritas werben durch den hiesigen Seelsorger.“ AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1948.

453 „Die Leiterin des Kindergartens Fr. Grete Pörtl eine Russlandheimkehrerin arbeitet wie die Krankenschwester Schwester Gertraud Schmidt, beide sind Flüchtlinge, zur vollen Zufriedenheit und bedeuten auch eine große Seelsorgshilfe.“ AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1949.

454 „Stand der Kirchenmusik. Herr Hauptlehrer Wenzel Max Flüchtling wohnhaft in Harthaus Gemeinde Unterpfaffenhofen als Lehrer in einer Hilfsschule in München beschäftigt betreut in gewissenhafter Weise den hiesigen Kirchenchor der aus 22 Personen besteht.“ AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1952.

455 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 56: Christkönig, 1946 bzw. 1948.

sche und Anforderungen der Bedürftigen gesammelt. So Vikar Johann Baptist Wimbauer⁴⁵⁶: „Da aber durch die zugewanderten Flüchtlinge [...] im Ort neue Wünsche und Anforderungen laut wurden, wurde noch eine dritte Sammlung von Haus zu Haus durch den Geistlichen und die Pfarrschwester gehalten, welche einen noch besseren Erfolg aufwies. Hunderte von Kleidungs- und Wäschestücken darunter auch sehr gute kamen zusammen; etwa die Hälfte wurde an hiesige Bedürftige verschenkt, der Rest wanderte in die Karitashauptsammlung. Außerdem wurde dabei noch über 800 RM. gespendet.“⁴⁵⁷

Wo andernorts die hohen Ansprüche und Forderungen der Flüchtlinge zu Verärgerung⁴⁵⁸ und Missgunst führten, ging in diesem Fall sogar die Geistlichkeit selbst von Haus zu Haus, um Spenden zu requirieren – ein bemerkenswertes Beispiel an Einsatz für die Vertriebenen. Auch die Weihnachtsaktion für die Flüchtlinge fand in St. Christoph eine besondere Gestaltung, wie Kurat Anton Winkler⁴⁵⁹ schildert: „An Weihnachten wurde eine besondere Flüchtlingsbescherung gehalten, die Singschar suchte mit Pfarrschwester und Seelsorger das Lager der Flüchtlingsfamilien auf.“⁴⁶⁰ Sowie im Jahr darauf: „Außer Einzelbetreuungen war eine größere Veranstaltung die Weihnachtsfeier für die 90 Insassen der beiden Flüchtlingslager. Die Gemeinde spendete Zutaten, sodass den Flüchtlingen eine große Freude zusammen mit den Caritas-Spenden des Verbandes gemacht werden konnte. Wie bei der Caritas-Sammlung im Frühjahr hatte sich auch hier die Katholische Jugend für das Programm und die Gestaltung des Abends eingesetzt.“⁴⁶¹

Der oben genannte Ansatz Sladeks, der Pfarrer einer Gemeinde solle in Bezug auf den Umgang mit den Flüchtlingen mit gutem Beispiel vorangehen, scheint sich in diesem Falle bewährt zu haben. Auch die Pfarrjugend scheint dem einsatzbereiten Vikar beziehungsweise Kurat im Engagement für die Vertriebenen nachzueifern.

Eine ebenso außergewöhnliche Aktion für die Weihnachtsfeier der Flüchtlinge berichtet Stadtpfarrer Josef Preysing⁴⁶² aus St. Vinzenz 1945: „In der Weihnachtszeit setzte sich die Jugend eifrig in caritativer Hinsicht ein: Es wurden circa 800 St.

456 Johann Baptist Wimbauer (1907-2002), aus Freising, Priesterweihe 1935, Vikar in St. Christoph 1942-1945; vgl. Schematismus 1950, 91 und 292, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012-2013, 151.

457 AEM, Seelsorgeberichte, 57: St. Christoph, 1945.

458 Stephan Wellenhofer, Pfarrer von Fronleichnam, schreibt 1950 etwas verärgert, die Flüchtlinge meinten „überdies auf Spenden sogar ein Anrecht zu haben“; AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

459 Anton Winkler (1907-1992), aus Palling, Priesterweihe 1933, Kurat in St. Christoph 1946-1951; vgl. Schematismus 1950, 63 und 284, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012-2013, 56.

460 AEM, Seelsorgeberichte, 57: St. Christoph, 1947.

461 AEM, Seelsorgeberichte, 57: St. Christoph, 1948.

462 Josef Graf von Preysing (1884-1961), aus Schloss Kronwinkl bei Eching, Priesterweihe 1911, ab 1923 Stadtpfarrer in St. Vinzenz, Ernennung zum Geistlichen Rat 1947, vgl. Schematismus 1950, XXXII, 61 und 224, sowie zu seinem Todesjahr die Erwähnung in der Genealogie bei: HEHL Ulrich von, Art. Preysing, Johann Konrad Maria Augustin Felix Graf, in: Neue Deutsche Biographie 20 (2001), 716-718.

Spielzeug gebastelt das von der Jugend selbst in Flüchtlingslager gebracht und dort verteilt wurde oder an Pfarrangehörige zur Verteilung kam. Ein Krippenspiel wurde 12mal gespielt, 3mal für Flüchtlinge in den Lagern von Allach. In der Dreifaltigkeitskirche wurde ein Weihnachtsgottesdienst für Flüchtlinge gestaltet.⁴⁶³

Über eine Caritas im Sinne einer rein materiellen Fürsorge ging die Aktion in St. Clemens hinaus, Flüchtlinge an Weihnachten bei den ansässigen Familien aufzunehmen.⁴⁶⁴ Interessant ist die Tatsache, dass sich diese Aktion später als allgemeine Anregung in dem Amtsblatt von 1949 findet.⁴⁶⁵ Die Frage, ob hier wirklich eine Idee aus der pastoralen Praxis aufgegriffen und auf diesem Wege verbreitet wurde oder doch vielmehr eine bereits früher, durch anderweitige Medien veröffentlichte Anweisung umgesetzt wurde, muss an dieser Stelle jedoch offen bleiben.

Auch der Bericht über die Einrichtung von Flüchtlingsschustern und -schneidern, sowie einer Kochmöglichkeit und Nähstuben⁴⁶⁶ findet Entsprechung in dem bereits dargelegten Seelsorgekonzept Sladeks: „Die Flüchtlingsbetreuung ist dieselbe wie 1946, in der Hauptsache caritativ (Flüchtlingsküche, Wärme- und Nähstube, Auflegung von katholischer Literatur)“; und es wurde „ein Flüchtlingsschuster und -schneider angestellt und eine Flüchtlingsküche eingerichtet“.⁴⁶⁷

Charakteristisch für die erfolgreiche caritative Vertriebenenarbeit in Gräfelfing ist aber vor allem noch ein anderer Punkt – die Hilfe zur Selbsthilfe: „Aus den Flüchtlingen wurde ein caritativer Selbsthilfeausschuss gebildet, alle Monate in der Kirche eine Flüchtlingsandacht mit Vortrag und Besprechung gehalten [...]. Diese Zusammenkünfte mit den Flüchtlingen in der Kirche mit Aussprache sind im allgemeinen nutzbringender als Sprechstunden für Flüchtlinge, bei denen man doch nicht viel helfen kann und im allgemeinen immer dasselbe Lied gesungen wird. Vor allem kommen manche Flüchtlinge auf diese Weise in die Kirche, die sie sonst nie besuchen“⁴⁶⁸, so Pfarrer Johann Schulz.⁴⁶⁹

Die Flüchtlinge werden hier also nicht nur caritativ versorgt, sondern sie haben mittels einem sogenannten Selbsthilfeausschuss auch Einfluss auf die Art und den Umfang der Hilfe. Das gleiche Phänomen, jedoch unter anderer Bezeichnung findet sich in der Pfarrei Fronleichnam 1948: „Ein Pfarrcaritasschuss wurde gebildet, bei dem auch das Flüchtlingslager mit 4 Leuten und der dort sehr gut wirkenden Lager-Caritasschwester vertreten ist. Er setzt sich wertvoll in der Sammeltätigkeit für den Kindergarten ein, dessen Errichtung im Pfarrsaal seit Christkönig geplant

463 AEM, Seelsorgeberichte, 74: St. Vinzenz, 1945.

464 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 58: St. Clemens, 1946 und 1947.

465 Vgl. Amtsblatt 1949/14, 136.

466 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 126: Gräfelfing, 1946.

467 AEM, Seelsorgeberichte, 126: Gräfelfing, 1946 und 1947.

468 AEM, Seelsorgeberichte, 126: Gräfelfing, 1946.

469 Johann Schulz (1898-1954), aus Freienried bei Augsburg, Priesterweihe 1925, Pfarrer in Gräfelfing 1941-1954; vgl. FELLNER, Katholische Kirche in Bayern, 243 Anm. 132.

und bekanntgemacht war. Außerdem in den Weihnachtsvorbereitungen und in der Pfarrcaritas.⁴⁷⁰

Über diese Form der Beteiligung – wie sie auch Sladek in seinen Konzepten ganz vehement forderte – wird im nächsten Punkt zu sprechen sein.

Engagierte Vertriebene als Laien und Priester

Über den Einsatz von vertriebenen Priestern liegt unter den 30 untersuchten Pfarreien in 11 Pfarreien der Hinweis auf eine wie auch immer geartete seelsorgliche Mithilfe vor. Das bedeutet, dass in mindestens 37 % der untersuchten Pfarreien Vertriebenenpriester in der Pastoral tätig waren. Die Einschätzung deren Arbeit durch die Pfarrer fällt zwar größtenteils positiv, insgesamt aber ambivalent aus. Das Spektrum reicht von absoluter Wertschätzung⁴⁷¹ bis hin zu Klagen über die geringe Belastbarkeit⁴⁷² oder die Unfähigkeit zur Jugendarbeit.⁴⁷³

Daneben ist der Einsatz von Laien und deren Mitbestimmung in verschiedenen Ausschüssen die Devise für eine moderne Pastoral in dieser Zeit. Sladek forderte die Beteiligung der neuen Gemeindemitglieder am Laienelement.⁴⁷⁴ Zum Beispiel im Pfarrcaritasausschuss⁴⁷⁵ war dies eine echte Hilfe zur Selbsthilfe für die Vertriebenen. Beispiele für eine Einbindung der Vertriebenen in die Laiengremien und damit die Entscheidungen über den Verlauf des Pfarrlebens finden sich aber auch an anderer Stelle. Das Engagement in der Pfarrei Fronleichnam nicht nur *für* die Vertriebenen, sondern auch Seite an Seite *mit* ihnen ist im Sinne von Sladeks Anregungen und seinem Konzept der nachgehenden Seelsorge beispielhaft zu nennen: „Mit gutem Erfolg wurde versucht, die Katholiken im Lager [Flüchtlingslager] mehr und mehr in die Pfarrgemeinschaft einzugliedern durch [...] entsprechende Vertretung im Pfarrausschuss (1 Mann, 1 Frau, 1 Jungmann, 1 Mädchen und die Fürsorgerin).“⁴⁷⁶ Daneben wird aus dieser Pfarrei von dem Engagement zweier Vertriebe-

470 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1948.

471 Beispielsweise: „H.H. Zwiener arbeitet mit vielem Eifer und einträchtig mit dem Pfarrer.“ Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 66: Leiden Christi, 1950. – „Die Mitwirkung des Hilfspriesters sowie der beiden Flüchtlingsseelsorger ist überaus anerkennenswert. Vor allem sei die freiwillige Mitarbeit der beiden Flüchtlingsseelsorger in der Schule hervorgehoben.“ AEM, Seelsorgeberichte, 70: St. Peter und Paul in Allach, 1945/46.

472 „Da Neuaubing nur einen Hilfspriester hat, kann leider der Religionsunterricht nicht so erteilt werden, wie es notwendig wäre. [...] In den oberen Klassen dem Hilfspriester [ein Sudetendeutscher] mehr Stunden zu geben, wäre zwecklos, da er jetzt schon über Ueberanstrengung klagt.“ AEM, Seelsorgeberichte, 116: St. Joachim in Neuaubing, 1947.

473 „Was Neuaubing schon seit Jahren fehlt, ist ein junger, selbstloser, arbeitsfreudiger, jugendbegeisterter Hilfspriester. Die Flüchtlingspriester mögen es schließlich noch so gut meinen, aber sie werden in der Seelsorgarbeit nie so recht warm, und das Volk wird an ihnen nicht warm und namentlich fehlt ihnen förmlich das Organ zur Jugendarbeit, was heute für einen Hilfspriester so wesentlich ist.“ AEM, Seelsorgeberichte, 116: St. Joachim in Neuaubing, 1947.

474 Vgl. oben Sladeks Seelsorgekonzept.

475 Vgl. wie im vorangegangenen Kapitel erwähnt.

476 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1949.

ner als Pfarrschwester⁴⁷⁷ und Kindergärtnerin⁴⁷⁸ berichtet. Außerdem scheint sogar ein Priesteramtskandidat, welcher einige Zeit im Pfarrhaus gewohnt hatte, seine Nachprimiz mit der Pfarrei gefeiert zu haben: „Am 12. August feierte ein Flüchtlingsprimiziant, Karl Stracke, der mehrere Semester im Pfarrhof gewohnt hatte, seine Nachprimiz, in unserer Pfarrgemeinde ein erstmaliges Fest.“⁴⁷⁹ Ob man daraus auf große Verbundenheit mit der Pfarrei schließen kann, muss offen bleiben. Wie dem auch sei, die Flüchtlingsarbeit in der Pfarrei Fronleichnam war durch großen Erfolg in Form von hoher Beteiligung in der Laienarbeit und – wie noch zu sehen sein wird – auch der gottesdienstlichen Beteiligung aus dem Flüchtlingslager gekennzeichnet.

Dass das Engagement von Flüchtlingen nicht immer unumstritten und reibungslos funktionierte, darüber gibt ein Bericht aus St. Peter und Paul in Allach über die Tätigkeiten eines Vertriebenen als Chorleiter Auskunft. Im Jahr 1945/46 ist noch sehr lobend und hoffnungsvoll zu lesen: „Kirchengesang: Der neue Chorregent (ein Flüchtling) ist sehr rege tätig u. hat den Kirchenchor bereits wieder auf eine beachtliche Höhe gebracht, wenn auch einige Sänger des alten Kirchenchores sich noch ferne halten. Es besteht aber berechtigte Hoffnung, dass die einheimischen Chorkräfte in Bälde sich wieder herbeilassen.“⁴⁸⁰

In den Berichten aus den Jahren darauf relativiert sich dieses Lob. Die gehegten Hoffnungen scheinen sich nicht erfüllt zu haben: „Kirchengesang: Der Kirchenchor unter der Leitung eines ‚Flüchtlingschorregenten‘ hat zufriedenstellende Leistungen aufzuweisen. Junger Nachwuchs insbesondere aus der einheimischen Bevölkerung wäre sehr zu wünschen“⁴⁸¹; sowie: „Die Kirchenmusik ist für die hiesigen Verhältnisse zufriedenstellend. Der Chordirektor, ein Flüchtling, verfügt über ansehnliches Können u. gibt sich Mühe einen würdigen Gesang hervorzubringen, wenn im auch die Zusammenarbeit mit den Einheimischen nicht immer gelingt.“⁴⁸²

Auch als Mesner⁴⁸³, Hilfe in der Volksküche⁴⁸⁴, Pfarrschwester⁴⁸⁵, Caritasschwester⁴⁸⁶ und Laienpostel⁴⁸⁷ waren Vertriebene in den Pfarreien aktiv.

477 „Anstelle der erkrankten Pfarrschwester kam im November Schwester Toni Blasig von Breslau als Aushilfe.“ AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1949.

478 „Frl. Mathilde Salvatore, unsre Kindergärtnerin im Pfarrhof Kindergarten schied leider im Sommer aus, um im Ausland eine Stelle anzutreten. Ihre Nachfolgerin ist Frl. Else Schnabel, ein Flüchtling. Der Kindergarten im Lager hat anstelle der früheren 2 nur mehr 1 Kindergärtnerin.“ AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1951.

479 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1951.

480 AEM, Seelsorgeberichte, 70: St. Peter und Paul in Allach, 1945/46.

481 AEM, Seelsorgeberichte, 70: St. Peter und Paul in Allach, 1946/47.

482 AEM, Seelsorgeberichte, 70: St. Peter und Paul in Allach, 1947/48.

483 „Der H. Mesner mit Frau, 2 Kindern und Bruder wohnt im Pfarrhof. Er ist Flüchtling aus Oberschlesien.“; AEM, Seelsorgeberichte, 72: St. Raphael, 1948.

484 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 72: St. Raphael, 1948.

485 „Nachdem die Pfarrei Monate lang ohne Pfarrschwester gewesen war [...] fand ein Flüchtling aus Danzig [...] im Juni 1946 Aufnahme als Laienhelferin. Sie zeigte sich sehr geschickt.“ AEM, Seelsorgeberichte, 121: Maria Schutz, 1946.

Trotz der Konflikte und Reibungen, welche durch das Engagement von Flüchtlingen in den Pfarreien auszutragen waren, ist in dieser Form der Vertriebenenseelsorge wohl der wichtigste strukturelle Beitrag zur Integration zu sehen. Strukturell deshalb, weil die Flüchtlinge dadurch nicht als gesammelte Gruppe – räumlich oftmals auch noch durch die Unterbringung in Lagern verstärkt – in der Rolle der caritativ oder seelsorglich „zu Betreuenden“ verharrten, sondern sich selbst in Entscheidungsprozesse und die Durchführung pfarrlicher Aktivitäten einbrachten, und somit den Weg für andere Vertriebene in verantwortliche Positionen – im Sinne einer Vorbildfunktion – ebneten.

Gottesdienstliches Leben und Brauchtum im Kirchenjahr

Ein Grundproblem gottesdienstlichen Lebens in dieser Zeit in München waren die beengten Verhältnisse der Pfarrkirchen angesichts des enormen Anwachsens der Bevölkerung, wie bereits ausführlich dargestellt.

Mit dieser allgemeinen Raumnot in den Kirchen bestand weitergehend das Problem, den Vertriebenen bei ihrer Ankunft Plätze in der Kirche zuzuweisen – so auch in St. Martin in Germering im Jahr 1945: „Bedauerlich ist, dass für die Siedlungsleute kein geeigneter Platz in der kleinen Dorfkirche angewiesen werden kann, die zur Verfügung stehenden 286 Sitzplätze sind meist durch die einheimischen Leute, die ihr Kirchenstuhlgeld jährlich entrichten – belegt und sonst verbleiben nur noch 40 Stehplätze. Durch die Einführung der Trination konnte die Platzfrage einigermaßen geregelt werden und der erhöhte Besuch von 600–650 Leuten an den Sonn- und Festtagen zeigt die vorläufig richtige Lösung.“⁴⁸⁸

Die bereits erwähnten offiziellen Anweisungen im Amtsblatt zum Thema „Anweisung von Sitzplätzen in der Kirche“ und „Kirchenstuhlgeld“ aus den Jahren 1946 und 1955 sind vermutlich Reaktionen der Bistumsleitung auf Schilderungen von Fällen, wie der aus St. Martin beschriebene. Interessant ist, dass Pfarrer Birkmeier von St. Martin das Problem durch das Abhalten weiterer Gottesdienste löste – anders als in der Meldung des Amtsblattes von 1955 empfohlen. Hier wurde von dem Idealbild eines gemeinsamen Sonntagsgottesdienstes für die ganze Gemeinde ausgegangen, bei welchem nun den Flüchtlingen bestimmte Bänke freigehalten beziehungsweise zugewiesen werden sollten.⁴⁸⁹ Angesichts der beengten Situation in

486 Die bereits erwähnte Krankenschwester Gertraud Schmid: „Die Pfarrei Germering kann froh sein in Schwester Gertraud Schmid (Flüchtling) eine gute, gewissenhafte, eifrige und opferwillige Krankenschwester gefunden zu haben.“; AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1948.

487 „Laienapostolat: Eine Schlesierin wirkt, soweit es ihre Zeit erlaubt, apostolisch, wirbt f. Kirchenzeitung, geht kirchlich nicht geordneten Ehen nach. [...] Eine im Pfarrhof wohnende Flüchtlingsperson ist gerne zu seelsorglichen Gängen in der Pfarrei bereit.“ AEM, Seelsorgeberichte, 117: Unterpaffenhofen, 1948.

488 AEM, Seelsorgebericht, 122: St. Martin in Germering, 1945.

489 „Mit Bedauern hört der Bischof der Erzdiözese, dass in der Frage Platzverteilung in den Kirchenbänken da und dort eine Spannung zwischen Einheimischen und Flüchtlingen entstanden ist. Bei uns in Südbayern ist es vielfach Sitte, die Plätze in der Kirche den einzelnen Familien oder einzelnen

der Mehrzahl der Münchener Kirchen in dieser Zeit eine zumindest für die Situation der Pfarreien in den Münchener Dekanaten als realitätsfern zu bezeichnende Idee.

Um die Flüchtlinge zu einer Teilnahme an den Sonntagsgottesdiensten zu bewegen, gab es verschiedenste Ansätze und Einstellungen in den Pfarreien. In Maria Schutz in Pasing stieß die persönliche Einladung von Stadtpfarrer Seitz bei den Flüchtlingen auf wenig Resonanz: „Auf Weihnachten werden die Insassen der Lager von der Caritas reich beschenkt. Bei den damit verbundenen Feiern hat der Ortspfarrer sie dringlich zur Teilnahme an den Gottesdiensten eingeladen, aber ohne sichtlichen Erfolg.“⁴⁹⁰, sowie: „Auch die Weihnachtsfeiern der Caritas in den Lagern sind sehr beliebt, wobei die Einladung des Pfarrers zum Kirchenbesuch bei weitaus den meisten tauben Ohren begegnet.“⁴⁹¹ In der Haderner Pfarrei Fronleichnam zeigte die Einladung anscheinend positivere Resultate: „Mit gutem Erfolg wurde versucht, die Katholiken im Lager mehr und mehr in die Pfarrgemeinschaft einzugliedern durch regelmäßigen Anschlag der Gottesdienstordnung im Lager, Familienbesuche.“⁴⁹² Weitaus weniger Bemühungen um die Vertriebenen zeigte Pfarrer Josef Knogler von St. Martin in Moosach: „Die seelsorgliche Betreuung der Flüchtlinge erfolgt im Rahmen der ordentlichen Pfarrseelsorge; ihr Weg zur Kirche ist nicht weiter als der der anderen Pfarrangehörigen.“⁴⁹³ Er schien kein Verständnis für eine gesonderte Vertriebenenseelsorge zu haben und erwartete die einseitige Assimilation der Flüchtlinge an die bestehende Situation.

Sehr grundlegend war das Hemmnis für die Vertriebenen in St. Michael in Lochhausen, den sonntäglichen Gottesdienste zu besuchen: „Flüchtlinge aus dem Sudentenland kamen als Arbeiter für die Ziegeleien in einem unbeschreiblichen Aufzug an, in völlig unzureichender Kleidung, mit dem mindesten Schuhwerk u.s.w. Diese Leute sagen: wir können uns vor den Leuten nicht sehen lassen, wir können am Sonntag nicht in die Kirche gehen.“⁴⁹⁴

Eine Maßnahme, um Abhilfe zu schaffen, schilderte Pfarrer Wallner jedoch nicht.

Personen durch Anschreiben ihrer Namen zu sichern. So ist es angestammtes und durch die Tradition geheiligtes Recht. Gewiss sollen die Flüchtlinge im Gotteshaus sich zu Hause fühlen und gerade durch den Gottesdienst mit den Einheimischen zu einer Gottesfamilie zusammenwachsen [...]. Gerade unter der gleichen Kanzel und vor dem gleichen Altar sollten sie lernen, einander zu verstehen, und sollten einer des andern Lasten tragen (Gal. 6,2). Um die Spannung zu lösen, die in der Frage der Kirchenstühle auftauchte und den Frieden des Gotteshauses stören könnte, wird der hochwürdige Pfarrer als Rektor der Kirche entweder in der Kirche einige Bänke für Flüchtlinge freihalten und kenntlich machen oder durch Anschlag bekanntgeben: Die Plätze, die zwar auf den Namen eines Einheimischen lauten, bei Beginn des Gottesdienstes aber nicht besetzt sind, können von Flüchtlingen in Anspruch genommen werden! Dr. Johann Fuchs, Generalvikar.“ *Amtsblatt* 1955/8, 91.

490 AEM, Seelsorgeberichte, 121: Maria Schutz, 1947.

491 AEM, Seelsorgeberichte, 121: Maria Schutz, 1948.

492 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1949.

493 AEM, Seelsorgeberichte, 66: St. Martin in Moosach, 1946.

494 AEM, Seelsorgeberichte, 123: St. Michael in Lochhausen, 1948.

Neben dem mit mehr oder weniger Einsatz durchgeführten Versuch, die Flüchtlinge zur sonntäglichen Gottesdienstfeier zu bewegen, gab es vielerorts das Angebot gesonderter Vertriebenengottesdienste, wie es in dem Konzept Sladeks und dem Amtsblatt gefordert wurde. Lediglich 27 % der hier untersuchten Pfarreien geben an, solche Gottesdienste in irgendeiner Form abgehalten zu haben.⁴⁹⁵

In St. Martin in Germering wurde zum Beispiel eine Maiandacht speziell für die Flüchtlinge abgehalten: „Die letzte Maiandacht wurde für die schlesischen Flüchtlinge gehalten und ihres herben Schicksals in der Predigt gedacht, ergreifend war das Singen und Beten der Oberschlesier zur Mutter Gottes.“⁴⁹⁶ Daneben ist sogar die Veranstaltung eines eigenen Pontifikalamtes durch einen Flüchtlingsbischof für alle Vertriebenen der Umgebung belegt: „Am 10. Dezember 1949 wurde für die Flüchtlinge von Germering und Umgebung ein Vortrag angesetzt gehalten vom Diözesanflüchtlingsseelsorger Goldammer Karlsfeld mit Beichtgelegenheit und Gemeinschaftskommunion am 11. Dezember während des feierlichen Pontifikalamtes des H.H. Weihbischofs von Prag Dr. Remiger z. Z. wohnhaft in Buchendorf. Nachmittags hielt der H.H. Weihbischof selber Flüchtling eine eigene Predigt. Der Besuch war recht gut – die Flüchtlinge wurden einzeln schriftlich eingeladen – es war für die Flüchtlinge ein Tag großer Freude und Ermunterung.“⁴⁹⁷

Die Einladung, welche schriftlich an die einzelnen Vertriebenen ging, zeugt von großem Einsatz für diese Veranstaltung von Seiten der Pfarreileitung.

Mit viel Einsatz wurden eigene Flüchtlingsgottesdienste auch in der Pfarrei in Gräfelting organisiert: „An den Hochfesten wurden für die Flüchtlinge eigene Gottesdienste abgehalten, wobei sie ihre eigenen Lieder singen konnten – es wurde ein eigener Ausschuss hierfür gebildet und besonders geworben usw. – es kamen etwa 40 %, davon sind an Weihnachten und Ostern ca. die Hälfte zu den hl. Sakramenten gegangen. Der Zweck, dieselben für dauernd zu erfassen, in die Pfarrfamilie hineinwachsen zu lassen und in das kirchliche Geschehen, konnte natürlich noch nicht erreicht werden, aber es scheint sich doch zu bewähren, einige male im Jahr den Flüchtlingen eigenen Gottesdienst abzuhalten, bei dem sie sich nach ihrer heimatlichen Tradition betätigen können. Man muss nur eine Form finden, die sowohl den Schlesiern wie den Sudetendeutschen entspricht.“⁴⁹⁸

Die Bildung eines eigenen Ausschusses hierfür und eine Beteiligung von 40 % zeugen von einer erfolgreichen Durchführung. Interessant ist die Problematik, welche am Schluss des Zitates angesprochen wurde. Die Vertriebenen in einer Pfarrei waren in den meisten Fällen keine homogene Gruppe gleicher Herkunft. Die Erfahrung der Vertreibung und des Fremd-Seins verband sie zwar, jedoch brachten sie durchaus unterschiedliche Vorstellungen in Bezug auf die Gestaltung eines Got-

495 Z. B. in St. Martin in Moosach, St. Peter und Paul in Feldmoching, St. Vinzenz, Fronleichnam, Unterpfaffenhofen, St. Martin in Germering, St. Quirin und Gräfelting.

496 AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1945.

497 AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1949.

498 AEM, Seelsorgeberichte, 126: Gräfelting, 1947.

tesdienstes mit. Da die Schlesier und die Sudetendeutschen die größten Gruppen unter den Flüchtlingen waren, stellt sich die berechtigte Frage nach einer für beide Gruppen kompatiblen Form, Gottesdienst zu feiern. Leider wurde diese Idee von Pfarrer Johann Schulz nicht weiter verfolgt.

Mit viel Einsatz wurden die Abendmessen speziell für die Vertriebenen auch in St. Quirin in Aubing gestaltet, wie Stadtpfarrer Josef Oswald⁴⁹⁹ schilderte: „Ende des Jahres begannen wir, im Eisenbahngemeinschaftslager (Flüchtlinge, entlassene Soldaten, die nicht heimkönnen) am Heimgartenweg alle 14 Tage eine Abendmesse zu veranstalten. Herr Kaplan zelebrierte, ich übernahm das Beten und Singen (auch 2 Violinen, von Knaben gespielt) und die Ansprache im Wechsel mit dem Kaplan, auch manchmal Kinderszenen (z. B. Neujahr, Hl. 3 König, Lichtmesskerzenspiel, Kreuzverehrung und Bußspiel). Von den Lagerinsassen kamen nie viele, aber die Bevölkerung von Aubing-Ost, besonders die alten und behinderten Leute, waren sehr dankbar.“⁵⁰⁰

Obwohl das Angebot dieser Messe nicht mit dem erwarteten Erfolg gekrönt worden zu sein scheint, ist das Konzept, einen Gottesdienst in unmittelbarer Nähe der Flüchtlinge zu veranstalten, bemerkenswert.

Neben der Veranstaltung besonderer Gottesdienste für die Vertriebenen ist in einigen Pfarreien die Veranstaltung von Erstkommunionfeiern der Flüchtlinge belegt.⁵⁰¹ So zum Beispiel aus der Pfarrei Fronleichnam: „Eine Feier von seltener Art war die Erstkommunion von 25 Kindern des Flüchtlingslagers an der Aindorfstr. am 13. Oktober in unserer Pfarrkirche. Am Nachmittag dieses Tages nach der Kommunionandacht fand eine kleine Feier im Flüchtlingslager statt mit Bewirtung der Kinder.“⁵⁰² Es stellt sich die Frage, warum diese Erstkommunikanten nicht in die kanonische Erstkommunionfeier der Pfarrei eingegliedert wurden. Einen Hinweis geben zwei weitere Erwähnungen dieses Phänomens: „Aber am Sonntag 18. Mai wurde eine Erstkommunionfeier von ‚Nachzügeln‘, meist Flüchtlingskindern, 9 an der Zahl, gehalten. Die Feier nahm einen erhebenden Verlauf.“⁵⁰³ Dieses Zitat gibt den Hinweis, dass es sich um ältere Flüchtlingskinder gehandelt haben muss. Ein zweites Zitat löst die Frage auf: „Die Erstkommunion wurde laut oberhirtlicher Anweisung wieder auf das 4. Schuljahr verlegt, sodass nur für Flüchtlingskinder älteren Jahrgangs Erstkommunionfeier gehalten wurde.“⁵⁰⁴ Diese Verlegung des regulären Kommunionalters von der 3. auf die 4. Klasse verursachte ein Jahr ohne Erstkommunionfeiern für die heimischen Kinder im Jahr 1947. So wurde in

499 Josef Oswald (1884-1963), aus Höfen bei Gars, Priesterweihe 1909, ab 1930 Pfarrer sowie ab 1942 Stadtpfarrer in St. Quirin; vgl. Schematismus 1950, 57 und 220, sowie zu seinem Todesjahr: Direktorium 2012-2013, 18.

500 AEM, Seelsorgeberichte, 125: St. Quirin, 1946.

501 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1946 und 1947; 117: Unterpffaffenhofen, 1947 sowie 122: St. Martin in Germering, 1947.

502 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1947.

503 AEM, Seelsorgeberichte, 117: Unterpffaffenhofen, 1947.

504 AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1947.

diesem Jahr lediglich die Erstkommunion von Flüchtlingskindern gefeiert, welche diese noch nicht empfangen hatten.

Andere besondere Feierlichkeiten der Flüchtlinge, welche in den Seelsorgeberichten genannt wurden, sind Taufen von Vertriebenenkindern⁵⁰⁵, die Nachprimiz eines Flüchtlingspriesters⁵⁰⁶, sowie die Goldene Hochzeit eines Vertriebenencheepaares.⁵⁰⁷

Außerdem fanden zu einigen Festen im Kirchenjahr die Flüchtlinge besondere Erwähnung. Aus der Pfarrei Fronleichnam liegt beispielsweise ein Bericht vor, wie die Prozession am Patrozinium der Pfarrei genutzt wurde, um die Bewohner des Flüchtlingslagers einzubeziehen: „Außerdem ging heuer zum erstenmal die Fronleichnamsprozession am Sonntag mitten durch das Lager, nachdem sie früher immer einige Straßen früher abgebogen war. Das Lager errichtete selbst mit viel Liebe an einer Barackenwand einen schönen Fronleichnamsaltar. Man freute sich im Lager wohl allgemein über diese Ehre. Die Opposition, die von einigen Kreisen der übrigen Pfarrgemeinde dagegen sich aussprach, wurde überwunden.“⁵⁰⁸

Noch höher ist diese sichtbare Einbeziehung des Lagers durch das Engagement des Pfarrers zu veranschlagen angesichts der Tatsache, dass dazu ein Widerstand innerhalb der Gemeinde überwunden werden musste. Dass das Engagement aber Bestätigung fand ist dem Bericht aus dem Jahr darauf zu entnehmen: „Bei den Fronleichnamsprozessionen trugen erstmals Jungmänner, die nicht zur organisierten kath. Jugend gehörten, den Himmel. Sie wurden jedesmal aus dem Pfarrteil genommen, den die Prozession besuchte. So wurden bei der 2. Prozession am Sonntag auch Flüchtlinge dazu herangezogen, weil die Prozession durch das Lager ging. Fast jedes Fenster dort trug einen einheitlichen Schmuck. Der Altar im Lager, zu dem diesmal Leute aus der Pfarrei Kreuz und andere Dinge liehen, war mit besonderer Liebe geziert. Ein Flüchtling hielt die ganze Nacht davor Wache, weil dieser schon am Abend vorher hergerichtet wurde.“⁵⁰⁹

Neben der Fronleichnamsprozession wurde in dieser Pfarrei auch das Dreikönigs-Singen genutzt, um das Flüchtlingslager in das Pfarrleben einzubeziehen: „Ebenso stand ein feines Dreikönigssingen unserer Jungmänner in der Kirche, bei verschiedenen Familien und im Lager im Zeichen der Missionsvorbereitung.“⁵¹⁰

505 „Die 6 Taufen in der Pfarrkirche waren ausschließlich von Kindern aus dem Flüchtlingslager. Vielleicht ist neben anderen Gründen unser armseliger ganz primitiv zusammengehaltener ‚hölzerner Taufstein‘ schuld.“ AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1949.

506 „Am 12. August feierte ein Flüchtlingsprimiziant, Karl Stracke, der mehrere Semester im Pfarrhof gewohnt hatte, seine Nachprimiz, in unserer Pfarrgemeinde ein erstmaliges Fest.“ AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

507 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1947.

508 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1949.

509 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

510 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1951.

Als Anlass für eine zusätzliche caritative Maßnahme zu Gunsten der Vertriebenen wurde das Erntedankfest genommen: „Arme Flüchtlingsfamilien bekamen die Gaben des reichlich bedachten Erntedankaltars.“⁵¹¹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Faktoren wie der Mangel an Kirchen angesichts eines enormen Bevölkerungswachstums und vielen neuen Siedlungsgebieten, sowie die damit verbundene Raumnot in den vorhandenen Kirchen vielfach die Einbindung der Vertriebenen in das gottesdienstliche Leben der Gemeinden im Untersuchungsgebiet erschwerten.

Das dafür aufgebrachte Engagement fällt in den Pfarreien sehr unterschiedlich aus. Von dem lapidaren Hinweis darauf, der Weg zur Kirche sei für die Flüchtlinge auch kein weiterer als für die heimischen Gläubigen, in St. Martin in Moosach bis hin zu dem Bemühen, in den Vertriebenengottesdiensten hinsichtlich der Gestaltung sogar den einzelnen Landsmannschaften gerecht zu werden, in Gräfelting oder der Veranstaltung eines Pontifikalamtes durch einen Vertriebenenbischof mit einem reichhaltigen Rahmenprogramm sowie persönlicher schriftlicher Einladung an alle Flüchtlinge der Umgebung in St. Martin in Germering ist eine Reihe an Abstufungen in den verschiedenen Pfarreien feststellbar.

Da in einem Großteil der untersuchten Pfarreien keinerlei Information über den Umgang mit den Vertriebenen diesbezüglich vorliegt, kann davon ausgegangen werden, dass entweder keinerlei Aktivität in diesem Bereich vorlag oder die geleistete Arbeit nicht in den Seelsorgeberichten festgehalten wurde. Ein möglicher Grund hierfür könnte sein, dass die Flüchtlingsseelsorge oftmals von einem Hilfs- oder Flüchtlingspriester ausgeführt⁵¹² oder das Lager von Caritas-Mitarbeitern betreut⁵¹³ wurde und somit der Autor der Seelsorgeberichte selbst über die Einzelheiten in der Vertriebenenseelsorge nicht detailliert genug informiert war. In Ermangelung einer gesonderten Kategorie hinsichtlich dieses Punktes im Schema der Berichte, welche Vergleichbarkeit in diesem Punkt gewährleistet hätte, kann keine generelle Aussage in diesem Bereich getroffen, sondern lediglich die Vielfalt und das Spektrum aus den vorhandenen Informationen aufgezeigt werden.

511 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

512 Vgl. z. B. „die eigentliche Seelsorgearbeit teilen sich Pfarrer u. Kaplan, während die beiden Flüchtlingsseelsorger, außgenommen [sic] den Schulunterricht, in den Lagern tätig sind“; AEM, Seelsorgeberichte, 70: St. Peter und Paul in Allach, 1947/48.

513 Vgl. z. B. „Unsere Flüchtlinge sind Sudetendeutsche und Schlesier. – Eine eigene Flüchtlingschwester (Schwester Maria), von der Caritas, für sie aufgestellt, ist ständig um sie bemüht. Mit ihr ist auch das Pfarramt fortwährend in Kontakt und durch sie mit den Flüchtlingen.“ AEM, Seelsorgeberichte, 66: St. Martin in Moosach, 1946.

Von der Wallfahrt zum Hausbesuch – die sonstige Vertriebenenseelsorge

Neben der bereits genannten Vielfalt an Maßnahmen in der Vertriebenenseelsorge ist die Bildungsarbeit für die Flüchtlinge besonders erwähnenswert. In der Pfarrei Fronleichnam ist die Organisation einer Aufklärungsveranstaltung für die Vertriebenen belegt: „Die Flüchtlinge wurden zu einem Aufklärungsfilm: Reaktion positiv! in einen Gasthausraum eingeladen, wobei Chefarzt Dr. Weber von der Klinik an der Dietlindenstr. sehr eindringlich sprach.“⁵¹⁴ Dies war vermutlich eine Maßnahme, um den schlechten sittlichen Verhältnissen⁵¹⁵ im Flüchtlingslager zu begegnen. Daneben wurden vielerorts Vorträge zu geistlichen Themen⁵¹⁶ speziell für die Vertriebenen veranstaltet.

Bemerkenswert ist die Initiative in der Pfarrei Fronleichnam, den Lagerbewohnern eine Perspektive zum Aufbau einer neuen Existenz zu geben: „Die ehemals bäuerlichen Flüchtlingsfamilien kamen in den Pfarrsaal zu einem Orientierungsvortrag über Auswanderungsmöglichkeiten nach Bolivien.“⁵¹⁷ Diese Möglichkeit wurde – wie den Berichten zwei und drei Jahre später zu entnehmen ist – genutzt, auch wenn nicht mit dem Ziel Bolivien: „Einige Jugoslawen-Familien wanderten in diesem Jahr nach Chile aus, andere wollen folgen.“⁵¹⁸, sowie: „Den im Vorjahr ausgewanderten folgten weitere Familien aus Jugoslawien nach Chile.“⁵¹⁹ Diese Initiative ist deshalb bemerkenswert, weil die Diözesanleitung ähnliche Pläne der Auswanderung zur „Lösung des Flüchtlingsproblems“⁵²⁰ in Erwägung zog. Empörung über diese Pläne wurde, vermutlich von Seiten der Flüchtlinge, durch eine Flugblatt-Aktion im Vertriebenenlager Dachau – einem der größten Lager in Bayern – ausgedrückt. Als Initiator dieser Aktion wurde der „Kontrollausschuss des Regierungsdurchgangslagers Dachau“⁵²¹ angegeben. Das Flugblatt, datiert auf den 14. November 1948⁵²², kritisierte den Umgang von Erzbischof Faulhaber mit der Frage des Umgangs mit den Vertriebenen. Faulhaber hatte drei Alternativen im Umgang mit den Flüchtlingen dargelegt: „Als erster Weg die Rückkehr in die Heimat. Als zweiter

514 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

515 Wie bereits oben erwähnt; beispielsweise die Lagersituation in Fronleichnam, vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1948.

516 „[Alle] Monate [wurde] in der Kirche eine Flüchtlingsandacht mit Vortrag und Besprechung gehalten“; AEM, Seelsorgeberichte, 126: Gräfelfing, 1946. „Am 10. Dezember 1949 wurde für die Flüchtlinge von Germering und Umgebung ein Vortrag angesetzt gehalten vom Diözesanflüchtlingsseelsorger Goldammer Karlsfeld“; AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1949, sowie „Nachmission in einer rel. Woche vom 16.-23. März. Die Einladung ‚Weg zum Glück‘ (siehe Beilage) wurde allen Katholiken zugestellt. Redemptoristenpater Homma, selbst ein Sudetendeutscher Flüchtling, behandelte in den Predigten das sakramentale Leben und wurde gern gehört.“ AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1952.

517 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

518 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1952.

519 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1953.

520 Amtsblatt 1948/12, Beilage „Antwort auf ein Flugblatt“, 1. Bereits diese Formulierung zeigt, dass das Einströmen der heimatlosen Menschen primär als Belastung gesehen wurde.

521 Ebd.

522 Vgl. ebd. 2.

Weg die ihrem Beruf entsprechende Ansiedlung und soweit als möglich die Einbürgerung auf deutschem Boden, wenn der erste Weg politisch nicht aufgetan werden kann. Als dritter Weg die Auswanderung, wie das nach dem letzten Weltkrieg war und in vielen Briefen aus den Kreisen der Flüchtlinge erbeten wird. Was für die Juden seitens der Amerikaner unterstützt wurde, müsste in geordneter Weise auch für die Flüchtlinge möglich sein, die sich dazu melden. In diesem Sinn hat Kardinal Faulhaber den gemeinsamen Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe vom 20. August 1946 mit unterzeichnet, der ebenfalls diese drei Wege vorschlägt: Rückkehr in die alte Heimat oder eine neue Heimat ‚in Deutschland oder in Übersee‘.⁵²³

Dies zeigt zum einen, wie unklar die Situation und Zukunft der Vertriebenen noch im Jahr 1948 war. Zum anderen kann dadurch auf eine Haltung der Bistumsleitung gegenüber den Flüchtlingen geschlossen werden, welche nicht ausschließlich an ihrer erfolgreichen Eingliederung interessiert war, sondern Alternativen erwog. Ein Motiv dafür könnte die Sorge Faulhabers um die konfessionelle Einheitlichkeit in seinem Bistum sein, auf welche auch sein Engagement zur Berücksichtigung der Konfession als Verteilungskriterium für die Zuweisung der Vertriebenen⁵²⁴ hindeuten könnte.

Aber auch den nicht-bäuerlichen Familien im Lager versuchte Stadtpfarrer Wellenhofer den Aufbau einer eigenen Existenz zu erleichtern, indem er in Kooperation mit dem Wohnungsamt den Familien günstige Wohnungen anbot, welche bisher Baracken im Lager bewohnten. In vielen Fällen war dieses Engagement erfolgreich⁵²⁵, in anderen weniger: „So konnte der Lagerleiter Ende des Jahres Lagerfamilien mit einem Monatseinkommen von 250 M – 580 M 52 schöne billige Wohnungen in Neubaublöcken mit einer Monatsmiete von 45–50 M ohne irgend eine weitere finanzielle Forderung anbieten, aber nur 21 davon anbringen. 32 musste er dem Wohnungsamt wieder zurückgeben. Eine Reihe von Flüchtlingsfamilien wollen trotz ihres guten Einkommens nicht aus dem Lager, weil sie hier für den Raum nur 3–5 M monatlich bezahlen, dazu allerlei Vergünstigungen genießen und überdies auf Spenden sogar ein Anrecht zu haben glauben.“⁵²⁶

Stadtpfarrer Stephan Wellenhofer versuchte dies psychologisch und mit der materialistischen Einstellung der Flüchtlinge zu erklären.⁵²⁷ Dieses Engagement der Pfarrei, den Flüchtlingen eine Perspektive zur Existenzgründung zu geben, ist ganz

523 Amtsblatt 1948/12, Beilage „Antwort auf ein Flugblatt“, 1f.

524 Vgl. Brief von Erzbischof Faulhaber an Innenminister Josef Seifried, in München am 03.02.1946, zitiert nach: HÜRTEIN Heinz/VOLK Ludwig, Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Band III: 1945–1952, München u. a. 2002, 98.

525 „Eine Reihe guter Lagerfamilien erhielt feste Wohnungen in der Stadt.“ AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1953.

526 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

527 Vgl. AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1952.

im Sinne von Sladeks Konzept der Vertriebenenseelsorge, wie er es in dem Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates an alle Seelsorger darlegte.⁵²⁸

Daneben engagierte sich die Pfarrei Fronleichnam in der Jugendseelsorge für die Kinder und Jugendlichen im Lager. Neben einer Seelsorgsstunde für die Kinder durch zwei Jesuitenfratres aus Pullach, welche zweimal wöchentlich stattfand⁵²⁹ und später durch den Kaplan und die Lagerschwester der Gemeinde übernommen wurde⁵³⁰, ist ein buntes Angebot für die Jugend im Lager belegt: „Im Lager besteht eine Mädchengruppe. Jungmänner und Jugendliche wurden dort öfters zusammengeholt zu Gruppenabenden, Singstunden, Lichtbildervorträgen.“⁵³¹ Jedoch scheint die Zusammenarbeit mit der bestehenden Pfarrjugend nicht immer reibungsfrei verlaufen zu sein: „Unter meinem Vorgänger bestand zwischen der Jugend der Pfarrei und des Lagers eine solche Spannung, dass beide Teile an einem Jugendabend mit Gummiknütteln in die Kirche kamen und hernach mit den vom Pfarrhofzaun ausgerissenen Latten sich blutig schlugen. Die beiderseitige Wut wurde soweit besänftigt, dass bei der Pfarrweihnachtsfeier auch die Lagerjugend zusammen mit der andern wirkte.“⁵³²

Als hemmender Faktor wurde darüber hinaus die Unzuverlässigkeit der Jugendlichen benannt: „Die stille Kleinarbeit wurde in den regelmäßigen Heimabenden und im monatlichen Führerabend geleistet, besonders schwierig im Lager bei der Unzuverlässigkeit der Flüchtlinge.“⁵³³

Aus der Pfarrei St. Martin in Germering liegt der Bericht über die Veranstaltung von Vertriebenen-Wallfahrten vor: „An der Wallfahrt für Flüchtlinge und Ausgewiesene am 1. Juni 1947 nach Maria Eich nahmen ungefähr 100 teil, an der Wallfahrt für Heimatlose nach Altötting am 15. Juni 47 ca. 30, St. Hedwigsfahrt nach Andechs am 24. August 47 ebenfalls 30.“⁵³⁴ Über das Phänomen dieser Veranstaltungen und weshalb gerade solche Veranstaltungen von den Flüchtlingen gerne genutzt wurden um ihrem Glauben Ausdruck zu geben, fanden in der Vertriebenenliteratur an unterschiedlicher Stelle Besprechung.⁵³⁵ Paulus Sladek erwähnt dieses Phänomen in seiner pädagogischen Argumentation für eine Vertriebenenpasto-

528 Demnach beinhaltet diese Seelsorge auch die „Schaffung von neuem Wohnraum, [...] Bereitstellung von Betriebsräumen und Förderung aller Bestrebungen, [...] sich [...] wieder eine eigene Existenz zu schaffen“, aus: LUKASCHEK/HARTZ, Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates, 5.

529 „2 Jesuitenfratres vom Berchmannskolleg in Pullach halten wöchentlich zweimal im Lager Seelsorgsstunden für die Lagerkinder.“ AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1948.

530 „Im Lager hielten bis zu den Sommerferien je 2 Jesuitenkleriker wöchentliche Seelsorgsstunden für die schulpflichtigen Buben und Mädchen. Weil sie dann vom Berchmannskolleg in Pullach wegkommen sollten, übernahm der Kaplan zusammen mit der Lagerschwester diese Jungschar- und Frohschararbeit.“ AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1951.

531 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1948.

532 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1948.

533 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1951.

534 AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1947.

535 Vgl. dazu z. B. SCHROUBEK Georg, Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 5), Marburg 1968; LORENZ, Schicksal Vertreibung, 58-60.

ral und spricht von seelischer Heilung, welche sich auf diesen Veranstaltungen vollziehen könne: „Wer einmal eine große Flüchtlingswallfahrt miterlebt hat – wie da die Herzen aufgehen! Mit welchem Vertrauen sich die verhärmten Menschen von ihrem Heimatpriester auch eine harte Wahrheit sagen lassen! [...] Auch wenn bei einer solchen Flüchtlingswallfahrt der Schmerz um die verlorene Heimat erneut aufbricht – es ist ein seelischer Gesundheitsprozess, der sich hier vollzieht und die innere Erstarrung der Menschen löst, so dass sie wieder zu sich selbst kommen und freier werden.“⁵³⁶

Mit dem Ziel der seelischen Heilung hat wohl auch die Beteiligung von Flüchtlingen an Exerzitien aus eben dieser Pfarrei zu tun: „2 Flüchtlinge von Germering beteiligten sich an den Exercitien vom 8.-12. März 47 und 1 Student, Sohn einer ausgewiesenen Familie, an den Exercitien für Schüler höherer Lehranstalten vom 17.-21. Juli 1947.“⁵³⁷

Eine Umsetzung der Anweisung aus dem Amtsblatt bezüglich der Trauerkultur der Vertriebenen lässt sich in einem Bericht der Pfarrei St. Raphael feststellen. Um den Vertriebenen einen Ort für die Trauer über in der alten Heimat verstorbene Menschen zu geben, wurde die Errichtung von eigenen Gedenkstätten auf den Friedhöfen empfohlen.⁵³⁸ Stadtpfarrer Erich Hertzsch⁵³⁹ berichtet am 22. April 1954: „Eindrucksvolle Totengedenken: [...] für die Verstorbenen der Heimatvertriebenen mit Errichtung eines eigenen Grabes.“⁵⁴⁰

Es bleibt die Vielfalt der sonstigen Vertriebenenseelsorge in den unterschiedlichsten Bereichen festzuhalten. Von der Bildungsarbeit über das Engagement für die Möglichkeit des Aufbaus einer neuen Existenz, Exerzitien und Wallfahrten für die Vertriebenen, der Errichtung einer Gedenkstätte für die in der zurückgelassenen Heimat Verstorbenen, bis hin zur Jugendseelsorge speziell für die Flüchtlinge zeugen viele Maßnahmen von dem Reichtum der Vertriebenenseelsorge jenseits der rein caritativ-betreuenden Arbeit und dem gottesdienstlichen Leben als dem Kerngeschäft der pfarrlichen Pastoral.

Analyse der Untersuchung

Bezüglich ihres Engagements in der Vertriebenenseelsorge lassen sich die Pfarreien vier Gruppen zuordnen. Die erste Gruppe sind jene Pfarreien, welche die Flüchtlinge an überhaupt keiner Stelle erwähnen mit einem Anteil von 7 % an der Gesamtheit der untersuchten Pfarreien. Die zweite beinhaltet diejenigen Pfarreien, welche die Vertriebenen zwar erwähnen, jedoch ohne irgendeinen Hinweis auf eine caritative Betreuung oder eine Form von Vertriebenenseelsorge mit 13 %. Die dritte

536 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 50.

537 AEM, Seelsorgeberichte, 122: St. Martin in Germering, 1947.

538 Vgl. Amtsblatt 1949/6,44.

539 Erich Hertzsch, geboren 1905 in Penig bei Meißen, Priesterweihe 1940, ab 1952 Stadtpfarrer in St. Raphael; vgl. Schematismus 1953, 64 und 301.

540 AEM, Seelsorgeberichte, 72: St. Raphael, 1953.

Gruppe umfasst Pfarreien, in denen ausschließlich eine caritative Versorgung der Flüchtlinge belegt ist und enthält 37 % der untersuchten Pfarreien. Die vierte und größte Gruppe wird gestellt von 43 % aller Pfarreien und enthält Pfarreien mit einer Vertriebenenseelsorge, welche über das rein caritative Engagement hinausgeht.

Folglich waren mindestens 80 % der untersuchten Pfarreien in irgendeiner Art und Weise in die Vertriebenenseelsorge involviert. Warum sich in 7 % der Pfarreien überhaupt keine Erwähnung der Flüchtlinge feststellen lässt und 13 % keine Maßnahmen im Sinne der Vertriebenenseelsorge nennen, muss offen bleiben. Ob der Grund dafür war, dass die Betreuung der Flüchtlinge aus irgendwelchen Gründen nicht von der Pfarrei geleistet, sondern delegiert wurde oder ob nichts genannt wurde, weil in den Seelsorgeberichten nicht explizit danach gefragt war, oder ob aus anderen Gründen kann an dieser Stelle nicht geklärt werden.

Zu Beginn dieses Kapitels wurden die Einschätzungen der Vertriebenen von Seiten der Pfarrleitung ausgewertet. Die meist relativ pauschal geäußerten, negativ konnotierten Äußerungen überwogen in quantitativer Hinsicht die positiven Einschätzungen, welche eher einzelne Personen oder Untergruppen der Gesamtheit der Vertriebenen betrafen. Viele der negativen Zuschreibungen fanden nicht nur in Bezug auf die Vertriebenen Verwendung, sondern wurden generell auch gegenüber der einheimischen Bevölkerung geäußert.⁵⁴¹ Dass die häufigen Klagen über sittliche Defizite vor allem in den Flüchtlingslagern wahrscheinlich den tatsächlichen Verhältnissen entsprachen, wird durch eine andere unabhängige Quelle – den Bericht eines evangelischen Hilfswerkes untermauert.⁵⁴²

Positive Zuschreibungen stammten meist aus dem direkten Umgang mit einzelnen Flüchtlingen, wie zum Beispiel engagierten Laien und Priestern oder Hausbesuchen.

Die Ergebnisse dieser Analyse unterstreichen den von Sladek geäußerten Bedarf der Information und Aufklärung bezüglich der Flüchtlingsfrage.⁵⁴³ Die vorhandenen Vorurteile sollten durch Information über den Hintergrund und die Herkunft der Vertriebenen und vor allem durch die Kontaktaufnahme mit den Vertriebenen selbst abgebaut werden. Pfarrer Stephan Wellenhofer formulierte es folgendermaßen: „Günstig ist ein persönlich freundliches Verhältnis, das [...] die verhetzte Atmosphäre allmählich entgiftet und den Boden für ein religiöses Leben bereitet.“⁵⁴⁴

541 Vgl. z.B. die Vorwürfe der religiösen Gleichgültigkeit und Entwurzelung, der mangelnden Sittlichkeit, des Materialismus und der Genuss- und Vergnügungssucht: „Der rel.-sittl. Stand der Pfarrei Allach entspricht ganz dem einer Peripheriepfarre der Großstadt. Viel rel. Abgestandenheit u. Gleichgültigkeit u. damit sittl. Haltlosigkeit.“ AEM, Seelsorgeberichte, 70: St. Peter und Paul in Allach, 1950. – „Der harte Wirtschaftskampf, die Flüchtlingsfrage mit der damit zusammenhängenden Familiennot, die Vermischung der Konfessionen, all das trägt dazu bei, dass der Sinn des heutigen, namentlich jungen Menschen, ganz auf das Irdische, auf das Materielle eingestellt wird.“ AEM, Seelsorgeberichte, 116: St. Joachim in Neuaubing, 1949.

542 Vgl. oben Kapitel „Unterbringung“.

543 Vgl. oben Sladeks gesamtgesellschaftliche Forderungen im Kapitel „Konzepte der nachgehenden Seelsorge“.

544 AEM, Seelsorgeberichte, 114: Fronleichnam, 1950.

Als Methode, um diese durch Vorurteile verhetzte Atmosphäre zu entgiften, waren Elemente einer nachgehenden Seelsorge zentral. Dabei ist vor allem an Hausbesuche und pastorale Besuche bei den einzelnen Flüchtlingsfamilien und alleinstehenden Personen zu denken, wie sie von Sladek und den Anweisungen im Amtsblatt gefordert wurden. Gerade damit sollte der Pfarrer einer Gemeinde als lokale Autorität mit gutem Beispiel vorangehen. Dass dies die Priester angesichts von hohen und noch wachsenden Gläubigenzahlen vor große Herausforderungen stellte und viele neben der allgemeinen Nachkriegsnot sogar überforderte, spiegelt sich auch in den ausgewerteten Zahlen der untersuchten Pfarreien. In nur 20 % der untersuchten Pfarreien sind Hausbesuche im Sinne der nachgehenden Seelsorge belegt.

Die caritative Betreuung war in den untersuchten Pfarreien mit einer Beteiligung von mindestens 77 % aller Pfarreien die verbreitetste Form der Vertriebenenseelsorge. Neben den Sammlungen, Weihnachtsaktionen und Speisungen sind besonders die erwähnten Maßnahmen der Hilfe zur Selbsthilfe hervorzuheben. Die Einrichtung von Ausschüssen, welche die Aktionen der Pfarrcaritas lenkten und durch Flüchtlinge besetzt waren, sind ganz im Sinne von Sladeks Konzept. Er sah dafür jedoch – neben der Einrichtung solcher Gremien durch die Pfarrleitung – die Initiative und den Willen der Vertriebenen zur Selbsthilfe als „die unerlässliche Voraussetzung für ihren Aufstieg zu neuem Leben“.⁵⁴⁵ Daran zeigt sich erneut die Wechselseitigkeit des Integrationsbegriffs Sladeks – es war die Aufgabe der Vertriebenen, sich in den Pfarreien einzubringen und zu beteiligen. Von ihnen sollte Initiative ausgehen. Anhand der ausgewerteten Quellen lassen sich über die Initiative der Vertriebenen jedoch nur sehr bedingt Aussagen treffen. Wohl lässt sich die Unterstützung der Pfarrleitung für ein solches Engagement der Vertriebenen im Sinne Sladeks belegen, nämlich durch die erwähnte Einrichtung von Selbsthilfe- und Pfarrcaritasausschüssen sowie dem Bemühen um Beteiligung von Seiten der Flüchtlinge durch die Pfarrleitung.

In diesem Sinne kann das vielfältige Engagement von Flüchtlingen als Laien und Priester in den Pfarreien entsprechend hoch im Sinne dieses wichtigen Beitrags zur Integration gewertet werden.

Bei der Untersuchung des gottesdienstlichen Lebens zeigte sich ein breites Spektrum hinsichtlich des Einsatzes, welchen die verantwortlichen Seelsorger für die Gewinnung der Flüchtlinge für die Pfarrgottesdienste einzubringen bereit waren. Dieses reichte von dem lapidaren Hinweis, die Flüchtlinge hätten keinen weiteren Weg zur Kirche als die anderen Gläubigen und dem damit implizierten Assimilationsgebot, bis hin zu persönlichen Einladungen des Pfarrers und dem Aushängen der Gottesdienstordnung im Flüchtlingslager im Sinne einer nachgehenden Seelsorge. Ebenso unterschiedlich fällt die Gestaltung der durch das Amtsblatt mehrfach empfohlenen regelmäßigen Vertriebenengottesdienste aus.

545 SLADEK, Not ist Anruf Gottes, 78.

Dass auch die Feste im Kirchenjahr als Möglichkeit genutzt werden konnten, um Kontakt zwischen Vertriebenen und heimischen Gläubigen herzustellen oder zu fördern, zeigte das Beispiel der Einbindung der Flüchtlinge in die Fronleichnamsprozession der Pfarrei Fronleichnam. Durch die Verlegung der üblichen Prozessionsroute durch das Lager und den Auftrag zur Gestaltung eines eigenen Altares im Lager gelang es Stadtpfarrer Stephan Wellenhofer – gegen eine Opposition in der Gemeinde –, ein Zeichen für die Zugehörigkeit der Vertriebenen und ihres Lagers zur Pfarrei zu setzen. Daneben konnten Kontakte zwischen Einheimischen und Lagerbewohnern entstehen, wie sich anhand der Tatsache belegen lässt, dass Einheimische Material für die Gestaltung des Lager-Altars liehen und die Flüchtlinge darin unterstützten. Dies ist im Sinne von persönlichen Kontakten und Beziehungen zwischen den beiden Gruppen als Bedingung der Möglichkeit des Abbaus von pauschalen Vorurteilen als positiver Beitrag zur Integration zu werten.

Die sonstigen Maßnahmen der Vertriebenen-seelsorge geben einen Einblick in die Vielfalt dieser Arbeit jenseits von caritativem und gottesdienstlichem Engagement. In den Vertriebenen-Wallfahrten und dem Angebot von Exerzitien ist ein Beitrag zur Vertiefung des geistlichen Lebens und seelischer Heilung zu sehen. Dies ist im Sinne der zentralen Dimension der geistigen Erneuerung in Sladeks Konzept ebenfalls ein wertvoller Beitrag zur Integration.

Die erwähnte Bildungsarbeit und die Jugendseelsorge sind – wenn auch nicht explizit in Konzepten der Vertriebenen-seelsorge gefordert – ein wichtiges Element für die langfristige Eingliederung der Flüchtlinge. Daneben können sie als Beitrag zur Prävention einer – wie bedrohlich auch immer einzuschätzenden – Radikalisierung und Vermassung der Vertriebenen angeführt werden.

Besonders hervorzuheben sind die Aktionen zur Unterstützung des Aufbaus einer neuen Existenz. Dies genügt der im Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates an alle Seelsorger geforderten Dimension der Caritas als „Verantwortung für Leib und Seele des Nebenmenschen“⁵⁴⁶ in einem umfassenden Sinne und kann besonders angesichts der oben genannten negativen Konsequenzen einer Lagerunterbringung für die Betroffenen, wie der Minderung der Perspektive zur Existenzfindung, Gleichgültigkeit und Lethargie sowie das Abhandenkommen von Selbstvertrauen und -verantwortung, nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Im folgenden letzten Kapitel werden die Ergebnisse der Untersuchung der Seelsorgeberichte in einem größeren Kontext verortet werden. Dazu wird zurückgeblickt auf die zu Beginn der Arbeit gestellten Fragen.

546 LUKASCHEK/HARTZ, Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates, 5.

Resümee

Welche Bedeutung haben die Ergebnisse der durchgeführten Untersuchung nun für die zu Beginn der Arbeit gestellten Fragen? Im Kapitel „Ende des Krieges, aber kein Ende des Leides“ wurde das strikte Assimilationsgebot der alliierten Besatzungsmacht hinsichtlich der gesellschaftlichen Integration der Vertriebenen erläutert. Es fand seinen zweifelhaften Ausdruck in der Art und Weise der Organisation der Vertreibung. Auf die gewohnten Stadt- und Dorfgemeinden der Ostdeutschen wurde beim Transport in den Westen keine Rücksicht genommen, um eine rasche Eingliederung zu gewährleisten. Mit dem gleichen Ziel wurden die Flüchtlinge bei der Zuweisung des Wohnraumes bevorzugt auf private Unterkünfte verteilt. Es stellt sich die Frage, ob die Kirche in ihrem Umgang mit den Vertriebenen sich diesem Paradigma anschloss oder vielmehr eigene Wege ging. Es kann die These aufgestellt werden, dass die Diözesanleitung im Erzbistum München und Freising die erfolgreiche Integration der Vertriebenen nicht als primäres Ziel im Umgang mit den Flüchtlingen verfolgte. Gestützt würde diese These durch die von der Bistumsleitung dargelegten drei Wege im Umgang mit den Flüchtlingen im Zusammenhang mit der Flugblattaktion im Lager Dachau.

Auf die Ressourcen der Seelsorge in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde im Kapitel „Voraussetzungen für eine seelsorgliche Integration“ geblickt. Besonders das Laienelement und eine missionarische Seelsorge im Sinne einer Evangelisation wurden als probate Mittel der Pastoral für die Herausforderungen dieser Zeit gesehen. Die Kirche in Deutschland hatte nach dem Zweiten Weltkrieg die Chance zu einem Neuanfang. Gefordert wurde von verschiedenen Autoren ein mutiger Neuaufbruch mit offensiv-missionarischer Seelsorge anstatt einer restaurativen Erhaltungsseelsorge. Köhler und Bendel führten als eine Grundfrage bei der Beschäftigung mit der Vertriebenen-seelsorge an, ob es den Flüchtlingen gelang, durch ihre existentiellen Grenzerfahrungen bei der Vertreibung „Kirche und Gesellschaft insgesamt für die Grundbefindlichkeiten menschlicher Existenz zu sensibilisieren.“⁵⁴⁷ Die Vertriebenen-seelsorge kann dabei als Vermittlungsinstanz zwischen den Erfahrungen der Vertriebenen und Kirche beziehungsweise Gesellschaft gesehen werden, deren Relevanz für den Beitrag der Kirche zur Lösung bestehender sozialer Probleme⁵⁴⁸ nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

Die Ausbildung einer gesonderten Vertriebenen-seelsorge im Rahmen der Standesseelsorge ging im Wesentlichen auf Initiativen der vertriebenen Kleriker zurück, welche sich im Spannungsfeld von Papst und Vatikan, den Deutschen Bischöfen und staatlichen Stellen Gehör zu verschaffen verstanden und mittels psychologischen, pädagogischen und ideologischen Argumentationen ihre Forderungen durch-

547 KÖHLER/BENDEL, *Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?*, 223.

548 Vor allem Sladek sah die Kirche in dieser Hinsicht als einzige Kraft, welche eine wirkliche Lösung der sozialen Probleme in Deutschland voranbringen konnte.

setzten. Für die seelsorgliche Betreuung der Vertriebenen waren primär die Ortspfarrer zuständig. Daneben gab es im Erzbistum München und Freising den Diözesanflüchtlingsseelsorger Erich Goldammer, die Kirchliche Hilfsstelle sowie zur Mithilfe in den Pfarreien Vertriebenenpriester und -bischöfe.

Die Strategien und Inhalte einer solchen Sonderseelsorge im Erzbistum wurden anhand des Rundschreibens des Katholischen Flüchtlingsrates, den Konzepten Paulus Sladeks sowie den offiziellen Anweisungen für die Ortspfarrer durch das Amtsblatt beleuchtet.

Vor diesem Hintergrund konnten die untersuchten Seelsorgeberichte der Münchener West-Dekanate im Kapitel „Seelsorgliche Integration der Vertriebenen“ hinsichtlich unterschiedlicher Kategorien mit dem Fokus auf qualitative Aspekte ausgewertet werden. Es fanden sich viele Entsprechungen zwischen den Konzepten Sladeks sowie den Anregungen des Amtsblattes einerseits und den in den Berichten geschilderten Sachverhalten andererseits. Vor allem die Initiativen zur caritativen Versorgung und Betreuung der Vertriebenen wurden breit rezipiert. Über die Verbreitung von der Einbindung der Flüchtlinge in kirchliche Laienelemente, der Veranstaltung von Sondergottesdiensten sowie der sonstigen gottesdienstlichen Aktivitäten der Vertriebenen können keine Aussagen getroffen werden. Sehr wohl zeigte sich das Spektrum des Engagements Vertriebener in den Pfarreien sowie umgekehrt des Einsatzes von Pfarrern und der Gemeinde für die Vertriebenen.

Als Hemmnis für das Gelingen der Integration können die auch kirchlicherseits relativ weit verbreiteten negativen Meinungen über die Flüchtlinge gelten, da sie in nicht wenigen Fällen zur Ablehnung dieser Menschen durch die einheimische Bevölkerung führten. Dabei handelte es sich teils um Vorurteile, welche sich in das allgemeine Klagen der Priester über gesellschaftliche Veränderungen einfügten, teils um zutreffende Beobachtungen. Wo die Tendenz zur Ablehnung der neuen Gemeindemitglieder durchbrochen werden konnte, geschah dies meist durch persönliche Kontakte und Beziehungen zu einzelnen Flüchtlingen. In einzelnen Fällen konnten Widerstände in der Pfarrei überwunden und guter Kontakt zu Flüchtlingslagern geknüpft werden, wie dies zum Beispiel von der Pfarrei Fronleichnam in Hadern geschildert wurde. Dies zog positive Konsequenzen nach sich, wie eine erhöhte Beteiligung der Flüchtlinge am Gottesdienstbesuch, das Engagement vieler Laien aus dem Lager in verschiedenen Gremien, sowie persönliche Kontakte zwischen den Gläubigen beider Gruppen. Positive Meinungen über die Vertriebenen wurden zumeist in Bezug auf einzelne Personen oder Teilgruppen geäußert.

Wichtige strukturelle Beiträge zur Integration der Flüchtlinge im Sinne einer Hilfe zur Selbsthilfe, wie sie in den Konzepten Sladeks explizit gefordert wurden, ließen sich in den Seelsorgeberichten belegen. Durch die Bildung von Selbsthilfe- und Pfarrcaritasausschüssen hatten die Vertriebenen die Möglichkeit, über die Art und Weise sowie den Umfang von caritativer Hilfe nach dem Prinzip der Subsidiarität selbst zu entscheiden.

Den geschilderten negativen Konsequenzen einer dauerhaften Lagerunterbringung konnte in Einzelfällen durch ein Engagement der Pfarreleitung mit dem Ziel, den Flüchtlingen die Perspektive für den Aufbau einer neuen Existenz zu eröffnen, begegnet werden. Die Vielfalt des Spektrums der Möglichkeiten einer Vertriebenen-seelsorge von Wallfahrten über Jugendseelsorge und Exerzitien bis hin zu Elementen einer Bildungsarbeit für Vertriebene wurde anhand von verschiedenen Einzelfällen aufgezeigt.

Oft scheint die Arbeit in den Pfarreien für die Autoren der Seelsorgeberichte jedoch von Überforderung und Lethargie angesichts der Vielfalt der Herausforderungen dieser Zeit geprägt gewesen zu sein. Zusätzlich zur Raumnot in Kirchen und Wohnungen, pastoraler Unterversorgung besonders des dritten und vierten der von Fellner beschriebenen Bereiche Münchens durch ein enormes Bevölkerungswachstum und dem Wandel zu einer modernen Großstadtesellschaft mit einer erhöhten Mobilität und Anonymität der Menschen kam für die Priester die Aufgabe der seelsorglichen Betreuung der Vertriebenen mit allen genannten Implikationen hinzu.

Es lässt sich die Frage stellen, wieso bei dem beschriebenen großen Potential und der Vielfalt der seelsorglichen Maßnahmen für die Vertriebenen in einzelnen Pfarreien auf der einen Seite und der Überforderung vieler Priester angesichts der zusätzlichen Aufgabe der Flüchtlingsseelsorge auf der anderen Seite keine vermittelnde Instanz Abhilfe schaffen konnte. Diese Problematik wird auch tangiert von der Frage, warum es im 1949 neu bestimmten Schema der Seelsorgeberichte keine eigene Kategorie gab, um den Stand der Vertriebenen-seelsorge in den Pfarreien abzufragen. Angesichts der Tatsache, dass dieser Bereich der Pastoral – genau wie beispielsweise Jugend-, Männer- oder Mütterseelsorge – den Status der Standeseelsorge inne hatte, wäre die Schaffung eines eigenen Unterpunktes in den Seelsorgeberichten nur konsequent gewesen. Diese Abfrage hätte Erkenntnisse über diesen Bereich der Pastoral für die Bistumsleitung geliefert, sodass realitätsferne Anweisungen, wie beispielsweise im Fall der Problematik der Kirchstuhlvermietung, hätten vermieden werden können.

Daneben bleibt die Frage offen, weshalb nicht dem vertriebenen Klerus schon früher die Möglichkeit eröffnet wurde, Pfarreien im Diözesangebiet zu übernehmen. Angesichts der psychologisch und pädagogisch begründeten Forderung führender Köpfe der Vertriebenen-seelsorge nach einer zusätzlichen Betreuung der Flüchtlinge durch vertriebene Priester⁵⁴⁹ lässt sich fragen, ob an dieser Stelle nicht Potential ungenutzt blieb.

Abschließend bleibt das Engagement und der Einsatz der vielen vertriebenen und heimischen Laien und Kleriker für die ungeheuren Aufgaben der Seelsorge in dieser Zeit und insbesondere der seelsorglichen Integration der Vertriebenen zu würdigen.

549 Sowohl Adolf Kindermann als auch Paulus Sladek fordern und begründen ausdrücklich die seelsorgliche Betreuung des Vertriebenenvolkes durch vertriebenen Priester.

Quellen- und Literaturverzeichnis

In der Arbeit wurden Kurztitel verwendet. Diese werden im folgenden Verzeichnis durch eckige Klammern angezeigt. Alle Zitate wurden der neuen Rechtschreibung angepasst.

Quellen

Ungedruckte Quellen

Archiv des Erzbistums München und Freising (AEM):

Generalseelsorgeberichte:

737: Dekanat München Innere Stadt (1945-55)

740: Dekanat München Nordwest (1945-55)

743: Dekanat München Südwest (1945-55)

Seelsorgeberichte (Für die Jahre 1944 bis 1953. Die ausgelassenen Nummern bezeichnen Pfarreien, welche erst nach 1953 entstanden bzw. bei welchen keine Seelsorgeberichte für den relevanten Zeitraum vorlagen.)

Dekanat München Nordwest:

54: St. Benno (Josef Maierhofer)

55: St. Bonifaz (Ludger Rid OSB)

56: Christkönig (Wilhelm Lurz)

57: St. Christoph (Johann Wimbauer, ab 1946: Anton Winkler)

58: St. Clemens (Gottfried Rall)

59: Flüchtlingslager Allach (Wolfgang Böhm)

60: Herz Jesu (Georg Niggel)

63: Leiden Christi (Alfons Pöhlein)

66: St. Martin in Moosach (Josef Knogler)

67: St. Martin in Untermenzing (Fritz Vellner)

70: St. Peter und Paul in Allach (ab 1946: Johann Brandmayer)

71: St. Peter und Paul in Feldmoching (Jakob Sturm)

72: St. Raphael (Raymund Hammer, ab 1953: Erich Hertzsch)

73: St. Theresia (Beda Naegele)

74: St. Vinzenz (Josef Preysing)

Dekanat München Südwest:

110: Gauting (Josef Berghammer)

112: St. Canisius (Franz Kendler)

113: St. Elisabeth (Karl Schuster)

114: Fronleichnam (Alois Mayerhofen, ab 1948: Stephan Wellenhofer)

116: St. Joachim in Neuaubing (Martin Seitz)

117: Unterpfaffenhofen (Michael Pfeiffer, ab 1952: Karl Mayer)

118: St. Johann Evangelist (Ludwig Schwaiger)

120: Maria Geburt (Albert Michel)

121: Maria Schutz (Johann Seitz)

122: St. Martin in Germering (Anton Birkmeier),

123: St. Michael in Lochhausen (Johann Wallner)

- 124: Namen Jesu (Lukas Riedmaier)
 125: St. Quirin (Josef Oswald)
 126: Gräfelting (Johann Schulz)
 127: St. Ulrich (Johann Ertl)

Gedruckte Quellen

- Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising, München 1910 und 1945-1955. (Da in der vorliegenden Ausgabe des Amtsblattes keine fortlaufenden Seitenzahlen waren, wird hier nach folgendem Schema zitiert: [Jahreszahl/Nummer, Unterpunkt])
- Schematismus der Geistlichkeit des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1950 und 1953, München 1950 und 1953.
- DENZINGER Heinrich (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et mortum*. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg (u. a.) 42009 [DENZINGER, *Enchiridion*].
- Direktorium für die Erzdiözese München und Freising 2012-2013, erstellt und herausgegeben im Auftrag des Erzbischofs von München und Freising Reinhard Kardinal Marx, München 2012 [Direktorium 2012-2013].
- HÜRTEN Heinz/VOLK Ludwig, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers*, Band III: 1945–1952, München u. a. 2002.
- LORENZ Franz, *Schicksal Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen*, Köln 1980 [LORENZ, *Schicksal Vertreibung*].
- LUKASCHEK Hans/HARTZ Franz, *Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates an alle Seelsorger*, in: *Würzburger Diözesanblatt*, Jahrgang 1950, Seelsorgsbeilage Nr. 3 [LUKASCHEK/HARTZ, *Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates*].
- MINISTERIUM FÜR AUSWÄRTIGE ANGELEGENHEITEN DER UDSSR (Hg.), *Teheran, Jalta, Potsdam. Konferenzdokumente der Sowjetunion*, Band 3: *Die Potsdamer Konferenz*, Köln 1986 [MINISTERIUM FÜR AUSWÄRTIGE ANGELEGENHEITEN DER UDSSR, *Die Potsdamer Konferenz*].
- PIUS XI., Enzyklika „*Ubi arcano*“ vom 23. Dezember 1922, in: *Acta Apostolicae Sedis* 24 (1922) 673-700.
- SLADEK Paulus, *Not ist Anruf Gottes. Aus Veröffentlichungen, Rundschreiben, Predigten und Briefen. Dokumente zur Geschichte der Vertriebenenseelsorge. Festgabe zum sechzigjährigen Priesterjubiläum, München-Königstein /Taunus 1991* [SLADEK, *Not ist Anruf Gottes*].

Literatur

- ACKERMANN Volker, *Integration. Begriffe, Leitbilder, Probleme*, in: BADE, Klaus, *Neue Heimat im Westen: Vertriebene, Flüchtlinge, Aussiedler*, Münster 1990, 14-36 [Ackermann, *Integration*].
- ACKERMANN-GEMEINDE (Hg.), *Hans Schütz. Helfer und Wegweiser in schwerer Zeit* (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 32), München 1982.
- ALBRECHT Günter, *Soziologie der geographischen Mobilität. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des sozialen Wandels*, Stuttgart 1972.

- ARNOLD Franz Xaver, Das Schicksal der Heimatvertriebenen und seine Bedeutung für die katholische Seelsorge, in: Christ unterwegs 2 (1948) Nr. 6, 1-9 [ARNOLD, Das Schicksal der Heimatvertriebenen].
- BAUER Franz, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik in Bayern 1945-50, Stuttgart 1982 [BAUER, Flüchtlinge und Flüchtlingsproblematik].
- BEER Mathias, Flucht und Vertreibung der Deutschen. Voraussetzungen Verlauf, Folgen, München 2011 [BEER, Flucht und Vertreibung der Deutschen].
- BEHNKE Joachim, Nach 20 Jahren, in: LORENZ Franz, Schicksal Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen, Köln 1980, 300-306.
- BENDEL Rainer, Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945-1965, Köln 2003.
- BENDEL Rainer/KUSTERMANN Abraham, Die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwesten nach 1945, Berlin 2010.
- BENDEL Rainer, Vertriebene – Katholische Kirche – Gesellschaft in Bayern 1945 bis 1975, München 2009 [BENDEL, Vertriebene].
- BRANDES Detlef, Der Weg zur Vertreibung 1938-1945. Pläne und Entscheidungen zum „Transfer“ der Deutschen aus der Tschechoslowakei und aus Polen (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 94), München 2005 [BRANDES, Der Weg zur Vertreibung].
- CONGAR, Yves, Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1953.
- DE ZAYAS Alfred Maurice, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund, in: MERKATZ, Hans Joachim von, Aus Trümmern werden Fundamente. Vertriebe – Flüchtlinge – Ausiedler. Drei Jahrzehnte Integration, Düsseldorf 1979, 15-23 [DE ZAYAS, Der zeitgeschichtliche und politische Hintergrund].
- EDLIN Margareta, Meisterung des Flüchtlingsproblems im Landkreis Wolfratshausen, München 1976.
- FELLNER Michael, Katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising, Paderborn (u. a.) 2008 [FELLNER, Katholische Kirche in Bayern].
- FELLNER Michael, Die Flüchtlingsproblematik auf der Pfarrebene, in: Kardinal Michael von Faulhaber 1869-1952. Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag (Ausstellungskataloge der staatlichen Archive Bayerns 44), München 2002, 438–443 [FELLNER, Flüchtlingsproblematik auf der Pfarrebene].
- FISCHER Alfons, Pastoral in Deutschland nach 1945. Band I: Die „Missionarische Bewegung“ 1945-1962, Würzburg 1985 [FISCHER, „Missionarische Bewegung“ 1945-1962].
- FISCHER Alfons, Pastoral in Deutschland nach 1945. Band II: Zielgruppen und Zielfelder der Seelsorge 1945-1962, Würzburg 1986.
- FLAMMER Thomas/KARP, Hans-Jürgen (Hg.), Maximilian Kaller – Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 20), Münster 2012.
- FOX Angelika, Flüchtlinge und Vertriebene im Landkreis Fürstfeldbruck. Aspekte ihrer Eingliederung seit 1945 (Beiträge zum Landkreis Fürstfeldbruck. Natur – Geschichte – Kultur 1), Fürstfeldbruck 1998.
- Fragen der Theologie und des religiösen Lebens – Weltkongress für das Laienapostolat, in: Herder Korrespondenz 6 (1951/52), 130.
- FRANTZIOCH Marion, Die Vertriebenen. Hemmnisse, Antriebskräfte und Wege ihrer Integration in die Bundesrepublik Deutschland (Schriften zur Kultursoziologie 9), Berlin 1987 [FRANTZIOCH, Die Vertriebenen].
- FROITZHEIM Dieter, Kardinal Frings. Leben und Werk, Köln 1979.

- GATZ Erwin, Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, Band I: Die Bistümer und ihre Pfarreien, Freiburg i. B. (u. a.) 1991.
- GENERALDIREKTION DER STAATLICHEN ARCHIVE BAYERNS (Hg.), Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen in Bayern nach 1945. Ausgewählte Dokumente aus dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv (Staatliche Archive Bayerns – Kleine Ausstellungen 29), München 2007.
- HABEL Fritz Peter, Dokumentensammlung zur Sudetenfrage. Veröffentlichung des Sudetendeutschen Archivs München, München 1962.
- HAERTLE Karl-Maria, Die gelungene Eingliederung. Heimatvertriebene und Flüchtlinge im Landkreis Ebersberg (Der Landkreis Ebersberg. Geschichte und Gegenwart 2), Ebersberg 1987 [HAERTLE, Die gelungene Eingliederung].
- HEHL Ulrich von, Art. Preysing, Johann Konrad Maria Augustin Felix Graf, in: Neue Deutsche Biographie 20 (2001), 716-718.
- HIRSCHFELD Michael, Katholisches Milieu und Vertriebene. Eine Fallstudie am Beispiel des Oldenburger Landes 1945-1965, Köln 2002.
- HOLZAPFEL Christoph/VOGT Gabriele, Durch den gemeinsamen Glauben eine neue Heimat finden (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 13), Münster 2002.
- HUBER Kurt A., Art. Kindermann, Adolf, in: Neue Deutsche Biographie 11 (1977), 615f.
- JOLLES Hiddo, Zur Soziologie der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge, Köln-Berlin 1965.
- KARASEK-LANGER, Alfred, Brauchtumswandel in Bayern durch den Zustrom an Heimatvertriebenen, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1953) 118-128 [KARASEK-LANGER, Brauchtumswandel].
- KINDERMANN ADOLF, Religiöse Wandlungen und Probleme im katholischen Bereich, in: LEMBERG Eugen/EDDING Friedrich (Hg.), Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluss auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, Band III, Kiel 1959, 92-158 [KINDERMANN, Religiöse Wandlungen].
- KÖHLER Joachim/BENDEL Rainer, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente? Zur Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen. Anfragen an die und Impulse für die Katholizismusforschung, in: KÖHLER Joachim/VAN MELIS Damian, Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft (Konfession und Gesellschaft 15), Stuttgart (u. a.) 1998, 199-228 [KÖHLER/BENDEL, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente?].
- KORNACKER Susanne, Der Tod des Kardinals, in: Kardinal Michael von Faulhaber 1869–1952. Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag (Ausstellungskataloge der staatlichen Archive Bayerns 44), München 2002, 465-469.
- KULISCHER Eugene, Europe on the Move. War and Population Changes 1917–1947, New York 1948.
- LANDERSDORFER Anton, Gregor von Scherr (1804-1877). Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 9), München 1995.
- LANDKREIS ERDING (Hg.), Flüchtlinge und Heimatvertriebene im Landkreis Erding, Erding 1985.
- LEMBERG Eugen, Zur Vorgeschichte: Das Nationalitätenproblem, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland, Band I, 10-16.
- LEMBERG Eugen/EDDING Friedrich, Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluss auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, 3 Bände, Kiel 1959 [LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland].

- LORENZ Franz, Die katholische Vertriebenenseelsorge, in: MERKATZ, Hans Joachim von, Aus Trümmern werden Fundamente. Vertriebene – Flüchtlinge – Aussiedler, Düsseldorf 1979, 247-262 [LORENZ, Die katholische Vertriebenenseelsorge].
- LORENZ Franz, Schicksal Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen, Köln 1980 [LORENZ, Schicksal Vertreibung].
- MAI Paul, Archive der kirchlichen Vertriebenenarbeit. Flüchtlingspastoral in den Archiven der Bistümer der bayerischen Kirchenprovinzen und der Evangelischen Landeskirche, in: Archive in Bayern 2 (2005) 79-129.
- MEDER Dietmar, Integration oder Assimilation? Eine Fallstudie in der Diözese Rottenburg (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 11), Stuttgart 2000.
- Meldungen aus der katholischen Welt. Aus Süd- und Westeuropa, in: Herder Korrespondenz 1 (1946/47) 156-163.
- MENGES Walter, Wandel und Auflösung der Konfessionszonen, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland, Band III, 1-23.
- Der Papst über die Rolle des Laienapostolats in der Kirche, in: Herder Korrespondenz 6 (1951/52) 120-123.
- PIESCHL Gerhard, Aufbau und Organisation der Vertriebenenseelsorge sowie Probleme der Vertriebenenarbeit im katholischen Bereich, in: FRANTZIOCH Marion u. a. (Hg.): 40 Jahre Arbeit für Deutschland – die Vertriebenen und Flüchtlinge. Ausstellungskatalog, Frankfurt a. M.-Berlin 1989, 265-273.
- PIESCHL Gerhard, Entwicklung der Vertriebenenseelsorge in der Katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kirche und Heimat. Die katholische Vertriebenen- und Aussiedlerseelsorge in Deutschland (Arbeitshilfen 146), Bonn 1999, 11-26 [PIESCHL, Entwicklung der Vertriebenenseelsorge].
- PRINZ Friedrich, Die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen in Bayern. Versuch einer Bilanz nach 55 Jahren (Hefte zur Bayerischen Geschichte und Kultur 24), Augsburg 2000 [PRINZ, Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen].
- RASCHHOFER Hermann, Massenvertreibungen, in: GÖTTINGER ARBEITSKREIS (Hg.), Das östliche Deutschland. Ein Handbuch, Würzburg 1959, 97-124 [RASCHHOFER, Massenvertreibungen].
- ROEGELE Otto, Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos. Eine nüchterne Bestandsaufnahme, in: Hochland 41 (1948/49) 205-233 (ROEGELE, Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos).
- ROGGE Heinrich, Vertreibung und Eingliederung im Spiegel des Rechts, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland, Band I, 174-245.
- SCHATZ Klaus, Geschichte des Bistums Limburg (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 48), Wiesbaden 1983.
- SCHOURINGER Brunhilde, Dreißig Jahre danach. Die Eingliederung der volksdeutschen Flüchtlinge und Vertriebenen in Österreich (Abhandlungen zu Flüchtlingsfragen 13), Wien 1983.
- SCHROUBEK Georg, Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 5), Marburg 1968.
- SPITALER Armin, Probleme der Aufbringungsseite des Lastenausgleichs, in: LEMBERG/EDDING, Die Vertriebenen in Westdeutschland, Band II, 396-417.
- STAMBOLIS Barbara, Glaube und Heimat. Die Flüchtlingsarbeit der katholischen Osthilfe im Erzbistum Paderborn nach 1945 (Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn 5), Paderborn 1998

- SWOBODA Heinrich, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie, Regensburg 1911.
- VEITER Theodor, Das Weltflüchtlingsproblem und die deutsche Vertriebenenfrage, in: MERKATZ Hans Joachim von, Aus Trümmern werden Fundamente. Vertriebe – Flüchtlinge – Aussiedler. Drei Jahrzehnte Integration, Düsseldorf 1979, 25-33.
- VOSSKAMP Sabine, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland. Integration, Identität und ostpolitischer Diskurs 1945 bis 1972, Stuttgart 2007 [VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland].
- WEITLAUFF Manfred, „Modernismus“ als Forschungsproblem. Ein Bericht, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982) 312-344.
- WIEGAND Lutz, Der Lastenausgleich in der Bundesrepublik Deutschland 1949 bis 1985, Frankfurt am Main 1992.
- ZEIGER Ivo, Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland, in: Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart 141 (1947/48) 241-252.

Internet

- Eintrag zu Franz Hartz (1882–1953) auf Catholic-Hierarchy, URL: <www.catholic-hierarchy.org/bishop/bhartz.html> (aufgerufen am 10. Oktober 2013).
- ZIEGLER Walter, Artikel: Flüchtlinge und Vertriebene, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: <www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_46038> (aufgerufen am 22. Januar 2013).

Die Beratertätigkeit des Münchener Fundamentaltheologen Heinrich Fries für Kardinal Julius Döpfner während des Zweiten Vatikanums

von Katharina Krips

Einführung*

„Sowohl das Konzilsgeschehen aber, wie auch die Konzilsbeschlüsse könnten gerade im Blick auf unsere Frage nach der Einheit des Glaubens kaum genügend wirksam werden, wenn sie nicht auf ein Echo und eine Resonanz stoßen würden.“¹ Mit diesen Worten beschrieb der Münchener Fundamentaltheologe und Ökumeniker Heinrich Fries (1911-1998) die Notwendigkeit einer Rezeption der Konzilsgeschehnisse und -texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Denn, so Fries weiter, „[e]in Wort, das keine Antwort findet, geht ins Leere, eine dargebotene Hand, die nicht ergriffen, sondern verweigert wird, kann nichts tun.“² Um eine solche Resonanz war Heinrich Fries zeit seines Lebens bemüht.

Eigentlich hätte Heinrich Fries der persönliche Konzilstheologe, der *peritus privatus*, Kardinal Döpfners während des Konzils in Rom werden sollen. Doch wies Fries diesen Wunsch Döpfners zurück. Stattdessen stand er Döpfner in beratender Funktion während der ersten beiden Konzilsjahre von München aus zur Seite. Döpfner zog Fries vor allem in Fragen der Ökumene zu Rate, denn bereits vor dem Konzil und seinem in ökumenischer Hinsicht vollzogenen Paradigmenwechsel war die Ökumene, das Ringen um Einigung und Einheit im Glauben, ein Schwerpunkt im Denken und Arbeiten von Heinrich Fries. Die Ökumene war ihm ein besonderes Anliegen. Früh beschrift Heinrich Fries auf diesem Gebiet Wege, welche die amtliche Kirche erst nach Aufgabe ihrer exklusiven Ekklesiologie einschlug.

Die vorliegenden Ausführungen befassen sich aus kirchengeschichtlicher Perspektive mit den Umständen und Inhalten der Beratertätigkeit von Heinrich Fries im Dienste Kardinal Döpfners für das Zweite Vatikanum. Sie beleuchten die Hintergründe der Erwählung Fries' zum persönlichen Konzilstheologen Döpfners sowie die Motive seiner Absage. Ferner zeigen sie, zu welchen konziliaren Textent-

* Dieser Beitrag ist der ungekürzte Abdruck der Diplomarbeit im Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, die von Prof. Dr. Franz Xaver Bischof betreut und im Jahr 2012 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht worden ist.

1 FRIES, *Wir und die andern*, 118f.

2 Ebd. 119.

würfen Heinrich Fries Stellungnahmen und Gutachten anfertigte. Vor allem aber wird der Inhalt jener Gutachten – die fachspezifischen Bemerkungen und Vorschläge Fries' – dargestellt. Da viele Sachverhalte die Möglichkeiten und den Horizont dieser Untersuchung übersteigen, soll sie lediglich einen ersten Anfang markieren. Doch möchte sie zu einer weiteren Auseinandersetzung mit der Person Heinrich Fries, seinem theologischen Selbstverständnis sowie seiner Berater Tätigkeit für das Zweite Vatikanische Konzil gleichermaßen einladen wie ermuntern. – Solch eine wissenschaftliche Untersuchung zu Heinrich Fries existiert bislang nicht; seine Berater Tätigkeit wurde bisher nirgendwo in der Literatur eingehend thematisiert.³

Die Grundlage der vorliegenden Ausführungen bildet die Recherche im Erzbischöflichen Archiv München, speziell im Kardinal-Döpfner-Archiv, das die amtliche Korrespondenz Döpfners der Jahre 1961 bis 1976 umfasst und einen abgeschlossenen Fonds innerhalb des Erzbischöflichen Archivs darstellt. Vor allem den Teilbestand der Konzilsakten gilt es hierbei zu konsultieren.⁴ Ein Blick in das Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil zeigt, dass der Name von Heinrich Fries in 28 Dokumenten Erwähnung findet.⁵ Besonders die Korrespondenzakten zwischen Kardinal Döpfner und Heinrich Fries sind für die intendierte Untersuchung von Bedeutung; Schriftstücke anderer Personen, in denen Heinrich Fries angeführt wird, bieten überdies wertvolle Hintergründe sowie aufschlussreiche Querverweise und runden das sich abzeichnende Bild ab. Ergänzend hinzugezogen wird eine Auswahl aus der äußerst umfangreichen Literatur zu den Geschehnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bei den Quellenzitaten werden offensichtliche orthografische Fehler oder Versehen stillschweigend verbessert; abgekürzte Wörter werden in eckigen Klammern ausgeschrieben.

Die vorliegende Untersuchung soll die Berater Tätigkeit von Heinrich Fries aufgrund der genannten Quellen möglichst umfassend aufzeigen: Für eine adäquate Darstellung und Beurteilung jener Tätigkeit zeichnet sie eingangs eine Lebensskizze von Heinrich Fries. In prägnanter Weise werden darin die Lebensstationen von Heinrich Fries, seine Prägungen, seine theologischen Vorbilder und Grundpositionen sowie sein Selbstverständnis vermittelt. Sodann wird in einem zweiten Schritt das Zweite Vatikanische Konzil schemenhaft in seinen Grundzügen und Entwicklungslinien dargestellt. In diesem Zusammenhang werden insbesondere die komplizierte Textgenese – das sprichwörtliche Ringen um die Texte – und die ökumenische Bedeutung des Konzils näher umschrieben. Dem folgt ein Überblick über die vielfältigen Zuständigkeiten und Aufgaben, die Kardinal Döpfner während des

3 Einzig Peter Neuner veröffentlichte in den vergangenen Jahren den kleinen Band Heinrich Fries (1911-1998). Ein Leben im Dienst der Ökumene, den der Verfasser in seinem Vorwort „mehr als Zeugnis der unmittelbaren Begegnung“ beurteilt. Es handelt sich dabei um den unveränderten Abdruck anlässlich eines Vortrags an der Joseph-Bernhart-Gesellschaft im April 1999 in Türkheim. Heinrich Fries war Mitbegründer jener Gesellschaft. Die Veröffentlichung verdankt sich dem Wunsch der dortigen Zuhörerschaft. Vgl. NEUNER, Heinrich Fries, 6.

4 Vgl. TREFFLER, Das Konzilsarchiv von Kardinal Döpfner, 47-55.

5 Vgl. TREFFLER/PFISTER, Archivinventar, 949.

Konzils zufielen und aufgrund derer er vielfältiger Unterstützung bedurfte. Vor diesem Hintergrund wendet sich die Arbeit schließlich ihrem Schwerpunkt zu: der Darstellung der schriftlichen Korrespondenz zwischen Kardinal Döpfner und Heinrich Fries sowie den darin übermittelten Einschätzungen, Stellungnahmen und Gutachten. Dies geschieht vornehmlich nach chronologischen Gesichtspunkten. In einer abschließenden Zusammenschau werden die Ausführungen rekapituliert, Auffälliges oder Fragwürdiges noch einmal aufgeworfen und – soweit möglich – einer Antwort näher gebracht. Ein Ausblick erörtert schlussendlich Perspektiven.

Heinrich Fries – eine Lebensskizze

Stationen

Heinrich Fries wurde am 31. Dezember 1911 als erstes Kind einer katholischen Handwerkerfamilie im badischen Mannheim geboren. Seine Kindheit verlebte er in Ödheim nahe Heilbronn, einem traditionell katholisch geprägten Landstrich. Aufgrund seiner recht schmächtigen Gestalt und Konstitution war der junge Heinrich Fries als ältester Sohn jedoch nicht geeignet, nach damaliger Sitte den väterlichen Beruf des Schmiedemeisters zu ergreifen und fortzuführen. So besuchte er das Gymnasium, entschied sich im Anschluss für das Studium der Theologie in Tübingen und wurde im Jahr 1936 zum Priester geweiht.⁶ Es folgte eine Seelsorgetätigkeit in Stuttgart, die jedoch bereits nach zwei Jahren durch die Berufung zum Repetitor⁷ an das Tübinger Theologenkonvikt Wilhelmsstift ein Ende fand. Der Soldatendienst während des Zweiten Weltkrieges blieb Heinrich Fries erspart – die Berufung zum Pfarrvikar für den Kreis Tübingen bewahrte ihn davor.⁸ In jenen turbulenten Jahren entstand auch seine Dissertation „Die Religionsphilosophie John Henry Newmans“⁹, mit der er 1942 den Dokortitel der Theologie erlangte – summa cum

6 Vgl. NEUNER, Heinrich Fries, 7-9.

7 Eine Beschreibung der Repetententätigkeit aus dem Munde Fries': „Was heute die Assistenten tun, haben damals die Tübinger Repetenten getan.“ FRIES, Lebensgeschichte, 133.

8 In dieser seelsorgerlichen Funktion war Heinrich Fries für circa 20 Gemeinden mit je wöchentlichem Gottesdienst und anschließender Katechese zuständig. Fries selbst berichtete rückblickend über die schwierigen Umstände jener Zeit: „Die weiten Wege, oft 30 km, habe ich mit dem Fahrrad zurückgelegt. Für mein kleines Motorrad gab es kein Benzin, nicht einmal fünf Liter im Monat. Der zuständige Landrat hat dies persönlich sehr bedauert, aber die Partei hatte erklärt, Seelsorge sei nicht kriegswichtig und dürfe nicht unterstützt werden. Die Kirche solle froh sein, wenn man sie vorläufig in Ruhe lasse. Zu dieser Arbeit kam noch der Religionsunterricht in der Tübinger Volksschule und die Klinikseelsorge.“ FRIES, Lebensgeschichte, 134.

9 Bei der Erstellung seiner Dissertation war der junge Fries auf sich allein gestellt; einen Newman-Kenner gab es in Tübingens Umkreis nicht, obwohl es nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland eine regelrechte Newman-Renaissance gab. Eine erste Newman-Rezeption auf deutschem Boden hatte es bereits zu dessen Lebzeiten durch die Bemühungen Ignaz Döllingers gegeben. Vgl. FRIES, John Henry Kardinal Newman, 172f.

laude. Das Angebot der Tübinger Fakultät, sich weiter zu habilitieren, nahm Fries an und legte 1945 seine Habilitationsschrift „Katholische Religionsphilosophie. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten“¹⁰ vor, die sich als eine Fortsetzung der Konzeption der Newman-Arbeit darstellte. Im Anschluss war Fries weitere vier Jahre als Repetent tätig, eine Zeit „eines ungeheuren Umbruchs und Aufbruchs, einer bis dahin nicht bekannten Aufgeschlossenheit für philosophische und theologische Fragen. Tübingen war unzerstört. Die Universität hatte eine gewaltige Anziehungskraft.“¹¹

Im Jahr 1950 erfolgte schließlich die Berufung zum Professor für Fundamentaltheologie in Tübingen.¹² Vier Jahre später folgte die Berufung nach Freiburg, die Fries allerdings ablehnte. 1958 erhielt Heinrich Fries den Ruf an die Katholisch-Theologische Fakultät in München, welchen er „natürlich annahm. München war und [blieb] ‚Endstation Sehnsucht‘.“¹³ Hier war er bis zu seiner Emeritierung 1979 tätig. Im Jahr 1963 wurde Heinrich Fries zudem Direktor des neu gegründeten Ökumenischen Instituts in München, an dessen Gründung er nicht unmaßgeblich beteiligt beziehungsweise „mitschuldig“ war, gab er doch den entscheidenden Impuls. Im Vorfeld nämlich hatte Fries einen Ruf an die Universität Münster erhalten und sollte dort Direktor eines Ökumenischen Instituts werden.¹⁴ Fries, diesem Angebot sehr zugeneigt, erfuhr jedoch Abraten und Widerstand von gleich zwei Seiten: zum einen durch das bayerische Kultusministerium und zum anderen – in zwar bittender, aber dennoch sehr eindringlicher Weise – durch Kardinal Döpfner. So schrieb Döpfner Ende Juni 1963 an Fries: „Wie ich höre, haben Sie einen Ruf an die Universität Münster erhalten. Ich freue mich natürlich sehr herzlich mit Ihnen über diese Anerkennung Ihres theologischen Wirkens. Doch darf ich Ihnen mit diesen Zeilen ganz schlicht sagen, wie sehr ich es mit vielen anderen bedauern würde, wenn Sie uns verließen. Ohne einen moralischen Druck ausüben zu wollen, darf

10 Wie bereits bei der Dissertation stand auch hier der Tübinger Professor für Dogmatik, Josef Rupert Geiselmann (1890-1970), Pate. Geiselmann bemühte sich in seinen dogmen- und theologiegeschichtlichen Studien vor allem um eine Rezeption der Theologie sowie des Überlieferungsverständnisses der Tübinger Schule. Auf diese Weise konnte er zu einem neuen Traditionsverständnis innerhalb der katholischen Theologie beitragen. Vgl. DRUMM, Geiselmann, 366f.

11 FRIES, Lebensgeschichte, 135.

12 Der Vollständigkeit halber sei hinzugefügt, dass Fries zu diesem Zeitpunkt die Wahl zwischen einem Lehrstuhl für scholastische Philosophie und dem für Fundamentaltheologie hatte. Fries zu seiner Wahl: „Ich habe die damals getroffene Entscheidung für die Fundamentaltheologie bis heute nicht bereut.“ FRIES, Lebensgeschichte, 135.

13 „Den Entschluß nach München zu gehen, habe ich nie bereut“, so Fries weiter. FRIES, Mein theologischer Weg, 155. – Auch der Una-Sancta-Kreis München war sehr erfreut über die Berufung und neue Mitgliedschaft des „erfahrenen und innerlich tief bewegten“ Ökumenikers Fries. Dort würdigte man Fries' intensive Beschäftigung mit Barth und Bultmann und lobte vor allem seine mutige Antrittsvorlesung, in der er die Una Sancta „als Aufgabe der Weltstunde“ bezeichnet hatte. Vgl. Una-Sancta-Kreis München, Rundbrief, 114f. Die besprochene Vorlesung, die sich der Tradition der Tübinger Schule verpflichtet weiß, wurde in einer erweiterten Form veröffentlicht: FRIES, Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta.

14 Vgl. FRIES, Mein theologischer Weg, 155.

ich Sie sehr herzlich bitten, bei uns in München zu bleiben. Gerade unsere Stadt mit ihren vielschichtigen und zwielichtigen geistigen Strömungen braucht Sie auch weiterhin.“¹⁵

Im Ministerium wollte man Fries ebenfalls nicht ziehen lassen, erst recht nicht, wenn der ausschlaggebende Grund die Ökumene sei. Denn „dies sei kein Grund nach Münster zu gehen. Ökumene sei überall notwendig und ein Ökumenisches Institut könne, wenn er wolle, auch in München eingerichtet werden. Und ob Heinrich Fries das wollte!“¹⁶ So wurde also das Ökumenische Institut in München ins Leben gerufen, das durch die intensive Zusammenarbeit mit der neugegründeten Evangelisch-Theologischen Fakultät wesentlich dazu beitrug, dass München „zu einem Zentrum ökumenischer Arbeit und Ausgangspunkt vielfältiger Anregungen“ werden konnte.¹⁷ Die Bitte Kardinal Döpfners, dessen persönlicher Konzilstheologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu werden, wies Fries 1962 zurück.¹⁸ In den Folgejahren des Konzils gehörte Fries dem Sekretariat für die Ungläubigen sowie dem Sekretariat für die Einheit der Christen an. Ebenso wirkte er auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (1971 bis 1975) mit, insbesondere am Ökumene-Papier.¹⁹

Heinrich Fries war ein geschätzter akademischer Lehrer; während seiner Lehrtätigkeit betreute er 50 Dissertationen und sechs Habilitationen. Dabei vermochte er es, rasch die Stärken seiner Schüler zu erkennen und diese in einer Atmosphäre der Offenheit und des Wohlwollens zu fördern. Fries war äußerst fleißig; er las und schrieb viel und gerne.²⁰ Er selbst vermutete, „wahrscheinlich zu viel geschrieben“²¹ zu haben. Sein literarisches Werk umfasst, unbesehen seiner Herausgebertätigkeit,

15 Erzbischöfliches Archiv München (EAM), Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1339; in diesem Schreiben dankte der Münchener Kardinal Heinrich Fries zudem für dessen bisherige Gutachtertätigkeit. Bei alledem liegt jedoch ein Achtergewicht auf der Bitte um Verbleib – allein Länge und Eindringlichkeit derselben legen einen solchen Schluss nahe. Etwas seltsam mutet Döpfners Beschreibung der geistigen Situation Münchens an: als eine „Stadt mit ihren vielschichtigen und zwielichtigen geistigen Strömungen“. Vielleicht kommt es einer Überbewertung gleich, darin die Anfänge jener Bewegung zu sehen, die in den Ereignissen des Jahres 1968 gipfelte und dieser ihren späteren Namen gab. Unverkennbar hingegen kommen in den Worten Döpfners seine Achtung für Fries und dessen Fähigkeit, auf die unterschiedlichsten Menschen und Tendenzen zugehen und einwirken zu können, zum Ausdruck.

16 So erinnert sich Peter Neuner an die Erzählungen seines Lehrers Fries; vgl. NEUNER, Heinrich Fries, 14.

17 Vgl. DÖRING, Zum Tod von Heinrich Fries, 8.

18 Anfrage und Absage werden an späterer Stelle der vorliegenden Arbeit ausführlich diskutiert.

19 Vgl. FRIES, Mein theologischer Weg, 156f. Im Jahr 1989 resümierte Fries desillusioniert über das „Deutsche Konzil“, das an die Aussagen des Zweiten Vatikanums erinnern und diese in den Alltag umsetzen wollte, es inkulturieren wollte: „Die Synode ist inzwischen noch mehr vergessen als das Konzil selbst. Von den großen Erwartungen hat sich kaum eine erfüllt.“ DERS., Leiden an der Kirche, 17.

20 Freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Peter Neuner.

21 FRIES, Mein theologischer Weg, 160.

circa 60 Bücher und 1200 Aufsätze²² – ein buntes Potpourri mit den klassischen Themen der Fundamentaltheologie (Religion – Offenbarung – Kirche), Fragen der Religionsphilosophie, Religionsbegründung und Religionskritik, systematischen Abhandlungen über den Glauben, Predigtansprachen sowie vielfältigen Fragestellungen der Ökumene.

Es war nicht das Anliegen von Heinrich Fries, „ein theologisches System zu bauen, eine Schule zu gründen“.²³ Auch nach seiner Emeritierung war Fries noch sehr rührig. In jener Zeit widmete er sich in verstärktem Maße seiner seelsorgerlichen Aufgabe in der Pfarrei St. Philippus in München-Laim – insbesondere der praktischen Ökumene, der Ökumene vor Ort; auch im Una-Sancta-Kreis fand er in diesem Lebensabschnitt eine geistige Heimat. Bei einer breiten Öffentlichkeit stieß seine persönliche wie literarische Art auf große Zustimmung, so dass seine Veröffentlichungen stark nachgefragt waren.²⁴

Heinrich Fries starb am 19. November 1998 in München. Spätestens in den Trauergottesdiensten wurde ihm auch von kirchenamtlicher Seite große Anerkennung zuteil, welche zu seinen Lebzeiten eher spärlich war. Sein Mut und sein Engagement, Fehlentwicklungen und Missstände in aller Deutlichkeit und Offenheit anzusprechen sowie seine gleichzeitigen konstruktiven Gegenvorschläge – die in manchen Kreisen mehr als Umsturzversuche denn als Hilfestellung oder wohlge-meinter Anstoß empfunden wurden –, waren nicht immer gern gehört oder gar erwünscht und verhinderten höhere Auszeichnungen. Doch darum war es Heinrich Fries zu keiner Zeit gegangen.²⁵

Theologie und Selbstverständnis Fries' – der „Newman-Fries“

„Das Wirken jedes Menschen hat eine Vorgeschichte, die ihn erst zu dem hat werden lassen, der er später war.“²⁶ – Das gilt auch für Heinrich Fries, denn dieser ist in seinem Denken und Handeln schwerlich verstehbar ohne den englischen Dogmenhistoriker und Konvertiten John Henry Kardinal Newman.²⁷ Er selbst eindrücklich: „Ohne John Henry Newman, ohne seine Gestalt und sein Werk ist mein Leben und meine Lebensgeschichte weder ganz zu beschreiben noch voll zu verstehen.“²⁸ Von Freunden und Kollegen erhielt er deshalb den sehr aussagekräftigen Beinamen

22 Für eine detaillierte Bibliographie der Werke und Beiträge Fries' sei verwiesen auf: FRIES, Mut zur Ökumene, 399-433.

23 FRIES, Mein theologischer Weg, 159-16, hier 161.

24 Freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Peter Neuner.

25 Vgl. NEUNER, Heinrich Fries, 22f.

26 BAUMANN, Franz Delitzsch und die Begegnung mit dem Judentum, 52.

27 John Henry Newman (1801-1890): 1845 Konversion von der anglikanischen zur katholischen Kirche, 1879 Ernennung zum Kardinal. Weiterführend: BIEMER, John Henry Newman. Leben und Werk; FRIES, John Henry Kardinal Newman.

28 FRIES, Lebensgeschichte, 132.

„Newman-Fries“, den er selbst als eine „Auszeichnung“ empfand und gerne entgegennahm.²⁹ Bereits zu Studienzeiten beschäftigte sich Heinrich Fries eingehend mit Newman³⁰, dass daraus schließlich das Thema seiner Dissertation erwachsen sollte, nimmt nicht Wunder. Weitere Veröffentlichungen zu Newman sowie Übersetzungen seiner Werke schlossen sich an und wurden häufig in den von Fries geleiteten Seminarveranstaltungen thematisiert. Heinrich Fries' Verständnis von Theologie und die Art und Weise, wie er diese betrieb, wurzelten tief in den Vorstellungen Newmans: Theologie als eine *theologia semper reformanda*, die dialogisch und responsorisch agiert, die sich an den Quellen von Schrift und Tradition der noch ungeteilten Kirche orientiert und ausrichtet³¹, die immer nur fragmentarisch sein kann, sich aber gerade deshalb auch den Fragen und Herausforderungen der Gegenwart zu stellen vermag. Eine Theologie, die frei und unabhängig ist und sich nicht als unterwürfige Dienerin des Lehramts versteht. Von Newman lernte Fries ebenfalls die unbedingte Zusammengehörigkeit von Theologie und Spiritualität, die in Predigt und Verkündigung gipfelt, dem Ernstfall der Theologie.³²

Fries war in all seinem Denken immer auch zutiefst Seelsorger, der den Menschen, den Menschen von heute mit seinen Ängsten, Sorgen und Nöten im Blick hatte und in den Mittelpunkt stellte. So ist seine Fundamentaltheologie zuallererst eine anthropozentrische – von Gott sprechen heißt vom Menschen sprechen. Als ihren Auftrag formulierte Fries: „Gerade die Fundamentaltheologie hat die Aufgabe, ursprungsgetreu und situationsgemäß zu sein, sowohl auf die Botschaft des Glaubens zu achten wie auf den konkreten Menschen, dem die Botschaft zu vermitteln ist, so daß er sie als Antwort auf seine Fragen wie auch als Infragestellung seiner selbst entworfenen Antworten verstehen und erfahren kann.“³³

Die Sprache von Heinrich Fries ist klar und nicht nur dem Fachtheologen verständlich; sie soll vermitteln zwischen dem einst Gesagten und dem stets Gültigen und dieses verlebendigen, denn „es bedarf der Übersetzung im wahrsten Sinn des Wortes von Ufer zu Ufer, vom Einst in das Heute; es bedarf der Horizontverschmelzung“.³⁴ Mit seinen Beiträgen konnte Heinrich Fries eine breite Öffentlichkeit erreichen, besonders all jene, die sich an strittigen kirchlichen Positionen ab-

29 Ebd., 137.

30 „Schon damals hat mich die Unmittelbarkeit angerührt, in der Newman auf mich wirkte und zugleich die Gleichzeitigkeit, in der sein Denken und Beten zu mir stand. Er wirkte wie ein lebendiger Zeitgenosse und wie ein zu mir sprechender Freund: Das Herz spricht zum Herzen – ‚Cor ad cor loquitur‘. Der Abstand der Jahre zwischen ihm und mir schien wie aufgehoben.“ FRIES, *Lebensgeschichte*, 132. „Cor ad cor loquitur“ war außerdem der von Newman gewählte Spruch seines Kardinalwappens; vgl. FRIES, *John Henry Kardinal Newman*, 166f.

31 „Längst bevor es in unserem Jahrhundert im Bereich von katholischer Kirche und Theologie kirchenoffiziell gesagt wurde – so besonders im Zweiten Vatikanum –, war für Newman die biblische und geschichtliche Reflexion die Seele der ganzen Theologie.“ FRIES, *John Henry Kardinal Newman*, 170.

32 Vgl. NEUNER, *Heinrich Fries*, 9-13.

33 FRIES, *Fundamentaltheologie*, 11.

34 Ebd. 11.

mühten, die sich nicht mehr nur mit den althergebrachten Antworten und Vorstellungen zufrieden geben konnten und wollten, die vielmehr nach einem im Heute verantwortbaren Glauben suchten.³⁵

Die Größe und Stärke Fries' lagen besonders darin, ein Meister der Rezeption zu sein. So vermochte er es, Positionen, die ihm an sich fremd waren, durch intensives Studium und Bemühen von ihrer besten Seite zu präsentieren; gemäß dem Motto: Jede Philosophie, jede Theologie verdient es, von ihrer Stärke her gesehen zu werden – wiederum nach dem paulinischen Prinzip: Prüfet alles – was gut ist, behaltet. So setzte sich Fries beispielsweise schon früh mit den Werken evangelischer Theologen – vor allem Bultmann, Barth und Jaspers³⁶ – auseinander, das heißt in Zeiten, in denen diese im katholischen Raum noch in keinem guten Ruf standen, und vermochte aus deren Sichtweisen zu lernen, oder biblisch: das Beste davon zu behalten.³⁷

Leidenschaften und Turbulenzen

Am bekanntesten war und ist Heinrich Fries zweifellos im Bereich der Ökumene – den Weg dorthin wies ihm wiederum Kardinal Newman „als Theologe einer Ökumene, die er selbst in seinem Leben realisiert hat als Brückenbau zwischen Anglikanismus und Katholizismus“.³⁸ So war Heinrich Fries durch die umfassende Kenntnis des Newmanschen Lebensweges und -werkes schon viele Jahre lang mit dem Anliegen der Ökumene vertraut, bevor dieses durch die Kehrtwende des Zweiten Vatikanischen Konzils auch zu einem offiziellen Leitmotiv katholischer Theologie wurde. Mit dem Konzil und seinem Paradigmenwechsel rückte das Thema der Ökumene schließlich immer mehr in das Zentrum der wissenschaftlichen Tätigkeit von Heinrich Fries. Nicht zuletzt deshalb konnte er zu einem der Großen des ökumenischen Dialogs werden. Viele seiner grundlegenden Ansätze und Positionen lernte Fries bei seinem Vorbild Newman kennen und schätzen. Von Newman, der selbst nach seiner Konversion keinerlei Polemik gegen die anglikanische Kirche ins Feld führte, sondern ihr gegenüber stets Loyalität und Dankbarkeit ausdrückte, lernte Fries, dass nur ein solch respektvoller Umgang die Einheit der Christen ermöglichen kann. Fries' gesamtes Wirken und Werk zeugen von dieser tiefen Ach-

35 Vgl. NEUNER, Heinrich Fries, 29.

36 Vgl. hierzu exemplarisch die Werke Bultmann – Barth und die katholische Theologie (1955); Antwort an Asmussen (1958).

37 Freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Peter Neuner.

38 FRIES, John Henry Kardinal Newman, 172. Newman wurde lange Zeit als „der bedeutendste Konvertit des 19. Jahrhunderts“ charakterisiert. Inzwischen wird er vornehmlich als eine exemplarisch ökumenische Gestalt bezeichnet und gewürdigt, da sein Weg von der anglikanischen in die katholische Kirche keinen Bruch darstellte, sondern einen sich kontinuierlich abzeichnenden Prozess. Auch deshalb wird er sowohl von anglikanischer wie katholischer Seite sehr hoch geschätzt. Vgl. FRIES, Aus Schatten und Bildern, 225-229.

tung und Hochschätzung des anderen und wenden sich strikt gegen jeglichen falschverstandenen ekklesiologischen Triumphalismus. Newmans Konzept zur Erlangung der Einheit der Christen – einer Einheit in Vielheit³⁹ – setzt an bei der Erneuerung der Kirche nach dem Vorbild der Alten Kirche. Auch davon war Fries zutiefst überzeugt, wenn er als „seinen“ Weg hin zur Einheit formulierte: „Je mehr sich die Kirchen erneuern – im Blick auf ihren Ursprung, auf das Evangelium und auf ihre Sendung –, desto mehr wird die Einheit unter den Kirchen wachsen und zum Ziel führen. Die Gegenwart hat keine besseren Wege anzubieten.“⁴⁰

Dass Heinrich Fries mit derlei Positionen im damals wie heute höchst sensiblen Bereich der Ökumene bisweilen aneckte, insbesondere innerhalb seiner eigenen Kirche, wurde bereits kurz angesprochen und dürfte nicht allzu sehr überraschen. Doch ließ er sich von Zurechtweisung und Tadel nicht einschüchtern, sondern war sich stattdessen analog seinem Vorbild Newman bewusst, „daß Kritik an bestimmten kirchlichen Maßnahmen und Entscheidungen des kirchlichen Amtes ein Zeugnis des Glaubens sein kann und mit unbestrittener Loyalität zu vereinbaren ist“.⁴¹

Dreimal sah sich Heinrich Fries besonders starker Kritik ausgesetzt: wegen der Unterzeichnung des sogenannten *Ämtermemorandums* im Jahr 1973⁴², wegen der gemeinsam mit Karl Rahner verfassten Schrift *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* und aufgrund der Unterstützung der *Kölner Erklärung* 1989.⁴³

Das Ämtermemorandum ist das gemeinsame Werk der damaligen ökumenischen Universitätsinstitute in Deutschland.⁴⁴ Es behandelt die Probleme der Amtsfrage innerhalb des ökumenischen Gesprächs und kommt thesenartig zu dem Schluss, dass einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter aufgrund der Erkenntnisse der ökumenischen Theologie nichts mehr entgegenstehe und somit ein grundlegendes Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden sei (These 22 und 23).⁴⁵ Die Reaktionen auf das Papier fielen ungemein heftig aus, was nicht zuletzt einer einseitigen Berichterstattung geschuldet war, und sie trafen vor allem Heinrich Fries. Denn er war auf katholischer Seite der Einzige, der noch keinerlei Beanstan-

39 Die Aktualität der Newmanschen Gedankengänge ist in der Tat erstaunlich. Wie weit war doch dieser Mann seiner Zeit voraus, denkt man an heutige Schlagwörter, wie das etwa von der „versöhnten Verschiedenheit“. Oder aber: Wie sehr hinken wir der Zeit hinterher [Anm. d. Verf.].

40 FRIES, John Henry Kardinal Newman, 172.

41 DERS., Lebensgeschichte, 145.

42 Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute.

43 Die Kölner Erklärung geht zurück auf den Protest von 15 katholischen Theologie-Professoren, die sich in dem Schriftstück „Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität“ vehement gegen restaurative Tendenzen und die Freiheit der Theologie beschneidende Maßnahmen von Seiten Roms aussprachen. Zahlreiche Professoren und Theologen des deutschen Sprachraums folgten ihrem Beispiel und schlossen sich an; in den europäischen Nachbarländern kam es zu ähnlichen Protesterklärungen. Vgl. näher: MIETH, Kölner Erklärung, 196.

44 Diese waren: Tübingen, Münster, München (katholisch) – Heidelberg, Bochum, München (evangelisch); vgl. NEUNER, Heinrich Fries, 16.

45 Vgl. Reform und Anerkennung, 24f.

derung oder Argwohn von Seiten des Lehramtes zu verzeichnen hatte.⁴⁶ Vielmehr stand sein Name Bürge, dass das Memorandum nicht vorschnell zur „Querulantenliteratur“ degradiert und somit für null und nichtig erklärt wurde. Beiträge, die den Positionen des Memorandums zustimmten, wurden schlechterdings nicht gehört. Sechs Kollegen der Münchener Fakultät wollten Heinrich Fries außerdem eine öffentliche Erklärung abverlangen, in der er bestätigen sollte, dass er mit der katholischen Kirche und ihrer Lehre noch konform gehe. Soweit kam es jedoch nicht: Ein Teil der Kollegen entschuldigte sich und bekannte schließlich, das Memorandum überhaupt nicht eigens gelesen zu haben, sondern lediglich den wenig fundierten, einseitigen Besprechungen geglaubt zu haben – wie viele andere mehr. Heinrich Fries litt sehr unter diesen überzogenen wie ungerechtfertigten Reaktionen.⁴⁷

Zehn Jahre später – zehn Jahre, die sich im ökumenischen Kontext eher mit Stagnation denn mit Fortschritt umschreiben lassen⁴⁸ – sorgten Heinrich Fries und Karl Rahner in ökumenischer Hinsicht wieder für Aufsehen. Sie stellten die Frage nach der Einigung der Kirchen, genauer: die Frage nach den Bedingungen für die Möglichkeit einer Einigung und kamen in acht Thesen zu dem Schluss, dass diese Bedingungen bereits heute erfüllbar seien – wenn die Kirchen es nur wollten. Denn eine Einigung brauche keine allumfassende Übereinstimmung. Als Fundament der angestrebten Kirchengemeinschaft – einer Einheit in Vielheit – genügten die Heilige Schrift und die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse sowie die Enthaltung von negativen Urteilen oder verurteilenden Aussagen gegenüber den Glaubenssätzen der je anderen Konfessionen. Damit war eine lebhafteste Diskussion ausgelöst: Von katholischer Seite wurde vor allem der unberechtigte Vorwurf ins Feld geführt, hier würde eine Einheit durch Umgehung der Wahrheit angestrebt.⁴⁹ Im ökumenischen Gespräch hingegen hinterließ der Grundgedanke des „Fries-Rahner-Plans“ eine

46 Die beiden anderen katholischen Vertreter waren Peter Lingsfeld (Münster) und Hans Küng (Tübingen). Zwar war Hans Küng zu diesem Zeitpunkt noch im Besitz der *missio canonica*, doch war sein 1970 erschienenes Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“ schon von kirchenamtlicher Seite beanstandet worden. Peter Lingsfeld hatte öffentlich seine Sympathie für die SPD bekundet – „und das erschien vielen als vielleicht noch weniger verzeihlich“. NEUNER, Heinrich Fries, 17; HÄRING, Hans Küng, 122-133.

47 „Innerhalb weniger Wochen wurde er ein alter Mann, weißhaarig, aber in seiner Überzeugung ungebrochen“, beschreibt Peter Neuner die damalige Situation; vgl. NEUNER, Heinrich Fries, 16-18, hier 17.

48 Rahner und Fries bezeichneten die ökumenischen Bestrebungen jener Zeit als einen „Ökumenismus der beschwörenden Worte, wie er intensiver kaum gedacht werden kann“, der mehr darauf konzentriert ist, „auf die Homogenität des konfessionellen Binnenraumes zu achten, als weitere ökumenische Annäherungen zu versuchen“. FRIES/RAHNER, Einigung der Kirchen, 9-15, hier 10.

49 Allerdings wirkten die zahlreichen und oft auch recht unsachlichen Kritiken kontraproduktiv: Sie beschnitten dem Buch acht Auflagen und mehrere Übersetzungen. In der erweiterten Sonderausgabe des Jahres 1985 schildert Fries ausführlich die Diskussion sowie die an Rahner und ihn herangetragenen Vorwürfe; vgl. FRIES/RAHNER, Einigung der Kirchen, 157-189.

tiefe Spur und konnte das alte Denkkonstrukt einer statischen Einheit durch die neue Vorstellung einer dynamischen Gemeinschaft in weiten Gebieten ablösen.⁵⁰

Eine dritte Turbulenz erlebte Heinrich Fries schließlich durch die Unterzeichnung der Kölner Erklärung im Jahr 1989, welche an die großen, jedoch weithin uneingelösten Aussagen des Zweiten Vatikanums erinnern wollte: das Prinzip der Kollegialität, die Bedeutung der Ortskirche und die Freiheit der Theologie. Neben zahlreichen Äußerungen des Dankes und der Zustimmung erteilten Fries in diesem Zusammenhang auch andere, weniger erfreuliche Botschaften: anonyme Briefe, deren „tapfere“ Verfasser Fries den baldigen Tod wünschten.⁵¹ Derlei Reaktionen trafen Heinrich Fries, doch ließ er sich nicht einschüchtern. Trost und Hilfe war ihm in solch schwieriger Zeit wiederum Newman: „[S]ein Vertrauen auf die Vorsehung, auf die Durchsetzungskraft der Wahrheit, seine Geduld, seine Gelassenheit, seine Unverdrossenheit, seine Hoffnung auf die Zukunft, seine Verbindung von Kritik und Loyalität, wobei Kritik eine Form von Loyalität und ein Zeugnis des Glaubens sein kann. Mißverständnisse, Angriffe, auch Unterstellungen und Verleumdungen gehören zum Schicksal eines Theologen. Wer niemals Anstöße in der doppelten Bedeutung des Wortes gegeben hat, muss sich wahrscheinlich fragen oder fragen lassen, ob er seinem Beruf und seiner Berufung immer treu gewesen ist.“⁵²

Worte, die in jedem Falle auch auf den großen Theologen und Ökumeniker Heinrich Fries zutreffen.

50 Vgl. NEUNER, Heinrich Fries, 19-22. Für eine ausführliche Darstellung der acht Thesen und ihrer Diskussion vgl. NEUNER, Ökumenische Theologie, 168-171.

51 „Der Fries ist immer bei den Verderbern unserer heiligen katholischen Kirche. Sein Freund Rahner, der Kirchenbastler, wurde schon zur Rechenschaft geholt. Herr, befreie uns von diesem hochmütigen Theologen. Weh Euch, ihr Schriftgelehrten. Es lebe der Papst.“, so die Worte auf einer an Fries adressierten Postkarte. Dazu sowie ausführlicher zur Kölner Erklärung: FRIES, Leiden an der Kirche, 61-74, hier 73.

52 FRIES, Lebensgeschichte im Dialog, 139.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Ankündigung – Prägung – Verlauf

Am 25. Januar 1959, dem Abschlusstag der Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen, kündigte Papst Johannes XXIII. äußerst überraschend die Abhaltung einer römischen Diözesansynode, die Revision des Kirchenrechts sowie die Einberufung eines „ökumenischen“ Konzils an.⁵³ Wohl niemand hatte ihm, dem greisen, als Übergangspapst geltenden Johannes, einen solchen Schritt zugetraut⁵⁴: Einerseits schienen die schwierigen weltpolitischen Konstellationen dagegen zu sprechen⁵⁵, andererseits gab es keinen allgemeinen Ruf nach einem Konzil – nicht wenige hielten nach den Dogmatisierungen des Ersten Vatikanums Konzilien für obsolet und der Vergangenheit angehörig. Umso mehr überraschte die Tat des ehemaligen Kirchenhistorikers und Nuntius.⁵⁶ Hingegen weniger überraschend, dabei aber keineswegs selbstverständlich erscheinen im Rückblick die Entwicklungslinien des Konzils sowie sein Verlauf. Beide wurden wesentlich ermöglicht und vorbereitet durch folgende, sich seit der Jahrhundertwende abzeichnende Entwicklungen: Die eucharistisch-liturgische Bewegung, die Neuansätze in der Theologie des deutsch- und französischsprachigen Raumes – vor allem in der *Nouvelle théologie* mit ihrer Konzentration auf die Heilige Schrift und Patristik sowie ihrer Sensibilität für existentielle Fragen –, das wachsende Selbstbewusstsein und -verständnis der Laien, die Bibelbewegung, der Beginn der Enteuropäisierung der Theologie, des Klerus

53 Bezüglich der Gründe, die Papst Johannes XXIII. zu einem solch überraschenden Entschluss veranlassten, werden in der Literatur verschiedene Vermutungen geäußert, darunter besonders die von Johannes selbst nachträglich benannte „plötzliche Erleuchtung“. Auch von „Vorstufen“ eines Konzilsvorhabens vor seinem Amtsantritt ist zu lesen; vgl. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 21-24; 55-57. Die Mehrzahl der deutschen Konzilsväter war ebenso von einer Eingebung des Heiligen Geistes überzeugt, vgl. WITTSTADT, *Deutsche Quellen zum II. Vatikanum*, 21.

54 Döpfner, zu diesem Zeitpunkt noch Bischof von Berlin, äußerte sich über die Ankündigung des Konzils folgendermaßen: „Die überraschende Nachricht von der Einberufung einer allgemeinen Kirchenversammlung fand überall lebhaft Resonanz, obwohl sich kaum jemand im klaren war, was genau die Aufgabe dieses Konzils sein sollte. [...] Tatsächlich war der Kairos für eine tiefgreifende Neubesinnung längst da.“ DÖPFNER, *Deutscher Katholizismus*, 7.

55 Die Welt war gleichermaßen starr wie beunruhigt wegen des sich abzeichnenden Kalten Krieges.

56 Im fortgeschrittenen Alter von bereits 77 Jahren war Angelo Giuseppe Roncalli im Jahr 1958 zum Papst gewählt worden. 1881 als drittes von dreizehn Kindern einer Bauernfamilie in Sotto il Monte bei Bergamo geboren, erhielt er die Gelegenheit zum Theologiestudium in Rom, das er 1904 mit dem Doktor der Theologie abschließen konnte. Es folgte die Berufung zum Sekretär des Bischofs seines Heimatbistums Bergamo. Damit verbunden war die Vorlesungstätigkeit am örtlichen Priesterseminar in den Fächern Kirchengeschichte, Patrologie und Apologetik. 1925 wurde Roncalli zum Apostolischen Visitator in Bulgarien ernannt und zum Bischof geweiht. Neun Jahre später wurde er Delegat für Griechenland und die Türkei. Im Jahr 1944 wurde er Nuntius in Frankreich, 1953 wurde er schließlich Patriarch von Venedig und zum Kardinal kreiert. Trotz seiner bedeutenden kirchlichen Funktionen, die er viele Jahre lang äußerst klug und diplomatisch-geschickt ausgeübt hatte, war er bei seiner Wahl am 28. Oktober 1958 vielen weitgehend unbekannt. Vgl. FISCHER-WOLLPERT, *Johannes XXIII.*, 140-143.

und Kardinalkollegiums und schließlich die zunehmend erstarkende ökumenische Bewegung.⁵⁷

Mit seinem Vorstoß löste der Papst eine Welle der Reaktionen aus, welche nicht nur aus dem katholischen Binnenraum kamen, sondern vielmehr aus den unterschiedlichsten Konfessionen, Religionen und Kulturen. Sie reichten von kühler Ablehnung über Desinteresse bis hin zu größten Hoffnungen; letztere überwogen jedoch unverkennbar. Ein regelrechter Dammbbruch angestauter Erwartungen und Reformwünsche tat sich auf. Doch waren die anfänglichen Hoffnungen mitunter allzu hoch, so dass zahlreiche Bischöfe und Theologen diese sogleich relativierten und dämpften, um auf diese Weise einer – unter solchen Vorzeichen nahezu vorprogrammierten – Enttäuschung vorzubeugen.⁵⁸ Konkrete Vorstellungen oder gar einen Konzilsplan legte der Papst zum Zeitpunkt der Ankündigung nicht vor.⁵⁹ Diese erwuchsen erst in den kommenden Wochen und Monaten oder bisweilen auf dem Konzil selbst. Sehr deutlich aber war von Beginn an, dass Papst Johannes XXIII. kein doktrinäres Konzil anstrebte, sondern vielmehr ein pastorales, ein Konzil *für* die Welt, das den Glauben verständlichen, verheutigen und vertiefen sollte. Ein Konzil, das sich den Anliegen der Welt öffnen sollte. Das Konzil zeigte sich in seinem Verlauf als eine Versammlung der Entwicklung und des Prozesses. Jener prozesshafte Charakter, der sich vor allem in der komplexen und langwierigen Genese der Konzilstexte widerspiegelte und niederschlug, erklärt auch die Dauer des Konzils, das sich – deutlich länger als vorgesehen – in vier Perioden über den Zeitraum von Oktober 1962 bis Dezember 1965 erstreckte, jeweils unterbrochen von arbeitsintensiven Intersessionen.⁶⁰

Schließlich verabschiedete das Zweite Vatikanum 16 Dokumente, genauer: vier Konstitutionen, neun Dekrete und drei Erklärungen.⁶¹ Bevor jedoch ein Text in der Konzilsaula feierlich approbiert und vom Papst promulgiert werden konnte, bedurfte es im Vorfeld unzähliger Arbeitsschritte, Diskussionen, Gutachten, Umarbeitungen oder gänzlicher Neuentwürfe.

57 Vgl. ISERLOH, Innerkirchliche Bewegungen, 301-337; JEDIN, Kleine Konziliengeschichte, 127-135; PILVOUSEK, Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, 276-287.

58 Vgl. JEDIN, Kleine Konziliengeschichte, 134.

59 Pesch konstatiert, „daß der Papst keinesfalls von Anfang an eine sehr klare Vorstellung davon hatte, was das Konzil sollte und leisten konnte. Die Biographen sind sich in dem Urteil einig, daß zumindest in der ersten Phase der Vorbereitungsarbeit und teilweise bis in das Jahr der Konzilsöffnung die Äußerungen des Papstes zur Zielsetzung des Konzils eigenartig vage blieben“. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, 56. Vgl. außerdem zur Vorstellung des Papstes hinsichtlich der Konzilsvorbereitungen: KOMONCHAK, Der Kampf für das Konzil, 394-401.

60 Vgl. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, 55-65; PILVOUSEK, Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, 320-323.

61 Vgl. grundlegend: RAHNER/VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium.

Das Ringen um die Texte Die beiden Vorbereitungsphasen

Die Vorbereitung des Konzils erfolgte in zwei Phasen: der antepreparatorischen und der praepreparatorischen Phase. Die vor-vorbereitende Phase begann im Mai 1959, indem die Anregungen und Wünsche des Weltepiskopats, der katholischen Universitäten und Fakultäten, der Ordensgeneralate sowie der Kurie eingeholt und durch die dafür eingerichtete *Commissio antepreparatoria* gesichtet wurden. Mehr als 2000 Voten trafen hierzu in Rom ein. Diese wurden in einem weiteren Schritt an die je sachlich zuständige Kurienbehörde übergeben, welche daraufhin aus dem vorgelegten Material die sogenannten *Proposita et Monita* (Vorschläge und Anregungen) erstellte. Mit dem Motuproprio *Superno Dei nutu* vom 5. Juni 1960 begann schließlich die eigentliche Vorbereitung des Konzils: die praepreparatorische Phase. Durch dasselbe Motuproprio wurden zehn Vorbereitungskommissionen eingesetzt, die dazu bestimmt waren, aus den *Proposita et Monita* Textvorlagen für das Konzil zu gestalten. Jene zehn Vorbereitungskommissionen lehnten sich in ihrer Organisation und thematischen Zuständigkeit weitestgehend an die Zentralbehörden der Kurie an⁶², was sich am Ende der Vorbereitungszeit in vielen juristisch-starren Vorlagen widerspiegeln sollte⁶³ – eine Sonderposition nahm hierbei das neu errichtete Sekretariat für die Einheit der Christen ein. In einem nächsten Schritt waren die ausgearbeiteten Entwürfe der Zentralkommission vorzulegen, welche unter dem Vorsitz des Papstes für die Untersuchung und Koordinierung aller Entwürfe zuständig war. Dabei stellte es sich als eine nicht unbedeutende Schwierigkeit heraus, dass den Kommissionen während der zweijährigen Vorbereitungszeit keinerlei Richtlinien zur Themenwahl und -strukturierung vorgegeben worden waren; wengleich die Vorteile solch freien Arbeitens prinzipiell nicht zu leugnen sind, ermöglichen sie doch gestalterischen Freiraum. Doch gilt es zu bedenken, dass die Mehrheit der vorbereitenden Kommissionsmitglieder aus dem Umkreis der als konservativ einzustufenden Kurie stammte.⁶⁴

62 Die Kommissionen waren im Einzelnen: Theologische Kommission, Kommission für die Bischöfe und die Leitung der Diözesen, Kommission für die Disziplin des Klerus und des christlichen Volkes, Kommission für die Ordensleute, Kommission für die Verwaltung der Sakramente, Kommission für Studien und Seminare, Kommission für die Mission, Kommission für die Ostkirchen und Kommission für die Liturgie; eine gewisse Ausnahme stellte die Kommission für das Laienapostolat dar, die sich an keine Kurienbehörde anlehnte, da es eine solche zum damaligen Zeitpunkt noch nicht gab. Vgl. KOMONCHAK, Der Kampf für das Konzil, 202-238; Herder-Korrespondenz (Her-Korr), Die Ordnung des Konzils, 55-57.

63 Dazu exemplarisch eine Kritik Döpfners an der Theologischen Kommission, die er Kardinal Bea gegenüber in einem Schreiben vom 18. November 1961 äußerte: „Vor allem aber interessiert mich die Frage, ob nun auch in der Theologischen Kommission etwas in unserem Sinn geschieht. Nach dem, was ich höre, werden wohl auch in den anderen Vorlagen ähnliche Bedenken zu erwarten sein. Ich befürchte, daß die Linie des Positiven, Weckenden, die Rücksicht auf die Außenstehenden, zumal die Christen, in dieser Kommission zu wenig beachtet wird.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 66.

64 Vgl. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, 69-75.

Am Ende sollten der Zentralkommission 69 Dekretentwürfe vorgelegt werden, die sich zum einen in vielen Bereichen thematisch sehr stark überschneiden und zum anderen, wesentlich bedingt durch den überproportionalen Einfluss von Vertretern der traditionellen römischen Theologie, nur wenig von dem von Johannes XXIII. gewünschten *Aggiornamento* zu vermitteln vermochten. Denn „[w]eder die Theologie, wie sie für die Kirche am Vorabend des Konzils im qualitativen Sinn repräsentativ war, kam angemessen zu Wort und konnte die Entwürfe nach ihren Vorstellungen mitgestalten, noch die Kräfte innerhalb der Laienschaft, die die modernen kirchlichen Erneuerungsbewegungen mitgetragen und entscheidend mitgeformt haben.“⁶⁵ So stellte sich bald heraus, dass die Vorbereitungen mit Beginn des Konzils am 8. Dezember 1962 keineswegs als abgeschlossen gelten konnten, sondern sich noch bedeutend länger gestalten sollten.⁶⁶

Während des Konzils waren die zehn ständigen Konzilskommissionen und das Sekretariat für die Einheit der Christen für die Vorlage und Veränderung der Textentwürfe, der sogenannten Schemata, verantwortlich; ihre jeweilige Zuständigkeit lehnte sich an die der entsprechenden Vorgängerinstitution an, wohingegen sich ihre personale Besetzung veränderte. Die Rede ist von den beinahe schon berühmten Ereignissen des zweiten Sitzungstages am 13. Oktober 1962, als die Kardinäle Frings (Köln) und Liénart (Lille) energisch eine zeitliche Aufschiebung der für diesen Tag vorgesehenen Kommissionwahlen einforderten: Denn nur auf diese Weise könne man sich ein wenig kennenlernen und entsprechende Namenslisten aufstellen. Unterstützt von der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter konnten sie ihr Ansinnen in die Tat umsetzen – wodurch wirkliche Wahlen erst möglich wurden. Damit war die sich bereits abzeichnende Gefahr, dass das Konzil auch weiterhin fest von kurialer Hand bestimmt werden würde, gebannt. Eine wegweisende Entscheidung war gefallen: „Das Konzil war entschlossen, selbständig zu handeln und sich nicht zum Vollstreckungsorgan der vorbereitenden Kommissionen zu degradieren.“⁶⁷

65 SEEBER, *Das Zweite Vaticanum*, 57. Jedin bezeichnete die vorgelegten Entwürfe „eher [als] eine Bestandsaufnahme der in Rom herrschenden Theologie und Praxis als de[n] erhoffte[n] Vorstoß in neue Bereiche“; JEDIN, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 133. – Ähnlich urteilte der niederländische Theologe und Konzilsteilnehmer Edward Schillebeeckx: „Den Glauben möglichst exakt zu formulieren, das war die Hauptsorge der vorbereitenden Kommission. Möglichst exakt, das hieß: Die Geschichtlichkeit nicht berücksichtigen, den Glaubensinhalt als eine abstrakte Wesenheit bestimmen.“ SCHILLEBEECKX, *Die Signatur des Zweiten Vatikanums*, 42.

66 Vgl. JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte*, 131-149; KOMONCHAK, *Der Kampf für das Konzil*, 380-394.

67 RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode, 12-20*: 14; RICCARDI, *Die turbulente Eröffnung der Arbeiten*, 31-38.

Die konziliare Diskussion der Schemata

Die Behandlung eines Schemas lässt sich wie folgt skizzieren: Das vorbereitete Schema wurde an die einzelnen Konzilsväter, Konzilstheologen und geladenen Beobachter *sub secreto* verteilt – beziehungsweise zu Beginn des Konzils und während der Interessionen in die verschiedenen Länder versandt – und nach einer gewissen Zeitspanne, die der Sichtung und Urteilsbildung⁶⁸ diene, in der Generalkongregation⁶⁹ diskutiert. Dort sprach zunächst ein Mitglied der verantwortlichen Kommission zu dem vorgelegten Schema, dann bestand für andere Teilnehmer die Möglichkeit, das Wort zu ergreifen und Veränderungsvorschläge vorzutragen – jedoch nach einem strengen Regelwerk, das im Laufe des Konzils immer enger wurde. Schriftliche Eingaben waren ebenso vorgesehen. Für die grundsätzliche Annahme eines Schemas war die Billigung durch Zweidrittelmehrheit notwendig, für seine Verwerfung seit 1963 lediglich eine Eindrittelmehrheit. Dadurch war der wichtige Konsenscharakter der Texte gewährleistet. Hatte das Schema die Zweidrittelmehrheit erreicht, wurde es mit den vorgetragenen Veränderungsvorschlägen, den sogenannten *Modi*, wieder intern in der Kommission diskutiert und umgearbeitet. Je nach Ermessen derselben wurden die Vorschläge im neu zu gestaltenden Text berücksichtigt oder schlicht verworfen. Dieser war dann wiederum der Generalkongregation zur Abstimmung vorzulegen, wobei über grundlegende *Modi* einzeln abgestimmt werden musste.⁷⁰ Schließlich waren die feierliche Approbation und Promulgation eines Dekretes durch den Papst nur möglich, wenn dieses zuvor in seiner Schlussabstimmung erneut mit Zweidrittelmehrheit vom Plenum angenommen worden war.⁷¹

Soweit ein grober Überblick über das Regelwerk zur Entstehung eines Konzilstextes, das sich im Einzelnen freilich noch wesentlich detaillierter und komplizierter

68 In jenem Stadium war vor allem die Kenntnis der Sachverständigen und privaten Berater der Konzilsväter gefragt, an die die Schemata zur Begutachtung weitergegeben wurden. Die erstellten Gutachten waren von großem Wert für Einschätzung und Meinungsbildung des Auftraggebers.

69 Die Generalkongregation war die Versammlung aller stimmberechtigten Konzilsteilnehmer (alle Residierenden, Titular- und Weihbischöfe und die Oberen der exemten Orden) sowie der vom Papst berufenen nicht stimmberechtigten Konzilstheologen und Beobachter. Sie tagte täglich am Vormittag in der zur Konzilsaula umgestalteten St. Petersbasilika. Vgl. JEDIN, Kleine Konziliengeschichte, 131-139.

70 Karl Rahner, etabliertes Mitglied der Theologischen Kommission, die er selbst – gewiss nicht ohne einen ironischen Unterton – die „vornehmste“ aller Kommission nannte, schilderte die Tätigkeiten während dieses Arbeitsabschnittes aus der Sicht eines Peritus wie folgt: „Die Periti mußten auch für die Kommissionssitzungen Hunderte *Modi* bearbeiten, das heißt die Verbesserungsvorschläge der bischöflichen Mitglieder des Konzils sichten, bearbeiten und überlegen, ob sie abgelehnt oder in den Textentwurf eingearbeitet werden sollten. Die Ergebnisse der Vorberatungen und der Diskussionen in den nachmittägigen Sitzungen der Theologischen Kommission selbst wurden dann wieder gedruckt und den Konzilsvätern für ihre Arbeit in den eigentlichen vormittägigen Konzilsberatungen unterbreitet. Dabei wurde auch eine gedruckte Begründung des so gewonnen Textes mitgeliefert.“ RAHNER, Bekenntnisse, 27-35, hier 28.

71 Vgl. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, 65-75; RAHNER/VORGRIMLER, Kleines Konzilscompendium, 29-33.

gestaltete, als dies hier darzustellen wäre – die ungezählten Briefwechsel, Voten, Tagebucheinträge und Berichte vieler Teilnehmer zeugen davon. Die Vorteile eines solch komplizierten Entstehungsweges leuchten aber ein: Jeder noch so kleinen Minderheit wurde dadurch die Möglichkeit gegeben, ihr Anliegen vorzutragen. Die Vielschichtigkeit der Vorgänge gewährleistete zudem genügend Raum – sowohl zeitlich als auch inhaltlich – für die Diskussion, die oftmals eine Diskussion um den Wortlaut von Formulierungen oder gar um ein einziges Wort war.⁷² Auf diesem Weg konnte das Konzil selbst zum Autor seiner Texte werden. Den Willen dazu stellten die Konzilsväter und -theologen gleich zu Beginn des Konzils unter Beweis, indem sie den vorgelegten Schemata nicht freundlich applaudierten, sondern sich gewillt zeigten, die Vorbereitungsarbeiten von Neuem aufzunehmen und die Linie des Konzils fortan gemeinsam zu finden und zu gestalten. Nur auf diese Weise konnte die Konzilsversammlung Beschlüsse fassen, die vor Konzilsbeginn mitunter noch nicht einmal abzusehen waren.⁷³

Die ökumenische Bedeutung des Zweiten Vatikanums

Ein Rückblick: Ökumene vor dem Konzil

Wenige Jahre vor dem Konzil gab es auf katholischer Seite noch keinerlei offizielle ökumenische Bestrebungen. Ökumene war keine katholische Angelegenheit, es konnte sie nur außerhalb der katholischen Kirche geben. Hintergrund jener Haltung war die damalige Ekklesiologie mit ihrem exklusiven Charakter. Dieser zufolge war die Einheit der Kirche nämlich schon verwirklicht: Sie war sichtbar gegeben in der römisch-katholischen Kirche, der Kirche Jesu Christi. Diese verstand sich als autonom und autark – als *societas perfecta* –, die weder einen Staat noch irgendeine andere kirchliche Gemeinschaft zu ihrem Kirchesein benötigte. Die römisch-katholische Kirche und die eine Kirche Jesu Christi waren identisch. Nichtkatholiken wurden lediglich als abgefallene Glieder, als Schismatiker und Häretiker beurteilt. Deshalb gab es eine ökumenische Bewegung nur außerhalb der katholischen Kirche, verstanden als eine Rückkehr ins „Vaterhaus“, als eine Rückkehr zur „Mutterkirche“. Doch wurde denen, die *extra ecclesiam* standen, die Rückkehr keineswegs erleichtert, etwa durch Reformen im eigenen Inneren. Im Gegenteil: Man verdächtigte sie und hielt weiter fest an despektierlichem Vokabular und Beschuldigungen.⁷⁴

72 Die wohl bekannteste Debatte um ein einziges Wort, von dem aber so Grundlegendes abhängt, ist die um das kleine Wörtchen „est“ beziehungsweise „subsistit“ in *Lumen Gentium*, Artikel 8. Vgl. näher: KLINGER, Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, 74-97.

73 Vgl. RAGUER, Das früheste Gepräge der Versammlung, 201-272.

74 So beispielsweise noch 1943 in der Enzyklika *Mystici Corporis*: „Den Gliedern der Kirche aber sind in Wahrheit nur jene zuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit davon ausgeschlossen

Eine erste vorsichtige Öffnung hin zu den Nichtkatholiken hatte es seit Papst Leo XIII. (1878-1903) gegeben, die – unterbrochen durch den Modernismustreit – die Päpste Benedikt XV. (1914-1922), Pius XI. (1922-1939) und Pius XII. (1939-1958) behutsam fortsetzten. Die Bemühungen jenes „katholischen Ökumenismus“ richteten sich vor allem an die Orthodoxie⁷⁵, die eine bedeutendere und größere Anzahl von Elementen mit der katholischen Kirche verband als die reformatorischen Kirchen mit der katholischen Kirche. Besonders in Bezug auf die Orthodoxie erhoffte man sich eine baldige Kirchengemeinschaft nach dem Vorbild der katholischen Ostkirchen, die mit Rom bereits Unionen eingegangen waren unter Beibehaltung ihres spezifischen kirchlichen Erbes.⁷⁶ Den Gläubigen der reformatorischen Kirchen hingegen stand man eher skeptisch gegenüber, vor allem aber der ökumenischen Bewegung⁷⁷, die verdächtigt wurde, die reformatorischen Kirchen vereinen zu wollen, womit Wunsch und Verlangen nach einer Rückkehr „in den Schoß der Römischen Kirche“ gänzlich obsolet würden. Nicht zuletzt deshalb wurden die ökumenische Bewegung und ihre Anhänger in der Enzyklika *Mortalium Animos* 1928 scharf als „panchristi“⁷⁸ verurteilt, die „vor einer zahlreichen Zuhörerschaft Konferenzen, Versammlungen und Vorträge [halten], zu denen sie alle ohne jeden Unterschied zur Aussprache einladen: Heiden jeder Art und Christen, und endlich auch jene, die unseligerweise von Christus abgefallen sind oder die seine göttliche Sendung erbittert und hartnäckig bekämpfen“.⁷⁹ Diese Haltung sowie das Verbot für Katholiken, an ökumenischen Veranstaltungen teilzunehmen, waren im Wesentlichen bis zur Konzilsankündigung 1959 vorherrschend.⁸⁰

worden sind. [...] Und deshalb ist, wer die Kirche zu hören sich weigert, nach dem Gebot des Herrn als Heide und öffentlicher Sünder zu betrachten. Aus diesem Grund können die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, nicht in diesem einen Leib aus seinem göttlichen Geiste leben.“ PIUS XII., Enzyklika *Mystici Corporis*, 478.

75 Als bedeutende Maßnahmen sind exemplarisch zu nennen: die Errichtung der Kongregation für die Ostkirchen 1917, die Gründung des Päpstlichen Instituts für Orientalische Studien im selben Jahr, die Einrichtung von Zweigen des östlichen Ritus in religiösen Kongregationen sowie die Enzyklika *Rerum Orientalium* im Jahr 1928 mit der Papst Pius XI. die ostkirchlichen Studien intensivierte. Vgl. HILBERATH, *Theologischer Kommentar Orientalium Ecclesiarum*, 5-11.

76 Eine detaillierte Darstellung der katholischen Ostkirchen beziehungsweise unierten östlichen Kirchen bieten: SUTTNER, *Ostkirchen*, 1204-1206, sowie BENGA, *Die Ostkirchen*, 351-416.

77 Die ökumenische Bewegung wird bisweilen als das „wichtigste neue Element in der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts“ vermutet. Als ihr Gründungsdatum ist die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 zu nennen, welche versuchte, die zahlreichen, meist konkurrierenden evangelischen Missionsgesellschaften und ihre Träger zur konstruktiven Zusammenarbeit zu motivieren, um diese sodann zu koordinieren und institutionalisieren. Vgl. KAISER, *Der Protestantismus von 1918 bis 1989*, 255-259, hier 255.

78 NEUNER/KLEINSCHWÄRZER plädieren dafür, die Bezeichnung „panchristi“ nicht in einem wörtlichen Sinne von „allchristlich“ zu verstehen, sondern sie durchaus abwertend mit „Allerweltschristen“ zu übersetzen. Vgl. NEUNER/KLEINSCHWÄRZER, *Kleines Handbuch*, 68; ebenso auch FRIES, *Das Konzil*, 108f.

79 PIUS XI., Enzyklika *Mortalium Animos*, 398.

80 Vgl. NEUNER/KLEINSCHWÄRZER, *Kleines Handbuch*, 66-71.

Die Realität im Kirchenvolk, an der Basis, war dennoch eine andere: Hier waren die Pioniere der Ökumene am Werk, deren visionäre Ideen in unzähligen Gemeinden auf fruchtbaren Boden fielen, vor allem in den Niederlanden, in Deutschland, Frankreich und Belgien. Die Situation in Deutschland war dabei eine besondere, die sich rückblickend positiv auf das Gespräch zwischen den Konfessionen auswirkte. Nach fünf Jahrhunderten, die größtenteils gekennzeichnet waren durch schlimmste Polemik und Verunglimpfung, markante Grenzziehungen und eine Schärfung des Eigenprofils durch die Abgrenzung vom anderen, fand allmählich ein Umdenken bei den Gläubigen statt. Die Erfahrungen der beiden Weltkriege sowie das despotische, menschenverachtende System des Nationalsozialismus und der dadurch erlebten Bedrohung der Kirchen waren hierfür die wesentlichen Gründe.⁸¹ Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Una-Sancta-Bewegung, die Katholiken und Protestanten zum gemeinsamen Gespräch und Gebet versammelte. Ebenso zu würdigen sind aber auch mutige Einzelpersonen und Vordenker wie Matthias Laros⁸², Joseph Lortz⁸³, Karl Adam⁸⁴, Romano Guardini⁸⁵ und Max Joseph Metzger, der Begründer der Una Sancta⁸⁶, sowie das Gespräch der Theologen nach dem Zweiten Weltkrieg, wesentlich initiiert durch den Erzbischof von Pader-

-
- 81 Hinzu kamen die vergleichsweise geringe Zahl von Denominationen in Deutschland sowie die wertvolle wissenschaftliche Grundlagenarbeit der theologischen Fakultäten auf beiden Seiten nach der damals noch nahezu revolutionären historisch-kritischen Methode. Vgl. ERNESTI, Ökumene im Dritten Reich, 10-25.
- 82 Matthias Laros (1882-1965): katholischer Priester und Theologe, nach der Hinrichtung Max Joseph Metzgers 1944 übernahm er dessen leitende Position in der Una Sancta. Vgl. SCHÜTTE, Laros, 654.
- 83 Joseph Lortz (1887-1975): katholischer Priester und Kirchenhistoriker; Mitbegründer der Una Sancta; durch seine Schrift *Die Reformation in Deutschland* (1939) leistete er Pionierarbeit für die Neubewertung Luthers sowie der Reformation insgesamt im katholischen Raum. Vgl. CONZEMIUS, Lortz, 1058.
- 84 Karl Adam (1876-1966): katholischer Priester und Professor für Dogmatik; sein Verdienst liegt besonders darin, die katholische Ekklesiologie wesentlich von einer apologetischen Grund- und Abwehrhaltung befreit zu haben, sowie in der von ihm konzipierten Christologie, die „den christozentrischen Durchbruch in der kath[olischen] Theologie“ dieses Jahrhunderts markiert. Vgl. KREIDLER, Adam, 141f. – Auch Heinrich Fries schätzte Adam – seinen Lehrer – sehr. Explizit erwähnte er ihn während seiner Abschiedsvorlesung: Er sei „eine faszinierende Gestalt und ein hinreißender Lehrer“ gewesen. Weiter erklärte Fries: „Ihm verdanke ich die Liebe zur Theologie. Obwohl Adam Dogmatiker und deshalb vor allem Systematiker war, er – nicht die damaligen Fachprofessoren – hat uns die Schrift erschlossen und den Blick für eine Geschichtsbetrachtung geschärft, die frei und gelassen macht.“ FRIES, *Mein theologischer Weg*, 157.
- 85 Romano Guardini (1885-1968) war einer der bedeutendsten Impulsgeber der katholischen Jugendbewegung und der liturgischen Bewegung; unvergessen sein Satz: „Die Kirche erwacht in den Seelen.“ Mit seinem Neuansatz in der katholischen Theologie und Religionsphilosophie fand Guardini Anerkennung weit über die Konfessionsgrenzen hinweg. Vgl. BRÜSKE, Guardini, 1321f.
- 86 Max Josef Metzger (1887-1944) engagierte sich vor allem in den Bereichen Abstinenz, Pazifismus und Ökumene. Neben verschiedenen pazifistischen Vereinigungen gründete er am Pfingstfest 1939 die Bruderschaft Una Sancta, „[s]eine wichtigste Pioniertat auf ökumenischem Gebiet“, die sich bald in den Una-Sancta-Kreisen in ganz Deutschland etablierte. Die Una Sancta kann als „Ökumene von unten“ bezeichnet werden; sie wurde vor allem von Laien getragen. 1944 wurde Metzger aufgrund seines pazifistischen Engagements hingerichtet. Vgl. ERNESTI, Ökumene im Dritten Reich, 182-219.

born, Lorenz Jaeger⁸⁷, und den lutherischen Bischof von Oldenburg, Wilhelm Stählin.⁸⁸

Die Kehrtwende

Die berechtigte Hoffnung auf einen Paradigmenwechsel katholischer Grundpositionen sowie auf eine wirkliche Veränderung der unheilvollen Situation der Spaltungen trat erstmals mit der Konzilsankündigung Johannes' XXIII. ein. Zwar hatte die Ankündigung eines ökumenischen Konzils wegen des unterschiedlichen Verständnisses des Begriffs „ökumenisch“ anfangs durchaus für Verwirrung und falsche Hoffnungen gesorgt – etwa im Hinblick auf ein Unionskonzil⁸⁹ – doch stellte sich bald und immer deutlicher das vom Papst intendierte „ökumenische“ Anliegen des Konzils heraus: Die Einheit der Christen solle gefördert werden; die dafür notwendigen Schritte sollten eingeleitet werden.⁹⁰

Von besonderer Tragweite für eine solch ökumenische Gesamtausrichtung des Konzils war die Errichtung des Sekretariats für die Einheit der Christen am Pfingstfest 1960. Zu seinem Präsidenten wurde Kardinal Augustin Bea⁹¹ ernannt; er war es auch, der dem Papst in Zusammenarbeit mit Bischof Lorenz Jaeger jene Institution empfohlen hatte. Die Gründung des Einheitssekretariats wurde sowohl von den

87 Lorenz Jaeger (1892-1975) seit 1941 Bischof von Paderborn, 1965 Kardinalernennung; 1946 begründete Jaeger zusammen mit Wilhelm Stählin den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, 1957 rief er das Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde in Paderborn „als eine bahnbrechende Institution“ ins Leben. Mit Kardinal Bea traf er erste Überlegungen hinsichtlich der Errichtung des späteren Einheitssekretariats, dessen engagiertes Mitglied er im Weiteren war. Sowohl bei der konziliaren Vorbereitung als auch auf dem Konzil selbst und bei dessen praktischer Umsetzung „zeichnete sich [Jaeger] als hervorragender Förderer der Einheit der Christen aus“. In der Deutschen Bischofskonferenz war Jaeger außerdem Vorsitzender der Ökumene-Kommission. Vgl. KLEIN, Jaeger, 707; GATZ, Jaeger, 439f.

88 Wilhelm Stählin (1883-1975) war seit 1945 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg. Er gilt als großer Förderer der liturgischen Bewegung und war Mitbegründer der Berneuchener Bewegung, der Evangelischen Michaelsbruderschaft sowie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. Aus letzterem ging der bekannte und bald fest institutionalisierte Jaeger-Stählin-Kreis hervor, der älteste ökumenische Arbeitskreis in Deutschland. Aufgrund seines Einsatzes für die Liturgie und Ökumene wurden ihm auf evangelischer Seite „katholisierende Neigungen“ vorgeworfen. Vgl. SCHÜTTE, Stählin, 920; ERNESTI, Ökumene im Dritten Reich, 47. Noch viele weitere ökumenisch engagierte Personen, Initiativen, Bewegungen und Zeitschriften wären zu nennen. Vgl. dazu grundlegend: HILBERATH, Theologischer Kommentar Unitatis redintegratio, 78-80.

89 Einen Einblick in die „oft ziemlich phantasievollen Vorstellungen“ bietet aus evangelischer Perspektive SCHWEIGART, Evangelischer Bericht über das römische Konzil, 9-81, hier 11.

90 Vgl. ALBERIGO, Die Ankündigung des Konzils, 1-17.

91 Augustin Bea (1881-1968) trat 1902 in den Jesuitenorden ein und übernahm 1917 eine Professur für alttestamentliche Exegese in Valkenburg, Niederlande. Im Jahr 1930 wurde er Rektor des päpstlichen Bibelinstutts und etablierte dort die historisch-kritische Methode sowie die biblischen Hilfswissenschaften. In den Jahren 1945 bis 1958 war er außerdem der Beichtvater Pius' XII. 1959 erfolgte die Krierung zum Kardinal. Aufgrund seines überaus großen Einsatzes für die Belange der Ökumene wird er oft auch als „Kardinal der Einheit“ bezeichnet. Vgl. RAEM, Bea, 105f. Ein sehr ausführliches Porträt Beas hat entworfen: JUNG-INGLESSIS, Kardinal Bea.

getrennten Kirchen und Gemeinschaften als auch von einer breiten Öffentlichkeit sehr begrüßt und sollte sich wegweisend für die ökumenische Ausrichtung und das ökumenische Gelingen des Konzils insgesamt zeigen. In der Vorbereitungszeit wurde es den Vorbereitungskommissionen gleichgestellt, während des Konzils den Konzilskommissionen; die Bezeichnung „Sekretariat“ war dabei der ureigene Wunsch des Papstes, da sich dadurch die neu gegründete Institution „auf dem ihm zugewiesenen, ziemlich neuen und ungewohnten Feld freier bewegen“⁹² konnte. Die Mitglieder des Sekretariats repräsentierten die unterschiedlichsten Länder, vor allem jene, in denen die Ökumene von Belang und Bedeutung war.⁹³ Zudem waren durch die neuernannten Mitglieder alle katholischen Kreise und Initiativen vertreten, die zu diesem frühen Zeitpunkt bereits ökumenisches Engagement zeigten. Anfangs waren die Aufgaben des Einheitssekretariats noch ungenau umschrieben – nicht zuletzt deshalb umstritten und umkämpft –, doch konnte es seine Position erfolgreich verteidigen und bestimmen. Das Sekretariat für die Einheit der Christen zeigte sich schließlich verantwortlich für den Kontakt zu den nichtkatholischen Christen und den großen Weltreligionen sowie für die Überprüfung aller Schemata auf ihre ökumenische Dimension hin. Drei Dokumente verdanken sich vor allem seiner Initiative: das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*, die Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* und die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae*.⁹⁴

Ein zweiter Höhepunkt der ökumenischen Ausrichtung des Konzils war die Einladung von sogenannten Beobachtern der getrennten Kirchen und Gemeinschaften. Die Einladungen wurden anfangs etwas zögernd – vor allem von der Orthodoxie – dann aber freudig und durchgängig von allen Geladenen angenommen. Die von den eingeladenen Gemeinschaften delegierten Beobachter hatten zwar kein Rede- und Stimmrecht, doch konnten sie an den Generalkongregationen teilnehmen; zudem hatten sie Einsicht in alle Schemata. Dabei erwiesen sie sich keinesfalls als nur stumme oder passive Beobachter, sondern standen in regem Austausch mit den Periti und Konzilsvätern. Allein ihre Anwesenheit in der Konzilsaula veränderte das Sprechen und Denken vieler⁹⁵ und führte einigen Konzilsvätern, die aus einer homogen katholischen Region stammten, erst eindrücklich die Situation der Spaltungen vor Augen.⁹⁶

92 BEA, Der Ökumenismus im Konzil, 16-59: 43; vgl. außerdem: JAEGER, Das ökumenische Konzil, 136-141.

93 Diese waren vor allem die Niederlande, Frankreich, Nordamerika, Deutschland, Belgien und die Schweiz.

94 Vgl. KOMONCHAK, Der Kampf für das Konzil, 297-307.

95 „Darüber hinaus ist zu sagen, daß die Konzilsväter, wie immer wieder versichert wurde, bei ihren Voten sich der Anwesenheit der Beobachter bewußt waren, daß sie ihre Aussagen so formulierten, als ob sie in einem geheimen, aber echten Dialog mit ihnen stünden. Das ist schlechterdings neu auf einem Konzil.“ FRIES, Wir und die andern, 80.

96 Es gilt zu bedenken, „daß die ökumenische Frage in dieser Ausprägung eine spezifisch abendländische Frage ist, aber keineswegs die Frage etwa der afro-asiatischen Bischöfe, die von ganz anderen Sorgen, Schwierigkeiten und Aufgaben bewegt werden. Dazu kommt, daß auch ein großer Teil des

Durch diese drei wegweisenden Schritte – ökumenische Zielsetzung, Errichtung des Einheitssekretariats, Einladung von Beobachtern – sowie durch den unermüdlichen Einsatz zahlreicher Bischöfe und nicht zuletzt durch die ökumenische Aufgeschlossenheit der beiden Konzilspäpste, Johannes XXIII. und Paul VI. (1963-1978), konnte das Zweite Vatikanum die entscheidenden Wege beschreiten und zu einer Kehrtwende in der Ökumene führen – zu der sprichwörtlich „Kopernikanischen Wende“.⁹⁷ Die ökumenisch bedeutendsten Aussagen finden sich neben den drei bereits angeführten Dokumenten in der dogmatischen Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum* und den beiden Kirchenkonstitutionen *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes*. Das in diesen Dokumenten relativierte Selbstverständnis der Kirche, ihre „Selbstbescheidung“⁹⁸, legte schließlich erst den Grund für weitergehende ökumenische Schritte und Aussagen: das Bemühen um eine innerkirchliche Erneuerung als Weg hin zur Einheit, die Begrüßung und Förderung der Ökumenischen Bewegung sowie die Bejahung der ekklesialen Realität und Dignität der getrennten Kirchen.⁹⁹

Die Rolle und die Aufgaben Kardinal Döpfners

Zu den bedeutendsten Konzilsvätern des Zweiten Vatikanums zählte der Münchener Kardinal Julius Döpfner. Döpfner wurde 1913 in der Nähe von Bad Kissingen geboren, absolvierte sein Theologiestudium in Würzburg und Rom und wurde 1939 in Rom zum Priester geweiht. Nach kurzer pfarrseelsorgerlicher Tätigkeit¹⁰⁰ wurde Döpfner mit nur 35 Jahren zum Bischof von Würzburg ernannt.¹⁰¹ Im Jahr 1957 wurde ihm die schwierige Leitung des großen Diasporabistums Berlin anvertraut; ein Jahr später kreierte ihn Papst Johannes XXIII. zum Kardinal. Im September 1961 wurde er als Erzbischof von München eingeführt, womit er auch die Leitung der Bayerischen Bischofskonferenz übernahm. Die Leitung der Deutschen Bischofskonferenz schloss sich schließlich im Jahr 1965 an. Am 24. Juli 1976 verstarb Kardinal Julius Döpfner überraschend an einem Herzinfarkt. Die große Anteilnahme der Münchener Bevölkerung und weit darüber hinaus an seinen Begräbnisfeierlichkeiten zeigte die ihm stets entgegengebrachte Hochachtung und seine Belieb-

Episkopats aus den sogenannten katholischen Ländern, mit dem Problem der Spaltung der Christenheit und der Aufgabe der Einheit auf dem Konzil zum ersten Mal lebendig konfrontiert wurde und es sich existentiell aneignen mußte.“ FRIES, *Wir und die andern*, 101f.

97 Vgl. HILBERATH, *Theologischer Kommentar Unitatis redintegratio*, 73-93.

98 KLINGER, *Die dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, 74-79, hier 74.

99 Vgl. NEUNER, *Ökumenische Theologie*, 143-157.

100 „Drei Jahre nur konnte ich in der Weise als Priester wirken, nach der ich mich besonders geseht hatte, nämlich in der Pfarrseelsorge.“ DÖPFNER, *Aus meinem Leben*, 10.

101 „[E]in richtiger Schrecken“ für ihn, wie er im Rückblick berichtete. Es erschreckte ihn vor allem, „mitten aus dem ersten Anlauf in der Arbeit des zweiten Gliedes die Leitung einer Diözese mit einer damals noch weithin zerstörten Bischofsstadt“ zu übernehmen. Ebd.

heit als ein Hirte, der sich ganz dem Dienst Gottes übergeben und dem Dienst an den Menschen überantwortet hatte, der nah bei und mit den Menschen war – als einer ihresgleichen.¹⁰²

Seine geistliche Prägung hatte Kardinal Döpfner, wie Heinrich Fries, in erheblichem Maße bei John Henry Newman erfahren. Die Auseinandersetzung mit dem Werk Newmans, in das er sich seit 1935 zunehmend vertieft hatte, nannte er „die beste Vorbereitung für den Dienst an der Kirche unserer Zeit.“ Viele Male fühlte er sich „mitten in der Arbeit ganz gepackt von der Kraft dieses religiösen Genius“. ¹⁰³ So mündete schließlich auch bei Döpfner die Begeisterung für Newman, dessen Lebenswerk und Theologie in das Thema seiner Dissertation: *Das Verhältnis von Natur und Übernatur bei John Henry Newman*, die er 1941 vorlegen konnte. Newman begleitete Döpfner sein Leben lang, immer wieder griff er in Ansprachen und Predigten auf ihn zurück.¹⁰⁴ Durch Newman wurde Döpfner ebenso mit den Anliegen der Ökumene vertraut, die sein Sprechen und Handeln fortwährend bestimmten.¹⁰⁵ Vor allem die schwierigen Umstände im Diasporabistum Berlin – die Situation, plötzlich in der Minderheit zu sein, und das kirchenfeindliche kommunistische System – wiesen der Ökumene einen zunehmend praktischeren und damit zentraleren Stellenwert im Denken und Tun Döpfners zu. Davon zeugen seine Äußerungen der damaligen Zeit, seine freundschaftlichen Beziehungen zum evangelischen Bischof von Berlin, Otto Dibelius¹⁰⁶, sowie insbesondere seine *Consilia et Vota* aus dem Jahr 1959, welche die Ökumene und die ökumenische Ausrichtung des Konzils als wesentliche Anliegen formulierten. Darüber hinaus warf das äußerst umfangreiche Votum die Frage nach der Würde des Menschen, nach dem Verhältnis von Kirche und Welt, nach dem Bischofsamt sowie nach einer zeitgemäßen Liturgie auf und empfahl dringend deren konziliare Behandlung.¹⁰⁷

102 Vgl. dazu den Band Kardinal Döpfner. Leben und Wort (1913-1976), der anlässlich des Todes Döpfners entstand. Ein Porträt Döpfners hat entworfen: WITTSTADT, Julius Kardinal Döpfner. Anwalt Gottes und der Menschen.

103 Mit diesen Worten schilderte Döpfner seinem engen Freund Georg Angermaier an Lichtmess 1941 seine Faszination für Newman. Vgl. LEUGERS, Julius Döpfner, 87.

104 Vgl. WITTSTADT, Anwalt Gottes und der Menschen, 55-59.

105 Eine prominente Ausnahme stellte hierbei allerdings der sogenannte „Fall Ochsenfurt“ dar: Im Sommer 1953 war Döpfner gebeten worden, die neu errichtete Zuckerfabrik von Ochsenfurt einzuweihen. Als man ihm jedoch eröffnete, dass sich am Festakt auch der zuständige evangelische Dekan beteiligen würde, weigerte sich Döpfner „aus Konsequenzgründen das zusammen mit ihm zu tun. [...] Ein Sturm ging durch das Land. Der Bischof von Würzburg stand auf einmal da als sturer, konfessionell engherziger Kirchenmann.“ DÖPFNER, Meine fränkischen Jahre, 13. – Dieser Eindruck, den er häufig in Wort und Tat dementierte, sollte Döpfner einige Jahre begleiten; endgültig vom Gegenteil konnte er schließlich durch sein Wirken in Berlin überzeugen. Vgl. WITTSTADT, Anwalt Gottes und der Menschen, 98-102; 143-146.

106 Otto Dibelius (1880-1967) gilt als „hervorragender Theologe u[nd] Repräsentant der ev[angelischen] Kirche“. Er war in leitender Funktion der Bekennenden Kirche; von 1945 bis 1966 war er Bischof von Berlin-Brandenburg. Dibelius zeigte sich sehr bemüht um die Einheit der Christen, so besuchte er als erster deutscher evangelischer Bischof 1956 den Papst. Vgl. KLEIN, Dibelius, 205f.

107 Vgl. WITTSTADT, Anwalt Gottes und der Menschen, 122-168. Der große Döpfner- und Konzilskenner Wittstadt nennt das Votum Döpfners einen „prophetische[n] Text [...] Er nimmt Ergebnisse

Gleichsam von Beginn an war Döpfner in die vorbereitenden Arbeiten des Konzils involviert. So wurde er in die Zentrale Vorbereitungskommission berufen, deren Hauptaufgabe darin bestand, über die von den einzelnen Kommissionen vorgelegten Schemata zu urteilen und diese zu koordinieren. Außerdem war Döpfner im Vorfeld des Konzils Mitglied der Technisch-Organisatorischen Kommission, die sich entsprechend ihrem Namen für alle technischen Belange sowie für die praktische Durchführung des Konzils verantwortlich zeigte. Aufgrund der Gremienzugehörigkeit von Anfang an erkannte Döpfner sehr schnell, dass die ausgearbeiteten Textentwürfe seinen eigenen Vorstellungen diametral entgegenliefen. Deshalb setzte er sich früh für das Zustandekommen von Gegenentwürfen ein, koordinierte die Interessen Gleichgesinnter und bemühte sich, auch andere von seinen Positionen zu überzeugen – die immense Fülle seiner Korrespondenz zeugt davon. Viele baten Döpfner um seine Meinung und seinen Rat, ebenso aber bat auch er viele bischöfliche Kollegen und von ihm geschätzte Theologen um Rat, so dass durch den gesamten konziliären Prozess hindurch viele Fäden bei Döpfner zusammenliefen und von ihm ausgingen.¹⁰⁸

Während des Konzils gehörte Döpfner schließlich dem Sekretariat für außerordentliche Angelegenheiten an, dessen Aufgabenbereich spätestens mit Beginn der zweiten Sitzungsperiode der Koordinierungskommission zufiel, deren Mitglied Döpfner ebenfalls war. Diese – erst am Ende der ersten Sessio neu gegründet – war zuständig für den zügigen Ablauf und Fortgang des Konzils sowie für das Zusammenspiel der einzelnen Kommissionen, daher von besonderem Stellenwert. Jedoch war spätestens mit Ende der ersten Periode und ihrem blassen Ergebnis klar, dass das Konzil viel zu träge vor sich ging, dass es einer dringenden Straffung bedurfte, die Döpfner schon vor Konzilsbeginn fortwährend angemahnt hatte. Noch im Dezember 1962 verfasste Döpfner deshalb einen Brief an den Papst, der Vorschläge zur Konzentration der Arbeiten und zur besseren Koordination des Konzilsverlaufs enthielt. Eine Erweiterung erfuhren diese Überlegungen schließlich im berühmten gewordenen „Döpfner-Plan“: ein Gutachten, das auf den Wunsch Papst Pauls VI. hin, in den Monaten Juni und Juli 1963 entstanden war. Darin entwickelte Döpfner konkrete Maßnahmen zur sowohl inhaltlichen als auch organisatorischen Straffung und rekapitulierte beziehungsweise betonte erneut die Anliegen des Konzils: seinen freiheitlichen, positiven, pastoralen, kollegialen, weltweiten und zeitgemäß-erneuernden Charakter sowie seine umfassende ökumenische Ausrichtung. In vielen Punkten wurden die Verbesserungsvorschläge Döpfners aufgegriffen.¹⁰⁹ Am 9. September 1963 wurde Kardinal Döpfner zu einem der vier Moderatoren er-

des Konzils vorweg, die erst nach langem und schmerzlichem Ringen in der Konzilsaula erreicht werden sollten. Seine Ausführungen zeigen, daß Kardinal Döpfner die wichtigsten anthropologischen und theologischen Fragen erfaßt hatte und daß seine Lösungsvorschläge zum Teil Allgemeinut des Konzils wurden.“ WITTSTADT, Julius Kardinal Döpfner, 48.

108 Vgl. TREFFLER, Konzilstagebücher, XV-XXII.

109 Vgl. dazu näher: WITTSTADT, Vorschläge von Julius Kardinal Döpfner, 135-156.

nannt, die sich von da an für die Leitung der Generalkongregationen verantwortlich zeigten und in dieser Funktion in sehr engem Kontakt zum Papst standen.¹¹⁰

Auch nach dem 8. Dezember 1965, dem Abschlussstag des Konzils, war Döpfner in großem Maße um das Konzil bemüht, indem er es immer wieder in seinen Predigten, Vorträgen und Ansprachen thematisierte, in Erinnerung rief, erklärte und in den Alltag der Kirche umzusetzen versuchte. Höhepunkt dieses Bemühens war schließlich die Gemeinsame Synode der Deutschen Bistümer in den Jahren 1971 bis 1975, der Döpfner als engagierter Präsident vorstand. So war Kardinal Döpfner nicht nur einer der „ganz Großen dieses Konzils“¹¹¹, sondern auch „der Motor der deutschen Kirche hinsichtlich der Konzilsrezeption“.¹¹²

Die Erwählung Fries' zum Konzilstheologen Döpfners

Der Vorschlag Karl Rahners

Die Vorgeschichte

Es ist gewiss keine Verkehrung der Tatsachen, zu behaupten, dass das Verhältnis zwischen Kardinal Döpfner und dem Jesuiten Karl Rahner¹¹³ ein besonderes war, welches sich zum einen durch großes Vertrauen, zum anderen durch hohe gegenseitige Wertschätzung auszeichnete.¹¹⁴ So verwundert es auch keineswegs, dass Rahner der offizielle Konzilstheologe Döpfners werden sollte. Diesbezügliche Absprachen waren bereits getroffen und bestätigt, als Rahner im April 1962 eine zweite entsprechende Anfrage aus Wien durch Kardinal Franz König¹¹⁵ erreichte.¹¹⁶ Rahner, da

110 Vgl. WITTSTADT, *Anwalt Gottes und der Menschen*, 169-269; JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte*, 139-146.

111 So die Worte von Kardinal Suenens, Moderatorenkollege und Freund Döpfners; zitiert nach WITTSTADT, *Julius Kardinal Döpfner – Ein Lebensbild*, 13.

112 Ebd. 19. Die Predigten und Ansprachen Döpfners, die das Konzil thematisieren, sind veröffentlicht in: DÖPFNER, *In dieser Stunde der Kirche*.

113 Karl Rahner (1904-1984) gilt als der einflussreichste Theologe des 20. Jahrhunderts. Er trat 1922 in den Jesuitenorden ein, wurde 1932 zum Priester geweiht und ging verschiedenen Lehrtätigkeiten nach; darunter in Innsbruck, München und Münster. Rahners Werk ist äußerst umfangreich und mannigfaltig; viele seiner Schriften reagierten auf aktuelle Ereignisse und Problemstellungen. Auf ihn geht wesentlich die anthropologische Wende der Theologie zurück. Zu Rahners vielschichtigen Denkfiguren und Anliegen vgl. näher: LEHMANN, *Rahner*, 805-808; HILBERATH, *Rahner*, 23f.; VORGRIMLER, *Karl Rahner*.

114 Beispielhaft sei genannt das engagierte Eintreten Döpfners bei Papst Johannes XXIII. im Jahr 1961 für Rahner in Zusammenhang mit dessen aufsehenerregendem Aufsatz über die Jungfräulichkeit Mariens und deren Neuinterpretation. Die Konsequenzen jener Intervention Döpfners sind sowohl für die Konzilsteilnahme Rahners als auch für dessen weiteres Wirken schwerlich zu überschätzen. Vgl. näher: VORGRIMLER, *Karl Rahner*, 133f.; TREFFLER, *Konzilstagebücher*, 124f.

115 Franz Kardinal König (1905-2004) von 1958 bis 1985 Erzbischof von Wien, 1958 Kardinalernennung, zählte zu den Protagonisten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er war Mitglied der Zentralen Vorbereitungskommission sowie der Theologischen Kommission und bemühte sich vor allem um die Vermittlung zwischen den verschiedenen Positionen auf dem Konzil. Dabei unterhielt er

aber nun ansässig und dozierend im österreichischen Innsbruck, nahm schließlich Angebot und „Wunsch des Herrn Kardinals von Wien und der österreichischen Bischöfe“¹¹⁷ an; nicht zuletzt im Wissen um das grundlegende Einverständnis Döpfners, welchem er auch künftig mit seiner Fachkenntnis zur Verfügung stehen wollte. So schrieb Rahner an Döpfner: „Ich hoffe, daß ich auch unter Voraussetzung dieser neuen Lösung E[urer] Eminenz sachlich genauso dienlich sein kann wie unter der früheren Voraussetzung, da ein Theologengutachten u[nd so weiter] ja durchaus mehreren Konzilsvätern unterbreitet werden kann. Mein größter Wunsch ginge dahin, daß E[ure] Eminenz noch einen Theologen Ihres Vertrauens mitbrächten, mit dem eine gute und fruchtbare Zusammenarbeit möglich wäre. Da ich eben auch höre, daß Ratzinger¹¹⁸ wohl zur Zeit des Konzils mit dem Hochwürdigsten Herrn Kardinal von Köln¹¹⁹ in Rom sein wird, so ist eine nützliche Zusammenarbeit mit ihm zum Nutzen der Sache sehr leicht möglich. Wenn auch E[ure] Eminenz einen solchen Theologen hätten, könnten diese drei Theologen sicher zusammen eine ordentliche Arbeit leisten.“¹²⁰

zahlreiche Kontakte zu den führenden Persönlichkeiten der orthodoxen und altorientalischen Kirchen. Vgl. ERHARTER, König, 257; NEUHOLD, Franz Kardinal König, 79-154.

116 So schrieb Rahner am 17. April 1962 an Döpfner: „Heute bekam ich einen Brief S[einer] Eminenz des Hochwürdigsten Herrn Kardinal Dr. Franz König von Wien. Er teilt mir mit, daß er mit E[urer] Eminenz über meine Verwendung als sein Konzilstheologe gesprochen habe und daß E[ure] Eminenz mit dieser Lösung einverstanden seien. Da ich E[urer] Eminenz zuerst eine Zusage gegeben hatte, hätte ich dieses Angebot aus Wien an sich abgelehnt.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1152.

117 Ebd.

118 Josef Ratzinger, geboren 1927, erlangte 1953 mit seiner Schrift *Volk und Haus Gottes* in Augustinus Lehre von der Kirche den Dokortitel der Theologie. Im Jahr 1957 folgte die Habilitation an der Universität München mit der fundamentaltheologischen Untersuchung über *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, an die sich Lehrtätigkeiten in Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg anschlossen. Ratzinger war während des gesamten Konzils der persönliche Peritus von Kardinal Frings. 1977 wurde Ratzinger als Erzbischof von München und Freising eingeführt; 1981 wurde er zum Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre ernannt. Am 19. April 2005 wurde Joseph Kardinal Ratzinger schließlich zum Papst gewählt und entschied sich für den Namen Benedikt XVI. Vgl. HOPING/TÜCK, *Die anstößige Wahrheit*, 7-18; 133-135.

119 Josef Frings (1887-1978) wurde 1942 zum Erzbischof von Köln ernannt; weitere drei Jahre später erfolgte die Erhebung zum Kardinal. Von 1945 bis 1965 war Frings Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz. Seiner Initiative verdanken sich wesentlich die Gründungen der beiden Hilfswerke *Misereor* (1959) und *Adveniat* (1961). Vor allem aufgrund jener für die Weltkirche bedeutenden Hilfswerke war Frings der wohl „angesehenste, nicht der einflußreichste“ Konzilsvater. Vgl. TRIPPEN, Frings, 159; HEGEL, Frings, 287-290.

120 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1152. Jenes Anliegen wiederholte Rahner noch einmal ausdrücklich in einem späteren Brief an Döpfner, indem er betonte: „Ich danke E[urer] Eminenz sehr für das Verständnis hinsichtlich meines ‚Abfalles‘ zu dem Herrn Kardinal von Wien. Ich hoffe, auch so E[urer] Eminenz in gleicher Weise dienen zu können.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1156. – Grundsätzlich zur bedeutenden Stellung Rahners auf dem Konzil: NEUFELD, *Der Beitrag Karl Rahners*, 109-119. Rahner, auf seinen Einfluss auf dem Zweiten Vatikanum oder gar auf seine Schlüsselposition dort angesprochen, relativierte diese immer vehement: „Ach das sind so Sprüche, die keinen Sinn haben. [...] Gut, ich war beim Zweiten Vatikanischen Konzil dabei. Ich hatte auch Kontakte mit deutschen Bischöfen, mit österreichischen Bischöfen. Ich war einmal bei den brasilianischen Bischöfen zum Vortrag eingeladen, oder mehrmals. Ich war ein-

Äußerst behutsam bot Rahner sodann seine Mithilfe an¹²¹, einen geeigneten Theologen für Döpfner und die „ordentliche Arbeit“ in Rom zu finden. Jene Hilfestellung nahm Döpfner, froh über die Anwesenheit Rahners und Ratzingers in Rom, dankbar an und schilderte am 25. April 1962 wie folgt seine Situation und seinen Wunsch: „Für mich freilich ist es nicht einfach, nun eine gute Wahl zu treffen. Ich wäre Ihnen für einen Vorschlag sehr dankbar. Freilich sollte der von mir erwählte Theologe möglichst von hier sein.“¹²²

Fries als Wunschkandidat Rahners

Bereits zwei Tage später teilte Rahner dem Münchener Kardinal seinen Vorschlag mit. Er schrieb: „Wenn ich einen Vorschlag machen darf, so wäre mir als Theologen E[urer] Eminenz in Wien aus München doch Herr Kollege Fries omnibus perennis am liebsten. Ich meine (ohne dies hier näher begründen zu wollen), daß Schmaus¹²³ oder Pascher¹²⁴ oder Mörsdorf¹²⁵, da Kanonist, doch eigentlich nicht in

mal bei den polnischen Bischöfen. Ich war Mitglied der Theologischen Kommission, die sowohl das Dekret über die Kirche wie auch über die göttliche Offenbarung gemacht hat. Ich war bei der Kommission dabei, die diese Erklärung über das Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt erstellt hat. Aber auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren von der Natur der Sache her so viele Köche dabei, so viele Mitarbeiter, so viele Theologen und Bischöfe, wenn es da hunderte und aberhunderte Verbesserungsvorschläge bei jedem Dekret von zweitausend Bischöfen gegeben hat, und wenn sie bedenken, daß ich zum Beispiel in der Theologischen Kommission wahrhaftig auch bei den Theologen, im Unterschied zu den Bischöfen, absolut nicht der Chef war, dann muß man nicht so tun, als ob ich eine Schlüsselposition im Zweiten Vatikanischen Konzil gehabt habe.“ RAHNER, Erinnerungen im Gespräch, 89f.

121 „Leider bin ich nicht im klaren, ob es mir erlaubt ist, in dieser Hinsicht einen Vorschlag zu machen und, wenn ja, wen ich dann vorschlagen würde.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1152.

122 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1155.

123 Die skizzenhaften Ausführungen Rahners zu Schmaus zeichnen an dieser Stelle ein recht einseitiges Bild Schmaus', das seinem Lebenswerk gewiss nicht gerecht wird. Eine ausgewogenere Darstellung des Münchener Dogmatikers Michael Schmaus (1897-1993) bietet Seybold, der Schmaus aufgrund seiner anthropologisch, ökumenisch und an den Zeichen der Zeit orientierten Theologie als einen „Wegbereiter des Vaticanum II“ charakterisiert; näher: SEYBOLD, Schmaus, 172f. Insbesondere die Beratertätigkeit Schmaus' für Döpfner hat Karin Nußbaum untersucht und gewürdigt: NUSSBAUM, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus, 132-150.

124 Joseph M. Pascher (1893-1979) wurde 1936 Professor für Religionspädagogik in München. 1940 erhielt er einen Ruf nach Münster, ab 1946 bis zu seiner Emeritierung 1969 war Pascher schließlich wieder in München als Professor für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft tätig. Hier war er auch Direktor des Herzoglichen Georgianums, in den Jahren 1958 und 1959 zudem Rektor der Universität. 1960 wurde er Mitglied der Liturgischen Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanum; dort stand er auch Döpfner während der ersten beiden Konzilsperioden als Peritus zur Seite. Pascher machte sich besonders um die Gottesdienstfeier im deutschen Sprachgebiet verdient. Vgl. KACZYNSKI, Pascher, 1412f.

125 Klaus Mörsdorf (1909-1989) zählt zu den profiliertesten katholischen Kirchenrechtlern des 20. Jahrhunderts. Sein Bemühen galt vor allem dem theologischen Verständnis des Kirchenrechts. 1947 gründete er das Kanonistische Institut an der Universität München, aus dem schließlich die sogenannte Münchener Schule hervorging. Er war Konsultor für das Zweite Vatikanische Konzil, ab der zweiten Sitzungsperiode war er dort auch als privater Peritus Döpfners tätig. Vgl. AYMAN, Mörsdorf, 480, sowie NUSSBAUM, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus, 132-150.

Frage kommen. Dann aber bleibt eigentlich nur Fries. Ich weiß, daß nicht nur ich, sondern auch Ratzinger gern mit ihm zusammenarbeiten würden. Es ist aber selbstverständlich, daß ich zu einer solchen Zusammenarbeit von mir aus mit jedem anderen gern und unvoreingenommen bereit wäre, den E[ure] Eminenz auswählen würden. Fries ist auch dem neuen Bischof und alten Theologen Volk¹²⁶ gut bekannt, mit dem ich auf eine sehr gute Zusammenarbeit hoffen kann, da wir beide aus alter Freundschaft und gegenseitigem Verständnis für das Konzil uns schon zugesagt haben. Ich weiß, daß Volk auch Pascher sehr schätzt (mehr als Schmaus), doch bin ich selber doch eher der Meinung, daß Fries den weiteren Horizont und genauere dogmatische Kenntnisse als Pascher hat, wenn ich auch zugebe, daß Pascher vielleicht der im guten Sinn härtere ist. Doch genug dieses unmaßgeblichen Vorschlags, den ich nur auf ausdrücklichen Wunsch E[jurer] Eminenz mache.“¹²⁷

Die Antwort Rahners hätte kaum eindeutiger ausfallen können¹²⁸: Er wünschte Fries. Und nicht nur er selbst wünschte den Münchner Ökumeniker und Fundamentaltheologen Fries, sondern auch Ratzinger, auf den er sich an dieser Stelle berufen konnte.¹²⁹ Ausschlaggebend für die Entscheidung Rahners waren aber nicht nur persönliche Bekanntschaft und Sympathie, sondern vor allem Fries' fundierte Kenntnis, besonders im Bereich der Dogmatik, die ihn der Einschätzung Rahners zufolge den anderen Mitstreitern gegenüber auszeichnete.

126 Herrmann Volk (1903-1988) war seit 1946 Professor für Dogmatik an der Universität Münster (dies erklärt den „alten Theologen“), folgte damit seinem Dissertations- und Habilitationsbetreuer Michael Schmaus und wurde 1962 zum Bischof von Mainz geweiht (dies erklärt den „neuen Bischof“). 1946 wurde er Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, im Jahr 1958 dessen wissenschaftlicher Leiter. 1960 wurde Volk als Konsultor in das neu errichtete Einheitssekretariat berufen, wodurch er sein großes persönliches Anliegen, die Ökumene, intensivieren konnte. Während des Zweiten Vatikanums wirkte er vor allem bei der Gestaltung von *Lumen Gentium* und *Dei Verbum* mit. Vgl. WALTER, Volk, 850; JÜRGENSMEIER, Volk, 359-361.

127 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1156.

128 Rahners unmissverständliche Antwort erstaunt nahezu; vor allem angesichts seiner äußerst zurückhaltenden Äußerungen in seinem Brief wenige Tage zuvor; vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1152.

129 Rahner und Ratzinger waren einander persönlich bekannt seit Ostern 1956, als Michael Schmaus erstmals die bald institutionalisierte Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen nach Königstein einberief. Ratzinger schreibt, Rahner und er seien sich „gleich bei dieser Gelegenheit [...] menschlich recht nahe gekommen“. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, 82. – Ratzinger und Fries kannten sich näher aufgrund der gemeinsamen Herausgabe der Festschrift *Glaube und Einsicht* zum 70. Geburtstag von Gottlieb Söhngen im Jahr 1962; Söhngen (1892–1971) war Betreuer der Dissertations- und Habilitationsschrift Ratzingers sowie Lehrstuhlvorgänger Fries'. Vgl. GRAF, Söhngen, 696f.

Die Verhandlungen Die Anfrage Döpfners

Kardinal Döpfner richtete sein Gesuch, Heinrich Fries möge sein persönlicher Konzilstheologe werden, an denselben in mündlicher Form; keinerlei Aktenmaterial ist diesbezüglich vorhanden. Ein persönliches Gespräch kann zudem aus einem Brief Fries' an Döpfner vom 30. Mai 1962 gefolgert werden.¹³⁰

Zum besseren Verständnis nachfolgender Entwicklung und sich daraus ergebender Fragestellung sei im anschließenden Exkurs Grundlegendes über Amt, Aufgabe und Stellenwert eines Konzilstheologen angeführt.

Ein Exkurs: Aufgabe und Bedeutung von Konzilstheologen

Mit dem Motuproprio *Appropinquante Concilio* vom 6. August 1962 gab Johannes XXIII. dem Konzil eine offizielle Geschäftsordnung.¹³¹ Die 70 Artikel umfassende Ordnung umschrieb in Kapitel 5 Zuständigkeit und Befugnis der Theologen, Kanonisten und anderer Experten. Diese – *periti conciliares* (Fachberater des Konzils) genannt – wurden vom Papst ernannt (Artikel 9)¹³² und nahmen an den Generalkongregationen teil; sie konnten sich nur zu Wort melden, wenn sie zuvor ausdrücklich darum gebeten worden waren (Artikel 10, Paragraph 1). Paragraph 2 fuhr fort, dass die Vorsitzenden der jeweiligen Kommissionen nach ihrem eigenen Ermessen Fachberater des Konzils heranziehen könnten, welche mit den Mitgliedern der Kommission bei der Ausarbeitung und der Verbesserung der Schemata sowie bei der Abfassung der Berichte mitwirkten. Artikel 11 benannte die Möglichkeit von privaten *Periti*: „Die einzelnen Konzilsväter können nicht nur Rat und Hilfe der Konzilsperiti heranziehen, sondern auch eines privaten Theologen, Kanonisten oder Experten. Die privaten Fachberater dürfen jedoch nicht an den Generalkongregationen und Kommissionssitzungen teilnehmen; vielmehr sind sie durch eine eidlich bekräftigte Verpflichtung zum Stillschweigen über Verhandlungen und Diskussionen im Konzil gehalten.“¹³³

In diese Kategorie fiel auch die Anfrage Döpfners: Fries als sein privater Konzilstheologe.

130 Dort schrieb Fries: „Im Anschluss an das letzte Gespräch, das ich mit Eminenz führen durfte“; EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1174. Folglich fanden, wenn nicht mehrere, so doch mindestens zwei Gespräche zwischen Döpfner und Fries im Zeitraum zwischen dem 27. April (Vorschlag Fries' durch Rahner) und dem 30. Mai (eben zitierter Brief Fries') statt.

131 *Ordo concilii oecumenici Vaticani II celebrandi; Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano (ADCOV) II/1, 311-325.*

132 Eine erste Ernennung von 224 *Periti* (darunter sieben deutsche *Periti*) durch Johannes XXIII. erfolgte am 28. September 1962, welcher bereits im November eine weitere folgte. Die Anzahl der *Periti* sollte bis zur vierten Sitzungsperiode auf mehr als 450 Fachberater anwachsen. Vgl. JEDIN, Die Geschäftsordnung des Konzils, 610-623.

133 ADCOV II/1, 311.

Mario von Galli, der große und berühmte Konzilsberichterstatter, hob die Rolle der Theologen auf dem Zweiten Vatikanum besonders eindrücklich hervor, nicht zuletzt indem er sie als „Köche des Konzils“ titulierte, die gemäß ihrem Auftrag arbeiteten, sich für den Großteil der Arbeit in den Kommissionen verantwortlich zeigten und so wesentlich die Entscheidung der Konzilsväter prägten.¹³⁴ Gewiss aber wäre es eine falsche Folgerung, die Konzilsväter lediglich als „Sprachrohr“ der Theologen zu betrachten¹³⁵; eine nicht geringe Anzahl unter den Bischöfen brachte ein profundes theologisches Eigenprofil mit in die Konzilsaula.¹³⁶

Die offiziellen Konzilsberater waren Ansprechpartner für alle Konzilsväter, während die *periti privati* nominell nur für ihren eigenen Bischof arbeiteten. Tatsächlich aber hatte sich im Umfeld des Konzils ein völlig neuer Arbeitsstil entwickelt, der sich wesentlich durch Kommunikation und Kollegialität auszeichnete, die nationale Grenzen schlechterdings zu sprengen vermochten. Vielerorts belegen dies die Berichte über regelmäßige, bald institutionalisierte Zusammenkünfte bestimmter Kreise, wie beispielsweise die Konferenz der deutschsprachigen und skandinavischen Konzilsväter und viele andere mehr, in denen sich die Konzilsteilnehmer austauschten, Informationen zukommen ließen, ihre Anliegen organisierten und formierten. Die deutschsprachigen Teilnehmer werden diesbezüglich häufig erwähnt, ihr Beitrag gewürdigt.¹³⁷ Den Bischöfen war verständlicherweise viel daran gelegen, hoch qualifizierte und motivierte Theologen als ihre *periti privati* zu wissen, die ihnen mit ihrer Fachkenntnis in Rom während der Konzilsperioden zur Seite standen.¹³⁸ Viele der Namen der damals noch jungen *Periti* wurden mit dem Konzil bekannt beziehungsweise noch bekannter und anerkannter.

134 Vgl. GALLI/MOOSBRUGGER, *Das Konzil und seine Folgen*, 130-137, hier 130. Die Köche-Metapher gebrauchte auch Karl Rahner – wengleich in anderem Zusammenhang und nicht einzig auf die Konzilstheologen beschränkt, um die große Zahl eben dieser Köche, ihrer Beiträge und „Kochkünste“ zu betonen. Vgl. RAHNER, *Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss*, 89f.

135 Dieser Eindruck entsteht bisweilen bei von Galli und seiner nicht unerheblichen Kritik an der Mehrheit der Bischöfe. Vgl. GALLI/MOOSBRUGGER, *Das Konzil und seine Folgen*, 130.

136 Dabei sei auch an die deutschen Bischöfe (vor allem Frings, Volk, Döpfner oder Bea) gedacht. Vgl. näher: WASSILOWSKY, *Einblick in die „Textwerkstatt“*, 63-66; PILVOUSEK, *Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*, 320.

137 Exemplarisch seien genannt: GÖTZ, *Die Rolle der deutschen Bischöfe*, 17-52; WEISS, *Die deutsche Bischofskonferenz und das II. Vatikanum*, 27-44; WITTSTADT, *Deutsche Quellen zum II. Vatikanum*, 19-32.

138 Wie sehr die Auswahl geeigneter *Periti* die Bischöfe beschäftigte, zeigt ein Schreiben Döpfners an den Würzburger Bischof Joseph Stangl (1907-1979) vom 10. September 1962, in dem Döpfner seinem vielkontaktierten Korrespondenzpartner Ratschläge für dessen *Periti*wahl gab. Das Schreiben ist zugleich ein erneutes Zeugnis für den regen Austausch und die gegenseitige Hilfe unter den Bischöfen. Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, *Konzilsakten Nr. 398*; bezüglich der Person Josef Stangls vgl. WITTSTADT, *Stangl*, 930.

Die Verneinung: Fries' Absage und ihre Gründe

In seinem Brief vom 30. Mai 1962 teilte Heinrich Fries Kardinal Döpfner seine Absage als dessen persönlicher Konzilstheologe mit. Er schrieb: „Im Anschluß an das letzte Gespräch, das ich mit Eminenz führen durfte, möchte ich noch einmal den Gedanken meinerseits äußern, wenn es irgendwie geht, beim kommenden Konzil von meiner Person abzusehen. Zu den bei der Unterredung bereits genannten Gründen – personaler und sachlicher, die Gesamtmaterie des Konzils betreffender Art – möchte ich noch folgende anführen dürfen: Die das ganze Jahr andauernde Arbeit an dem von mir im Kösel Verlag herausgegebenen *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Meine Diabetiker Erkrankung, an der ich seit einem halben Jahr laboriere, und die mich zu strenger Diät zwingt.“¹³⁹

Der Formulierung „möchte ich noch einmal“ nach hatte Fries seine ablehnende Haltung in einem der Gespräche mit Döpfner im Vorfeld bereits geäußert. Seine Absage war demnach schon „angekündigt“. Dennoch überrascht seine Ablehnung, zumal aus heutiger Perspektive mit dem Wissen um das Großereignis Zweites Vatikanisches Konzil und die enorme Bedeutung der Konzilstheologen, sowohl der *periti consiliares* als auch der *periti privati*, auf diesem und für dieses Konzil. Deshalb sei ein genauerer Blick auf die Gründe geworfen, die Fries in seinem Schreiben anführte.

Fries stützte seine Absage mit „Gründen – personaler und sachlicher, die Gesamtmaterie des Konzils betreffender Art“.¹⁴⁰ Um welche Aspekte es sich hier nun tatsächlich und im Einzelnen handelte, muss im Unklaren bleiben. Zum einen wegen der äußerst abstrakten Formulierung Fries', zum anderen wegen des Fehlens schriftlicher Dokumente, die naturgemäß aus einem persönlichen Gespräch nicht hervorgehen.¹⁴¹ Sowohl eindeutig als auch bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht geäußert, sind hingegen die beiden nachfolgenden Hinderungsgründe: die Arbeit am *Handbuch theologischer Grundbegriffe* sowie Fries' Diabetes-Erkrankung.

Beim *Handbuch theologischer Grundbegriffe* handelt es sich um ein zweibändiges Werk, welches in den Jahren 1962 und 1963 unter der Leitung von Heinrich Fries editiert wurde. Das rund 2000 Seiten umfassende Werk, das der Herausgeber nicht als bloß lexikalisches und „Ergebnisse“ vermittelndes Werk verstanden wissen wollte, umfasst circa 160 Artikel zu wesentlichen Themen der Theologie und ihrer benachbarten Wissenschaften. Aus der Perspektive katholischer Theologie wird versucht, jene Grundbegriffe biblisch zu verorten, sie sodann geschichtlich zu entfalten, um sie zuletzt systematisch darzustellen. Unter die Verfasser der einzelnen Artikel reihten sich namhafte theologische Persönlichkeiten ein, exemplarisch seien

139 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1174.

140 Ebd.

141 Es sei denn nachträglich in Form biographischer oder autobiographischer Aufzeichnungen, die an dieser Stelle jedoch nicht zu existieren scheinen oder, wenn doch existent, dann nicht auffind- oder noch nicht einsehbar.

genannt: Joachim Gnilka, Norbert Brox, Marie-Dominique Chenu und Yves Congar. Ganz dem bereits geschilderten und von vielerlei Seite so eindrücklich bestätigten Grundansinnen Fries' entsprach auch dieses Werk: Es sollte lebendige und aktuelle Theologie vermitteln, doch nicht nur dem Wissenschaftler, Seelsorger und Gläubigen, sondern letztlich einem jeden Menschen, der gewillt ist, sich kritisch mit seiner Umwelt und den dort vorfindlichen Themen und Problemen auseinanderzusetzen.¹⁴² In welchem Umfang die Hauptverantwortung für das *Handbuch theologischer Grundbegriffe* die Zeit und Kraft Fries' beanspruchte, kann nicht mit Genauigkeit gesagt werden, lediglich vermutet. Dass die Herausgabe eines solch materiell wie auch thematisch umfangreichen Werkes großes Engagement verlangt, steht hingegen ohne jeden Zweifel fest; dabei sei angesichts der Fülle der Autoren und Beiträge nur an die mannigfach notwendigen Maßnahmen vermittelnder, koordinierender und organisatorischer Art gedacht.¹⁴³

Als zweite konkrete Ursache für seine Absage gab Fries seine seit einem halben Jahr andauernde Diabetes-Erkrankung an. Er schrieb, er fühle sich besonders durch die notwendigen Diätmaßnahmen eingeschränkt und behindert. Heinrich Fries' Schüler, Peter Neuner, hält dem entgegen, dass die Erkrankung zu diesem Zeitpunkt noch nicht weit fortgeschritten gewesen sein dürfte; die Einnahme von Tabletten sei damals noch vollkommen ausreichend gewesen.¹⁴⁴

Ohne die Beweggründe Heinrich Fries' in einem falschen Lichte erscheinen lassen oder ihm gar Unrecht tun zu wollen, stellt sich doch die Frage, ob die von ihm angeführten Gründe tatsächlich die ausschlaggebenden Motive seiner Absage waren. Bezüglich weiterer möglicher Gründe, Folgerungen und Vermutungen sei auf das Ende der Arbeit verwiesen.

Gänzlich aber wies Fries die Bitte Döpfners um Hilfe nicht zurück: Er stand Kardinal Döpfner in beratender Funktion vor Ort in München zur Verfügung. Jener Kompromiss darf als das Ergebnis eines persönlichen Gespräches gefolgert werden.

142 Vgl. *Handbuch theologischer Grundbegriffe* – Vorwort des Herausgebers, 5f.

143 Das Konzept des Handbuches bewährte sich: Im Jahr 1970 folgte eine weitere vom Herausgeber durchgesehene und ergänzte Ausgabe in vier Bänden; eine zweite Auflage erfolgte schließlich in den Jahren 1973 und 1974. Um dem Anliegen Fries' nach einer zeitgemäßen Theologie auch weiterhin gerecht zu werden, entstand 1984 und 1985 eine völlig neue Fassung: *Das Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe*, herausgegeben von Peter Eicher. Nach einer zweiten Auflage im Jahr 1991 wurde dieses schließlich 2005 in einer Neuauflage vorgelegt.

144 Erst mit dem 75. Lebensjahr sei die Erkrankung merklich vorangeschritten. Diabetische Kollapse machten dann intensivere medizinische Maßnahmen erforderlich. Freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Peter Neuner.

Die Reaktion Döpfners und die „Umgehung der Klippen“

Eine konkrete Reaktion Döpfners auf die Ablehnung Fries' als sein gewünschter Konzilstheologe ist in den Konzilsakten des Erzbischöflichen Archives München nicht überliefert. Sie kann jedoch aus einem kurzen Schreiben Joseph Paschers an Döpfner nachgezeichnet werden – freilich mit recht grobem Pinselstrich: Döpfner hatte sich im Vorfeld jenes Briefes – genauer: am Fronleichnamsnachmittag 1962 bei einer Bootsfahrt auf dem Starnberger See – vertrauensvoll an Pascher gewandt und diesen um Rat für seine schwierige Situation gebeten.¹⁴⁵

Darauf Bezug nehmend antwortete Pascher schließlich am 24. Juni in einem sehr energisch wirkenden Brief folgendermaßen: „Eminenz! Hochwürdigster Herr Erzbischof! Das Gespräch im Boot bedrängt mich. Ich habe reiflich nachgedacht und rate folgendes Verfahren! Wenn Sie Bischof Volk zu enger Zusammenarbeit heranziehen und außerdem Dr. Gruber haben, brauchen Sie keinen ständigen Sonderberater. Sagen Sie Schmaus und Fries, sie möchten Ihnen in Sonderfällen zur Verfügung stehen, gegebenen Falles auch für solche Fälle zur Beratung nach Rom kommen. Dies scheint mir zu genügen und alle Klippen zu umgehen.“¹⁴⁶

Interpretiert und exegetisiert man die Zeilen Paschers, insbesondere seine letzten Worte, so lassen diese auf eine gewisse und durchaus verständliche Unruhe bei Kardinal Döpfner schließen: Nach den Absagen seiner beiden Wunschkandidaten – zuerst Karl Rahner, dann alsbald Heinrich Fries – hatte er immer noch keinen persönlichen Konzilstheologen, der ihn nach Rom begleiten sollte. In seinem Antwortschreiben vom 13. Juli bedankte sich der Kardinal zunächst recht herzlich bei Joseph Pascher für dessen „gütige Zeilen“ und stimmte sodann dessen Vorschlag zu: „Ich werde Ihren Rat befolgen und glaube so, der damals geschilderten Schwierigkeit zu entgehen.“¹⁴⁷

Schließlich begleitete Joseph Pascher den Münchner Kardinal für die erste Sitzungsperiode nach Rom. Mit der zweiten Sessio übernahm jene Funktion der Kanonist Klaus Mörsdorf, der als Konsultor schon von Anfang an und zudem vor Ort mit den Arbeiten des Konzils vertraut war. Dabei schätzte und benötigte Döpfner die kirchenrechtliche Kenntnis Mörsdorfs nicht nur für die Begutachtung entsprechender Schemata, sondern auch für seine Moderatorentätigkeit in der Kon-

145 Döpfner schrieb am 13. Juli 1962 an Pascher: „Gern denke ich zurück an den schönen Fronleichnamsnachmittag am Starnberger See und sende Ihnen in herzlicher Verbundenheit einen frohen Gruß.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1184.

146 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1183-1. Der Interpretation Nußbaums – in ihrem ansonsten sehr gründlichen Beitrag Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus –, Pascher habe Döpfner empfohlen, „nur Bischof Volk von Mainz für eine enge Zusammenarbeit heranzuziehen, da er ja zudem seinen Sekretär Dr. Gerhard Gruber habe. Von einer offiziellen Hinzuziehung der Professoren Fries und Schmaus sollte Döpfner deshalb lieber absehen“, kann in diesem Falle jedoch nicht zugestimmt werden. Sie belässt die bereits erfolgte Absage vonseiten Fries' völlig außer Acht und kommt somit zu einer falschen Schlussfolgerung. Vgl. NUSSBAUM, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus, 136.

147 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1184.

zilsaula.¹⁴⁸ Eine äußerst bedeutsame Stellung kam außerdem dem Sekretär Döpfners, Dr. Gerhard Gruber¹⁴⁹, zu. Er erledigte nicht nur die üblichen Sekretariatsarbeiten, sondern verfasste auch eigenständig Entwürfe auf das Geheiß Döpfners hin.¹⁵⁰

Döpfner wusste sich schließlich durch den Rat zahlreicher Theologen und Kollegen im Bischofsamt unterstützt. Aus München waren dies – neben den beiden schon erwähnten Professoren Pascher und Mörsdorf – die Professoren Richard Egenter¹⁵¹, Michael Schmaus und Audomar Scheuermann sowie Klemens Tilmann und Friedrich Wulf (die beiden letzteren zählten jedoch nicht zu den Professoren an der Münchener Fakultät). Die durch Karl Rahner aus Innsbruck zugesagte und vielfach erwiesene Hilfe wurde bereits thematisiert. Dem sind noch hinzuzufügen der Rat des Jesuiten Johannes B. Hirschmann¹⁵², die Empfehlungen des Bonner Kirchenhistorikers Hubert Jedin¹⁵³ während der Arbeiten für eine bessere Koordination des Konzils, die Unterstützung durch den Würzburger Exegeten Rudolf Schnackenburg und den Trierer Liturgiewissenschaftler Johannes Wagner sowie die sehr rege Korrespondenz innerhalb des deutschen Episkopats, in der sich die Bischöfe auf vielfache Weise austauschten und sich gegenseitig die je für sie erstellten Gutachten ihrer Berater zukommen ließen. Besonders häufig tauschte sich Kardinal Döpfner mit den Bischöfen Volk in Mainz, Schröffer in Eichstätt¹⁵⁴ und Stangl in Würzburg aus. Regelmäßige Briefwechsel Döpfners mit Theologen in Rom zum Zwecke der Beratung und des gedanklichen Austausches sind ebenfalls zu nennen; in Belangen der Ökumene vor allem mit dem Präsidenten des Einheitssekretariats Kardinal Augustin Bea.¹⁵⁵

148 Vgl. NUSSBAUM, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus, 136-140.

149 Gerhard Gruber, geboren 1928, in Erinnerung an seine Aufgabe: „Es war seinerzeit eine große Herausforderung für mich, dem neuen Erzbischof als persönlicher Sekretär für seine Mitarbeit beim Zweiten Vatikanischen Konzil (ab 1961), dann als Referent für römische Angelegenheiten und zuletzt als Generalvikar (1968 bis zu seinem Tod 1976) zur Seite zu stehen. Mitarbeiter von Kardinal Döpfner zu sein war nie eine nur sachlich-dienstliche Angelegenheit; auf jeden, der in seine Nähe kam, ging er ungewöhnlich direkt zu und schenkte ihm einen riesigen Vorschuss an Vertrauen. Das ließ aus der sachbezogenen sehr schnell eine persönlich-menschliche werden.“ GRUBER, Zum Geleit, 16; zur Biographie Grubers vgl. NESNER, Das Metropolitankapitel zu München, 516f.

150 Vgl. GRUBER, Moderator des II. Vatikanums, 28-37, hier 35.

151 Richard Egenter (1902-1981) war in den Jahren 1945 bis 1968 Professor für Moraltheologie in München. Vgl. GRÜNDEL, Egenter, 463.

152 Johannes Baptist Hirschmann (1908-1981) lehrte zwischen 1950 und 1976 als Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Vgl. SIEVERNICH, Hirschmann, 154f.

153 Der Kirchenhistoriker Hubert Jedin (1900-1980) war Mitglied der Vorbereitenden Kommission für die Studien und Seminare, danach offizieller Konzilsperitus. Jedin zählt zu den bedeutendsten Kirchenhistorikern des 20. Jahrhunderts. Vgl. REPGEN, Jedin, 764f.

154 Joseph Schröffer (1903-1983) war von 1948 bis 1967 Bischof von Eichstätt. Vgl. näher: TRIPPEN, Schröffer, 270f.

155 Für die Berliner Zeit sind außerdem Kontakte zu dort ansässigen Theologen zu erwähnen. Vgl. TREFFLER, Julius Kardinal Döpfner, XI-XXIV, hier XXIII, sowie WITTSTADT, Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil, 291-304, hier 299.

Fries' Beratertätigkeit Experte in Fragen der Ökumene

Kardinal Döpfner zog Heinrich Fries vornehmlich in Belangen der Ökumene zu Rate; das heißt zur Beurteilung von Schemata, die entweder direkt die Ökumene betrafen oder aufgrund ihrer Sachthematik und -problematik indirekte Auswirkungen auf die Ökumene vermuten ließen. Dabei sei vor allem an das Ökumenismus-schema gedacht mit seinen Erläuterungen zu Orthodoxie und den aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften sowie an das Dekret über die katholischen Ostkirchen. Dabei sei aber ebenso an Aussagen zur Religionsfreiheit, zum Judentum und zu Maria gedacht. Grundsätzlich sollten jedoch sämtliche Verlautbarungen des Zweiten Vatikanums vor ihrer Verabschiedung auf ihre ökumenischen Konsequenzen hin begutachtet und überprüft werden¹⁵⁶, denn „es war deutlich, daß es in einer ökumenisch offenen Kirche keine lediglich inneren Angelegenheiten geben kann“.¹⁵⁷ Es ging fortan nicht mehr nur darum, die eigene Lehre im konfessionsspezifischen Vokabular möglichst vollständig und deutlich zum Ausdruck zu bringen. Auf die der Scholastik eigentümliche Terminologie, die in der Vergangenheit häufig Anlass zu unschönen Kontroversen und Auseinandersetzungen gegeben hatte, sollte deshalb weitestgehend verzichtet werden. Ihr gegenüber wurde nun die Orientierung an der Sprache und den gemeinsamen Bildern von Schrift und Patristik bevorzugt, deren Verwendung weniger oder kaum dazu neigte, bei den Angesprochenen einen negativen Eindruck, Verwirrung oder Verärgerung zu erzeugen. Heinrich Fries warnte explizit in diesem Kontext: „Sagen wir nicht: Hier geht es um Spitzfindigkeiten – nein hier geht es um ein neues Denken und um eine neue Sprache. Und diese ist für das künftige Miteinander von geradezu elementarer Bedeutung.“¹⁵⁸ Auf eine neue Sprache und Wortwahl hoffte man im Vorfeld des Konzils auch besonders auf Seiten der getrennten Brüder. Exemplarisch fragte der evangelische Professor Peter Meinhold in der Zeitschrift *Una-Sancta*: „Wird nicht die Einheit des Geistes und des Glaubens gerade darin sichtbar bekundet werden müssen, daß eine solche Bezeugung in der Liebe geschieht und daß das Konzil in der Liebe zu den getrennten Brüdern darauf verzichtet, zu formulieren, was bei jenen besonderen Anstoß im Glauben erregen könnte? Hat nicht der Apostel Paulus den Starken im Glauben ermahnt, Rücksicht zu nehmen auf den Schwachen, auf daß ihm um Christi willen nur kein Ärgernis gegeben werde?“¹⁵⁹

156 Besonders der Döpfner-Plan sah eine solch ökumenische Prüfung vor. Vgl. WITTSTADT, Vorschläge von Julius Kardinal Döpfner, 135-156.

157 NEUNER, Ökumenische Theologie, 145.

158 FRIES, Wir und die andern, 22.

159 MEINOLD, Was erwarten evangelische Christen, 34.

Für eine solch anspruchsvolle Aufgabe war – neben dem umfassenden Wissen um die eigene Lehre und Tradition – eine fundierte Kenntnis der Lehre und Frömmigkeit von Orthodoxen und Protestanten unverzichtbare Voraussetzung. Schließlich ermöglichte es erst diese Konstellation, die überlieferte Wahrheit im Raum der eigenen Kirche in beständiger Treue aufrechtzuerhalten und diese zugleich mit den ökumenischen Anliegen zu verknüpfen. Mit Indifferentismus, der in diesem Zusammenhang oftmals befürchtet und beschworen wurde, ist solchem Vorgehen nichts gemein.¹⁶⁰ Eine Haltung, die sich durch Achtung und Respekt auszeichnet, forderte der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger: „Die getrennte Christenheit ist nicht wie ein Objekt zu behandeln, von dem man in Distanz und theoretisch spricht: Man hat es zu tun mit Getauften, denen man im Dialog begegnen muss.“¹⁶¹

Fries – Fundamentaltheologe und Ökumeniker in Personalunion – erwies sich für eine derartige Aufgabe als besonders geeignet. Vier Aspekte prädestinierten ihn dafür gleichsam: Seine bisherige Forschungstätigkeit, die daraus hervorgegangene Schwerpunktsetzung, sein großes persönliches Engagement in der ökumenischen Bewegung sowie sein Austausch mit den führenden Männern der evangelischen Theologie. Heinrich Fries verfasste all seine Stellungnahmen und Gutachten in deutscher Sprache. Sein Stil ist schlicht und klar – ein Charakteristikum seines gesamten literarischen Werkes, das Biographen und Rezensenten vielerorts lobend hervorheben; bei direkter Bezugnahme bevorzugte er bisweilen lediglich stichpunktartige Aussagen. Fries formulierte nicht nur Anmerkungen zu Sachverhalten, die er als defizitär und negativ einstufte, sondern würdigte in gleichem Maße Positives und Gelungenes. Beides – Kritik wie Freude – brachte er unmissverständlich zum Ausdruck ohne dabei das eine zu schönen oder das andere zu überspitzen. Zufrieden stellte er rückblickend fest: „Es gibt keinen Text, in dem die ökumenische Verantwortung nicht präsent wäre. Damit ist das Konzil jener Intention treu geblieben, die ihm von Papst Johannes von Beginn eingegeben war.“¹⁶²

Der Ablauf des Beratungsprozesses

Die Beratung Kardinal Döpfners durch Heinrich Fries erfolgte vorwiegend schriftlicher Art. Lediglich ein persönliches Gespräch zwischen Döpfner und Fries, das als solches eigens der fachlichen Diskussion von Konzilsthemen und -schemata diente, ist auszumachen.¹⁶³ Die Beratertätigkeit erstreckte sich über den Zeitraum von Mai 1962 bis Juni 1963. Fries beriet Döpfner – gemäß seinem eigenen Wunsch – stets in

160 Vgl. JAEGER, Die erste Periode, 81-105.

161 JAEGER, Das angekündigte Konzil, zitiert nach: WITTSTADT, Deutsche Quellen zum II. Vatikanum, 20.

162 FRIES, Wir und die andern, 71f.

163 Dabei handelte es sich um ein Gespräch am 9. April 1962; vgl. die Erwähnung desselben in: EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1294.

München beziehungsweise von der Landeshauptstadt aus neben seiner Lehrtätigkeit an der Ludwig-Maximilians-Universität sowie weiteren Aufgaben und Verpflichtungen. Der Verlauf der Schriftkorrespondenz zwischen Döpfner und Fries kann in etwa folgendermaßen skizziert werden: Döpfner wandte sich mit einem Schreiben an Fries mit der Bitte um dessen fachlichen Rat – bisweilen wurden jene Briefe auch von Döpfners Sekretär, Dr. Gerhard Gruber, in dessen Auftrag verfasst; lediglich ein Schreiben entstammt der Feder eines anderen Mitarbeiters des Erzbischöflichen Sekretariats.

Mit dem Schreiben wurde zugleich ein Exemplar des Schemas (sub secreto) übersandt, das es zu begutachten galt, sei es in der Originalausgabe oder in Form einer Kopie. Der Brief enthielt sodann Angaben für Fries von Seiten Döpfners zur Art der Bearbeitung, welche im Einzelnen variierten: von der Bitte um ein kurzes Urteil und eine prägnante Stellungnahme oder der Nennung eines bestimmten Terminwunsches bis hin zu sehr konkreten Arbeitsaufträgen¹⁶⁴ oder dem Wunsch nach einem kompletten Neuentwurf.¹⁶⁵ Mancherorts teilte Döpfner auch seine persönliche Einschätzung oder Befürchtung mit und gab stichpunktartig Hinweise zur zeitlichen Planung der Behandlung des Schemas sowie interne Hintergrundinformationen, die für Fries hilfreich oder gar unerlässlich waren.¹⁶⁶

Fries arbeitete und antwortete rasch, in der Regel innerhalb nur weniger Tage. Die an ihn herangetragenen Terminwünsche und -fristen hielt er dabei stets ein. Mit Abschluss seiner jeweiligen Tätigkeit gab er auch die ihm anvertrauten Schemata wieder zurück. Fries' Schriftstücke sind von unterschiedlichem Umfang; dem je erteilten Auftrag gemäß bewegen sie sich in einem Rahmen von nur wenigen Sätzen bis hin zu dichtgedrängten fünf Seiten. Einem seiner Briefe legte Fries zudem einen thematisch relevanten, zu diesem Zeitpunkt noch nicht veröffentlichten Aufsatz von sich bei.¹⁶⁷

164 So beispielsweise im Schreiben Döpfners an Fries am 8. September 1962, in welchem Döpfner „ein im allgemeinen fundiertes und im einzelnen begründetes Urteil mit etwaigen Änderungs-vorschlägen“ von seinem Berater forderte. Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1187.

165 Einen solchen Neuentwurf wünschte Döpfner im April 1963 für einen ergänzenden Abschnitt über die Protestanten im Schema *De Oecumenismo*; vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1294; Nr. 3863 zeigt den Vorschlag Fries'. Vgl. dazu unten die Ausführungen unter dem Punkt Dritte Gutachtertätigkeit.

166 Exemplarisch: „Für Herbst ist also vorgesehen, das unter 1. genannte Schema.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1187; oder Nr. 1294: „Zu Ihrer Information darf ich noch folgende Punkte anführen. In der Koordinierungskommission war Ende März zuerst das Schema *De Eccl[esiis] Orient[alibus]*, dann das Schema *De Oecumenismo* behandelt worden. Ersteres enthält in seinem zweiten Teil das bereits in der Generalkongregation des Konzils in erster Lesung behandelte Schema *De unione Christianorum Orientalium*. Es wurde daher nun von einigen Leuten geltend gemacht, dass dadurch das für die Orientalen geschriebene dritte Kapitel im Schema *De Oecumenismo* überflüssig sei.“

167 Der Titel des Aufsatzes lautet: *Der ekklesiologische Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht*; vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3178. Er wurde mit dem Schreiben vom 13. September 1962 (Nr. 1190) an Döpfner übersandt. Fries hatte den Vortrag im Rahmen des Ökumenischen Arbeitskreises vom 10. bis 13. April 1962 im Ökumenischen Institut in Bossey bei

Kardinal Döpfner arbeitete die von Heinrich Fries und all seinen anderen Fachtheologen erstellten Stellungnahmen und Gutachten jeweils sorgfältig und kritisch durch. Sein ohnehin hohes Arbeitspensum wie auch seine strikte Disziplin waren besonders zur Konzilszeit enorm. Dabei übernahm er keineswegs, gleichsam automatisch, an allen Stellen den Rat seiner Mitarbeiter¹⁶⁸; vielmehr bildete er sich sein eigenes fundiertes Urteil und Konzept.¹⁶⁹

Im Laufe der Korrespondenz brachte Kardinal Döpfner seinem Berater und Ökumeneexperten Fries gegenüber an verschiedenen Stellen Dank und Anerkennung zum Ausdruck; am deutlichsten wohl in den Worten des Briefes vom 25. Juni 1963: „Sehr geehrter, hochwürdiger Herr Professor! Haben Sie herzlichen Dank für Ihre überaus nützlichen Gutachten zu den verschiedenen Konzilsschemata.“¹⁷⁰ Außerdem gab Döpfner Fries bisweilen Rückmeldung, inwiefern dessen Überlegungen und Verbesserungsvorschläge in den Kommissions- oder Konzilssitzungen Berücksichtigung finden konnten.¹⁷¹

Wollte man schließlich den Versuch unternehmen, den Briefwechsel zwischen dem Münchener Kardinal und seinem Berater Heinrich Fries in seiner Gesamtheit zu charakterisieren, dann als einen von beiden Seiten sehr respektvollen, die Distanz wahren, aber nicht minder herzlichen, der davon zeugt, wie sehr jenes Konzil im Allgemeinen und seine ökumenische Ausrichtung im Besonderen diesen beiden engagierten Kirchenmännern am Herzen lag.

Im Folgenden werden die Korrespondenz zwischen Kardinal Döpfner und Heinrich Fries sowie die daraus erwachsenen Stellungnahmen und Gutachten, soweit möglich, chronologisch dargestellt und in sehr grobem Umriss in den Kontext und Verlauf des Konzils eingeordnet. Dabei seien auch die verabschiedeten Enddokumente in den Blick genommen, in denen sich schließlich jene Schemata wiederfinden, die von Fries in seiner Funktion als Berater Döpfners beurteilt und begutachtet wurden. Eine solche Bezugnahme geschieht freilich nicht mit dem hehren Ziel oder – da übertrieben und so gut wie unmöglich – falschen Anspruch, einen Einfluss, sei es direkter oder indirekter Art, des Ökumenikers Heinrich Fries geltend machen zu wollen. Auf die Naivität und Aussichtslosigkeit derartiger Unternehmungen wird eindringlich an zahlreichen Stellen der Literatur verwiesen; nicht zuletzt wegen der sprichwörtlich vielen Köche, die am Zweiten Vatikanischen Konzil

Genf gehalten. Später wurde der Aufsatz unter gleichem Titel, jedoch in einer umfangreicheren Version veröffentlicht in: *Münchener Theologische Zeitschrift (MThZ)* 13 (1962) 85-98.

168 Exemplarisch hierzu die Anmerkung Grubers gegenüber dem Bischof von Eichstätt, Joseph Schröfer, bezüglich eines Gutachtens von Schmaus: „Eminenz teilt keineswegs die Meinung von Prof. Schmaus“; EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 662.

169 Vgl. WITTSTADT, Julius Kardinal Döpfner. Eine bedeutende Persönlichkeit, 54f.

170 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1339.

171 So etwa in EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1323: „Das erstgenannte Schema [De Oecumenismo, d. Verf.] enthält nun einen eigenen Abschnitt auch für die protestantischen Gemeinschaften; er war seinerzeit bereits vom Sekretariat pro Unione ausgearbeitet worden, noch ehe mein Vorschlag mit ihrem Gutachten dort eintraf. Ich glaube jedoch, daß unsere Wünsche ganz gut berücksichtigt sind.“

mitwirkten.¹⁷² Doch auch aus anderen Gründen sei davor gewarnt, den Einfluss einzelner Bischöfe oder Theologen überzubewerten. Leicht kann sich dadurch etwa der Eindruck einer möglichen Selbstprofilierung einstellen. Ebenso besteht die Gefahr, dass die betreffenden Aussagen durch derartige Anstrengungen als nur partiell gültig abqualifiziert werden.¹⁷³

Erste Gutachtertätigkeit

Der Auftrag Döpfners

Die erste schriftliche Bitte um Stellungnahme erreichte Heinrich Fries am 25. Mai 1962.¹⁷⁴ Helmut Hempfer, Mitarbeiter im Erzbischöflichen Sekretariat und Stellvertreter Gerhard Grubers, übersandte im Auftrag Döpfners vier zu begutachtende Schemata, die aus der Feder des Einheitssekretariats stammten und gemäß Geschäftsordnung in der siebten Sitzung der Zentralen Vorbereitungskommission vom 12. bis 19. Juni 1962 diskutiert werden sollten.¹⁷⁵ Diese waren im Einzelnen: *De Iudaeis*, *Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris*, *De libertate religiosa* und *De Verbo Dei*.¹⁷⁶

Die Stellungnahme Fries'

Nur fünf Tage später, am 30. Mai 1962, reichte Fries die Schemata wieder zurück und unterbreitete die gewünschten Gutachten.

Bezüglich des Dekretes über die Juden¹⁷⁷ schlug Fries vor, dieses in seinem Anfang noch mit dem Verweis auf Röm 11,18: „Wisse, nicht du trägst die Wurzel, die

172 So hält zum Beispiel Peter Hünermann „ein ‚sauberes‘ Entwirren der vielfältigen Fäden und Einschläge, die schließendlich zur Textur der Konzilsdokumente geführt haben [für] nahezu unmöglich“. HÜNERMANN, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*, 141-162: 141.

173 Derartiges geschieht zum Beispiel bei WILTGEN, *Der Rhein fließt in den Tiber*. Der Autor unterstellt in seinen Ausführungen einer deutschen Theologengruppe (allen voran Döpfner) manipulierende Konzilsarbeit und entwertet auf diese Weise sowohl deren Arbeit als auch die betreffenden Aussagen.

174 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1169; bemerkenswert und ein wenig erstaunlich ist an dieser Stelle jedoch die Formulierung des Absenders: „Der Hochwürdigste Kardinal bittet Sie, die Schemata in der gewohnten Weise zu begutachten“, da keine schriftlichen Dokumente über eine frühere Gutachtertätigkeit Fries' für Döpfner vor diesem Schreiben auszumachen sind. Zu vermuten ist eine eventuell mündliche Beratertätigkeit im Vorfeld.

175 Vgl. *Ordo Quaestionum*, in: ADCOV II/2/4, 9-11.

176 Die Texte der betreffenden Schemata sind einzusehen unter: *De Iudaeis* – ADCOV II/3/2, 458; *Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris* – ADCOV II/3/2, 442-445; *De libertate religiosa* – ADCOV II/3/2, 433-441; *De Verbo Dei* – ADCOV II/3/2, 454-457.

177 Das Schema *De Iudaeis* sollte am Ende des Konzils eine abenteuerliche Reise hinter sich haben. Ursprünglich war es als ein eigenständiges Schema vom Einheitssekretariat ausgearbeitet worden

Wurzel trägt dich“, inhaltlich zu verstärken sowie durch den Abschluss der Oratio nach der zweiten Lesung des Karsamstags: „Praesta, ut in Abrahae filios, et in Israeliticam dignitatem, totius mundi transeat plenitudo.“¹⁷⁸

Zum Dekret *Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris*¹⁷⁹ traf Fries, neben seinem durchweg positiven Gesamturteil, keinerlei Einzelaussage oder Verbesserungsvorschlag.

Vom Schema über die Religionsfreiheit war Fries geradezu begeistert: Voll des Lobes hob er die in diesem Schema „recht verstandene Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Glaubenserkenntnis“ hervor sowie die Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Welt und Neuzeit, welche in diesem Dokument erstmals – und so lange herbeigesehnt – von kirchenamtlicher Seite zum Ausdruck gebracht werde. Einer „lebhaft[e] und weitest[e] Anerkennung“ des Dokumentes durch die darin Angesprochenen blickte Fries hoffnungsfroh entgegen.¹⁸⁰

Die Stellungnahme zum vierten Schema der Korrespondenz, *De Verbo Dei*, war die ausführlichste. Grundsätzlich war Fries auch über jenes Schema sehr erfreut, zumal es „eine in den Lehraussagen der Kirche bisher kaum zu Wort gekommene Glaubenswahrheit und -wirklichkeit“ behandelte. Äußerst behutsam meldete Fries sodann Kritik am Umgang mit dem Theologumenon „Wort Gottes“ an: „Was ‚Wort Gottes‘ ist, wird nach meinem Dafürhalten nicht deutlich und differenziert genug umschrieben.“ Fries wies darauf hin, dass eine erste Differenzierung bereits

und wandte sich klar gegen jeglichen Antisemitismus und -judaismus; auf arabischen Druck hin wurde es jedoch zurückgezogen. Durch eine Intervention Kardinal Beas wurde es in der zweiten Sessio als viertes Kapitel in das Ökumenismusschema eingebunden, nach starker Ablehnung aber dort wieder ausgegliedert und mit dem Schema über die Religionsfreiheit in den Anhang des Ökumenismusschemas verbannt. Nach verschiedenen Neufassungen, die nicht mehr nur das Verhältnis der Kirche zu den Juden beschrieben, sondern auch Aussagen über andere nichtchristliche Religionen enthielten, wurde im Oktober 1965 schließlich die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – *Nostra Aetate* – verabschiedet, die in ihrem vierten Artikel nun das Thema behandelt, „um dessentwillen die ganze Erklärung [...] entstand: das Verhältnis von Juden und Christen.“ Näher zu Genese und Würdigung von *Nostra Aetate*: RAHNER/VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, 349-359: 351-353 sowie RENZ, *Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, 208-231. – Fries vermerkte an späterer Stelle unzufrieden über diese Lösung: „Dieser Kontext [die Einbettung in *Nostra Aetate*, d. Verf.], Ergebnis eines schwierigen Kompromisses, ist der Sache nicht angemessen.“ FRIES, *Fundamentaltheologie*, 344 in Verbindung mit 546.

178 „Stehe dafür ein, dass die Fülle des ganzen Erdkreises übergehe in die Kinder Abrahams und in die Würde Israels.“ Vgl. *Missale Romanum*, 197. – Zu den Ausführungen Fries' im Gesamt vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, *Konzilsakten* Nr. 3181-1. Für eine detailliertere Darstellung der persönlichen Sichtweise Fries' bezüglich des christlich-jüdischen Verhältnisses sei verwiesen auf: FRIES, *Wir und die andern*, 208-239.

179 Die Vorlage *Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris* war eine vieldiskutierte. Im Verlaufe des Konzils wurden zahlreiche Einwände gegen diese, vor allem gegen das gemeinsame Gebet, geäußert (Können das Gebet eines Katholiken für die Einheit überhaupt etwas anderes bedeuten als für die Konversion des noch getrennten Bruders zu beten?). Das Grundanliegen jenes Schemas findet sich konzentriert in der Endfassung von *Unitatis Redintegratio*, Kapitel 2 Artikel 8. Für ausführlichere Informationen vgl. BECKER, *Einführung zum Dekret über den Ökumenismus*, 11-39: 27f.

180 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, *Konzilsakten* Nr. 3181-1.

möglich sei durch eine eingehendere Betrachtung beziehungsweise Bestimmung des Genitivs in der Wendung „Verbum Dei“. Denn je nach Auffassung und Verständnis desselben, ob als Genitivus subiectivus, als Genitivus obiectivus oder als Genitivus auctoris vel originis, werde ein anderer Weg eingeschlagen, finde demnach eine unterschiedliche Akzentsetzung statt.¹⁸¹ Weiter riet Fries, eine Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift und dem der Predigt zu treffen wie auch „die Funktion des Wortes beim Sakrament“ näher zu erläutern. Der Aussage in Nummer 3, dass das Menschenwort das Wort Gottes niemals adäquat erfasse¹⁸², wollte Fries die Indienstnahme des menschlichen Wortes durch das göttliche Wort „als einer Weise der Kenosis, der Verleiblichung der Gegenwart“ beigefügt wissen. Zuletzt betonte er die Möglichkeit, dass es das Wort Gottes auch als ein Charismatisches gebe, nicht nur aus der amtlichen Vollmacht in der Predigt.¹⁸³

Der Standpunkt Döpfners und mögliche Rezeption der Gedanken Fries'

In seinen persönlichen Anmerkungen zu *De Iudaeis* betonte Döpfner noch einmal eigens die Dringlichkeit und Notwendigkeit dieser Erklärung, „in welcher die Kirche erklärt, wie sie zu den Juden steht. Denn es gibt gegenwärtig einige, die – allerdings ungerechterweise – auch Katholiken (wegen der Aussage über die Tötung Christi durch die Juden) für jenen Antisemitismus verantwortlich machen, der im letzten Jahrzehnt solch unheilvolle Folgen mit sich brachte“.¹⁸⁴ Die konkreten Vorschläge Fries', die eine stärkere biblische Fundierung der Aussagen forderten, griff Döpfner hingegen nicht auf. Dennoch ist festzustellen, dass – wie Fries – auch andere Theologen und Bischöfe eine deutlichere biblische Verortung des Schemas für notwendig erachteten. Denn betrachtet man den Endtext *Nostra Aetate*, genauer: Artikel 4, so ist dort schließlich das Bild von Wurzel und Baum in Rückgriff auf Röm 11, 17-24 zu finden.

Das Schema *De libertate religiosa* begrüßte wie Fries auch Döpfner, doch schätzte er es während der Sitzung am 19. Juni 1962 gleichsam wesentlich nüchterner ein als Fries dies in seinen Bemerkungen getan hatte. Angesichts der kaum zu überschätzenden Konsequenzen, die mit Inkrafttreten des Dokumentes zu erwarten seien, ermahnte Döpfner vor allem zu wohlüberlegtem Vorgehen.¹⁸⁵

Den Wunsch von Heinrich Fries nach einer grundlegenden Differenzierung des Gotteswortes im Schema *De Verbo Dei* teilte Kardinal Döpfner hingegen uneingeschränkt. Dies geht aus seiner ausführlichen schriftlichen Stellungnahme hervor, in

181 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3181-1.

182 „Scit enim Ecclesia, verbum Dei nullatenus verbo humano exaequandum esse, cum econtra illud in immensum exsuperet“, ADCOV II/3/2, 454.

183 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3181-2.

184 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3185-1.

185 Vgl. ADCOV II/2/4, 701-706 (Döpfner).

der er einleitend formulierte: „Vielleicht kann auf irgendeine Weise entschiedener zum Ausdruck gebracht werden, ob Wort Gottes in einem sehr strengen oder in einem weiteren Sinn zu verstehen ist.“ Seine dahingehenden Überlegungen explizierte Döpfner im weiteren Verlauf der Ausführungen.¹⁸⁶

Zweite Gutachtertätigkeit

Die Bitte Döpfners

Am 8. September 1962, gut einen Monat vor Konzilsöffnung, wandte sich Kardinal Döpfner, nach vorheriger mündlicher Absprache, zum zweiten Mal mit einem Schreiben und der Bitte um Stellungnahme an Heinrich Fries.¹⁸⁷

Zu vier Schemata wünschte Döpfner Gutachten beziehungsweise Einschätzungen: *De Ecclesia unitate: Ut omnes unum sint* aus dem Band der Series Prima¹⁸⁸, *De Oecumenismo Catholico, Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris* – beide aus den Vorarbeiten des Einheitssekretariats¹⁸⁹ – und *De Oecumenismo* aus den Vorarbeiten der Theologischen Kommission.¹⁹⁰

Döpfner formulierte den Auftrag zum ersten Schema, das als einziges der übersandten Schemata in der ersten Sessio behandelt werden sollte, sehr klar: Er bat um „ein im allgemeinen fundiertes und im einzelnen begründetes Urteil mit etwaigen Änderungsvorschlägen“. Auch mit den anderen drei Schemata zeigte sich der Kardinal recht unzufrieden, wobei er besonders deren massive thematische Überschneidungen und Wiederholungen kritisierte.¹⁹¹ Unverständlich war ihm zudem,

186 Vgl. ADCOV II/2/4, 826-828: 827 (Döpfner).

187 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1187.

188 Das Schema *De Ecclesia Unitate: Ut omnes unum sint* ist eines der sieben Schemata, die Ende August 1962 in dem Band *Schemata Constitutionum et Decretorum*. Series Prima an die Konzilsväter, Sachverständigen und Beobachter als Grundlage für die Diskussion in den Generalkongregationen versandt wurden. Der Text des Schemas ist abgedruckt in S I, 249-268. Alle Änderungsvorschläge für die Series Prima sollten bis zum 15. September in Rom eingegangen sein. Kardinal Döpfner kritisierte dies als „absolut unmöglich“. Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1186, sowie WITTSTADT, Am Vorabend, 457-560. Für eine ausführliche Darstellung der Entstehung und Kommentierung des Schemas, das am Ende seiner Diskussion den Titel *Orientalium Ecclesiarum* (Dekret über die katholischen Ostkirchen) erhielt, sei verwiesen auf HILBERATH, Kommentar *Orientalium Ecclesiarum*, 1-68.

189 *De Oecumenismo catholico*: ADCOV II/3/2, 446-453; *Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris*: ADCOV II/3/2, 442-445.

190 ADCOV II/3/1, 196-204. Dabei handelt es sich um das 11. Kapitel des Schemas *De Ecclesia*, das auch weiterhin am Prinzip der Rückkehr-Ökumene festhielt.

191 Ähnliches schilderte auch Lorenz Jaeger bei seinem Resümee der ersten Konzilsperiode: „Die erarbeiteten Schemata kranken durchweg daran, daß die vorbereitenden Kommissionen sehr unabhängig voneinander gearbeitet haben, so daß Überschneidungen unvermeidlich waren. Außerdem brachte die verschiedene Bearbeitungsweise ein- und desselben Gegenstandes ganz besondere Schwierigkeiten mit sich. Es ist der Zentralkommission nicht gelungen, die sich daraus ergebenden

weshalb nur das erste Schema vorgelegt werden sollte mit seiner ausschließlichen Bezugnahme auf die Orthodoxie. Seine bisherigen Überlegungen schilderte er dahingehend, „alles in eine Konstitution hinein[zun]ehmen, schon um unnötige Wiederholungen und Längen zu vermeiden, die der Sache nur schaden“. So fragte Döpfner also seinen Ökumeneberater um Rat, auf welche Weise diese seine noch recht vagen Vorstellungen konkret umgesetzt werden könnten – sich der Schwierigkeit der Aufgabenstellung durchaus bewusst. Zuletzt bat er Heinrich Fries um eine detaillierte Einschätzung des Entwurfes der Theologischen Kommission *De Oecumenismo*, in welchem er selbst eine deutliche Enge und Reserviertheit ausmachte.¹⁹²

Die Antwort Fries'

Das Gutachten zu *De Ecclesia unitate: Ut omnes unum sint*

Fries antwortete am 13. September 1962 mit einem fünfseitigen Gutachten¹⁹³ zum Schema *De Ecclesia unitate: Ut omnes unum sint*, das von der Kommission für die Ostkirchen ausgearbeitet worden war. Mit Form und Gliederung des Schemas zeigte sich Fries zufrieden, ebenso mit den ersten beiden Nummern, die beim Werk der Erlösung ansetzen, daraufhin zwischen „*Ecclesia terrestris et caelestis*“ unterscheiden und daraus einen „*duplex Ecclesiae status*“ entwickeln¹⁹⁴ – ein Zeugnis „von wahrhaft ökumenischer Weite“. Die Beschreibung der Kirche in Nummer 2 mit „*Hoc Corpus Christi Ecclesia, societas electorum qui cum Christo uniuntur et ab eo salutem consequuntur*“ erachtete Fries in zweierlei Hinsicht als vorteilhaft: Zum einen werde darin das Verständnis der katholischen Kirche und der Einheit in rechtem Maße zum Ausdruck gebracht, zum anderen könne daraus der ekklesiologische Status der anderen – der dissidentes – bestimmt werden.¹⁹⁵

Die Nummern 3 bis 7 wurden kritisiert, vor allem die vorschnelle und einseitige Konzentration auf das Petrusamt „als ob Petrus Mitte und Wesen der Einheit sei und nicht vielmehr ein Instrument im Dienst der vielfältig gegebenen und in vielen Weisen lebendigen Einheit“. Fries empfahl, die Einheit der Kirche sowie deren Kriterien bereits in den ersten Nummern des Schemas gründlicher darzulegen, um dadurch das Verständnis von Einheit in einem Gesamt sichtbar zu machen sowie die dem Petrusamt dabei zukommende Funktion. Eine Orientierung an Eph 4,4-6¹⁹⁶ hielt er an dieser Stelle für sehr ratsam – nicht erst in Nummer 32.¹⁹⁷

Wiederholungen zu streichen und aus den verschiedenartigen Vorlagen zum gleichen Gegenstand ein einheitliches Ganzes zu machen.“ JAEGER, Die erste Periode, 81-105, hier 83.

192 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1187.

193 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379.

194 Vgl. S I, 251.

195 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379-2.

196 „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“

197 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten , Nr. 3379-2.

Die Begründung der hierarchischen Struktur der Kirche in Nummer 4 bewertete Fries als ungenügend und zudem theologisch unbefriedigend – besonders angesichts der *fratres separati vel dissidentes* –, da sie eine Perspektive „von unten“ impliziere, wenn sie „*autoritas et iurisdictio et hierarchia*“¹⁹⁸ vor allem damit rechtfertige, „daß die Kirche mit der Welt sich einlassen muß“. In Bezug auf Nummer 5 warnte der Gutachter davor, Schriftzitate nur unvollständig anzuführen, wie dies mit dem Verweis auf Eph 2, 20¹⁹⁹ schon ansatzweise geschehen sei: „Super apostolos Ecclesia aedificatur tamquam ‚super fundamentum‘“.²⁰⁰ In dieser Aussage blieben nämlich die Propheten als eine zweite Größe neben den Aposteln für das Fundament der Kirche gänzlich unerwähnt. Dadurch könne leicht der Eindruck entstehen, dass Schriftzitate vornehmlich zur Stärkung der eigenen Position eingesetzt werden unter gleichzeitiger Auslassung unpassender da die eigene Intention abschwächender Passagen.²⁰¹

Die Nummern 5 bis 7 enttäuschten Fries, da sie die apostolischen und episkopalen Momente zu wenig berücksichtigen und stattdessen lediglich um Petrus und dessen Nachfolger kreisen würden. Dadurch werde die wertvolle Gelegenheit verpasst, die grundlegende Bedeutung des Bischofsamtes zu verdeutlichen und somit die defizitäre Beschreibung desselben während des Ersten Vatikanums zu korrigieren. Die Formulierung „*sive solus sive cum collegio episcopali*“ in Nummer 6²⁰² bringe keineswegs eine Klärung des so vieldiskutierten „*ex sese*“ des Vorgängerkonzils – im Gegenteil: Sie verstärke vielmehr eine isolierte Vorstellung von Papst, Bischöfen und Kirche. Dabei wäre gerade im Hinblick auf den besonders hohen Stellenwert der Kollegialität in den Ostkirchen hier der passende Ort um das kollegiale Moment stärker zu betonen. Den Beginn der Nummer 6 begrüßte der Gutachter hingegen: „*Graviter autem erraret qui ex dictis concluderet Petrum vel eius successorem Christum aliquo modo supplantare.*“²⁰³ Er schlug vor, diesen Aspekt „ganz allgemein auf das Phänomen der *repraesentantes* und *successores* anzuwenden, außerdem sollte gerade hier gesagt werden, daß Petrus und seinen Nachfolgern nicht nur das ‚*gubernare, leges ferre et iudicare*‘ zukommt [...], sondern daß ihm die Verpflichtung auferlegt ist, der erste im Glauben, im Hören des Wortes Gottes und in der Liebe zu sein“. Auf diese Weise könnte das lobenswerte Konzept der „*Unitas*

198 Vgl. S I, 252 – Zeile 9.

199 „Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Schlußstein ist Christus Jesus selbst.“

200 S I, 252 – Zeilen 13-15.

201 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379-2f. Auch in einem späteren Gutachten zu *De Beata Maria Virgine* kritisierte Fries die Praxis, nur solche Schriftzitate anzuführen, „die in die Konzeption des Schemas passen“. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-2; vgl. dazu die Ausführungen unter dem entsprechenden Punkt im Kapitel über die vierte Gutachtertätigkeit.

202 S I, 253 – Zeile 1.

203 S I, 252 – Zeile 24-26.

in diversitate“; das Nummer 8 näher umschreibt, auch in Bezug auf die Struktur der Kirche eine wertvolle Anwendung finden.²⁰⁴

Nach der Erörterung der petrinischen Thematik ist im Gutachten Fries' eine zweite Schwerpunktsetzung auszumachen, welche die Möglichkeit aufzeigt – von den Ausführungen zu den Orientalen herkommend – Aussagen über alle getrennten Brüder zu treffen.²⁰⁵ Damit kam Fries der Bitte Döpfners nach, Überlegungen in Richtung eines Schemas anzustellen, das sämtliche dissidentes zu thematisieren und anzusprechen weiß. Als Ansatzpunkte hierfür benannte der Gutachter: Die Charakterisierung der Kirche in Nummer 1, die Gedanken bezüglich der „vestigia unitatis“ in Nummer 10, die Erwägungen eines theologischen Pluralismus in Nummer 18, die Hinweise der Nummer 20 ad fontes zurückzukehren, den Aufruf der Nummer 21 zum gegenseitigen respektvollen Umgang und Gespräch, besonders die erfreulichen Überlegungen zur „media psychologica“ in den Nummern 29 und 30, die Verurteilung jeglicher Polemik, den Respekt vor dem Glauben des anderen, das Eingeständnis und Bekenntnis von Schuld in Nummer 31 – „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“²⁰⁶ –, den Appell der Nummer 35 zu christlicher Solidarität angesichts von Atheismus und Materialismus und schließlich in Nummer 37 den Blick auf die gemeinsame Geschichte in der Zeit vor der Spaltung.²⁰⁷

Was das Schema nach Fries' Einschätzung aber nicht leistete – enttäuschend sowohl intra als auch extra ecclesiam – sei eine nähere Erläuterung des ekklesiologischen Status der anderen. Fries bezeichnete das Schema diesbezüglich als „unausgeglichene [...], zwischen einer weiten und engen Konzeption“ schwankend. Eine Möglichkeit für die nähere Bestimmung des ekklesiologischen Status der anderen sah er durch eine Verbindung der Nummern 2 und 10²⁰⁸ sowie der Nummern 32 und 49.²⁰⁹ Daraus werde ersichtlich, „daß die römisch-katholische Kirche deshalb die wahre Kirche Jesu Christi ist, weil in ihr das Ganze der Offenbarung und des in Christus erschlossenen Heils sowie das Ganze der von Christus dafür verfügbaren Strukturen und Funktionen – dazu gehört das Petrusamt – gegeben ist“. Für uner-

204 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379-3.

205 Dabei kritisierte Fries keineswegs die Beschäftigung mit den Ostkirchen in einem eigenen Schema, sondern betonte im Gegenteil deren Berechtigung aufgrund des ekklesiologischen Status der Orientalen (der sich wesentlich von dem der evangelischen Christenheit unterscheidet) sowie aufgrund des Kirchen-Titels, der ihnen in diesem Schema zugesprochen wird (wiederum ganz im Unterschied zu den evangelischen Gemeinschaften).

206 S I, 261 – Zeilen 12-13.

207 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379-4.

208 Da die vestigia unitatis auch zugleich die vestigia ecclesiae sind.

209 Dort seien vor allem die Bedingungen und Modi zu betrachten, die den redientes abverlangt werden, wenn sie wahrhafte Glieder der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Christi werden wollen.

lässlich hielt Fries hierbei die Anwendung des Prinzips der Teilhabe²¹⁰ und des Konzeptes der mehrschichtigen Gliedschaft am Leib der Kirche, womit der Aspekt des incompletum und imperfectum durchaus in Einklang zu bringen sei. Bei alledem sei jedoch primär immer das heute Verbindende zu nennen.²¹¹

Anschließend wies Fries auf einzelne defizitäre Aspekte hin: Die Widersprüchlichkeit der Nummern 2 und 7²¹², die Unbestimmtheit und negative Konnotation der Formulierung „ab Ecclesia vera quodam modo non aliena“ in Nummer 9²¹³, die Fragwürdigkeit der Standortbeschreibung der dissidentes im Sinne von „extra ovile“ in Nummer 10²¹⁴ sowie die allzu selbstgenügsamen Ausführungen in Nummer 11 über die größtmöglichen Anstrengungen der römischen Bischöfe in Vergangenheit und Gegenwart, um das Ziel der Einheit wiederzuerlangen. Besonders angesichts der „efficaciora media“, die von den getrennten Brüdern verlangt werden, seien derlei Aussagen unangebracht und kontraproduktiv. Stattdessen solle man der allgemeinen Erwartung gerecht werden und eigene Schritte und Initiativen benennen, welche die bisher übliche invitatio und hortatio übersteigen. Einen ersten Ansatz diesbezüglich erkannte Fries in den letzten Sätzen des Schemas, besonders aber im Entwurf des Einheitssekretariats *De oecumenismo catholico* in Kapitel 4 über die „Interior Ecclesiae renovatio“.²¹⁵

Ein prägnantes Resümee fasste schließlich das Wesentliche des Gutachtens zusammen: die Zustimmung zum erfreulichen Aufbau und wohlwollend-neuartigen Grundtenor des Schemas *De Ecclesiae Unitate: Ut omnes unum sint*, die Kritik an der mangelnden ekklesiologischen Statusbeschreibung der Angesprochenen sowie der Wunsch nach einer Verortung des Petrusamtes in der Gesamtperspektive der Kirche, denn: „Das Petrusamt ist nicht Grund oder Quelle, ist nicht das Wesen und die Mitte der Einheit der Kirche, sondern das von Christus gestiftete Instrument, um die von Christus und seinem Geist gewährte Einheit zu erhalten und zu bewahren. Man soll auch in dieser Frage die Kirche nicht vom Petrusamt aus sehen, sondern das Petrusamt von der Kirche her.“²¹⁶

210 Nur durch den Maßstab eines „tantum – quantum“ am gemeinsamen Ursprung sei der Besitz ekklesialer Momente auszumachen, welcher bei den Orthodoxen größer ist als bei den reformatorischen Gemeinschaften.

211 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379-4f.

212 In Nummer 7 vor allem die Aussage: „Necessaria est communio cum sede Petri, ita ut quaecumque Ecclesia terrestris ab hac Sede separata, non certe eodem modo ad eandem Ecclesiam invisibilem et caelestem vere pertineat“, S I, 253 – Zeilen 28-31.

213 Vgl. S I, 254 – Zeile 8f.

214 Dort ist nämlich davon die Rede, dass die getrennten christlichen Brüder bei der Vollendung der Einheit der Herde Christi mithelfen mögen und sich in der einen Herde, in dem einen Schafstall (in unum ovile) versammeln mögen. Mit anderen Worten: Diese befinden sich noch extra ovilem. Fries fragte weiter, ob eine derartige Aussage „dem Tatbestand gerecht [wird], daß viele fratres separati faktisch die Stimme des guten Hirten hören“. Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379-5.

215 ADCOV II/3/2, 449; zu den Ausführungen Fries' vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379-5f.

216 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3379-6.

Die Stellungnahme zu den Vorlagen des Einheitssekretariats

Über die zwei Vorlagen des Einheitssekretariats *De Oecumenismo catholico* und *Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris* zeigte sich Fries in seinen Ausführungen²¹⁷ hocheifrig, besonders über erstere. Er lobte deren Inhalt und Form, da sie den Erwartungen und Hoffnungen der Christenheit gerecht würden – „eine ausgezeichnete Dokumentation der ‚Veritas in caritate‘“. Weiter attestierte der Gutachter wohlwollend eine „neue Sprache“ sowie den Verweis auf Themen, auf deren Basis die Einheitsbemühungen fortentwickelt werden könnten. Die vorrangige Betonung des Gemeinsamen und Positiven, ohne dabei das Incomplete und Imperfecte auszusparen, gefielen; ebenso der Appell an die Katholiken, die Einheit mitzugestalten und die Sichtweise, „daß der ‚Ökumenismus‘ nicht ein katholisches Zugeständnis an die andern oder an die ‚Zeit‘ ist, sondern ‚genuinae manifestatio et progressus‘“,²¹⁸

Außerdem legte Fries seinem Brief als Anlage einen unveröffentlichten Vortrag von sich bei²¹⁹, den er bei einer Tagung des Evangelischen und Katholischen Ökumenischen Arbeitskreises vom 10. bis 13. April 1962 am ökumenischen Institut in Bossey bei Genf gehalten hatte. Darin werden zunächst das katholische Selbstverständnis sowie das katholische Verständnis von „Kirche“ erfasst, damit davon ausgehend in positiver Weise *Der ekklesiologische Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht*²²⁰ entwickelt und auf eine mögliche Pluralität innerhalb des Katholischen hingewiesen werden kann.

Die Einschätzung von *De Oecumenismo*

Das letzte Schreiben innerhalb der zweiten Gutachter-Korrespondenz datiert auf den 21. September 1962. Fries vermerkte darin Schwierigkeiten bei der Begutachtung des Schemas *De Oecumenismo*, ausgearbeitet von der Theologischen Kommission: „Es fällt mir, wie ich [...] bereits andeutete, schwer, etwas dazu zu sagen.“ Fries bewertete zwar alle Aussagen als „objektiv richtig“, doch genau daran kranke das Schema, dass es „zu sehr im ‚Objektivismus‘“ verharre. Vier Punkte kritisierte Fries konkret: die Konzentration auf die defizienten Modi der dissidentes sowohl bei einzelnen in den Ausführungen der Nummer 3 als auch bei ganzen Gemeinschaften in Nummer 4 – selbst wenn dort die Rede von „elementa quaedam Ecclesiae“ sei –, die ausdrückliche Betonung *ibrer* Trennung, den Verweis auf die durch sie verschuldete Verdunklung der kirchlichen Einheit (der *obscuratio unitas ecclesiae*) und schließ-

217 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1190.

218 ADCOV II/3/2, 448 – Kapitel Vier: „Oecumenismi opus tamquam genuinae catholicitatis manifestatio et progressus“; vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1190.

219 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3178.

220 So auch der gleichnamige Titel des Aufsatzes, der in MThZ 13 (1962), 85-98, kurze Zeit später in einer erweiterten Variante veröffentlicht wurde.

lich die „Pflicht des ‚redire‘ – vor allem zur ‚unitas communionis sub Romano Pontifice‘“. Des Weiteren verwies Fries darauf, dass sämtliche Aussagen mit bejahender, anerkennender Tendenz augenblicklich durch Vorwarnungen wieder abgeschwächt würden. Außerdem richte sich der Aufruf, der Trennung ein Ende zu machen, nahezu gänzlich an die anderen. Das Schreiben endete mit dem recht vagen Vorschlag²²¹, dem Schema „einige Sätze [hinzuzufügen], die eine darüber hinausgehende Reflexion und Bemühung“ verdeutlichen.²²²

Dritte Gutachtertätigkeit

Der Auftrag: Ein eigener Abschnitt über die Protestanten

Nach ungefähr sieben Monaten, in denen es keinerlei schriftlichen Kontakt zwischen Heinrich Fries und Kardinal Döpfner oder einer von ihm beauftragten Person gegeben hatte²²³, erreichte am 8. April 1963 Heinrich Fries in seiner Beraterfunktion wieder ein Brief Gerhard Grubers.²²⁴ Jenes Schreiben diente der Vorbereitung Fries' auf ein Gespräch mit Döpfner am darauffolgenden Tag.²²⁵ Diesem waren beigelegt die beiden Schemata *De Oecumenismo* des Sekretariats für die Einheit der Christen²²⁶ und *De Ecclesiis Orientalibus* der Kommission für die Ostkirchen sowie zwei darauf Bezug nehmende Dokumente: zum einen „eine vertrauliche Note aus dem Sekretariat *pro Unione*“²²⁷ zum anderen ein erster Entwurf für einen eigen-

221 Das gesamte Schreiben Fries' bestätigt gewissermaßen den von ihm selbst eingangs geschilderten Eindruck, dass es ihm schwer falle, „etwas dazu zu sagen“. Seine Ausführungen sind sehr allgemein gefasst, was allerdings zu einem gewissen Teil auch dem Wunsch Döpfners geschuldet sein dürfte, der lediglich einen Einblick in die Bedenken Fries' wünschte. Doch sind die Ausführungen Fries' hier geradezu nüchtern – vor allem in Anbetracht seiner vorausgegangenen Gutachten, die große Anteilnahme und Enthusiasmus zu transportieren vermochten.

222 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1193.

223 Innerhalb dieses Zeitraumes lag die erste Konzilsperiode (11. Oktober bis 8. Dezember 1962), an deren Ende keines der fünf diskutierten Schemata verabschiedet wurde; die Öffentlichkeit zeigte sich enttäuscht darüber. Wohl aber ist zu konstatieren, dass sich gerade in diesem mühsamen Diskussions- und Findungsprozess das neue Selbstverständnis der Konzilsteilnehmer zeigte, das Konzil wesentlich als das ihre mitzugestalten. Vgl. JEDIN, Kleine Konziliengeschichte, 145.

224 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1294.

225 Aus ebendiesem Brief geht auch die genaue Uhrzeit „der für morgen, 9. April, Nachmittag (15.30 Uhr) angesetzten Unterredung“ hervor, an die Gruber eingangs explizit erinnerte; vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1294.

226 Speziell zu dieser Schemavorlage ist kein Gutachten Fries' vorhanden. Fries erwähnte es lediglich an anderer Stelle lobend, als ein Schema, das er „bereits früher“ eingesehen und sowohl inhaltlich als auch formal „sehr begrüßenswert“ beurteilt habe. Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867.

227 Dabei handelt es sich um eine zweiseitige Eingabe zur Beibehaltung des dritten Kapitels von *De Oecumenismo* von Monsignore Jean-François Arrighi, Untersekretär des Einheitssekretariats: *De necessitate servandi Caput III Decreti de Oecumenismo prout iacet in schemate a Secretariatu proposito*, die Kardinal Döpfner am 28. März 1963 von diesem mit einer Karte „vertraulich“ zugesandt

ständigen Abschnitt über die Protestanten²²⁸, der in das Ökumenismusdekret aufgenommen werden sollte. Gruber erläuterte näher die Hintergründe und Zusammenhänge jener Schriftstücke und gab damit Einblick in die Interna ihrer Genese: Ende März sei in der Koordinierungskommission zunächst das Schema *De Ecclesiis Orientalibus*, danach das Schema *De Oecumenismo* besprochen worden. Weil das Schema über die Ostkirchen in seinem zweiten Teil den Abschnitt *De unione Christianorum Orientalium* enthalte, welcher bereits in der Generalkongregation in erster Lesung behandelt worden war, sei „daher nun von einigen Leuten geltend gemacht [worden], daß dadurch das für die Orientalen geschriebene dritte Kapitel im Schema *De Oecumenismo* überflüssig sei“. Daraufhin hätten sich Kardinal Döpfner und andere Mitglieder der Koordinierungskommission – „[g]estützt auf eine vertrauliche Note aus dem Sekretariat *pro Unione*“ – für den Erhalt des dritten Kapitels im Ökumenisschema eingesetzt: mit Erfolg. Einzige Bedingung sei gewesen, dass „auch für die Protestanten ein eigener Abschnitt ausgearbeitet und dem Dekret über den Ökumenismus irgendwie beigelegt werden“ solle. In welcher Weise dies nun geschehen solle, ob als eigenes Kapitel oder als eine eigene Nummer, und wo der Abschnitt seinen Platz finden könnte, sei noch nicht geklärt.²²⁹ Döpfner wolle nun, gemäß dem Wunsch Kardinal Cicognanis, möglichst zeitnah einen entsprechenden Entwurf vorlegen, der vom Einheitssekretariat fortentwickelt werden solle.

Sodann erbat Gruber im Namen Döpfners die Ausarbeitung eines Vorschlages für einen eigenen Abschnitt über die Protestanten – bereits für den nächsten Tag. Dabei könne sich Fries an dem beigelegten Entwurf orientieren oder einen gänzlichen Neuentwurf kreieren. Schließlich der handschriftliche Hinweis Grubers, dass „noch andere Themen zur Diskussion morgen Nachmittag“²³⁰ anstehen.²³¹

wurde (so eine handschriftliche Notiz Gerhard Grubers auf dem Dokument); vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3859.

228 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3860: Specimen paragraphi in Schemate Decreti ‚De Oecumenismo‘ recipiendae: ‚De ratione speciali ecclesiarum et communitatum christianarum inde a saeculo XVI ortarum‘. Aus einem Schreiben Döpfners an Jan Willebrands vom 16. April 1963 geht hervor, dass es sich bei den genannten Ausführungen um einen Entwurf aus der Feder Döpfners handelt. Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 153.

229 Eine gesonderte Behandlung von östlicher und gesamt-protestantischer Christenheit wurde bereits vor Konzilsbeginn von den Betroffenen selbst erhofft. Exemplarisch sei auf die Ausführungen Peter Meinholds verwiesen: MEINHOLD, Was erwarten evangelische Christen, 30-40, hier 35f.

230 Welche „andere Themen“ in dem Gespräch noch behandelt wurden, lässt sich nicht eruieren.

231 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1294.

Der Entwurf Fries' für einen Abschnitt über die Protestanten Inhaltliche Darstellung

Am nächsten Tag legte Heinrich Fries einen äußerst detaillierten fünfseitigen Neuentwurf für einen Abschnitt über die Protestanten²³² vor. Dieser ist wesentlich ausführlicher als der Entwurf Döpfners; er übertrifft von seinem Umfang her die Vorlage Döpfners um das ungefähr Vierfache. Fries gliederte seinen Textentwurf nach einer eher allgemein gehaltenen Einleitung in vier thematische Einheiten: Über den Ursprung und die Gründe dieser Gemeinschaften, Der Status dieser Gemeinschaften, Elemente, die auf eine Einigung hinweisen, und schließlich Wege zur Einheit.

Fries griff in der von ihm gestalteten Einführung merklich auf die Vorlage Döpfners zurück. Doch drückte er viel deutlicher und positiver die Verantwortung, den Willen und vor allem den Wunsch des Konzils aus, sich mit den protestantischen Gemeinschaften auseinanderzusetzen, indem er formulierte: „Das Konzil, das in seinem Zeugnis, in seiner Sorge und in seinem Dienst sich nicht nur an die Glieder der katholischen Kirche wendet, sondern an die ganze Menschheit, das Konzil, das in besonderer Weise dem Ruf des Herrn gehorsam sein will: ‚Ut omnes unum sint‘ (Joh 17,21), muss vor allem sich jenen Christen und christlichen Gemeinschaften zuwenden, deren Ursprung in den geschichtlichen Ereignissen des 16. Jahrhunderts liegt.“²³³

Dem folgte der Hinweis, dass sich das Streben nach Einheit mit diesen Gemeinschaften allerdings schwieriger gestalten als mit den orientalischen Kirchen. Dies liege nicht nur an den Unterschieden gegenüber der katholischen Kirche in Lehre, Liturgie und Verfassung, sondern vor allem an den zahlreichen Verschiedenheiten zwischen diesen Gemeinschaften und Bekenntnissen selbst.²³⁴

Im ersten thematischen Abschnitt behandelte Fries recht ausführlich die Gründe der Spaltungen und warf an dessen Ende die Frage der Schuld auf – deutlich im

232 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863.

233 Ebd. Nr. 3863-1. Im Vergleich dazu die einleitenden Worte Döpfners: „Da über den besonderen Zustand der orientalischen Kirchen, was diesen betrifft, bereits mit Ernsthaftigkeit nachgedacht wurde, sieht sich diese Heilige Synode nun angehalten, wenigstens auch ein kurzes Wort zu äußern über die besonderen Kennzeichen, mit denen der Zustand der seit dem Beginn der Neuzeit entstandenen Kirchen und Gemeinschaften bezeichnet wird.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3860. – Höchst bemerkenswert ist an dieser Passage, dass die protestantischen Gruppierungen mit dem Begriff „Kirche“ bezeichnet werden. Noch kurze Zeit vorher wäre ein solches „Zugeständnis“ unvorstellbar gewesen; es ist zum einen Zeichen des allgemeinen Umdenkens, zum anderen ein Indiz mehr für die vielerorts geschilderte ökumenische Gesinnung Döpfners. Zu Beginn des Konzils wurde lediglich die Orthodoxie als „Kirche“ bezeichnet, nach einem Vorstoß Pauls VI. zu Beginn der zweiten Sessio dann auch die „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“, die aus den Ereignissen des 16. Jahrhunderts hervorgegangen waren. Es blieb jedoch offen, welche Konfessionen nun „Kirchen“ und welche „kirchliche Gemeinschaften“ darstellten. „Hier hat man keine Entscheidung treffen wollen, sondern in gut konziliarer Tradition eine nicht entscheidungsreife Frage der weiteren theologischen Diskussion überlassen.“ NEUNER, Ökumenische Theologie, 143-148, hier 147, sowie grundlegend: DERS., Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, 97-109.

234 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863-1.

Gegensatz zur Vorlage Döpfners, in welcher die Ursachen für die Trennungen lediglich in einem Nebensatz gegen Ende des Textes angesprochen wurden, während die Frage der Schuld gänzlich unausgesprochen blieb. Fries benannte als vornehmlichen Grund der Trennung den Willen der damals Agierenden zu einer Erneuerung der Kirche. Der Berechtigung eines solchen Willens würden „heute alle Einsichtigen“ nicht nur zustimmen, sondern sie vielmehr für notwendig erachten, „weil christlicher Glaube und Sitte weithin erschlafft waren, weil die Hirten der Gläubigen nicht selten mehr sich selbst als ihre Herde weideten“. Demnach sei die Schuld nicht nur – wie bisher – auf einer Seite, sondern vielmehr auf beiden Seiten zu verorten. Das Faktum der Spaltung sei aber letztlich Indiz für das Scheitern der Reformation.²³⁵

Den Status der angesprochenen Gemeinschaften entwickelte Fries ausgehend von deren Bekenntnis zu Jesus Christus und ihrem Glauben an das Wort Gottes in der Heiligen Schrift. Der Vorstellung, Fundament jener christlichen Gemeinschaften sei „der Gegensatz und das Nein zur katholischen Kirche“, wurde eine klare Absage erteilt. Vielmehr sei das Gemeinsame in den Blick zu nehmen und davon ausgehend ein gerechtes Urteil zu fällen. In der Vergangenheit, „in den Zeiten der Polemik, Kontroverse und in der Situation der Gegnerschaft“, sei dies unterblieben; stattdessen habe man „die jeweiligen Differenzpunkte einer Gemeinschaft zu Wesensbestimmungen erhoben und dabei die wichtigen Gemeinsamkeiten, die auch zu den Wesensbestimmungen gehören, vergessen oder in der gegenseitigen Beurteilung nicht gebührend gewürdigt“. Gemeinsam seien katholischen Christen und Christen der reformatorischen Bekenntnisse die Taufe²³⁶, Beten und Anerkenntnis des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der Glaube an Jesus Christus als den einzigen Herrn, Mittler und Erlöser und schließlich das Hören auf das Wort Gottes. Die Lebensgestaltung von vielen Gläubigen der anderen Konfessionen sowie deren Ausrichtung an der Heiligen Schrift verdienten Bewunderung und seien zudem Zeichen dafür, „daß der Mensch ‚vom Worte Gottes lebt‘ (Mt 4,4)“. Dies sei für die Mutter Kirche Grund zur Freude.²³⁷ Aufgrund einer solch großen Verbundenheit im Glauben spreche „die Kirche von dem gemeinsamen Haus des Vaters und von den Brüdern in Christus, auch wenn diese Verbundenheit eine im Glauben getrennte Brüderlichkeit“ darstelle. Wenn in der Gegenwart nun die Gemeinsamkeiten

235 Vgl. ebd.

236 Hier der eindringliche Verweis auf Canon 87 (CIC 1917): „Baptismate homo constituitur in ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis.“ Dadurch würden die Christen der behandelten Bekenntnisse nicht nur die äußere Bezeichnung eines Christen empfangen, „sondern die gnadenhafte Teilhabe an der durch Tod und Auferstehung Jesu Christi geschenkten Gnade.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863-2.

237 Wörtlich formulierte Fries: „Darüber soll sich die Mutter Kirche freuen.“ Hier schwingen unüberhörbar die Anfangsworte der programmatischen Konzilsöffnungsrede *Gaudet Mater Ecclesia* von Papst Johannes XXIII. mit, in welcher er einer Kultur der Furcht und des Argwohns eine klare Absage erteilt und damit den zahlreichen „Unglückspropheten“ widersprach. Vgl. RICCARDI, Die turbulente Eröffnung, 17-30.

stärker betont würden, so habe dies nichts mit einer Marginalisierung oder gar einem Vergessen der Unterschiede zu tun, sondern bringe erst die dringend notwendige, angemessene Verhältnisbestimmung von Gemeinsamkeiten und Gegensätzen. Auf eine erneut detaillierte Aufzählung der gegensätzlichen wie unterschiedlichen Momente könne getrost verzichtet werden, schließlich habe das Konzil von Trient „diese Aufgabe sich zu eigen gemacht und erfüllt, die darauf folgende Theologie [...] sich in ihren Dienst gestellt“. Dem schloss sich der Hinweis auf eine im Laufe der Zeit veränderte Gewichtung der Kontroverspunkte an: Sei früher das Problem der Rechtfertigung Mittelpunkt sämtlicher Diskussionen gewesen, so nehme diesen Platz gegenwärtig „die Frage nach der Kirche, nach ihrer Funktion für den Glauben und den Gläubigen, nach ihrer Verfassung und Struktur“ ein. Eine Antwort auf Gegensätze und Unterschiede sei „aus dem Ganzen und aus der Fülle der Wahrheit“ zu erwarten, vor allem aber könne sie mithilfe der von allen anerkannten Heiligen Schrift gefunden werden.²³⁸

Die eben dargestellten Ausführungen Fries' zum Status der aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften sind wiederum deutlich umfangreicher als die entsprechenden Erläuterungen Döpfners. Fanden sämtliche Überlegungen Döpfners Eingang in die Ausführungen Fries', so fällt auf, dass dies bei zwei Gemeinsamkeiten nicht der Fall war, nämlich: „der hohen Wertschätzung der Sakramente (zumindest gewisser) und kirchlicher Dienste“.²³⁹ Die Gründe, weshalb Heinrich Fries diese beiden Gedanken Döpfners nicht übernahm, können lediglich vermutet werden. Möglicherweise wollte Fries bei der Benennung von Gemeinsamkeiten nicht solche aufzählen, bei denen nur ein Minimalkonsens vorliegt – bei den Sakramenten und kirchlichen Ämtern träfe ein solcher Minimalkonsens eindeutig zu. Dies ist nicht zuletzt an der vorsichtigen Formulierung Döpfners „die hohe Wertschätzung der Sakramente (zumindest gewisser)“ abzulesen, welche durch ihre nachträgliche Einschränkung den Eindruck der Gegensätzlichkeit eher verstärkt denn auf Gemeinsamkeit hinweist.²⁴⁰

Im dritten thematischen Abschnitt beschrieb Fries drei Aspekte näher, welche bereits auf eine Einigung hindeuteten: Die Beurteilung der Trennung auf beiden Seiten als Schuld und Ärgernis, welche dem Auftrag und Zeugnis Christi zuwiderlaufe, bei den Menschen Verwirrung anrichte oder schlicht eine Ausflucht biete, den Ruf Christi und die Einladung der Kirche abzulehnen; den Weltrat der Kirchen²⁴¹

238 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863-2 bis 4.

239 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3860.

240 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3860. Zur Problematik der Sakramentenlehre im ökumenischen Gespräch vgl. Neuner, *Ökumenische Theologie*, 193-219.

241 Der Weltrat der Kirchen, auch Ökumenischer Rat der Kirchen, wurde 1948 in Amsterdam gegründet. Damals wie heute gehört die katholische Kirche dem Rat nicht offiziell an; seit dem Zweiten Vatikanum gibt es aber mannigfache Kontakte und intensive Zusammenarbeit. Vgl. näher: RAISER, *Ökumenischer Rat der Kirchen*, 1031-1033; <http://www.oikoumene.org/de/mitgliedskirchen/kirchenfamilien/katholische-kirche.html?print=1%3Fprint%3D1print%3D1%3Fprint%3D1> (Stand:

als Zusammenschluss der christlichen Gemeinschaften, in welchem „nach den Worten von Pius XII. das Walten des Geistes Gottes zu erkennen“ sei und der deshalb einen möglichen Weg zu einer umfassenden Einigung bieten könne; und schließlich die gemeinsamen Anfeindungen, Aufgaben und Ziele in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche den Gläubigen der verschiedenen Konfessionen die „tiefen Gründe und Wurzeln ihrer Gemeinsamkeit“ aufzeigen würden, bereits Früchte getragen hätten „in vielen Formen des christlichen Zeugnisses, der Nächstenliebe, der Solidarität mit der leiblichen und seelischen Not der Welt“ und außerdem zu einer „begrüßenswerten concurrentia“ geführt hätten.²⁴²

Im Entwurf Döpfners wurden die auf eine Einigung verweisenden Elemente sowie die konkreten Wege hin zur Einheit wiederum weniger differenziert dargestellt als bei Fries. Ersterer führte lediglich die zuvor festgestellten Gemeinsamkeiten als „ein passendes Fundament [...] für die Einübung in die Ökumene gegenüber den getrennten Brüdern“ an. Dabei sei das gemeinsame Gespräch von größter Wichtigkeit, welches von beständigem Gebet und demütiger Gesinnung begleitet werden möge, besonders eingedenk der Wurzel der Trennungen, „welche zu einem großen Teil entstand durch mangelnden Glaube und Liebe und durch das schlechte Lebensbeispiel der Gläubigen, ja sogar derjenigen, die das Hirtenamt ausübten in den von Christus der Kirche anvertrauten Diensten“. Den Abschluss bildete in den Ausführungen Döpfners der Wunsch: „Gott möge in seiner unverbrüchlichen Barmherzigkeit geben, daß dies einer Ausführung geduldigen Herzens übergeben werde, damit auch in unseren Tagen die Kirche heller erleuchte, welche den Menschen als einziges Zeichen des Heils gegeben ist.“²⁴³

Demgegenüber benannte Fries in einem vierten Abschnitt explizit drei Wege zur Einheit. Als ersten Weg formulierte er, „daß alle, die den Namen Christi tragen, sich in brüderlicher Liebe zugetan sind, daß sie Achtung haben vor dem gegenseitigen christlichen Zeugnis und Leben, ferner, daß sich alle Christen durch das Wort und den Ruf Gottes durch das Evangelium Jesu Christi lassen erneuern, daß alle sich zur *ecclesia reformanda* bekennen, ein Wort, das ein Zeichen der Pilgerschaft und der Unvollkommenheit, aber auch ein Zeichen der Lebenskraft der Kirche ist“.²⁴⁴ Der zweite Weg wandte sich allein an die katholische Kirche, welcher aufgetragen wurde, eine umfassende Ekklesiologie darzulegen²⁴⁵, in welcher „sie sich in ihrem gan-

28.10.2011). – Katholiken war sogar die Anwesenheit als Gast oder Beobachter bei der Gründung in Amsterdam verboten, vgl. NEUNER, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, 97-101.

242 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863-4.

243 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3860.

244 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863-4.

245 Vgl. hierzu auch den großen Wunsch auf protestantischer Seite, wie Peter Meinhold ihn sehr deutlich zum Ausdruck brachte: „Was wäre nun heute nicht alles von einem von der römischen Kirche ausgeführten Lehrstück zu erhoffen, in dem sich in einer neuen Weise das Selbstverständnis der römischen Kirche so ausdrücken würde, daß dieses zugleich – und darin sehen wir ja das Neue unserer geschichtlichen Situation – auf das Selbstverständnis der in den getrennten Gemeinschaften lebenden Brüder Rücksicht nimmt! [...] Dann käme zum Abschluß, woran wir seit dem Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, d[as] h[eißt] dem der Glaubenstrennung, bis heute leiden, daß der

zen Wesen darstellt und alle sie bestimmenden Züge zur Geltung bringt, vor allem die wesentlichen Züge, daß sie in sich die volle Herrschaft Jesu Christi und ihren Gehorsam unter ihren Herrn zum Ausdruck bringt, daß sie Abbild und Werkzeug seiner dienenden Liebe ist²⁴⁶. Das große Ziel der Einheit sei außerdem vorzubereiten durch das Studium der „echten und berechtigten Anliegen der reformatorischen Bekenntnisse in den Fragen der H[eiligen] Schrift, des Wortes Gottes, des Glaubens [und] der Gnade“, wodurch sich die katholische Kirche glaubwürdig als Vaterhaus und Heimat aller erweisen könne, „darin sie nichts von dem verlieren, was sie besitzen, in dem sie darüber empfangen, was ihnen mangelt“. Auch die katholische Kirche ziehe Gewinn aus der gemeinsamen Begegnung, dem Gespräch und insbesondere aus der Einigung, wodurch sie „mit neuen Gaben und Reichtümern geschmückt [wird], die zwar ihre eigenen Gaben sind, die aber gerade bei den Christen der reformatorischen Bekenntnisse gute Früchte getragen haben“²⁴⁷. Der dritte Weg wurde wiederum in Form einer Aufforderung ausgedrückt: Es sei Aufgabe aller Christgläubigen, bei der Gestaltung der Einigung mitzuwirken. Aussichtslos sei dieses Unternehmen keinesfalls für den, „der an den Gott glaubt, dem alles möglich ist (Lk 1,37), der auch gegen alle Hoffnung hofft (Röm 4,18) und der darin einen Auftrag Jesu Christi erblickt, der die Einheit seiner Kirche zu jenem Zeichen zu machen sich würdigte, ‚auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast‘ (Joh 17,21)“²⁴⁸.

Bruch in der abendländischen Christenheit eingetreten ist, weil auf Seiten der römischen Kirche ein voll ausgebildetes Lehrstück DE ECCLESIA nicht vorhanden war.“ MEINHOLD, Was erwarten evangelische Christen, 30-40, hier 35. Doch auch auf katholischer Seite war ein gewisser „ekklesiologischer Erwartungshorizont“ weit verbreitet, der eine grundsätzliche Neuorientierung forderte. Mit den beiden bedeutenden Konstitutionen, *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes*, die das Wesen der Kirche als Mittelpunkt konziliarer Arbeit behandelten – erstmalig in der Kirchengeschichte – und so eine Verhältnisbestimmung zu anderen Konfessionen und Religionen ermöglichten, dürfte das Konzil diesem Wunsch weitestgehend nachgekommen sein. Vgl. HÜNERMANN, Theologischer Kommentar *Lumen Gentium*, 269-291, hier 269; 288.

246 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863-5.

247 Diese Aussage Fries' überrascht ein wenig; insbesondere die Formulierung „die zwar ihre eigenen Gaben sind“. Denn sie passt mit ihrem beanspruchenden beziehungsweise exklusiven Charakter nicht zum üblichen Stile Fries', der sich ansonsten fortwährend bemüht zeigte, keinerlei Missverständnis oder gar Verstimmung bei den Angesprochenen aufkommen zu lassen; so fragte er auch explizit in einem anderen Gutachten: „Sollten die Thesen, die Formulierungen, die Vergleiche und Analogien nicht so gewählt werden, daß sie einer möglichen Fehlinterpretation soweit als möglich schon von vornherein entgegenstehen?; EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-2. Die hier gebrauchte Wortwahl Fries' könnte aber durchaus zu Fehlinterpretationen und ähnlichen Reaktionen auf protestantischer Seite verleiten.

248 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863-4f.

Einschätzung des Neuentwurfes und Vergleich zu früheren Aussagen

Der soeben dargestellte Entwurf Fries' zeigt deutliche Parallelen zu seinem früheren Aufsatz *Die Frage nach der Einheit der Christen*²⁴⁹, der bereits Anfang 1961 entstanden war. Schon dort war unmissverständlich und sehr ausführlich die Rede von der tätigen Sorge und Verantwortung der katholischen Kirche für die Einheit aller Christen, „die sich nicht darin erschöpfen [kann], auf die Rückkehr der Getrennten passiv zu warten, auch genügt es nicht, sie einzuladen, zu beschwören und zu bitten, zur Einen Kirche Jesu Christi zurückzukehren“.²⁵⁰ Die Frage der Schuld und Sünde war in den früheren Ausführungen äußerst detailliert behandelt worden (sie nahm dort ungefähr zwei Drittel des Textes ein), wohingegen sie im Konzilsentwurf merklich weniger Raum in Anspruch nimmt und zudem weniger deutlich ist: Von einer „Kirche der Sünder“²⁵¹ ist hier nirgends mehr die Rede. Umso ausführlicher werden im Neuentwurf die gegenwärtigen Chancen und Möglichkeiten aufgezeigt sowie das Positive und Gemeinsame auf beiden Seiten betont. Darin erscheint wiederum deutlich ein Charakteristikum Fries': Das Starke betonen und das Gemeinsame fördern. Andererseits dürfte Heinrich Fries aber auch sehr realistisch davon ausgegangen sein, dass solch „drastischen“ Worten wie dem von der „Kirche der Sünder“ bei weitem nicht alle Konzilsväter zugestimmt oder gar applaudiert hätten. Insgesamt ist der Neuentwurf Fries' in einer sehr positiven Sprache verfasst, die an keiner Stelle verurteilt oder einseitige Appelle ausspricht. Vielmehr richten sich die Aufforderungen nach beiden Seiten – vor allem auch an die katholische Seite, wenn sie aufgefordert wird, sich ekklesiologisch klar zu positionieren und Erkenntnisse der anderen in das eigene Leben und Wirken zu integrieren.

Der weitere Verlauf

Noch am selben Tag, am 9. April 1963, dem Tag des Beratungsgespräches, verfasste Döpfner einen Brief an Kardinal Bea, in dem er sich zunächst gleichsam für seine „Kompetenzüberschreitung“ entschuldigte und anschließend das Ergebnis der Unterredung mit seinem Ökumeneberater Fries schilderte. Döpfner schrieb: „Der Hochwürdigste Herr Kardinalstaatssekretär [Amleto Giovanni Cicognani, die Verf.] bat mich, hierfür [für einen eigenen Abschnitt über die Protestanten, die Verf.] bald einen Entwurf zu fertigen. Obwohl ich dafür hielt, daß mit dieser Aufgabe besser unmittelbar das Sekretariat *pro unione* beauftragt worden wäre, ließ Kardinal Cicognani nicht von seiner Bitte. [...] So erlaube ich mir nun, Eure Eminenz herzlich zu bitten, sich der Angelegenheit gütig annehmen zu wollen. Ich lege eine Druckschrift meines Erstentwurfes („Specimen [paragraphi in Schemate Decreti recipiendae: De ratione specialis ecclesiarum et communitatum Christianarum inde a saeculo XVI

249 Vgl. EAM, Julius Döpfner, Konzilsakten Nr. 3178.

250 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3178-1.

251 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3178-3.

ortarum²⁵²)bei. Ich habe dann noch Herrn Prof[essor] Fries in der Sache zu Rate gezogen. Er vertrat nachdrücklich die Meinung, der Abschnitt für die Protestanten müsse, damit nichts versäumt und den Protestanten kein Anlaß zur Klage gegeben werde, dem Kapitel für die Ostkirchen in Umfang und Anlage in etwa entsprechen. Herr Professor Fries fertigte auch in Eile einen Entwurf, wie er sich die Sache ungefähr vorstellt. Ich füge diesen Entwurf bei in dem Gedanken, daß er Ihnen vielleicht als geeignete Arbeitsgrundlage dienen könnte.“²⁵³

Das eben angeführte Schreiben Döpfners überschneidet sich sowohl zeitlich als auch inhaltlich mit einem Schreiben Willebrands.²⁵⁴ Am Tag des Beratungsgesprächs, 9. April 1963, verfasste nämlich Jan Willebrands, Sekretär des Einheitssekretariats, einen Brief²⁵⁵ an Döpfner, der dieselbe Materie zum Inhalt hatte, die Überlegungen bezüglich eines eigenen Abschnittes zu den Protestanten, und schickte als Anlage einen im Einheitssekretariat entstandenen Neuentwurf für das dritte Kapitel des Ökumenismusschemas. Willebrands erklärte, dass Kapitel Eins und Zwei unverändert geblieben seien, wohingegen das dritte Kapitel²⁵⁶ Ergänzungen erfahren habe: Die Ausführungen über die orientalischen Kirchen in einem ersten Paragraphen seien durch einen zweiten Paragraphen über die Protestanten erweitert worden.²⁵⁷ Abschließend bat Willebrands Döpfner – so wie dieser es laut Protokoll in der letzten Sitzung der Koordinierungskommission erbeten hatte – jenen Paragraphen baldmöglichst einzusehen und zu beurteilen, damit mit dem Druck des überarbeiteten Schemas zeitnah begonnen werden könne.²⁵⁸

Döpfner erteilte in seinem Antwortschreiben vom 16. April 1963 die volle Zustimmung²⁵⁹ zum gelungenen Neuentwurf des Einheitssekretariats: „Nun sehe ich zu meiner großen Freude, daß in Ihrer neuen Vorlage das Problem in einer sehr glücklichen und vorzüglichen Weise gelöst ist. Ostkirchen und Protestanten sind gleichmäßig behandelt und die Aussagen über die letzteren entsprechen ganz den Vorstellungen, die ich von Anfang an hatte. Ich bin also mit dem vorliegenden Text durchaus einverstanden und würde mich freuen, wenn er bald gedruckt und den Vätern zugeleitet werden könnte. Ich hege die Hoffnung, daß das Schema *De Oecumenismo* eines der bedeutungsvollsten Dokumente des II. Vatikanischen Konzils werden und viel Segen für die Kirche bringen wird.“²⁶⁰

252 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3860.

253 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 150.

254 Döpfner an Willebrands: „Der Zufall wollte es, daß sich Ihr Brief mit dem meinen, den ich in der gleichen Angelegenheit an S[eine] Eminenz Kardinal Bea schrieb, kreuzte.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 153.

255 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 151.

256 Caput III: De Christianis ab Ecclesia Catholica seiunctis.

257 Paragraph 2: De Communitatibus inde a saeculo XVI exortis.

258 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 151.

259 Einer handschriftlichen Notiz zufolge hätte Döpfner noch gerne ein detailliertes Urteil Fries' zu der nun aktuellen Vorlage des Einheitssekretariats erhalten, doch stand Fries in jenen Tagen nicht zur Verfügung. Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 152.

260 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 153.

Wenn auch die Überlegungen von Heinrich Fries zu einem Neuentwurf über die Protestanten nicht unmittelbar Eingang in die konziliare Diskussion finden konnten, weil sie zu spät in Rom eintrafen, so kann der Einschätzung Kardinal Döpfners, Fries' und seine Anliegen seien „ganz gut berücksichtigt“, nur zugestimmt werden.²⁶¹ Denn insbesondere in Hinblick auf das Enddokument *Unitatis redintegratio* ist festzustellen, dass sich dessen Ausführungen in zentralen Punkten mit den Vorstellungen und Vorschlägen Fries' decken; so beispielsweise bei der Betonung der Taufe als gemeinsames Moment zwischen den Konfessionen, das Fries in seinen Ausführungen detailliert behandelte und welcher im Enddokument schließlich eine bedeutende Stelle unter den verbindenden Elementen eingeräumt wird.²⁶²

In einem wesentlichen Punkt allerdings weichen die Überlegungen von Heinrich Fries und die verabschiedete Erklärung voneinander ab: bei der Frage der Schuld. Wollte Fries die Schuld bei der Trennung explizit und ausdrücklich auf beiden Seiten verortet wissen, das heißt auch bei der katholischen Kirche, so ist im Enddokument nicht ausdrücklich die Rede von Schuld auf Seite der katholischen Kirche. Nur in einer sehr allgemeinen Weise wird dort in Artikel 2 ausgesagt, dass die Trennungen „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ entstanden sind – ein Versäumnis des Textes.²⁶³

Zu den beiden Schemata, die innerhalb der dritten Gutachterkorrespondenz außerdem mitübersandt wurden – *De Oecumenismo* und *De Ecclesiis Orientalibus* – sind keinerlei schriftliche Gutachten oder Anmerkungen von Heinrich Fries vorhanden. Es bleibt zu vermuten, dass sie Inhalt der mündlichen Diskussion vom 9. April 1963 waren. Eine spätere Anmerkung im Laufe der Korrespondenz gibt lediglich einen Hinweis darauf, dass Fries das Schema *De Oecumenismo* als „sehr begrüßenswert“ beurteilte.²⁶⁴

261 Döpfner war Fries gegenüber sehr zuversichtlich, als er ihm am 31. Mai 1963 rückmeldete: „Das erstgenannte Schema enthält nun einen eigenen Abschnitt über die Protestanten; er war seinerzeit bereits vom Sekretariat pro Unione ausgearbeitet worden, noch ehe mein Vorschlag mit Ihrem Gutachten dort eintraf. Ich glaube jedoch, daß unsere Wünsche ganz gut berücksichtigt sind.“ EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1323.

262 Vgl. *Unitatis redintegratio*, Artikel 3.

263 So urteilen auch RAHNER/VORGRIMLER, wenn sie kritisieren, dass es der Text an dieser Stelle unterließ, „ausdrücklich zuzugeben, daß auch eine Schuld der Kirche als solcher beim direkten und konkreten Vorgang der Trennung vorliegen kann, wenn und sofern dabei nämlich Organe der Kirche, die legitim im Namen der Kirche handeln, im Namen der Kirche eine Trennung mitbegründeten“; RAHNER/VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, 217-250, hier 219.

264 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867.

Vierte Gutachtertätigkeit

Die Bitte Döpfners

Am 31. Mai 1963 wandte sich Kardinal Döpfner wiederum mit einem Brief²⁶⁵ an Heinrich Fries, in welchem er Fries um erneute Hilfe und Beratung bat. Es war zugleich das letzte Schreiben dieser Art von Seiten Döpfners.²⁶⁶

Döpfner wünschte Gutachten zu den beiden Schemata *De Oecumenismo*²⁶⁷ und *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae*²⁶⁸, welche soeben aus Rom eingetroffen waren mit dem Verweis, „daß noch im Laufe des Juli die Stellungnahmen der Väter in Rom eingereicht werden mögen“. Freundlich bat Döpfner sodann um Erhalt der Gutachten bis zu seiner Rückkehr aus Rom, die für den 10. Juni vorgesehen war. Weiter wies er darauf hin, dass das Ökumenismusschema nun in seiner veränderten Form eine zusätzliche Passage enthalte, welche eigens die protestantischen Gemeinschaften thematisiere.²⁶⁹ Das Marienschema beurteilte der Münchner Kardinal vorweg bereits skeptisch: Das Schema sei dringend „noch einer sorgfältigen Überprüfung gerade unter dem ökumenischen Aspekt“ zu unterziehen.²⁷⁰ In einer Post-Scriptum-Anmerkung ersuchte Döpfner Fries zuletzt noch um dessen Einschätzung des Schemas *De Ecclesiis Orientalibus*.²⁷¹

265 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1323.

266 Das letztdatierte Schreiben Döpfners innerhalb der Konzilskorrespondenz mit Fries vom 25. Juni 1963 hatte nicht mehr Konzilsthemen zum Inhalt, sondern Döpfners Bitte um den Verbleib Fries' in München, nachdem dieser einen Ruf an die Universität Münster erhalten hatte; vgl. dazu die Ausführungen oben unter dem Punkt Stationen im Kapitel Heinrich Fries – eine Lebensskizze, sowie EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1339.

267 Der Text des Schemas ist einzusehen in: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani (AS II)/5, 412-441. Das Schema war im April 1963 gedruckt und im Mai an die Konzilsväter zur Beurteilung versandt worden. Vgl. AS II/5, 442.

268 Dabei handelte es sich um den unveränderten Neudruck der Ausgabe, welche am 23. November 1962 während der 25. Generalversammlung an die Konzilsteilnehmer ausgegeben wurde; vgl. AS I/4, 12; 92-121, sowie S II, 91-122 (Der Stellenverweis erfolgt im Weiteren gemäß S II). Lediglich der Titel wurde verändert: von *De Beate Maria Virgine Matre Dei et Hominum* zu *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae*; vgl. MELLONI, Der Beginn, 47-50; 112-117.

269 Vgl. dazu die Ausführungen oben, Dritte Gutachtertätigkeit.

270 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten, Nr. 1323. Die Aussagen zur Mariologie waren Kardinal Döpfner ein besonderes Anliegen, da er selbst ein großer Marienverehrer war; vgl. DÖPFNER, Meine fränkischen Jahre, 7f.

271 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1323.

Die erwünschten Gutachten

Am 10. Juni 1962 legte Heinrich Fries – termingerecht – die beiden gewünschten Gutachten vor. Das Gutachten zum Marienschema ist dabei das ausführlichere: Es umfasst vier Seiten. Die Anmerkungen zu *De Oecumenismo* nehmen zwei Seiten ein. Zum Schema *De Ecclesiis Orientalibus* liegt kein Gutachten Fries' vor.

De Oecumenismo

Fries' Bewertung des Schemas

Das Gutachten zum Ökumenismusschema²⁷² verfasste Fries in recht prägnanter Form, indem er lediglich einzelne zu kritisierende Textstellen des Schemas herausgriff und hierfür konkrete Verbesserungen vorschlug. Denn über Form und Inhalt des Schemas zeigte er sich insgesamt sehr erfreut. Besonders zufrieden stimmten ihn die positiven Ausführungen in Nummer 2 des ersten Kapitels über die getrennten Brüder, welche „die Kirche wie Brüder anerkennt“²⁷³, sowie die bejahenden Aussagen „über die Anwesenheit der Gnade und über die mögliche Heilsbedeutung der *communitates separatae*“ in den Zeilen 30 bis 35 derselben Nummer. Darin sei ein „entscheidender Fortschritt“ gegenüber der Enzyklika *Mystici Corporis*²⁷⁴ zu erkennen. Lobenswert sei außerdem die Tatsache, dass in dem überarbeiteten Schema die strittigen Begriffe der „Gliedschaft“ und „Rückkehr“ nicht fielen. So werde der Disput, der in der Vergangenheit „oft ein Streit um Worte und um die Deutungsmöglichkeiten eines Bildes war“, abgemildert.²⁷⁵

Sehr ausführlich ging Fries in seinen weiteren Ausführungen auf das dritte Kapitel des Ökumenismusschemas ein. Bezüglich Nummer 19, welche die seit dem 16. Jahrhundert entstandenen Gemeinschaften behandelt, genauer: deren eigentümliche Entstehung²⁷⁶, schlug der Gutachter eine ausführlichere Darstellung vor: Es sei von großem Vorteil, das „gravissimum rerum discrimen, quo occidentalis christianitas opprimebatur“²⁷⁷ nicht nur in dieser sehr allgemeinen Weise zu thematisieren, sondern es zu explizieren; nämlich hinsichtlich „Schuld und Versäumnis der katholischen Kirche und ihrer Hirten zu jener Zeit“ sowie des „ursprünglichen Willen[s] zur Erneuerung der Kirche, [...] der sich [allerdings] nicht realisierte“.²⁷⁸

272 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867.

273 AS II/5, 413 – [8], 12-21, hier 21.

274 Die Enzyklika *Mystici Corporis* bedeutete zwar „einen wichtigen Schritt in der Entwicklung der kath[olischen] Ekklesiologie“ zwischen Erstem und Zweitem Vatikanum, doch hielt sie aufgrund ihrer Leib-Metaphorik „die Abgrenzung zu den Außenstehenden deutlich aufrecht“. Vgl. RUSTER, *Mystici Corporis Christi*, 583; vgl. außerdem die Ausführungen zu *Mystici Corporis* oben unter dem Punkt Ein Rückblick: Ökumene vor dem Konzil.

275 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867-1.

276 Vgl. AS II/5, 427f. – [23], 8-28.

277 Vgl. AS II/5, 428 – [23], 12f.

278 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867-1. Unüberhörbar kehren hier Aspekte wieder, die Fries in seinem Artikel zur Einheit der Christen (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Kon-

Die nähere Beschreibung der getrennten Gemeinschaften mit „transcendentiam revelationis Dei in Christo, quam homo tantum ex gratia Dei participare potest, extollere intendebant“²⁷⁹ kritisierte Fries, da sie „nur für Calvin und die Reformierten“ stimmen würde. Sie würde aber nicht auf Luther und Zwingli zutreffen, die von der Heilsfrage aufs Äußerste bedrängt waren: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“, und von der darauf gegebenen Antwort: „Solum verbum, sola fide, sola gratia.“ Das Verb „participare“ würde zudem das reformatorische Bemühen und Wollen nicht korrekt vermitteln; schließlich werde keine „participatio“ angestrebt, sondern Versöhnung und Vergebung – zum Ausdruck gebracht in dem bekannten Paradox „Simul iustus et peccator“.²⁸⁰

Die Aussage von der „negatio mediationis essentialis Ecclesiae“²⁸¹ zweifelte der Gutachter an, da nach *Confessio Augustana*, Artikel 7, die Kirche notwendig sei zur Verkündigung des Gotteswortes sowie zur Sakramentenspendung und außerdem dort über sie gesagt werde „perpetuo mansura sit“.²⁸² Schließlich werde nicht die Kirche verneint, „sondern die für den mittlerischen Dienst geforderte Notwendigkeit ihrer hierarchischen Struktur und ihrer Ämter“.²⁸³

Zudem sei zu bedenken, ob im Text nicht – in positiver Weise – ausgesagt werden sollte, dass die kirchliche Wirklichkeit gegenwärtig vor allem auch innerhalb der angesprochenen Gemeinschaften neu entdeckt werde, dass die berühmte Wendung vom „Jahrhundert der Kirche“ auf evangelischem Terrain entstanden sei²⁸⁴ und dass sich gerade in diesen Tagen ein neues Bewusstsein im Hinblick auf das kirchliche Amt entwickle.²⁸⁵

Zuletzt sei den Ausführungen „Über das Bekenntnis zu Christus“ in Nummer 20²⁸⁶ noch eine wichtige gemeinsame Grundlage hinzuzufügen, nämlich „die Annahme der altchristlichen Glaubenssymbole und der ersten Konzilien durch die Bekenntnisschriften der Reformatoren“.²⁸⁷

zilsakten Nr. 3178) sowie in seinem Neuentwurf über die Protestanten (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3863) schon zur Schuldproblematik angeführt hatte.

279 AS II/5, 428 – [23], 14–16.

280 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867-1.

281 Vgl. AS II/5, 428 – [23], 17.

282 Artikel 7 der *Confessio Augustana*, „Von der Kirche“, lautet vollständig: „Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige christliche Kirche sein und bleiben muß, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Und zur wahren Einheit der Kirche genügt es, übereinzustimmen in bezug auf die Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente. Es ist aber nicht nötig, daß die menschlichen Überlieferungen oder von Menschen eingesetzten Riten oder Zeremonien überall gleich sind. Denn Paulus sagt: ‚Ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller‘ und so weiter] (Eph 4, 5.6).“ MAU, *Evangelische Bekenntnisse*, 39.

283 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867-2.

284 Das Wort vom „Jahrhundert der Kirche“ geht auf den evangelischen Bischof Otto Dibelius und sein gleichnamiges Werk aus dem Jahr 1926 zurück.

285 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867-2.

286 Vgl. AS II/5, 428.

287 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3867-2.

Die Weitergabe des Gutachtens

Während des Zeitraumes, der zwischen der Bitte Döpfners und der Antwort Fries' lag, war der äußerst beliebte Konzilspapst Johannes XXIII. verstorben.²⁸⁸ Begräbnis und anschließendes Konklave verzögerten die Ankunft Döpfners in München, so dass Gerhard Gruber die Stellungnahmen Fries' rasch nach Rom nachsandte, damit Döpfner dort auf sie zurückgreifen konnte.²⁸⁹

Wenige Tage später schickte Gerhard Gruber außerdem eine Kopie des Gutachtens von Heinrich Fries zu *De Oecumenismo* an den Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger, damit dieser es auf die Bitte Döpfners hin „bei der Ausarbeitung von Arbeitsunterlagen für die Konferenz der deutschen und österreichischen Konzilsväter“ berücksichtige – „soweit [...] tunlich“.²⁹⁰

Wie es scheint, wurde das Gutachten von Jaeger durchaus als „tunlich“ erachtet und konnte seine weitere Arbeit für das Schema in jedem Falle bestärken, wenn nicht sogar befruchten.

Deutliche Parallelen zwischen dem zugrundeliegenden Gutachten Fries' und einer schriftlichen Eingabe Jaegers legen einen solchen Schluss nahe.²⁹¹

So nahm Jaeger sehr ausführlich Bezug auf Kapitel 3, insbesondere Nummer 19, Zeilen 14 bis 18; er stellte fest, dass die Wendung von der „mediatio essentialis“ nicht auf alle getrennten Brüder zutreffe und außerdem für diese eine schwer verständliche Terminologie darstelle; bei ihm sind die sola-Formeln wiederzufinden – wenn auch erweitert durch „solus christus“ und „solus Deus“ –, und bei ihm kehrt der Hinweis auf gegenwärtige Entwicklungen in den angesprochenen Gemeinschaften wieder, genauer: der Hinweis auf „eine Bewegung in diesen Gemeinschaften, vor allem bei lutherischen und anglikanischen, die in einer Besinnung auf die Kirche besteht“.²⁹²

288 Zu seinem Nachfolger wurde am 21. Juni 1963 im fünften Wahlgang der Erzbischof von Mailand, Giovanni Battista Montini, gewählt. Dieser, nun Papst Paul VI., entschied sich unmittelbar nach seiner Wahl für die Fortführung des Konzils und bestimmte als Beginn der zweiten Sitzungsperiode den 29. September 1963. Neben dem Konzil galt sein besonderes Bemühen der Reform der Kurie. Für negatives Aufsehen sorgte Paul VI. mit der umstrittenen Enzyklika *Humanae Vitae* im Jahr 1968. Papst Paul VI. starb am 6. August 1978. Vgl. FISCHER-WOLLPERT, Paul VI.; ALBERIGO, Die konziliare Erfahrung, 693-698; MELLONI, Der Beginn der zweiten Konzilsperiode, 1-8.

289 Gerhard Gruber teilte Heinrich Fries am 15. Juni 1963 mit: „Sehr verehrter, Hochwürdiger Herr Professor! Ihr Brief vom 10. Juni mit den Konzilsschemata ist hier eingetroffen. Da Se[ine] Eminenz wegen des Todes S[einer] Heiligkeit Papst Johannes XXIII. und des Konklaves nun wesentlich länger als ursprünglich beabsichtigt in Rom verbleiben wird, habe ich Ihren Brief sofort dorthin nachgesandt. Mit dem Ausdruck meiner aufrichtigen Verehrung bin ich Ihr sehr ergebener Dr. G[erhard] G[ruber]“. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1294.

290 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 678.

291 Zwei Eingaben Jaegers sind zu diesem Schema auszumachen: AS II/5, 894f., und AS II/6, 401. Jedoch wurde letztere nicht in einer Sitzung verlesen oder behandelt; vgl. dazu AS II/6, 375. Beider Inhalt findet sich konzentriert in den am 18. November 1963 den Konzilsvätern ausgeteilten Emendationes, AS II/5, 442-467, hier 465 Anm. 172, auf welche im Folgenden verwiesen sei.

292 AS II/5, 465-172.

Dies bedeutet: Entweder entsprachen die Überlegungen Fries' einer eher allgemein verbreiteten theologischen Grundhaltung, die auch Jaeger und seine Berater im Zuge ihrer Einschätzungen und Gutachten selbst vertreten hatten oder aber es handelte sich tatsächlich um die ureigenen Gedanken Fries', die durch die Rezeption Jaegers Eingang in die konziliare Diskussion finden konnten.

De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae

Inhaltliche Erläuterung

Beim Marienschema²⁹³ bemängelte der Gutachter sogleich die Überschrift, näherhin die Wendung „Matre Ecclesiae“, von der er „von vorneherein Einwände und theologische Abwehrhaltungen“ befürchtete. Stattdessen schlug er die schlichte Variante „Matre Jesu Christi“ vor. Das gesamte Schema müsse wesentlich von der Christologie her konzipiert sein. Andernfalls drohe eine theologische Abseitsstellung und ein verzerrtes Bild von „Mutter und Kind“, dem durch die Verwendung der Analogie „ita et gloria matris in filium redundat“²⁹⁴ ohnehin schon Nachdruck verliehen werde. Ein zweiter konzeptioneller Schwerpunkt müsse „der exemplarische Glaube Mariens sein (Lk 1,45) und ihre darin gründende ekklesiologische Funktion [...], Urbild der Kirche zu sein, die auch wesentlich Gemeinschaft der Glaubenden und Braut Christi ist“.²⁹⁵ Erst dadurch kämen in verständlicher Weise die Bedeutung Mariens in der Heilsgeschichte sowie ihre Stellvertretung für die gesamte Menschheit zum Ausdruck. In Anbetracht ökumenischer Bemühungen sei außerdem anzuraten, das Muttersein Mariens für die Kirche und für den Glauben stärker zu betonen – mit dem bewussten Rückgriff auf Abraham als Vater des Glaubens.²⁹⁶ So

293 Zu diesem Zeitpunkt wurde das Marienschema noch als ein eigenständiges Schema diskutiert, doch schon vor Beginn seiner eigentlichen Diskussion war die Frage nach dem Ort des Schemas ein wesentlicher Streitpunkt: Sollte es eigenständig oder innerhalb der Kirchenkonstitution als ein Kapitel derselben behandelt werden? Zwei Gruppen standen wesentlich hinter diesen beiden Positionen: auf der einen Seite die Gruppe der sogenannten „Maximalisten“, auf der anderen Seite die der sogenannten „Minimalisten“. Erstere akzentuierten die Privilegien Mariens sowie ihren Beitrag zu Erlösung und Mittlerschaft Christi, letztere dagegen betonten ihre alle überragende Kirchengliedschaft und den Empfang der Erlösungsgnade. Dies zeigt, dass es sich bei der Diskussion des Marienschemas – bei aller ökumenischen Problematik, die sich aufgrund der beiden Mariendogmen der Jahre 1854 und 1950 ohnehin intensiviert hatte – zusätzlich auch um eine zutiefst innerkatholische Schwierigkeit handelte, die vor allem in unterschiedlichen Schulinterpretationen und mancherorts beinahe konträren Mentalitätsunterschieden wurzelte. Mit einer äußerst knappen Mehrheit wurde schließlich die Eingliederung der Lehre über Maria in das Lehrdekret über die Kirche am 29. Oktober 1963 entschieden. Vgl. ausführlich: HÜNERMANN, Kommentar *Lumen gentium*, 263-547; RAHNER, Zur konziliaren Mariologie, 87-101.

294 S II, 96 – Zeile 29f.

295 EAM Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-1.

296 Auch in den Veröffentlichungen späterer Jahre wies Fries immer wieder auf die analoge Bedeutung Mariens und Abrahams in Bezug auf ihrer beider Glaube hin: als Mutter und Vater des Glaubens. Fries über Maria: „Sie ist eine herausragende Gestalt des Glaubens und insofern ein Vorbild des Glaubens für alle Christen. Man kann ihren Glauben ohne Übertreibung an die Seite des Glaubens Abrahams stellen, von dem gesagt wird, er sei unser aller Vater im Glauben (Röm 4,11).“ FRIES, Maria – Stein des Anstoßes?, 159; ähnlich: DERS., Über Gott und die Welt, 107-109.

werde ersichtlich, „[wie] das Matersein der Kirche ihr Bild in Maria hat, und wie Maria als Mater Christi, in Glaube, Dienst und Hingabe Urbild der Kirche ist“.²⁹⁷

Die Theologie des Schemas wurde in ihrem Gesamt kritisiert als eine Theologie der Deduktionen und Konklusionen gepaart mit einer Haltung gemäß dem Motto „potuit, decuit, fecit“, welche aufgrund der mariologischen Prinzipien zahlreiche und vor allem fragwürdige Details zu benennen imstande sei.²⁹⁸ Deshalb die Frage: „Woher weiß man diese historischen und psychologischen Einzelheiten? Woher kennt man diese ungebrochene Helligkeit im Leben Mariens, die von den in der Bibel deutlich bezeugten Prüfungen und Krisen ihres Glaubens als Schicksal eben des Glaubens nichts erwähnt?“²⁹⁹

Derlei aussagekräftige Schriftstellen seien nicht herangezogen worden, sondern nur „passende“, das heißt den Aussageintentionen der Verfasser entsprechende. Dabei sei jedoch ernsthaft zu fragen, ob eine mariologische Argumentation mit Gen 3,15 oder Jes 7,14, wie sie einfürend geschieht³⁰⁰, gegenwärtig tatsächlich verantwortbar sei.³⁰¹

Ein weiteres Beispiel einer solch deduktiven Theologie seien die Ausführungen in Nummer 3 über die „cooperatio Matris Dei cum Christo“ mit ihrem Hinweis auf Eva („novae veluti Hevae cum novo Adamo“³⁰²). Doch sei der Analogieschluss mit Adam und Eva schlicht falsch und deshalb nicht auf die Beschreibung der *cooperatio* von Christus und Maria anwendbar. Ferner sei eine Parallelisierung des Verhältnisses von Jesus und Maria zu dem Verhältnis von Jesus zu seinem Vater in den Zeilen 15 bis 22 derselben Nummer zu kritisieren.³⁰³ Denn genau solche Bezugnahmen und Deutungen seien es schließlich, die diejenigen in ihrer Meinung bestärkten, „die die katholische Mariologie um der Souveränität Gottes und Christi willen glauben ablehnen zu müssen“.³⁰⁴

297 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-1. Den unschätzbaren Wert von Quellen im ökumenisch sensiblen Bereich der Mariologie betonte auch Kardinal Augustin Bea; besonders „das vertiefte Studium der Heiligen Schrift“. Zudem seien die Schriften der Väter in verstärktem Maße zu konsultieren, da sie „überdies den Vorteil [bieten], daß sie vor aller Diskussion und Trennung liegen, sei es mit den Protestanten, sei es mit den orthodoxen Kirchen. Man kann deshalb von beiden Seiten mit größerer Ruhe und darum mit größerem Nutzen an sie herangehen.“ BEA, Mariologie, 321-330, hier 327.

298 Vgl. S II, 96 – Zeilen 15-24.

299 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-1f. Einen prägnanten Überblick über die Entwicklung der Marienverehrung und den nur fragmentarischen biblischen Befund, der es nicht gestattet, „sich über Marias Persönlichkeit und Lebensweg ein umfassendes, historisch verlässliches Bild zu machen“, bietet SCHREINER, Maria, 592-613, hier 593.

300 Vgl. S II, 93 – Zeile 10.

301 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-2. In ähnlicher Weise ermutigte Rahner dazu, „daß das biblische Zeugnis von Maria unbefangen ganz so geboten wird, wie es die Schrift enthält, daß also in einer ehrlichen und positiven Weise auch jene Schrifttexte zur Geltung kommen, die nicht von vorneherein ohne weiteres in das traditionelle Bild der katholischen Mariologie von Maria hineinzu passen scheinen“. RAHNER, Zur konziliaren Mariologie, 97.

302 S II, 94 – Zeile 35f.

303 Vgl. S II, 95 – Zeilen 15-22.

304 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-2.

Freilich könne dem Schema in seiner vorliegenden Form eine *benigna interpretatio* ausgestellt werden – „aber sollten die Thesen, die Formulierungen die Vergleiche und Analogien nicht so gewählt werden, daß sie einer möglichen Fehlinterpretation soweit als möglich schon von vorneherein entgegenstehen?“³⁰⁵ Im zu begutachtenden Text sei ein solches Bemühen keineswegs zu erkennen. „In dieser Richtung unmißverständliche und klare Sätze“, wie beispielsweise „[T]amen semper verum est Ipsam quoque in sua praedestinatione et sanctitate item atque in omnibus donis, a Christo dependere Eique omnino subesse“, oder „Maria enim in Christo est mediatrix, [...]“³⁰⁶, seien an zu wenig prominenter Stelle: Statt – einem Leitmotiv gleich – den Text zu durchziehen und prägen, wirkten sie für den Nichtkatholiken eher wie ein beinahe überflüssiger Anhang. Dasselbe gelte für die sehr begrüßenswerten Ausführungen über die „*dissimilis similitudo*“, die in der Aussage „etenim nullo modo Mater Dei aequiperanda est Christo“ gipfeln.³⁰⁷ Weil die zitierten Passagen von größter Wichtigkeit seien, sollten sie zu den theologischen Grundsätzen gerechnet werden und könnten auf diese Weise Irrtümer und Missdeutungen abwenden. Letztere „würden sich von selbst eingestellt haben, wenn das Schema christologisch und christologisch-ekklesiologisch konzipiert worden wäre: Mariologie als entfaltete Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Anthropologie, Eschatologie; dann wären die Proportionen und Akzente von Anfang an richtig gesetzt und bedürften keiner nachträglichen Absicherung“.³⁰⁸ Dies sei deshalb besonders ratsam, da laut *Praenotanda* ein Mittelweg zwischen „Maximalisten“ und „Minimalisten“ ausgelotet worden sei und zudem „iugiter prae oculis habiti sunt fratres separati eorumque modus cogitandi“³⁰⁹ – wenn auch dem Gutachter diese Bemühung als nur ungenügend zum Ausdruck gekommen schien.³¹⁰

Scharf kritisiert wurde die Formulierung in Abschnitt 3 der *Praenotanda*: „Omissae sunt expressiones et vocabula quaedam a Summis Pontificibus adhibita, quae, licet in se verissima, possent difficiliter intelligi a fratribus separatis (in casu a protestantibus).“³¹¹ Denn dadurch werde der Eindruck nahegelegt, „das ungenügende Verstehen dessen, was ‚in se verissimum‘ ist, sei eine Sache des Intelligenzgrades – und eben nicht gerade eines Vokabulars, das sich besser und unmißverständlicher geben müßte“.³¹² Verwundert – und durchaus ein wenig zynisch – fragte der Ökumeneexperte weiter, warum, „[w]enn [...] diese Rücksicht und die damit verbundene ‚Kritik‘ schon ausgesprochen und konkret belegt wird, [...] im Schema selbst von dieser Freiheit nicht konsequenter Gebrauch gemacht wurde“.³¹³ Vor diesem

305 Ebd.

306 S II, 95 – Zeile 27-29; bzw. 41.

307 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-2; sowie S II, 96 – Zeilen 5-14.

308 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-3.

309 S II, 100 – IV/3.

310 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-3.

311 S II, 100 – VI/3 a.

312 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-3.

313 Ebd.

Hintergrund wurde auch die Bezugnahme auf Papst Innocentius III.³¹⁴ bemängelt, zumal die Wendung „ut unde mors oriebatur inde vita resurgeret“ in der Liturgie nicht in Zusammenhang mit Maria, sondern mit dem Kreuz Christi Anwendung finde. Erneute Anfragen traten bezüglich Anmerkung 9³¹⁵ auf: „Woher weiß man so genau, was Maria alles gewußt hat, wessen sie sich bei ihrem ‚fiat‘ bewußt war? Warum wird ihrem in der Schrift selig gepriesenen Glauben nicht mehr Raum gegeben?“³¹⁶

Ferner müsse Anmerkung 15 dringend überarbeitet werden: Die Einstufung der Werke von Johannes Pinsk und Josef Rupert Geiselmann³¹⁷ als *tendentia minimalistica* sei nicht haltbar, da in diesen beiden Arbeiten schlicht der biblische Befund ausgewertet werde – mit *tendentia minimalistica* habe dies nichts zu tun. Fragwürdig sei außerdem, weshalb die Gruppe der „Maximalisten“, „deren Tendenz – unter ökumenischer Rücksicht – ungleich bedenklicher ist, nicht erwähnt und kritisiert“ werde. Bei alledem sei grundlegend von derlei „ungenuten Charakterisierungen“ Abstand zu nehmen, da diese ungerechtfertigte Assoziationen weckten: Während die Bezeichnung „Maximalisten“ positiv eingeschätzt werde, sei der Begriff der „Minimalisten“ von vorneherein negativ behaftet.³¹⁸

Ähnlich wie Bischof de Smedt in seinem Votum das Schema *De Fontibus Revelationis* unter ökumenischem Aspekt erörterte und beurteilte³¹⁹, wollte auch Fries das Marienschema abschließend beurteilt wissen: „Aufbau, Sprache und Kategorien

314 „Oportebat enim, ut sicut per feminam mors intravit in orbem, ita per feminam vita rediret in orbem. Et ideo quod damnavit Eva, salvavit Maria, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret [...]“: S II, 102 Anm. 6.

315 „Juxta doctrinam Romanorum Pontificum, ‚FIAT‘ prolatum a B[eata] Virgine in Annuntiatione fuit origo missionis et gloriae B[eatae] Virginis Matris et Reginae. Maria fuit sibi conscia se concipere Verbum Dei; fuit conscia loci et muneris quatenus est Mater Redemptoris et hominum; responsum dedit angelo prompte et nomine totius humanitatis faciens possibilem passionem, mortem et resurrectionem Christi; cum hoc ‚FIAT‘ facta est mater spiritualis hominum.“ S II, 103 Anm. 9.

316 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-3.

317 Vgl. GEISELMANN, Marien-Mythos und Marien-Glaube; PINSK, Grundsätzliche und praktische Erwägungen zur christlichen Verkündigung im Marianischen Jahr. Aufgrund jener Schrift hatte den Priester und Honorarprofessor der Freien Universität Berlin Johannes Pinsk (1891–1957) ein Monitum des Heiligen Offiziums erteilt. Durch eine Intervention des Berliner Bischofs, Julius Döpfner, wurde Pinsk jedoch noch kurz vor seinem Tode rehabilitiert. Vgl. UNTERBERGER, Pinsk, 458; <http://www.dioezesanarchiv-berlin.de/best%20V-032.html> (Stand 6.12.2011).

318 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-3f.

319 Emil Josef De Smedt, Bischof von Brügge und Mitglied des Einheitssekretariats, sprach in seinem Votum während der 22. Generalkongregation am 19. November 1962, nachdem er die ökumenischen Anforderungen an das Konzil noch einmal ausführlich betont hatte, offen und unmissverständlich Missstände sowie seine Bedenken zu dem von der Theologischen Kommission vorbereiteten Offenbarungsschema aus: „Der Papst hat unserem Sekretariat den Auftrag erteilt, die anderen Kommissionen in Hinsicht auf die ökumenische Fassung ihrer Entwürfe zu beraten. Die Theologische Kommission hat aber unsere Mitarbeit abgelehnt. Das Ergebnis ihrer Arbeit leistet dem ökumenischen Dialog keinen Dienst. Das Schema bedeutet einen Rückschritt, ein Hindernis, einen Schaden. Die Veröffentlichung der vorliegenden Entwürfe würde die Hoffnung vernichten, daß das Konzil zur Wiederannäherung unter den getrennten Brüdern führen könnte.“ HerKorr, Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil, 191-206, hier 197.

müßten unter dem Gesichtspunkt der – pastoralen und ökumenischen – Zielsetzungen des Konzils anders sein.³²⁰

Mögliche Rezeption der Gedanken Fries' und weitere Entwicklung

Die von Fries – und vielen anderen – kritisierte Überschrift des Schemas beschäftigte die Konzilsväter im Weiteren nicht unerheblich: Neun verschiedene Titel wurden in der 55. Generalkongregation diskutiert; der Vorschlag Fries' findet sich jedoch nicht darunter.³²¹

De Beata Maria Virgine Deipara Mysterio Christi et Ecclesiae lautet schließlich der endgültige Titel.³²² Als problematisch zu bezeichnen ist in diesem Zusammenhang jedoch die Schlussansprache des Papstes, in welcher er Maria feierlich als „Mutter der Kirche“ titulierte, war doch eben dieser Titel im Vorfeld aus theologischen Gründen abgelehnt worden – wie auch Fries davon abgeraten hatte.³²³ Die von Fries dringend angeratene christologische, ekklesiologische und ökumenische Ausrichtung des Schemas teilte Döpfner.³²⁴ Zweimal wurde sie im Laufe der intensiven Diskussionen um das Schema besonders deutlich: Zunächst in Döpfners Gutachten zur Fortführung des Konzils im Juli 1963, indem er empfahl, „nach dem Schema *De Ecclesia* [...] wegen seiner inneren Zugehörigkeit zu diesem, das Schema *De Beata Maria Virgine*“ zu behandeln und letzteres möglicherweise als ein „epilogartiges Kapitel“ an die Kirchenkonstitution anzufügen³²⁵; sodann in seiner Intervention zum Marienkapitel während der dritten Konzilsperiode am 16. September 1964.³²⁶ Dort plädierte Döpfner für eine stärker biblisch fundierte Konzeption des Schemas: Eine größere Zahl von Schriftstellen, vor allem aus dem Alten Testament, sei noch aufzunehmen³²⁷, bereits vorhandene seien mitunter genauer zu erläutern und so von sich schon abzeichnenden Missdeutungen zu befreien.³²⁸ Vor allem mit Blick auf die getrennten Brüder sei dies notwendig. Mehrfach nahm Döpfner in seinem Vortrag direkt Bezug auf die *fratres seiuncti* – sowohl in Ost als auch West. Dabei wirk-

320 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-4.

321 Zu den verschiedenen Vorschlägen vgl. AS II/3, 312f.

322 Der definitive Text des Marienkapitels – verabschiedet als achttes Kapitel im Rahmen von *Lumen gentium* am 21. November 1964 – in Gänze: AS III/8, 829-836.

323 Als Grund für die päpstliche Aussage darf der taktische Versuch der Rückgewinnung derer vermutet werden, die gegen eine Integration des Marienschemas gestimmt hatten. Vgl. HÜNERMANN, Kommentar *Lumen Gentium*, 350f.

324 Die Behauptung, diese Ansicht Döpfners ginge allein oder zumindest wesentlich auf Fries' Gutachten zurück, wäre wohl vermessen, da sie zum einen dem Grundanliegen Döpfners selbst entsprechen dürfte, zum anderen hatte Döpfner mehrere Gutachten zu diesem Schema in Auftrag gegeben (so einen Neuentwurf von Rahner sowie Stellungnahmen von Kahlefeld und Schmaus); vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 662. – Mit Sicherheit aber dürften die Hinweise und Verbesserungsvorschläge Fries' Döpfner in seinem Denken und Handeln wenigstens bestärkt haben.

325 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 176.

326 Döpfner sprach hierbei im Namen von 90 deutschsprachigen und skandinavischen Konzilsvätern, vgl. AS III/1, 449-452.

327 Vgl. AS III/1, 449 Anm. II/2.

328 Vgl. AS III/1, 450 Anm. II/5 und 6.

te besonders eindringlich seine Forderung nach einer Aussage, die konkret den ökumenischen Geist zum Inhalt hat, in welchem stets „[d]ie gesamte Mariologie, die Verkündigung und die Verehrung der Seligen Jungfrau Maria“ geschehen möge, „vor allem auch in einer Haltung des Respekts vor den ehrwürdigen Traditionen der Orientalischen Kirchen“.³²⁹ Im approbierten Text, *Lumen gentium* Artikel 67, findet sich schließlich ein solcher Appell an die ökumenische Gesinnung der Katholiken. Außerdem verwies Döpfner in seiner Ansprache auf die Gefahren einer Theologie der Konklusionen³³⁰ – die Hinweise Fries' kehren wieder.

Die von Heinrich Fries kritisierten Bezeichnungen der beiden Tendenzen als „Minimalisten“ und „Maximalisten“ treten im Endtext nicht mehr in Erscheinung. Gleiches gilt für die Nennung und Einschätzung der Werke von Johannes Pinski und Josef Rupert Geiselmann. Die Befürchtung Fries', die getrennten Brüder könnten durch die unpräzise Darstellung der Rolle Marias eine Einschränkung der Souveränität Gottes und Christi folgern, wurde durch die verbesserten Überlegungen, vor allem in Artikel 60, abgemildert; denn dieser „weist mit eindeutigen Worten jede Vorstellung ab, als werde durch die Aufgabe Marias in der Heilsgeschichte die einzigartige Mittlerschaft Christi in irgendeiner Weise verdunkelt“.³³¹

Schließlich ist dem Marienkapitel in seiner Endgestalt als achtes Kapitel der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* ein positives Zeugnis auszustellen³³² – ein wesentliches Verdienst des intensiven Ringens und Bemühens zahlreicher Theologen und Konzilsväter. Ihren Niederschlag finden deren Anstrengungen in der sprachlichen Genauigkeit des Textes, die vor allem von dem häufigen Rückgriff auf biblische und patristische Quellen sowie auf Verlautbarungen früherer Konzilien herrührt. Die ökumenische Gesinnung dieses Dokuments ist deutlich spürbar: Weitere Spannungen, wie sie im Vorfeld vielerorts befürchtet worden waren – etwa durch eine neuere Dogmatisierung – blieben aus. Jedoch ist andererseits festzustellen, dass die konziliären Ausführungen es im Laufe der Jahre nicht vermochten, die in sie gesetzten Hoffnungen und Wünsche einzulösen. Zum einen konnten sie den Graben im katholischen Binnenraum zwischen einer einerseits sehr intensiven und einer dagegen deutlich distanzierteren Marienverehrung und -frömmigkeit nicht überbrücken – zum anderen konnten sie nicht, wie von vielen gewünscht³³³, zu einer

329 AS III/1, 451 Anm. 3.

330 Vgl. AS III/1, 451 Anm. 3.

331 RAHNER/VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, 121.

332 Über die Eingliederung der Mariologie in *Lumen Gentium* meinte Fries an späterer Stelle: „Dort gehört sie hin. Dort ist in der Tat ihr Ort als Mutter des Glaubens.“ FRIES, Maria – Stein des Anstoßes?, 167.

333 So etwa formulierte Kardinal Bea hoffnungsfroh: „Wir müssen uns nach Kräften anstrengen, unseren Brüdern zu helfen, damit sie ihrerseits die wahre Verehrung verstehen, die sie der Muttergottes schulden, damit sie jene Wahrheiten verstehen, auf denen die Verehrung Mariens beruht, damit sie allmählich ihre Mutter entdecken und ihr jenen Lobpreis und jene Verehrung entgegenbringen, die ihr geschuldet sind.“ BEA, Mariologie, 323. – Auch der große Marienverehrer Döpfner hegte dahingehende Hoffnungen, zu erkennen in seiner Intervention, in der er erklärte: „Infolgedessen besteht die künftige Hoffnung, dass auch die von uns getrennten Brüder sehen, dass diese Lehre [die Mario-

Inspiration und Beeinflussung der Mariologie bei Protestanten und Orthodoxen beitragen.³³⁴

Resümee

Der Abschluss der Beratertätigkeit

Mit dem Brief vom 10. Juni 1963 und den beiden Gutachten zu *De Oecumenismo* und *De Beata Maria Virgine* endete die Beratertätigkeit des Fundamentaltheologen und Ökumenikers Heinrich Fries für Kardinal Döpfner – das heißt: bereits eineinhalb Jahre vor Abschluss des Konzils. Ein Grund für ein solch frühes Ende der Beratertätigkeit kann weder in den konziliaren Korrespondenzakten noch in der Vita Fries' ausgemacht werden.

Festzuhalten bleibt, dass das Verhältnis zwischen Kardinal Döpfner und Heinrich Fries auch in den Folgejahren ein sehr gutes und vertrauensvolles war. Immer wieder trafen sich beide nach oftmals recht kurzfristiger Abmachung zum Gedankenaustausch in ungezwungener Atmosphäre.³³⁵ Nicht nur Döpfner schätzte Fries' Person, seine Beratertätigkeit sowie seine fachliche Kompetenz, sondern auch Heinrich Fries schätzte Kardinal Döpfner sehr. An einem Beispiel späterer Jahre wird dies besonders deutlich, als Heinrich Fries während seiner Abschiedsvorlesung folgende Begebenheit schilderte: „Unvergessen aus dieser Zeit [die turbulente Zeit nach dem Memorandum, d. Verf.] ist mir ein Gespräch mit Kardinal Döpfner. Er hatte ebenfalls sachliche Bedenken und Einwände gegen die Thesen des Memorandums, und er meinte, wir gingen im Augenblick zu weit. Er hat mich zu einem Gespräch eingeladen. Dabei stellte er eine Frage, die ich nicht vergessen kann. Sie hieß: ‚Sagen Sie, haben Sie eigentlich in letzter Zeit an der Kirche gelitten?‘ Als ich sagte: ‚Ja‘, fügte er hinzu: ‚Aber ich habe Ihnen dazu keinen Anlaß gegeben.‘ Nicht nur die Antworten, vor allem auch die Fragen zeigen die Gesinnung und das Niveau eines Menschen.“³³⁶

Allerdings überraschen die gegenseitige Hochschätzung und Sympathie zwischen Döpfner und Fries nicht allzu sehr. Beide wussten sich durch entscheidende Gemeinsamkeiten verbunden: Zum Ersten durch ihr gemeinsames Vorbild Kardinal Newman und seiner für sie beide richtungsweisenden Theologie sowie seiner grundlegenden ökumenischen Gesinnung, die das Faktum der Spaltung nicht einfach

logie, d. Verf.] abgeleitet ist von der Wahrheit des mystischen Leibes und so auch sie selbst diese bekennen.“ AS III/1, 450 Anm. II/5. – Bereits 1950, anlässlich des neuen Mariendogmas, das das Gespräch zwischen den Konfessionen nachdrücklich erschwerte, hatte Döpfner an die evangelischen Christen appelliert, sich um ein ehrliches und vertieftes Verständnis der Mariologie zu bemühen; vgl. WITSTADT, *Anwalt Gottes und der Menschen*, 112.

334 Vgl. HÜNERMANN, *Kommentar Lumen Gentium*, 535-539.

335 Freundliche Mitteilung von Frau Gisela Flurl. Frau Flurl ist die Tochter der Hausdame von Heinrich Fries. Sie wuchs im Haushalt Fries auf.

336 FRIES, *Mein theologischer Weg*, 156.

passiv-abwartend hinnimmt, sondern das Unternehmen der Einigung couragiert durch eine Besinnung auf den Ursprung angeht; zum Zweiten durch ihre ablehnende Haltung gegenüber einem verkrusteten, längst überholten theologischen und philosophischen System, das die Zeitzeichen als per se schlecht abqualifiziert und dabei ein zutiefst pessimistisches Welt- und Menschenbild entwirft; zum Dritten durch den Austausch mit den Vertretern anderer Konfessionen, den beide schätzten und dementsprechend pflegten; zum Vierten durch ihr Bemühen, das Konzil in die Praxis umzusetzen sowie an dessen oft vergessene Impulse und Möglichkeiten zu erinnern³³⁷; und zuletzt durch ihr beider zutiefst priesterliches und seelsorgerliches Selbstverständnis.

Die Frage nach einer Entwicklung Heinrich Fries'

Heinrich Fries wurde dem „ökumenischen Postulat“ des Konzils in all seinen Ausführungen gerecht, ja mehr als das: Er wurde nicht müde, beständig auf eine ökumenisch rücksichtsvolle und stimmige Gestaltung der Texte hinzuweisen. Gegebenenfalls forderte er dies mit Nachdruck ein. Heinrich Fries zeigte größte Sorgfalt und Sensibilität beim Lesen der ihm übergebenen Texte, berichtigte verzerrte Darstellungen, die oftmals aus einer ungenügenden Kenntnis der Lehre der anderen Konfessionen resultierten, wies auf Formulierungen hin, die dazu neigten, Fehlinterpretationen oder Missverständnisse hervorzurufen, und mahnte eindringlich den rechten Gebrauch von Schriftziten an. In gleichem Maße lobte er aber auch in ökumenischer Hinsicht gelungene Textpassagen und Schemata. Fries wählte für all seine Ausführungen und Verbesserungsvorschläge eine äußerst positive und respektvolle Sprache; besonders deutlich in seinem Neuentwurf über die Protestanten. Wie beinahe selbstverständlich sprach er darin den protestantischen Kirchen und Gemeinschaften ekklesiale Dignität zu. Ein besonderes Anliegen war für Heinrich Fries die Frage der Schuld, die er fortan auf beiden Seiten verortet wissen wollte; seine Aussagen hierzu sind nachgerade unmissverständlich.

Fries' Ausführungen sind in all seinen Gutachten sehr klar und deutlich, doch fällt auf, dass sie gegen Ende seiner Beratertätigkeit bestimmter und nachdrücklicher werden. So äußerte er noch im Anfangsgutachten nur zaghaft Kritik, als er beispielsweise zum Schema *De Verbo Dei* äußerst zurückhaltend formulierte: „Wenn ich mir hier ein Wort der Kritik erlauben darf, dann wäre es dieses [...]“³³⁸

337 Im Falle Döpfners nahm dies von evangelischer Seite der Münchener Bischof Hermann Dietzfelbinger, der „[u]nter evangelischen Bischöfen [...] wohl [...] am häufigsten und intensivsten mit Kardinal Döpfner zusammen“ war, besonders wahr: „Schritt für Schritt hat der Kardinal auch gegen einen nicht seltenen Widerstand in den eigenen Reihen die im Ökumenischen Dekret des II. Vatikanums ausgesprochene Öffnung zu verwirklichen gesucht.“ DIETZFELBINGER, Ein Mann der Kirche, 75-77, hier 75f. – Bezüglich Fries sei auf die Ausführungen oben im Kapitel Heinrich Fries – eine Lebensskizze verwiesen.

338 EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3181-1.

In den späteren Gutachten war Fries hingegen weitaus weniger vorsichtig; mancherorts bediente er sich dort der Ironie.³³⁹

Heinrich Fries thematisierte die Vergangenheit und die auf beiden Seiten begangenen Fehler, allerdings blieb er nicht der Vergangenheit verhaftet. Vielmehr vollzog er in seinen Ausführungen immer wieder den Überstieg in die Gegenwart, benannte Elemente, die bereits auf die Einheit der Christen hinweisen und zeigte in einem weiteren Schritt konkrete Wege auf, die in eine gemeinsame Zukunft führen. Ein Grundanliegen Fries' war die Betonung des Gemeinsamen, was aber keineswegs eine gleichzeitige Marginalisierung des Trennenden für ihn bedeutete. Heinrich Fries wusste sehr wohl um die trennenden Elemente zwischen den Konfessionen, doch bildeten diese nicht die Basis seines Denkens. Mit fortschreitender Dauer und Etablierung des Konzils wurde er in diesem seinen persönlichen Ansinnen zunehmend bestätigt und bestärkt.

Erneut: Die Gründe seiner Absage – neue Aspekte und Vermutungen

Heinrich Fries benannte während der konziliaren Korrespondenz mit Kardinal Döpfner als Gründe für seine Absage seine damals aktuelle Herausgebertätigkeit des *Handbuches theologischer Grundbegriffe* sowie seine Diabeteserkrankung.³⁴⁰ Im Hinblick auf spätere Aussagen Fries' kommen jedoch weitere Motive hinzu, beziehungsweise sind weitere Gründe in Erwägung zu ziehen.

So griff Fries den Sachverhalt im Zuge seiner Abschiedsvorlesung im Jahr 1979 noch einmal eigens auf. Im Rückblick schilderte er ihn folgendermaßen: „Von Kardinal Döpfner wurde ich zu Beginn des Konzils eingeladen, ihn als theologischen Berater, also als Konzilstheologen, nach Rom zu begleiten. Ich habe es abgelehnt mit der Begründung, an der Münchner Fakultät gäbe es verdientere Kollegen, die es vielleicht nicht verstehen würden, wenn ich ihnen vorgezogen würde.“³⁴¹

Eine solche Reaktion mag aus heutiger Perspektive befremdlich, vielleicht sogar ein wenig unverständlich wirken. Doch erscheint sie umso plausibler, werden die damaligen universitären Strukturen bedacht, welche von starken, nicht selten autoritären, Einzelpersonen geprägt und auf diese ausgerichtet waren. Fries war zu diesem Zeitpunkt mit Abstand der dienstjüngste Professor der Katholisch-Theologischen Fakultät München; er war erst vier Jahre zuvor, 1958, nach München an den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie gekommen. Zudem war er bescheiden.³⁴²

339 Beispielsweise in seinem Gutachten zum Marienschema über den vermeintlich geringeren „Intelligenzgrad“ von Protestanten, der aus diesem Schema hervorgehe. Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 3560-3, sowie oben, *De Maria Virgine Matre Ecclesiae* – Inhaltliche Erläuterung.

340 Vgl. EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten Nr. 1174.

341 FRIES, *Mein theologischer Weg*, 155f.

342 Freundliche Mitteilung von Frau Flurl und Herrn Prof. Dr. Peter Neuner.

Ein zweites Motiv, das den Entschluss von Heinrich Fries wohl wesentlich mitbeeinflusst hat, sind seine Erwartungshaltungen an das Zweite Vatikanum, welche zum Zeitpunkt der Anfrage Döpfners als eher gering einzustufen sind. Jener Eindruck, dass Fries keine allzu großen Erwartungen und Hoffnungen in das angekündigte Konzil setzte, stellt sich bei der Lektüre seiner damaligen Veröffentlichungen ein: Diese wirken beinahe nüchtern und lassen nichts von der Begeisterung spüren, die viele seiner späteren Werke zu transportieren vermögen. Dort ist an zahlreichen Stellen freudig, gleichsam enthusiastisch die Rede vom Zweiten Vatikanischen Konzil als dem „bedeutendsten Ereignis der Kirche“ im 20. Jahrhundert.³⁴³ Die nüchterne (vielleicht auch er-nüchterte) Haltung im Vorfeld des Konzils nimmt jedoch nicht Wunder, hatte sich doch beispielsweise die gemeinsam mit dem Konzil angekündigte und im Januar 1960 abgehaltene römische Diözesansynode „in den Bahnen der Tradition [bewegt] und wenig vom Willen zu kühnen Reformen und großzügiger Ökumenik verspüren“³⁴⁴ lassen. Auch verliefen die Arbeiten während der vergleichsweise langen Vorbereitungszeit des Konzils streng geheim, so dass keine Einzelheiten an die Öffentlichkeit drangen, ein verlässlicher Eindruck sich nicht einstellen konnte und sich schließlich eine gewisse Enttäuschung breit machte. Ebenso darf nicht vergessen werden, dass es neben den vielen positiven Stimmen zum angekündigten Konzil auch durchaus kritische Stimmen aus nichtkatholischen Kreisen gab, die wenig oder gar nichts vom Konzil erwarteten. Selbstverständlich wusste Heinrich Fries darum, stand er doch in unmittelbarem, oft freundschaftlichen Kontakt mit zahlreichen Vertretern des Protestantismus. Womöglich wollte er solche Kontakte nicht schädigen. Denn persönliche Freundschaft und gegenseitiges Vertrauen waren in ökumenischen Beziehungen unverzichtbar; und sind es immer noch.

Außerdem gilt es im Zusammenhang der Absage das große Vorbild von Heinrich Fries zu bedenken: John Henry Kardinal Newman. Denn schließlich war Newman als Konsultor zum Ersten Vatikanum geladen – nahm jedoch nicht daran teil. Diesen Sachverhalt thematisierte Heinrich Fries immer wieder, wenn auch in anderem Kontext. Newman gab als Grund für seine Absage an, er spreche kein Italienisch – auch Fries betonte, er spreche kein Italienisch und hätte deshalb in Rom nichts verstanden.³⁴⁵

Nach den vorausgegangenen Erwägungen und Vermutungen steht hingegen eindeutig fest, dass Heinrich Fries seinen Entschluss, Kardinal Döpfner nicht als des-

343 So beispielsweise in: Glaube im Gegenwind unserer Zeit, 110-160, hier 110; ähnlich: Leiden an der Kirche, 10-12.

344 JEDIN, Kleine Konziliengeschichte, 134.

345 Freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Peter Neuner. Ein weiterer Grund, weshalb Newman eine Konsultorentätigkeit zurückwies, war, dass er sich als kein „Theologe im fachspezifischen Sinn“ verstand. Vor allem aber blickte er sowohl höchst beunruhigt als auch machtlos der sich abzeichnenden Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats entgegen, von der er schlimmste Konsequenzen für die Einheit der Christen befürchtete. Vgl. FRIES, John Henry Kardinal Newman, 151-173, hier 164.

sen persönlicher Konzilstheologe nach Rom begleitet zu haben, bereute. In den 1980er Jahren drückte er oftmals sein Bedauern darüber aus, die ihm damals gebotene Chance nicht ergriffen zu haben. Rückblickend würde er keine solch große Rücksicht mehr nehmen, die zum damaligen Zeitpunkt noch jüngere Theologen als er schließlich auch nicht kannten.³⁴⁶

Vielleicht hätte Heinrich Fries vor Ort in Rom stärkere Impulse für die Ökumene setzen können als von München aus – gerade angesichts der vielfältigen Kontakt- und Begegnungsmöglichkeiten im unmittelbaren Umfeld des Konzils. Gewiss aber hätte er den Kreis derer, denen die Ökumene ein besonderes Herzensanliegen war, auf dem Konzil erweitern, bestätigen und bestärken können.

Ausblick

Das Konzil beschäftigte Heinrich Fries auch in den Folgejahren, ja bis zu seinem Lebensende in besonderem Maße. In zahlreichen persönlichen Gesprächen, Veröffentlichungen und Predigten nahm er darauf Bezug, zeigte die durch das Konzil eröffneten Möglichkeiten auf, rief scheinbar verlorengegangene Impulse wieder in Erinnerung und wies auf Schwachstellen des Konzils hin. Dabei wandte er sich vor allem gegen das Phänomen der Stagnation, das sich nach den beschwingten Jahren des konziliaren Aufbruchs zunehmend manifestierte, sowie gegen erstarkende restaurative Tendenzen, die ein „zurück hinter das Konzil“ proklamierten, die im Konzil den alleinigen Grund für alle innerkirchlichen Fehlentwicklungen und Missstände festmachen wollten. Mutig und bestimmt bezog Heinrich Fries dagegen Position und nahm das von seinem Vorbild Newman der Theologie zugesprochene wie auferlegte Prophetenamt auf sich.³⁴⁷ Bei allem Leiden an der Kirche tat er dies jedoch weder pessimistisch noch verbittert, sondern durchaus hoffnungsfroh – gemäß dem ökumenischen Leitsatz *Contra spem sperare – Wider alle Hoffnung hoffen*. Seine Überzeugung war: „Man soll das Leiden an der Kirche nicht zum einzigen Thema machen und dabei die erfreulichen Aspekte vergessen: Es gibt auch heute Freude an der Kirche, als der unentbehrlichen Vermittlungsinstanz von Evangelium und Sakrament. Die Anwaltschaft der gegenwärtigen Kirche für den Menschen, für seine Würde und Rechte, ihr Engagement für Friede, Gerechtigkeit und Versöhnung, die Erhebung ihrer Stimme für jene, die keine Stimme haben. [...] Es gibt die Freude an der Kirche, wenn man daran denkt, wie viele Menschen in vielen Gemeinden sich für diese Kirche immer noch und immer neu engagieren, die sich durch nichts irremachen lassen und die im Blick auf eine winterlich anmutende

346 Freundliche Mitteilung von Frau Gisela Flurl und Herrn Prof. Dr. Peter Neuner.

347 Exemplarisch: „Ich bin der Meinung, der Grund für die gegenwärtige Krise der Kirche liegt zum großen Teil auch an der Kirche selbst, zumal an der Kirchenleitung, die in Papst und Kurie gipfelt. Die Kirche nach dem Konzil hat zu wenig das wahr gemacht, eingeholt und verwirklicht, was sie im Konzil proklamiert hat.“ FRIES, Glaube im Gegenwind, 112.

Kirche (K[arl] Rahner) ihrer Hoffnung und Gewissheit Ausdruck geben: Auch im Winter wächst die Saat. Es gibt Freude an der Kirche, denkt man an die vielen innerkirchlichen Aufbrüche, Aktivitäten und Bewegungen in der Kirche, die nicht rückwärts gewendet sind, sondern nach vorne blicken und sich auf eine Zukunft voller Verheißungen eingelassen haben. Die gegenwärtige Situation, das Leiden an der Kirche, kann deshalb auch zu einer großen Chance und Hoffnung werden.³⁴⁸

Wird beim Bild des Prophetenamtes verblieben, so lässt sich sagen: Das Schicksal vieler Propheten, nicht gehört oder erst spät, vielleicht zu spät gehört zu werden, ereilte auch Heinrich Fries. Zahlreiche Vorschläge und Aussagen von ihm sind bis heute nicht rezipiert oder gar eingelöst. Ähnlich wie Newman, der von vielen seiner Zeitgenossen verkannt und nicht verstanden, in seinem Denken seiner Zeit aber weit voraus war, dürfte es auch Heinrich Fries ergangen sein.

348 FRIES, *Leiden an der Kirche*, 75f. – Jenem Buch folgte zwei Jahre später – programmatisch – das Buch *Es bleibt die Hoffnung. Kirbenerfahrungen*, dessen Absicht es ist, „Hoffnung und Ermutigung zu wecken, der Resignation und dem Fundamentalismus zu wehren, zu verdeutlichen, was Katholizität ist, in der Ökumene die Chance und Aufgabe von Gegenwart und Zukunft zu sehen.“ FRIES, *Es bleibt die Hoffnung*, 14.

Literaturverzeichnis

In der vorliegenden Arbeit werden Kurztitel verwendet. Diese werden im folgenden Verzeichnis in eckigen Klammern hinter dem jeweiligen Titel angeführt.

Weitere Abkürzungen

Art.	Artikel
EAM	Erzbischöfliches Archiv München
FS	Festschrift
FÜI	Friede über Israel. Zeitschrift für Kirche und Judentum
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MThSt	Münchener theologische Studien
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
StZ	Stimmen der Zeit
US	Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung
WDGB	Würzburger Diözesangeschichtsblätter

Ungedruckte Quellen

Erzbischöfliches Archiv München

Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten, Nummer:

- 66: Döpfner an Bea (18. November 1961)
- 150: Döpfner an Bea (7. April 1963)
- 152: Handschriftliche Notiz Döpfners für Gruber (15. April 1963)
- 153: Döpfner an Willebrands (16. April 1963)
- 176: Entwurf und Durchschrift eines Schreibens von Döpfner an Papst Paul VI.; Anlage 2: Überlegungen zur Fortführung des Konzils (19./20. Juli 1963)
- 398: Döpfner an Stangl (10. September 1962)
- 662: Gruber an Schröffner (11. Juli 1963)
- 678: Gruber an Jäger (22. Juli 1963)
- 1152: Rahner an Döpfner (17. April 1962)
- 1155: Döpfner an Rahner (25. April 1962)
- 1156: Rahner an Döpfner (27. April 1962)
- 1169: Hempfer an Fries (25. Mai 1962)
- 1174: Fries an Döpfner (30. Mai 1962)
- 1183: Pascher an Döpfner (24. Juni 1962)
- 1184: Döpfner an Pascher (13. Juli 1962)
- 1187: Döpfner an Fries (8. September 1962)
- 1190: Fries an Döpfner; Übersendung der Gutachten zu *De ecclesia unitate: Ut omnes unum sint*, *De Oecumenismo Catholico*, *Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris*, und *De Oecumenismo* (13. September 1962)
- 1193: Fries an Döpfner; Stellungnahme zu *De Ecclesia* (21. September 1962)
- 1294: Gruber an Fries (8. April 1963)
- 1323: Döpfner an Fries (31. Mai 1963)

- 1331: Fries an Döpfner (10. Juni 1963)
- 1334: Gruber an Fries (15. Juni 1963)
- 1339: Döpfner an Fries (25. Juni 1963)
- 2876: Fries an Döpfner (21. September 1962)
- 3178: Aufsatz von Fries zur Frage nach der Einheit der Christen
- 3181: Gutachten Fries' zu *De Iudaeis, Necessitas orationis pro unitate Christianorum maxime temporibus nostris, De libertate religiosa* und *De Verbo Dei* (30. Mai 1962)
- 3185: Anmerkungen Döpfners (20. Juni 1962)
- 3379: Gutachten zu *De Unitate Ecclesiae: Ut omnes unum sint* (13. September 1962)
- 3560: Gutachten Fries' zu *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae* (10. Juni 1963)
- 3859: Arrighi an Döpfner (28. März 1963)
- 3860: Entwurf Döpfners für einen Abschnitt über die Protestanten (7. April 1963)
- 3863: Entwurf Fries' für einen Abschnitt über die Protestanten (8. April 1963)
- 3867: Stellungnahme Fries' zu *De Oecumenismo* (10. Juni 1963)

Gedruckte Quellen und Literatur

- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria), 4 Bände und 1 Indexband, Vatikanstadt 1960-1961 [ADCOV I].
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praepreparatoria), 4 Bände, Vatikanstadt 1964-1994. [ADCOV II].
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, 6 Bände, Vatikanstadt 1962-1999. [AS].
- ALBERIGO Guisepppe, Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens, in: ALBERIGO/WITTSTADT, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I, 1-60 [ALBERIGO, Die Ankündigung des Konzils].
- ALBERIGO Guisepppe, Die konziliare Erfahrung: Selbständig lernen, in: ALBERIGO/WITTSTADT (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band II, 679-698.
- ALBERIGO Guisepppe/WITTSTADT Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Band I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz-Leuven 1997. [ALBERIGO/WITTSTADT, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I].
- ALBERIGO Guisepppe/WITTSTADT Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Band II. Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 bis September 1963), Mainz-Leuven, 2000. [ALBERIGO/WITTSTADT, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band II].
- AYMANS Winfried, Art. Mörsdorf, in: LThK³ 7 (1998), 480.
- BAUER Fritz/WAGNER Klaus, in Zusammenarbeit mit der Münchener Katholischen Kirchenzeitung (Hg.), Kardinal Döpfner, Leben und Wort (1913-1976), München 1976. [BAUER/WAGNER, Kardinal Döpfner].
- BAUMANN Arnulf H., Franz Delitzsch und die Begegnung mit dem Judentum, in: FÜI 2/73 (1990) 52-59.
- BEA Augustin, Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges, Freiburg-Basel-Wien 1969. [BEA, Der Ökumenismus im Konzil].
- BEA Augustin, Mariologie, marianische Frömmigkeit und ökumenischer Geist, in: Stimme der Zeit 174 (1964) 321-330. [BEA, Mariologie].

- BECKER Werner, Einführung zum Dekret über den Ökumenismus, in: LThK 2. Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentar II, Freiburg i. Br. 1966, 11-39.
- BENGA Daniel u. a., Die Ostkirchen in: KOTTJE/MOELLER, Ökumenische Kirchengeschichte, 351-416.
- BIEMER Günter, John Henry Newman. Leben und Werk, Mainz 1989.
- BISCHOF Franz Xaver/LEIMGRUBER Stephan (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004 [BISCHOF/LEIMGRUBER, Vierzig Jahre II. Vatikanum].
- BRÜSKE Gunda, Art. Guardini, in: RGG⁴ 3 (2000) 1321f.
- CONZEMIUS Victor, Art. Lortz, in: LThK³ 6 (1997) 1058.
- DIBELIUS, Otto, Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1927.
- DIETZELFELBINGER Hermann, Ein Mann der Kirche, an dem wir lernen können, in: BAUER/WAGNER, Kardinal Döpfner, 75-77 [DIETZELFELBINGER, Ein Mann der Kirche].
- DÖPFNER Julius, Das Verhältnis von Natur und Übernatur bei John Henry Newman, in: FRIES Heinrich/BECKER Werner (Hg.), Newman-Studien IV (Veröffentlichungen des Cardinal Newman Kuratoriums), Nürnberg 1960.
- DÖPFNER Julius Kardinal, Aus meinem Leben, in: BAUER/WAGNER, Julius Döpfner, 9-21.
- DÖPFNER Julius Kardinal, Deutscher Katholizismus und konziliare Erneuerung. Erfahrungen des Bischofs von Würzburg, Berlin und München (Akademievorträge Heft 6), Würzburg 1965. [DÖPFNER, Deutscher Katholizismus].
- DÖPFNER Julius Kardinal, In dieser Stunde der Kirche. Worte zum II. Vatikanischen Konzil, München 1967.
- DÖPFNER Julius Kardinal, Meine fränkischen Jahre, in: WDGB 39 (1977) 7-15.
- DÖRING Heinrich, Zum Tod von Heinrich Fries. Ansprache beim Gedenkgottesdienst am 15.12.1998, in: MThZ 50 (1999) 5-10 [DÖRING, Zum Tod von Heinrich Fries].
- DRUMM Joachim, Art. Geiselman, in: LThK³ 4 (1995) 366f.
- ERHARTER Helmut, Art. König, in: LThK³ 6 (1997) 257.
- ERNESTI Jörg, Ökumene im Dritten Reich (Johann-Adam-Möhler-Institut. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Band LXXVII), Paderborn 2007.
- FISCHER-WOLLPERT Rudolf, Art. Johannes XXIII., in: DERS., Lexikon der Päpste, Regensburg ²1985, 140-143.
- FISCHER-WOLLPERT Rudolf, Paul VI., in: DERS., Lexikon der Päpste, Regensburg ²1985, 143-145.
- FRIES Heinrich, Antwort an Asmussen, Stuttgart 1958.
- FRIES Heinrich, „Aus Schatten und Bildern zur Wahrheit“: Der schwierige Weg des *John Henry Kardinal Newman* (1801-1890), in: HÄRING Hermann/KUSCHEL Karl-Josef (Hg.), Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie (FS Hans Küng), 225-241 [FRIES, Aus Schatten und Bildern].
- FRIES Heinrich, Bultmann – Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955.
- FRIES Heinrich, Das Konzil: Grund ökumenischer Hoffnung, in: Franz Kardinal König, Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Band 123), Düsseldorf 1986, 107-121 [FRIES, Das Konzil].
- FRIES Heinrich, Der Beitrag der Theologie zur *Una Sancta*, München 1959.
- FRIES Heinrich, Der ekklesiologische Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht, in: MThZ 13 (1962) 85-98.
- FRIES Heinrich, Die Religionsphilosophie John Henry Newmans, Stuttgart 1948.
- FRIES Heinrich, Es bleibt die Hoffnung. Kirchnerfahrungen, Zürich 1991.
- FRIES Heinrich, Fundamentaltheologie, Graz-Wien-Köln ²1986.
- FRIES Heinrich, Glaube im Gegenwind unserer Zeit. Erfahrungen – Zweifel – Visionen, Freiburg-Basel-Wien, 1982. [FRIES, Glaube im Gegenwind].

- FRIES Heinrich, John Henry Kardinal Newman, in: FRIES/KRETSCHMAR Georg (Hg.), *Klassiker der Theologie*. Band II, München 1983, 151-173.
- FRIES Heinrich, *Katholische Religionsphilosophie*. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten, Heidelberg 1949.
- FRIES Heinrich, *Lebensgeschichte im Dialog mit Kardinal Newman*. Rückblick eines Fundamentaltheologen, in: BIEMER Günter/KULD Lothar/SIEBENROCK Roman (Hg.), *Sinnsuche und Lebenswenden*. Gewissen als Praxis nach John Henry Newman. (Newman-Studien. Band XVI), Frankfurt u. a. 1998, 132-147 [FRIES, *Lebensgeschichte*].
- FRIES Heinrich, *Leiden an der Kirche*, Freiburg i. Br. 1989.
- FRIES Heinrich, *Maria – Stein des Anstoßes oder Chance für die Ökumene?*, in: StZ 207 (1989) 158-170 [FRIES, *Maria – Stein des Anstoßes?*].
- FRIES Heinrich, *Mein theologischer Weg*, in: DERS., *Dienst am Glauben*. Aufgaben und Probleme theologischer Arbeit, München 1981.
- FRIES Heinrich, *Mut zur Ökumene*. Erfahrungen – Hoffnungen – Visionen, hrsg. von BROSEDER, Johannes u. a., Ostfildern 2011 [FRIES, *Mut zur Ökumene*].
- FRIES Heinrich, *Wir und die andern*. Beiträge zu dem Thema: *Die Kirche in Gespräch und Begegnung*, Stuttgart 1966 [FRIES, *Wir und die andern*].
- FRIES Heinrich/EMRICH Ernst, „Über Gott und die Welt“ – Ein Interview über Glaubensprobleme der Gegenwart, München 1970. [FRIES, *Über Gott und die Welt*].
- FRIES Heinrich/RAHNER Karl, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*. Sonderausgabe mit einem erweiterten Kapitel „Zustimmung und Kritik“ (Quaestiones disputatae 100), Freiburg-Basel-Wien 1985 [FRIES/RAHNER, *Einigung der Kirchen*].
- GALLI Mario von/MOOSBRUGGER Bernhard, *Das Konzil und seine Folgen*, Luzern-Frankfurt a. M. 31967.
- GATZ Erwin, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001*. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2002. [GATZ, *Die Bischöfe*].
- GATZ Erwin, Art. Jaeger, in: DERS., *Die Bischöfe*, 439-440.
- GEISELMANN Josef Rupert, *Marien-Mythos und Marien-Glaube*, in: *Bischöfliches Seelsorgeamt Rottenburg a. N.* (Hg.), *Maria in Glaube und Frömmigkeit*. Vorträge des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg-Stuttgart (6. bis 8. Juli 1954), Rottenburg a. N. 1954, 39-91.
- GÖTZ Roland, *Die Rolle der deutschen Bischöfe auf dem Konzil*, in: WOLF Hubert/ARNOLD Claus (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn u. a. 2000, 17-52.
- GRAF Josef, Art. Söhngen, in: LThK³ 9 (2000) 696f.
- GRUBER Gerhard, *Moderator des II. Vatikanums*, in: TEWES Ernst (Hg.), *Zum Gedenken an Julius Kardinal Döpfner*, gestorben am 24. Juli 1976, München o. J., 28-37.
- GRUBER Gerhard, *Zum Geleit*, in: WITTSTADT Klaus, *Julius Kardinal Döpfner (1913-1976)*. Anwalt Gottes und der Menschen, München 2001, 16f. [GRUBER, *Zum Geleit*].
- GRÜNDEL Johannes, Art. Egenter, in: LThK³ 3 (1995) 463.
- Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Herausgegeben von Heinrich Fries, (Band I–II, München 1962–1963; Band I–IV, 1970) Band 2I–IV, 1973–1974.
- HÄRING Hermann, *Hans Küng*. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998 [HÄRING, *Hans Küng*].
- HEGEL Eduard, Art. Frings, in: GATZ, *Die Bischöfe*, 287-291.
- HERDER-KORRESPONDENZ, *Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil*. Die Reform der Liturgie (II) – Die Quellen der Offenbarung – Presse, Film und Funk – Die Einheit der Christen – Die Kirche, in: DIES. 5/17 (1963) 191-208 [HerKorr, *Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil*].
- HERDER-KORRESPONDENZ, *Die Ordnung des Konzils*, in: dies. 1/17 (1962) 55-57 [HerKorr, *Die Ordnung des Konzils*].

- HILBERATH Bernd Jochen, Art. Rahner. 2. *Karl*, in: RGG⁴ 7 (2004) 23f.
- HILBERATH Bernd Jochen, Theologischer *Kommentar* zum Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3, Freiburg-Basel-Wien 2005, 69-223 [HILBERATH, Theologischer Kommentar *Unitatis redintegratio*].
- HILBERATH Bernd Jochen, Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3, Freiburg-Basel-Wien 2005, 1-68 [HILBERATH, Theologischer Kommentar *Orientalium Ecclesiarum*].
- HOPING Helmut/TÜCK Jan-Heiner (Hg.), Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers, Freiburg-Basel-Wien, 2005 [HOPING/TÜCK, Die anstößige Wahrheit].
- HÜNERMANN Peter, Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum, in: GEERLINGS, Wilhelm/SECKLER Max (Hg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform (FS Josef Pottmeyer), Freiburg-Basel-Wien 1994, 141-162.
- HÜNERMANN Peter, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2, Freiburg-Basel-Wien 2004, 263-582.
- ISERLOH Erwin, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: JEDIN Hubert/REPGEN Konrad (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Band VII. Sonderausgabe, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 301-337 [ISERLOH, Innerkirchliche Bewegungen].
- JAEGER Lorenz, Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler Instituts. Band IV), Paderborn 1961 [JAEGER, Das ökumenische Konzil].
- JAEGER Lorenz, Die erste Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Theologie und Glaube 53 (1963) 81-105 [JAEGER, Die erste Periode].
- JEDIN Hubert, Die Geschäftsordnung des Konzils, in: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentar III, Freiburg i. Br. 1968, 610-623.
- JEDIN Hubert, Kleine Konziliengeschichte. Mit einem Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg-Basel-Wien 1978 [JEDIN, Kleine Konziliengeschichte].
- JUNG-INGLESSIS Eva-Maria, Kardinal Bea. Sein Leben und Werk. St. Ottilien 1994 [JUNG-INGLESSIS, Kardinal Bea].
- JÜRGENMEIER Friedhelm, Art. Volk, in: GATZ, Die Bischöfe, 359-361.
- KACZYNSKI Reiner, Art. Pascher, in: LThK³ 7 (1998) 1412f.
- KAISER Jochen-Christoph, Der Protestantismus von 1918 bis 1989, in: KOTTJE/MOELLER, Ökumenische Kirchengeschichte, 181-270.
- KLEIN Aloys, Art. Dibelius, in: LThK³ 3 (1995) 205f.
- KLEIN Aloys, Art. Jaeger, in: LThK³ 5 (1996) 707.
- KLINGER Elmar, Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: BISCHOF/LEIMGRUBER, Vierzig Jahre II. Vatikanum, 74-97.
- KOMONCHAK Joseph A., Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960-1962), in: ALBERIGO/WITTSTADT (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I, 189-401 [KOMONCHAK, Der Kampf für das Konzil].
- KOTTJE Raymund/MOELLER Bernd (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Von der Französischen Revolution bis 1989. Band III, Darmstadt 2007 [KOTTJE/MOELLER, Ökumenische Kirchengeschichte].
- KREIDLER Hans, Art. Adam, in: LThK³ 1 (1993) 141f.
- KÜNG Hans, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970.
- LEHMANN Karl, Art. Rahner. 2. *Karl*, in: LThK³ 8 (1999) 805-808.

- LEUGERS Antonia, Julius Döpfner. Briefe an Georg Angermaier 1932 bis 1944, in: WDGB 58 (1996), Ergänzungsband, 9-10 [LEUGERS, Julius Döpfner].
- MAU Rudolf, Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Teilband 1. Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union gemeinsam mit Irene Dingel u. a., Bielefeld 1997 [MAU, Evangelische Bekenntnisse].
- MEINHOLD Peter, Was erwarten evangelische Christen vom angekündigten Ökumenischen Konzil?, in: *Una Sancta* 15 (1960) 30-40 [MEINHOLD, Was erwarten evangelische Christen].
- MELLONI Alberto, Der Beginn der zweiten Konzilsperiode und die große ekklesiologische Debatte, in: ALBERIGO Guisepp/WITTSTADT Klaus (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Das mündige Konzil. Band III*, Mainz-Leuven 2002, 1-137 [MELLONI, Der Beginn der zweiten Konzilsperiode].
- MIETH Dietmar, Art. Kölner Erklärung, in: *LThK*³ 6 (1997) 196.
- Missale Romanum. Editio typica 1962. Edizione anastatica e Introduzione a cura di Manlio Sodi – Alessandro Toniolo, Città del Vaticano 2007 [Missale Romanum].
- NESNER Hans-Jörg, Das Metropolitankapitel zu München (seit 1821), in: SCHWEIGER Georg (Hg.), *Monachium Sacrum. Festschrift zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche Zu Unserer Lieben Frau* in München. Band 1, München 1994, 475-608 [NESNER, Das Metropolitankapitel zu München].
- Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Herausgegeben von Peter Eicher, (Band I–IV, München 1984–1985; Band V–V, 1991), Neuausgabe 2005.
- NEUFELD Karl, Der Beitrag Karl Rahners zum II. Vatikanum, in: WITTSTADT Klaus/VERSCHOOTEN Wim (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Leuven 1996, 109-119.
- NEUHOLD David, Franz Kardinal König – Religion und Freiheit. Ein theologisches und politisches Profil (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. Band VIII), Freiburg i. d. Schweiz-Stuttgart 2008.
- NEUNER Peter, Das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*, in: BISCHOF/LEIMGRUBER, *Vierzig Jahre II. Vatikanum*, 117-140 [NEUNER, Das Dekret über den Ökumenismus].
- NEUNER Peter, Heinrich Fries. Ein Leben im Dienst der Ökumene, Weissenhorn 1999. [NEUNER, Heinrich Fries].
- NEUNER Peter, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, in: *MThZ* 36 (1985) 97-109.
- NEUNER Peter, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997 [NEUNER, Ökumenische Theologie].
- NEUNER Peter, Trennungswandern überwinden – Zum Tod von Heinrich Fries, in: *Christ in der Gegenwart* 50 (1998) 413f.
- NEUNER Peter/KLEINSCHWÄRZER-MEISTER Birgitta, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 2002 [NEUNER/KLEINSCHWÄRZER, Kleines Handbuch].
- NEUNER Peter/WAGNER Harald, In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. (FS Heinrich Fries), Freiburg-Basel-Wien 1992.
- NEUNER Peter/WOLFINGER Franz, Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch (FS Heinrich Fries), Frankfurt a. M. 1982.
- NUSSBAUM Karin, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchener Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: *MThZ* 55 (2004) 132-150 [NUSSBAUM, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus].

- PESCH Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg, Neuausgabe 2001 [PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil].
- PFISTER Peter (Hg.), Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil (Schriften des Erzbistums München und Freising, Band 4), Regensburg 2002 [PFISTER, Julius Kardinal Döpfner, Band 4].
- PILVOUSEK Josef, Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, in: KOTTJE/MOELLER, Ökumenische Kirchengeschichte, 271-349.
- PINSK Johannes, Grundsätzliche und praktische Erwägungen zur christlichen Verkündigung im Marianischen Jahr, Berlin 1954.
- PIUS XI., Enzyklika *Mortalium Animos*, 6. Januar 1928, in: ROHRBASSER Anton (Hg.), Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg i. d. Schweiz 1953, 397-411 [PIUS XI., Enzyklika *Mortalium Animos*].
- PIUS XII., Enzyklika *Mystici Corporis*, 20. Juli 1943, in: ROHRBASSER Anton (Hg.), Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg i. d. Schweiz 1953, 466-526 [PIUS XII., Enzyklika *Mystici Corporis*].
- RAEM Heinz-Albert, Art. Bea, in: LThK³ 2 (1994) 105f.
- RAGUER Hilari, Das früheste Gepräge der Versammlung, in: ALBERIGO/WITTSTADT, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band II, 201-272.
- RAHNER Karl, Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre, hg. von Georg Sporschill SJ, Wien-München, 1984.
- RAHNER Karl, Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Kraus, Freiburg i. Br. 1984.
- RAHNER Karl, Zur konziliaren Mariologie, in: StZ 174 (1964) 87-101.
- RAHNER Karl/VORGRIMLER Herbert, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. ³⁹2008 [RAHNER/VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium].
- RAISER Konrad, Art. Ökumenischer Rat der Kirchen, in: LThK³ 7 (1998) 1031-1033.
- RATZINGER Joseph, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977), Stuttgart ²1998 [RATZINGER, Aus meinem Leben].
- RATZINGER Joseph, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963 [RATZINGER, Die erste Sitzungsperiode].
- RATZINGER Joseph, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, St. Ottilien (1959) 1992.
- RATZINGER Joseph, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992 (unveränderter Nachdruck der Auflage von 1954 mit einem neuen Vorwort).
- RATZINGER Joseph/FRIES Heinrich (Hg.), Einsicht und Glaube (FS Gottlieb Söhngen), Freiburg i. Br. 1962 [RATZINGER/FRIES, Einsicht und Glaube].
- Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1973. [Reform und Anerkennung].
- RENZ Andreas, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: BISCHOF/LEIMGRUBER, Vierzig Jahre II. Vatikanum, 208-231.
- REPGEN Konrad, Art. Jedin, in: LThK³ 5 (1996) 764f.
- RICCARDI Andrea, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, in: ALBERIGO/WITTSTADT, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band II, 1-81.
- RUSTER Thomas, Art. *Mystici Corporis Christi*, in: LThK³ 7 (1998) 583.
- Schemata de quibus disceptabitur in concilii oecumenici sessionibus, 2 Bände, Vatikanstadt 1962–1963 [S].
- SCHILLEBEECKX Edward, Die Signatur des Zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden, Wien-Freiburg-Basel, 1965 [SCHILLEBEECKX, Die Signatur des Zweiten Vatikanums].

- SCHREINER Klaus, Maria, in: MARKSCHIES Christoph/WOLF Hubert (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 592-613.
- SCHÜTTE Heinz, Art. Laros, in: LThK³ 6 (1997) 653.
- SCHÜTTE Heinz, Art. Stählin, in: LThK³ 9 (2000) 920.
- SEEBER David Andreas, *Das zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs, Freiburg-Basel-Wien 1966* [SEEBER, *Das zweite Vaticanum*].
- SEYBOLD Michael, Art. Schmaus, in: LThK³ 9 (2000) 172f.
- SEVERNICH Michael, Art. Hirschmann, in: LThK³ 5 (1996) 154f.
- SUTTNER Ernst Christoph, Art. Ostkirchen, in: LThK³ 7 (1998) 1204-1206.
- TREFFLER Guido, *Das Konzilsarchiv von Julius Kardinal Döpfner im Erzbischöflichen Archiv München*, in: PFISTER, Julius Kardinal Döpfner. Band 4, 47-55 [TREFFLER *Das Konzilsarchiv von Kardinal Döpfner*].
- TREFFLER Guido (Bearb.), *Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising. Band 9)*, Regensburg 2006 [TREFFLER, *Konzilstagebücher*].
- TREFFLER Guido, *Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil im Spiegel seiner Konzilsakten*, in: DERS., *Konzilstagebücher, XI-XXIV* [TREFFLER, *Julius Kardinal Döpfner*].
- TREFFLER Guido/PFISTER Peter (Bearb.), *Erzbischöfliches Archiv München. Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising. Band 6)*, Regensburg 2004 [TREFFLER/PFISTER, *Archivinventar*].
- TRIPPEN Norbert, Art. Frings, in: LThK³ 4 (1995) 159.
- TRIPPEN Norbert, Art. Schröffer, in: LThK³ 9 (2000) 270f.
- Una-Sancta-Kreis München, *Auszug aus einem Rundbrief des Una-Sancta-Kreises München anlässlich der Weltgebetsoktav*, in: US 14 (1959) 114f. [Una-Sancta-Kreis München, *Rundbrief*].
- UNTERBERGER Thomas, Art. Pinsk, in: *Neue Deutsche Biographie* 20 (2001), S. 458 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118742639.html> (Stand 6.12.2011).
- VORGRIMLER Herbert, *Karl Rahner. Zeugnisse seines Lebens und Denkens*, Kevelaer 2011 [VORGRIMLER, *Karl Rahner*].
- WALTER Peter, Art. Volk, in: LThK³ 10 (2001) 850.
- WASSILOWSKY Günther, *Einblick in die „Textwerkstatt“ einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum*, in: WOLF Hubert/ARNOLD Claus (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn u. a. 2000, 61-87 [WASSILOWSKY, *Einblick in die „Textwerkstatt“*].
- WEISS Wolfgang, *Die deutsche Bischofskonferenz und das II. Vatikanum*, in: WITTSTADT Klaus/VERSCHOOTEN Wim (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Leuven 1996, 27-44.
- WILTGEN Ralph M., *Der Rhein fließt in den Tiber. Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Feldkirch 1988.
- WITTSTADT Klaus, *Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, in: ALBERIGO/WITTSTADT, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I*, 457-560.
- WITTSTADT Klaus, *Deutsche Quellen zum II. Vatikanum*, in: GROOTAERS Jan/SOETENS Claude, *Soures locales de Vatican II. Symposium Leuven – Louvain-La Neuve 23-25-X-1989*, Leuven 1990, 19-32.
- WITTSTADT Klaus, *Julius Kardinal Döpfner. Anwalt Gottes und der Menschen*, München 2001 [WITTSTADT, *Anwalt Gottes und der Menschen*].

- WITTSTADT Klaus, Julius Kardinal Döpfner – Eine bedeutende Persönlichkeit des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS./VERSCHOOTEN Wim, Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Leuven 1996, 45-66 [WITTSTADT, Julius Kardinal Döpfner].
- WITTSTADT Klaus, Julius Kardinal Döpfner – Ein Lebensbild im Spiegel des Zweiten Vatikanums, in: PFISTER, Julius Kardinal Döpfner. Band 4, 12-20 [WITTSTADT, Julius Kardinal Döpfner – Ein Lebensbild].
- WITTSTADT Klaus, Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil, in: WDGB 53 (1991) 291-304.
- WITTSTADT Klaus, Art. Stangl, in: LThK³ 9 (2000) 930.
- WITTSTADT Klaus, Vorschläge von Julius Kardinal Döpfner an Papst Paul VI. zur Fortführung der Konzilsarbeiten (Juli 1963), in: WDGB 58 (1996), Ergänzungsband, 135-156. [WITTSTADT, Vorschläge von Julius Kardinal Döpfner].

Michael von Faulhaber (1869-1952)

Bericht und Überlegungen zur Geschichtsschreibung seit 2002

von Walter Ziegler

Im Jahr 2002, zum fünfzigsten Todestag des großen Münchner Kardinals, der die Erzdiözese seit 1917 geleitet hatte, waren eine Ausstellung erstellt und ein umfangreicher Katalog präsentiert, auch nicht wenige geschichtliche Beiträge vorgelegt worden.¹ Damit ergab sich auch eine Bilanz der bis damals erfolgten Bemühungen in Forschung und Geschichtsschreibung für diese bedeutende Gestalt der bayerischen und deutschen katholischen Kirche.²

Mittlerweile sind 15 Jahre vergangen, in denen immer wieder Fragen zu Faulhaber vorgetragen, manche Desiderate auch erfüllt worden sind. Es scheint deshalb an der Zeit, diese neuen Bemühungen und ihre Ergebnisse namhaft zu machen und kritisch begleitend zu bewerten. Dies soll hier so geschehen, dass zuerst an das bis 2002 Erreichte erinnert, also die Basis der neuen Überlegungen benannt wird. Dann sollen die Publikationen erörtert werden, und zwar sowohl solche, die unmittelbar auf die Person des Kardinals bezogen sind, als auch (in Auswahl) solche zu allgemeinen Tendenzen der Forschung im Bereich des deutschen Katholizismus, von denen auch seine Person und sein Wirken betroffen sind. Dieser Hauptteil ist gegliedert in grundlegende Themen und in spezielle, auf den Ablauf der einzelnen Epochen bezogene Aussagen. Eine klassische Zusammenfassung wird nicht möglich sein, doch können einige abschließende Hinweise auf Fortschritte in der Faulhaber-Forschung gegeben werden.

Der Verfasser fühlt sich keiner Schule oder Tendenz verpflichtet, will vielmehr alle Werke zu Faulhaber in den Blick nehmen, sofern sie sich ernsthaft mit dem Thema auseinandersetzen. Das bedeutet, dass man erst einmal jedem Autor aufmerksam zuhören muss, auch wenn man dann kritische Anmerkungen macht. Das gilt vor allem für Michael Faulhaber selbst, dessen überaus umfangreiches Werk nach meiner Einschätzung viel zu wenig zusammenhängend und eher selten wohlwollend gelesen wird, wofür ich hier besonders plädieren möchte.

1 Kardinal Michael von Faulhaber 1869-1952, Ausstellungskatalog, hg. von Peter Pfister u. a., München 2002; Peter PFISTER (Hg.), Michael Kardinal von Faulhaber (1869-1952). Beiträge zum 50. Todestag und zur Öffnung des Kardinal-Faulhaber-Archivs, Regensburg 2002.

2 Walter ZIEGLER, Kardinal Faulhaber in der Geschichtsschreibung, in: Bayern, vom Stamm zum Staat. Festschrift für Andreas Kraus zum 80. Geburtstag, hg. von Konrad Ackermann, Alois Schmid, Wilhelm Volkert (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 140), Bd. 2, München 2002, 561-585.

Forschungsstand 2002

Quellen

Faulhabers Wirken in der Öffentlichkeit war schon zu seinen Lebzeiten bemerkenswert gut dokumentiert, und zwar vor allem durch die von ihm selbst herausgegebenen Bände mit ausgewählten Reden und Predigten (seit 1911), die 1933 in den Adventspredigten einen Höhepunkt und gleichzeitig einen Abschluss fanden (auch wenn später noch einige kleinere Schriften veröffentlicht werden konnten).³ Die Forschung hat dann, parallel zu den „Akten deutscher Bischöfe“, die von der Kommission für Zeitgeschichte vorgelegt wurden⁴, auch die „Akten Kardinal Michael von Faulhabers“ erarbeitet, und zwar zuerst 1975/78 durch Ludwig Volk in zwei Bänden, die die Jahre von 1917 bis 1945 umfassen, dann 2002 durch Heinz Hürten in einem dritten Band für die Nachkriegszeit 1945-52.⁵ Freilich beziehen sich all diese Werke auf den in der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit wirkenden Kirchenführer und berühren nur einschlussweise – etwa bei gelegentlichem Abdruck von Hirtenbriefen – die religiös-kirchliche Aufgabe des Bischofs, wie diese in Pastoralen und anderen Weisungen, gedruckt meist in den einschlägigen Amtsblättern, dann auch in spezifisch religiösen Veröffentlichungen, zum Ausdruck kommt.

Ebenso wichtig wie die veröffentlichten Stücke sind aber die großen Mengen an aussagekräftigen Quellen im Archiv der Erzdiözese in München. Zu nennen ist dabei vor allem der Nachlass Faulhaber (Erzbischöfliches Archiv), der 2002 allgemein zugänglich gemacht wurde und mittlerweile weitgehend digital abrufbar ist.⁶ Hier liegen nicht nur die vielen Korrespondenzen des Kardinals, sondern auch die Masse der Predigten, die er so vielfach gehalten hat, die Berichte über seine pastoralen Tätigkeiten bis hin zu umsichtig gesammelten Zeitungsausschnitten⁷; eigens zu erwähnen ist das große Corpus von Abbildungen, die im Nachlass gesammelt sind. Drei besonders wichtige Manuskripte seien hervorgehoben. Zuerst Faulhabers

3 Z. B. Michael von FAULHABER, *Zeitfragen und Zeitaufgaben. Gesammelte Reden*, Freiburg 1914 (2/31916). Eine Liste der Veröffentlichungen Faulhabers: FAULHABER, *Tagebücher online* (wie Anm. 24) unter Faulhaber/Bibliographie. Vgl. auch ZIEGLER, *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 2), 563-566, auch für das Folgende. Zu den Adventspredigten s. unten Anm. 69.

4 *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, 6 Bde., Bd. 1-3 hg. von Bernhard STASIEWSKI, Bd. 4-6 von Ludwig VOLK, Mainz 1968/85.

5 Ludwig VOLK (Hg.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*, 2 Bde. Mainz 1975/58 [I: 1917-1934; II: 1934-1945]; Heinz HÜRTE (Hg.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers III: 1945-1952*, Paderborn 2002.

6 Erzbischöfliches Archiv München (künftig: EAM), Nachlass Faulhaber (künftig: NL Faulhaber). – Der Autor hat den Mitarbeitern des Archivs für ihre Hilfe sehr zu danken, besonders Herrn Guido Treffler.

7 Vgl. Peter PFISTER, *Bischofsnachlässe – Zugang und wissenschaftliche Auswertung*, in: *Archive in Bayern* 2 (2005), 215-232, über Nachlass Faulhaber 223-225; Peter Pfister, *Kirchenarchivische Erinnerungsrbeit: NS-Zeit – Zweites Vatikanisches Konzil – Der deutsche Papst Benedikt XVI.*, in: Heiner SCHMITT (Hg.), *Lebendige Erinnerungskultur für die Zukunft. 77. Deutscher Archivtag 2007 in Mannheim, Fulda 2008*, 85-98.

Autobiographie⁸, in Maschinenschrift redigiert: ein sehr umfangreiches Werk (865 Seiten), dessen erzählender Teil freilich nur bis 1918 reicht, allerdings, da 1942/44 verfasst, auch noch manch spätere Einsichten bringt; der zweite Teil des Werkes befasst sich mit den bischöflichen Aktivitäten (z. B. Firmungen, Volksmissionen, Kirchenbau), und gibt damit auch ein Bild des Verständnisses des Bischofsamtes durch Faulhaber wieder. Eine Veröffentlichung dieses besonders wichtigen Werkes war bereits für 2002 geplant, ist aber bisher noch nicht erfolgt.⁹ Nicht veröffentlicht ist auch ein kürzeres, ebenfalls vom Erzbischof erstelltes Manuskript „Myrrhen meiner Bischofsjahre“ (1939), in welchem er umfassend und minutiös darstellt, welche Anwürfe, Klagen, Prozesse gegen ihn vorgebracht und geführt wurden.¹⁰ Auch dieses Werk verdient Beachtung; allerdings argumentiert es, da in der Zeit des NS-Regimes erstellt, sehr häufig im Sinne eigener stramm nationaler Gesinnung gegenüber den Angriffen von Parteiseite, was heutige Leser, zumindest wenn ohne Kommentar benutzt, eher irritieren dürfte. Schließlich die seit langem bekannten, aber erst vor wenigen Jahren an das Archiv gelangten, sehr umfangreichen „Besuchs-Tagebücher“ des Kardinals von 1911 bis 1952¹¹, jeweils täglich kleinere oder längere Aufzeichnungen im Sinn eines Tages-Merkkalenders; auf deren Veröffentlichung, die mittlerweile begonnen hat, wird unten eingegangen werden. Aber auch die allgemeinen Bestände des Münchner kirchlichen Archivs (Archiv des Erzbistums München und Freising) sind von großer Bedeutung, auch wenn die Ordinariatsakten weitgehend zerstört sind; die Akten der Finanzkammer, der Pfarreien und die verschiedenen umfangreichen Nachlässe der Geistlichen bieten grundlegende und unabdingbare Informationen für die Forschung.

Wissenschaftliche Darstellungen

Als erstes ist zu konstatieren, dass bis 2002 keine große Biographie Faulhabers erstellt worden ist. Dazu waren die Zeit seit seinem Tod auch wohl zu kurz, die Vorarbeiten zu gering und die volle Zugänglichkeit zu den Quellen erst zum genannten Zeitpunkt eröffnet. Doch auch die seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit virulente Abwertung biographischer Arbeiten zugunsten der Strukturgeschichte dürfte eine Rolle gespielt haben, im Bereich der Katholizismusforschung besonders auch die notwendige Auseinandersetzung mit den Gegnern, die vor allem das Verhalten der Kirche unter der NS-Diktatur kritisiert hatten: All das gab wenige Anstöße zu weit ausgreifenden, eher ruhigen biographischen Zusammenfassungen. So blieb es im wissenschaftlichen

8 Michael von Faulhaber, *Autobiographie: Archiv des Erzbistums München und Freising* (künftig: AEM), Dokumentation Personen 4401/4.

9 Freundliche Mitteilung des Archivs des Erzbistums München und Freising.

10 EAM, NL Faulhaber Nr. 9269.

11 S. u., Anm. 24.

Bereich im Wesentlichen bei der maßgeblichen Darstellung des bekannten Zeithistorikers Ludwig Volk SJ, einem umfangreichen Aufsatz, der als Einleitung zu seiner Akten-Edition erstellt war und später mehrfach abgedruckt und leicht überarbeitet wurde¹², sowie bei den wichtigen Beiträgen, die der Münchner Kirchenhistoriker Georg Schwaiger, vor allem auch in seiner Geschichte der Erzdiözese München und Freising, vorgelegt hat.¹³ Daneben kann man Kurzdarstellungen und Lexikonartikel erwähnen, auf die gerne zurückgegriffen wurde.¹⁴

Was die einzelnen von der Wissenschaft behandelten Tätigkeitsfelder Faulhabers betrifft, so findet man sie, auf dem damaligen Stand der Forschung gut zusammengefasst, im genannten Ausstellungskatalog.¹⁵ Dieser ist, wie auch die Bemühung um Quellen und Literatur zu diesem Thema, eng mit dem Wirken des Direktors des Archivs des Erzbistums, Dr. Peter Pfister, verknüpft. Von den unmittelbaren Verwaltungsaufgaben des Oberhirten sind im Katalog abgehandelt die Arbeit im Ordinariat (38-50, V. Laube), wobei die Gründung eines eigenen Kirchensteueramtes (1925) sowie der Erzbischöflichen Finanzkammer (1928) besonders hervorzuheben sind, dann Faulhabers herausragende Anstrengungen um den Kirchenbau (229-261, V. Laube, B. Karnapp, L. Weinberger), seine Kontakte zu den deutschen Bischöfen und zur Weltkirche (200-220, P. Pfister), sein Verhältnis zu den Protestanten (456-463, M. Fellner, S. Kornacker, R. Voderholzer), seine Bemühungen um soziale Hilfe in den zwanziger Jahren (221-228, S. Kornacker), seine Kontakte zu und Hilfen für die verfolgten Katholiken im Dritten Reich (345-369, P. Pfister, R. Voderholzer), dann auch über die Seelsorge unter den Bedingungen des Zweiten Weltkriegs (382-401, Th. Forstner, B. Klemenz, P. Pfister) und in Zusammenbruch und Wiederaufbau nach 1945 (417-456, M. Fellner, Th. Forstner, S. Kornacker). Das leitet bereits über zum größeren Teil der im Katalog behandelten Themen, die sich mit dem politischen Verhalten des Erzbischofs in seiner Zeit beschäftigen, wie schon der Einleitungsaufsatz plakativ deutlich macht (H.-J. Hecker, Kardinal Faulhaber und seine Stellung im Wandel der politischen Verhältnisse, 19-36): mit seiner Tätigkeit, besonders den Predigten im Ersten Weltkrieg (143-164, Chr. Lankes), seiner Haltung zur Weimarer Republik (176-200, B. Grau, G. Treffler), zu Kommunismus und Nationalsozialismus im Grundsatz (263-279, B. Klemenz) und dann konkret zu den Verhältnissen in Bayern und zu Hitler (279-311, Th. Forstner, H.-J. Hecker).

12 Ludwig VOLK, Lebensbild, in: Volk, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, XXVII-LXXXI; Wiederabdruck: Ludwig VOLK, Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze, Mainz 1987, 201-251; Georg SCHWAIGER (Hg.), Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, 2 Bde., München 1984, Bd. 1, 192-255 (mit Literaturliste).

13 Georg SCHWAIGER, Das Erzbistum München und Freising im 19. und 20. Jahrhundert, München 1989.

14 Z. B. Victor CONZEMIUS, Faulhaber, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 16 (1967), 692-711; Georg SCHWAIGER, Kardinal Michael von Faulhaber, in: Georg Schwaiger (Hg.), Christenleben im Wandel der Zeit, Bd. 2, München 1987, 290-305; Ludwig Volk (†1984), Faulhaber Michael, in: Erwin GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945-2001. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2001, 377-382.

15 Ausstellungskatalog (wie Anm. 1).

Auch dem Verhältnis zu den Juden ist ein eigener Abschnitt gewidmet (321-344, S. Kornacker). Weitere Artikel zur Rezeption Faulhabers nach seinem Tod schließen den Band ab. Nicht alle der genannten Themen sind dabei in großen Aufsätzen behandelt, die Mehrzahl sind Darstellungen an Hand der im Katalog beschriebenen Ausstellungsstücke, die vielfach dort auch abgebildet sind – der Katalog stellt also gleichzeitig den Entwurf einer Lebens- und Tätigkeitsbeschreibung Faulhabers in Bildern dar. Sehr nützlich sind auch die am Schluss des Bandes wiedergegebenen Dokumente (485-567), bei denen ebenfalls die für die politische Einschätzung wichtigen (z. B. Katholikentagsrede 1922, Obersalzberg-Protokoll 1936) dominieren.

Insgesamt darf man den Katalog in Anlage und Durchführung als ein Grundwerk bezeichnen, von dem alle weitere Beschäftigung mit Faulhaber ausgehen muss: Man hat mit ihm den Kardinal gewissermaßen „in der Hand“.

Freilich kann er eine umfassende Biographie nicht ersetzen, das verhindert die einem Katalog gemäße Einzelbehandlung der Themen. Auch grundlegende Auseinandersetzungen sind in einem Katalog nicht möglich. So bleibt etwa nach wie vor als Kennzeichen bzw. Vorwurf für Faulhabers politische Haltung seine angeblich ganz negative Einstellung zur Weimarer Republik bestehen, dem ersten parlamentarisch-demokratischen Staat in Deutschland, was mit der bekannten Formulierung der Revolution als „Meineid und Hochverrat“ begründet wird – gewissermaßen das Schibboleth aller Faulhaber-Kritik, weshalb der Satz hier noch einmal zitiert sei.¹⁶ Ob man einmal mit einer großen Biographie darüber hinauskommt?

Die Übersicht über den Katalog lässt auch schnell deutlich werden, welche Themen gar nicht oder nur mit wenigen Hinweisen in diesem Werk behandelt sind. So fehlen etwa ganz Angaben zu seiner Familie, den Brüdern und Schwestern (was leider in der Forschung bis heute so geblieben ist). Dann fehlt weitgehend seine wissenschaftliche Tätigkeit als Forscher und Professor des Alten Testaments – diese wird auf etwa einer Textseite kurz angesprochen, und zwar im Rahmen der frühen Biographie (bis zum ersten Bischofsamt 1911), die ihrerseits bezeichnenderweise der politischen Konstellation („in der Monarchie“) eingeordnet ist (113-129, S. Kornacker). Ähnlich steht es mit seinen theologischen Überzeugungen, die angesichts der aufgeregten Streitigkeiten in seiner Ausbildungszeit an der Universität Würzburg um den „Modernisten“ Hermann Schell von großem Interesse wären,

16 Predigt über „Katholische Grundsätze“ beim Katholikentag in München am 27. August 1922: Beim Unterpunkt „Katholisch sein heißt ein Charakter sein“ wird von unvermeidlichen nötigen Kompromissen im privaten und öffentlichen Leben gesprochen, wobei aber die Grundsätze gewahrt werden müssen: „Über allen Kompromissen aber stehen wie die wenigen Sterne die Grundsätze, und es kann eine Grenze kommen, wo es heißt: Bis hierher und nicht weiter! Die Revolution war Meineid und Hochverrat und bleibt in der Geschichte erblich belastet und mit dem Käinsmal gezeichnet. Auch wenn der Umsturz ein paar Erfolge brachte, wenn er den Bekennern des katholischen Glaubens den Weg zu den höheren Ämtern weit mehr als früher erschloß – ein sittlicher Charakter wertet nicht nach den Erfolgen, eine Untat darf der Erfolge wegen nicht heilig gesprochen werden. Wir wollen frank und frei die katholischen Grundsätze auf den Leuchter heben“ (FAULHABER, Rufende Stimmen [wie Anm. 19] 30f. mit wichtiger Anm. 1). Vgl. zum Zusammenhang Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 67f.

aber kaum zur Sprache kommen – der Name Schell ist nur dreimal kurz erwähnt, Faulhabers Korrespondenzpartner und Freund Albert Ehrhard, Kirchenhistoriker in Würzburg und dann in Straßburg, erscheint überhaupt nicht, obwohl er gleichfalls in diese Auseinandersetzungen verwickelt war.¹⁷ Ein Thema, das ebenfalls weitgehend fehlt, ist die persönliche religiöse Haltung, also die Frömmigkeit des Kardinals, die für einen Bischof doch von großer Bedeutung sein muss. Freilich ist bekannt, dass Faulhaber, was innere, persönliche Dinge angeht, sehr zurückhaltend war; doch zeigen schon etwa seine ausgedehnten Überlegungen zu den religiösen Pflichten des Bischofsamtes im zweiten Teil seiner „Autobiographie“ (der leider meist gegenüber den Angaben zum Lebenslauf im ersten Teil nur ganz kurz vermerkt wird, vgl. Katalog, 114), dass hier ein bisher kaum wahrgenommener Schatz liegt. Ein solcher wäre auch bei seinen überaus zahlreichen Predigten und Reden zu entdecken¹⁸, und zwar gerade auch bei den spezifisch religiösen, etwa bei den von ihm offenbar sehr gern gehaltenen Ansprachen anlässlich von Einkleidungen (Noviziat, Profess) bei weiblichen Orden. Ein wenig besser sind andere seelsorgliche Bemühungen dokumentiert: von der Münchener Fronleichnamsprozession bis zu den Firmungsreisen, die anhand von Bildern dargestellt werden (E. Angermaier/S. Kornacker, 568-586), einschließlich einer wichtigen Liste seiner gesamten „Pontifikalhandlungen“ wenigstens eines Jahres (1933: 6 volle Seiten!). Zuletzt muss man konstatieren, dass im Katalog, aber auch allgemein in der Faulhaberforschung, eingehende Vergleiche des Münchner Oberhirten mit anderen Bischöfen bisher nicht vorgenommen worden sind.

Damit stellt sich das bis 2002 erarbeitete und in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit präsente Bild des Kardinals ungefähr so dar: Kardinal Faulhaber war einer der bedeutendsten lange regierenden Kirchenführer in Bayern und Deutschland vom Ersten bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Grundsätzlich konservativ, in der Monarchie sozialisiert und daher durchaus monarchistisch gesinnt, hat er jeweils lautstark seine Stimme zu den verschiedenen Zeitströmungen erhoben, wobei er vor allem von einem christlich verstandenen Ordnungsdenken geprägt war. Den atheistischen Kommunismus hielt er für verderblicher als den sich lange Zeit christlich gebärdenden Nationalsozialismus – gegen den er gleichwohl tapfer und entschlossen die ihm anvertraute Kirche verteidigte, wo deren Werte bedroht waren. Kompromisse in der parlamentarischen Demokratie zu tolerieren oder zu fördern, fiel ihm schwer, für den zentralistischen, von den Sozialisten maßgeblich geformten Weimarer Staat hatte er wenig übrig. Nur Starrheit kennzeichnet ihn aber nicht, wie eine deutliche Entwicklung von der Bejahung der deutschen Kriegsanstrengung als gerechtem Krieg 1914 hin zu einem deutlichen Pazifismus im Lauf der zwanziger Jahre zeigt. Seine Haltung zum NS-Regime war ambivalent. Als Bi-

17 Vgl. dazu unten Anm. 48.

18 So schon Erhard SCHLUND, Kardinal Faulhaber als Prediger, in: Michael HARTIG (Hg.), *Erntegaben*, München 1936, 123-225.

schof war er durch öffentliches Auftreten immer präsent, vor allem durch vielfache Predigten und Ansprachen, die oft weit über eigentlich religiöse Anliegen hinausgingen. Zeugnisse seiner kirchlichen Verwaltung waren sehr viele Kirchenbauten und Pfarreigründungen sowie neue Organisationsformen im Ordinariat. Bemerkenswert ist auch sein Einsatz in sozialen Fragen, von der Frauenbildung bis zu Nahrungsmittelsammlungen in Notzeiten. Obwohl er im Nachhinein gern als ruhender Pol in den Umbrüchen der Zeit eingeschätzt wurde, war er eine Persönlichkeit, die die Menschen weniger freundlich einte als scharf vor Entscheidungen stellte – „Grüßt mir die Zeiten, in denen die Geister sich scheiden, die Zeiten der klaren Linie!“, dieses auf dem Münchner Katholikentag 1919 gesprochene Wort kennzeichnet ihn gut.¹⁹ Schließlich ist über Faulhabers Privatleben, auch seine religiöse und geistige Persönlichkeit, bisher nur wenig bekannt. Seine Hinterlassenschaft, von den durch ihn begründeten Einrichtungen über den Eindruck seiner – oft kontrovers eingeschätzten Handlungen oder „Nichthandlungen“ – bis hin zu seinen Publikationen und umfangreichen Sammlungen in seinem Nachlass ist schlicht gewaltig und fordert die Beschäftigung der Historiker damit heraus.

Bemühungen um Faulhaber nach 2002

Allgemeine Quellen

Von den oben genannten umfangreichen unmittelbaren Quellen zu Faulhaber sind die Autobiographie und die Myrrhen bisher nicht zur Veröffentlichung gekommen. Das ist im Fall der Autobiographie besonders bedauerlich, nicht nur weil dort die Lebenszeit bis 1918, also Herkunft und Jugend, Studium, Tätigkeit als Professor, als Bischof von Speyer und dann als Prediger im Weltkrieg sowie seine Erlebnisse in der Revolution detailliert geschildert sind, sondern, wie schon betont, gerade auch wegen des zweiten Teils, in welchem Faulhaber sein Verständnis des Bischofsamtes niederlegt und sich auf viele eigene Tätigkeiten dabei bezieht; dazu finden sich in beiden Teilen gelegentlich Hinweise auf Fakten, die bisher kaum beachtet sind. Eine baldige Veröffentlichung erscheint umso dringlicher, als das (endgültige) Manuskript in Maschinenschrift vorliegt und deshalb schon oft benutzt wurde; wer aber aus dem Text gezogene Schlüsse überprüfen möchte, ist immer noch auf das (nicht digitalisierte) Exemplar im Archiv des Erzbistums angewiesen. Sollte eine Edition nicht so schnell möglich sein, wären auch ein einfaches Ins-Netz-Stellen und eine eingehende Beschreibung des Manuskripts und seiner Entstehung eine Hilfe.²⁰ Es sei aber noch einmal betont, dass grundsätzlich die Digitalisierung des Nachlasses,

19 Michael von FAULHABER, *Rufende Stimmen in der Wüst der Gegenwart*, München 1931, 1.

20 Kurzbeschreibung im Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 113-115.

ein umfangreiches Unternehmen, das schon weithin abgeschlossen ist, die Forschungssituation seit 2002 entscheidend verbessert hat.

Wenig bekannt ist, dass von Kardinal Faulhaber als erstem der Erzbischöfe auch Tondokumente im Archiv des Erzbistums vorhanden sind, seit 1936 immerhin 16 Stück, meist auf Tonband gespeichert, zum größeren Teil Predigten (etwa eine vom Jahr 1941).²¹ Nicht ohne Wirkung auf die Öffentlichkeit sind die beiden Filme des Bayerischen Rundfunks geblieben, der eine über Faulhaber speziell, anlässlich des Gedenkjahres 2002, der andere zu den Erzbischöfen überhaupt (2008); auch deren Aussagen sollten einer kritischen Prüfung unterzogen werden.²²

Die wichtigste neu zugängliche Edition sind aber die seit 2015 in sukzessiver digitaler Veröffentlichung befindlichen „Besuchs-Tagebücher“ Faulhabers (1911/52), eine besonders umfangreiche Quelle.²³ Über sie haben die herausgebenden Institutionen (Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Münster, Prof. Dr. Hubert Wolf, und Institut für Zeitgeschichte in München, Prof. Dr. Andreas Wirsching) und das Editionsteam wichtige Fakten in der Einleitung zur online-Edition bekannt gemacht.²⁴ Es handelt sich um einen größeren Bestand von Heften, der bis vor wenigen Jahren als eine Art Privat-Nachlass des Kardinals im Besitz seines letzten Sekretärs war, dann aber durch besonderen Einsatz des Erzbischöflichen Archivs gesichert werden konnte und nun der Forschung zur Verfügung gestellt ist. Der Umfang der Tagebücher (eigentlich: Bemerkungen zu Begegnungen) mit 32 Bänden (ca. 4000 Seiten) und weiteren sehr vielen, oft besonders ausführlichen Beiblättern (ca. 3000 Seiten) ist gewaltig. Die Edition dieser zweifellos einmaligen Quelle bietet aber auch sonst Probleme, zuerst, weil der größte Teil der Einträge in einer sehr persönlichen Variante der Gabelsberger-Kurzschrift verfasst ist, also für die Edition transkribiert werden muss, dann durch die ungeheure Anzahl von bisher oft wenig bekannten oder ganz unbekanntenen Personen, die Faulhaber kontaktiert haben und nun identifiziert werden müssen. Wie schon jetzt zu sehen ist, wurde von den Editoren eine beachtliche und für den Leser sehr nützliche Arbeit geleistet, sowohl durch die Umschrift wie durch die Kommentierung – diese umfasst allerdings vorerst nur die Personen –, dann auch durch weitere Angaben (z. B. ein chronologisches Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen Faulhabers).

Die Hauptfrage für die Faulhaber-Geschichtsschreibung ist natürlich die nach Quellenwert und Bedeutung. Auch dazu sind in der Edition einige Ausführungen gemacht. Neben der Tatsache, dass nun meist Tag für Tag bekannt ist, wer mit

21 Archiv des Erzbistums München und Freising (künftig: AEM), AV Medienzentrale, Historischer Katalog. Vgl. auch Anm. 104.

22 Sie sind ebenfalls im AEM vorhanden: „Faulhaber – der Kardinal der Widersprüche“, von Norbert Göttler, 2002; „Auf Korbinians Stuhl“, von Marius Langer, 2008.

23 Da vielfach vereinfachend von „Tagebüchern“ gesprochen wird, geschieht dies auch in diesem Beitrag.

24 Kritische Online-Edition der Tagebücher Michael Kardinal von Faulhabers (1911-1952). Aufzurufen unter: www.faulhaber-edition.de. Vgl. den Bericht im Jahresbericht 2015 des Instituts für Zeitgeschichte, 32-35.

Faulhaber worüber gesprochen hat, seine Arbeitstage also eine Art Gerüst erhalten, resümieren die Editoren, dass die neue Quelle „einen zeitnahen Blick hinter die Kulissen der offiziellen Korrespondenzen und Verlautbarungen erlauben. Sie lassen Emotionen und Handlungsmotive erkennen, die anhand der bisher zugänglichen Dokumente kaum zu beschreiben waren, und ergänzen diese somit um eine bedeutende Perspektive.“²⁵ Dies ist, gegenüber manchen Trompetenstößen in der Öffentlichkeit bei Beginn der Edition, eher zurückhaltend formuliert, und das sicher mit Recht. Obwohl der Wert der neuen Quelle in keiner Weise unterschätzt werden soll, ist doch zu betonen, dass bereits bisher – durch Faulhabers sehr häufige Reden, Predigten und Verlautbarungen, durch vielfache Korrespondenzen, durch seine großen Manuskripte und seine im Nachlass deutliche Sammeltätigkeit – sein Wirken hervorragend dokumentiert war, gerade auch durch Ludwig Volks Editionen²⁶, so dass umstürzend Neues kaum zu erwarten ist, abgesehen natürlich von der Aufzeichnung bisher oft nicht bekannter unmittelbarer gedanklicher Reaktionen auf seine laufenden Begegnungen und Gespräche. Aber auch in diesen muss nicht immer alles dokumentiert sein, was Faulhaber gesagt und gedacht hat.²⁷ Man wird gespannt sein dürfen, was die weitere Edition (bis Juli 2016 bei den Tagebüchern erst die Zeit Ende 1918 bis Anfang 1920 sowie das Jahr 1933, bei den Beiblättern etwas ausgreifender) in ihrer Auswertung ergeben wird.

Von besonderer Bedeutung wird dabei sein – was leider bisher nicht thematisiert wurde –, ob die hier dokumentierten Gespräche alle Begegnungen umfassen, also die gesamte Tätigkeit des Oberhirten einschließlich der geistlichen Feiern und gerade auch seiner laufenden Gremienarbeit (z. B. Ordinariatssitzungen), oder nur „außerordentliche“ und außerhalb der spezifischen bischöflichen Tätigkeit erfolgte Begegnungen, etwa mit Politikern, Vereinsvorsitzenden, Schriftstellern und anderen Persönlichkeiten sowie mit seinen Verwandten. Bisher deuten die edierten Teile eher auf Letzteres; allerdings sind auch die Firmungsreisen (auf den Beiblättern) intensiv beschrieben (vielleicht auch als *extraordinaria*?), zudem scheinen sich in den späteren Jahren die Aufzeichnungen mehr in Richtung eines vollen Tagentotiz-

25 In den Vorbemerkungen zur Online-Edition (wie Anm. 24) unter „Quelle, Quellenwert“ (Zugriff vom 07.05.2016).

26 Sie bringen auch schon einen Teil der im neuen Projekt edierten „Beiblätter“, z. B. Unterredung mit Graf Soden (20. Februar 1933), veröffentlicht in VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, 648-650.

27 Dazu ein Beispiel: Am 29. Dezember 1918 besprach sich Faulhaber laut Tagebuch mit dem damals in Bern ansässigen amerikanischen Diplomaten Ellis Dresel (1865-1925), der über die Unterstützung durch die neue bayerische Regierung für eine Besserung der Lage Näheres wissen wollte. Faulhaber beurteilte die Regierung sehr skeptisch, monierte auch, dass Eisner Zeitungsartikel schreibe statt zu handeln. Auer wird nicht erwähnt (Faulhaber Tagebücher online [wie Anm. 24], zum 29.12.1918, Zugriff vom 21.06.2016). Dagegen stellte Dresel in einem Bericht über dieses Gespräch an seine Dienststelle fest, dass dabei Faulhaber „in the highest terms“ über Auer gesprochen habe, der das Vertrauen der Bürger besitze (Franz J. BAUER, Hg., Die Regierung Eisner 1918/19. Ministerratsprotokolle und Dokumente, Düsseldorf 1987, LXI Anm. 26). Vgl. dazu Markus SCHMALZL, Erhard Auer. Wegbereiter der parlamentarischen Demokratie in Bayern, Kallmünz 2013, 329 Anm. 1946.

buchs zu entwickeln. Sollte sich die Sicht des „außerordentlichen Besuchstagebuchs“ grundsätzlich bestätigen, hat dies natürlich ganz erhebliche Auswirkungen auf die Interpretation der Einträge. Bei der Verwertung der Einträge wird es dann wichtig sein, ob kurzzeitige Tagesäußerungen Faulhabers Bestand hatten, also auch sein Handeln bestimmten (das muss keineswegs und schon gar nicht immer der Fall sein), oder ob es spontane und bald durch bessere Einsicht veränderte, damit letztlich folgenlose Gefühlsäußerungen waren. Es wird also nötig sein, nicht einen Einzelntrag herauszugreifen und zu isolieren, sondern stets den Zusammenhang zu betrachten – ob dieser Notwendigkeit der Wunsch der Herausgeber dienlich ist, auch „alle historisch und theologisch Interessierten zum Stöbern“ einzuladen, wird man bezweifeln dürfen.²⁸ Ein Problem, das hoffentlich, bei schnellem Fortschritt der Edition, nur kurzzeitig gegeben sein wird, ist noch anzusprechen, nämlich die Entscheidung der Herausgeber, nicht chronologisch mit den ersten Tagebüchern 1911 zu beginnen, sondern mit den Jahren 1918/20 (Eintragungen ab 1. November 1918) sowie 1933.²⁹ Man kann zwar Verständnis dafür haben, dass ein solch teures, aus öffentlichen Mitteln finanziertes Projekt möglichst bald aufsehenerregende Ergebnisse für die Zeitgeschichte publik machen will, aber dadurch wird erneut – und ganz massiv – das Interesse an Faulhaber auf seine Aktionen in den politischen Krisen konzentriert, der Bischof Faulhaber also als weniger wichtig hintangestellt. Das wird noch unterstrichen durch das kurze Lebensbild, das der Edition vorangestellt ist und das, neben den Lebensdaten, allein die Aktionen Faulhabers in Öffentlichkeit und Politik vorstellt; wenn es mit der Feststellung beginnt, dass Faulhaber „überzeugter Monarchist“ gewesen ist, so wird die Konzentration auf Politik und Gesellschaft überaus deutlich.³⁰ Diese Akzentuierung der Geschichte Kardinal Faulhabers dürfte nicht nur für die Kirchengeschichte, für die seine Person ein besonderes Anliegen sein muss, nicht akzeptabel sein, sie ist auch für die Gesamteinschätzung dieser historischen Erscheinung sehr problematisch. Man möchte hoffen, dass bald eingehendere Beschreibungen der Tagebücher und der Probleme, die ihre Interpretation mit sich bringt (einschließlich der hier aufgeworfenen Fragen), seitens der Angehörigen des Editionsteams erscheinen werden.

Es ist darauf hinzuweisen, dass auch Editionen erschienen sind, die nicht unmittelbar den Kardinal betreffen, sondern das Umfeld, in dem er gleichwohl ebenfalls gewirkt hat. Das betrifft vor allem die schon genannten „Akten deutscher Bischöfe“, die mittlerweile weitergeführt worden sind: zum einen für die Zeit der Weima-

28 FAULHABER, Tagebücher online (wie Anm. 24), „Projekt/Forschungsziele“ (Zugriff vom 07.05.2016).

29 Zum Vergleich: Die Tagebücher von Erich Mühsam (1878-1934), des bekannten Berliner und Münchner Anarchisten und Revolutionärs, die seit 2011 online erscheinen, begannen sachgerecht mit den ersten Einträgen 1910 (Band 1, Berlin 2011), gelangten mit Band 6 (2014) zum Jahr 1919 und sind jetzt beim Jahr 1921 angelangt (Band 9, 2016): Chris HIRTE/Conrad PIENS (Hg.), Mühsam Erich, Tagebücher, Bd. 9 (1921/22), Berlin 2016.

30 Wie Anm. 24 unter „Faulhaber/Biographie“ (Zugriff vom 07.05.2016).

rer Republik³¹, zum anderen für die Nachkriegszeit³², umfangreiche Bände, die, in unterschiedlicher Dichte, Faulhaber immer wieder als Handelnden oder Teilnehmer von Sitzungen erwähnen. Auch Editionen zu Spezialthemen³³ sind hier zu nennen, sowie zusammenfassende Quellensammlungen.³⁴

Darstellungen und spezielle Quellen

Im Folgenden sollen Arbeiten, die nach 2002 erschienen sind, in einer Gliederung vorgestellt werden, die im Wesentlichen nach Sachthemen geordnet ist. Das entspricht zwar nicht dem Ablauf der Jahre, doch ist der Zeitraum von gut fünfzehn Jahren nicht so groß, dass eine chronologische Abfolge zwingend nötig wäre. Noch einmal darauf hinzuweisen ist, dass, wie schon vor 2002, bisher noch keine große wissenschaftliche Darstellung von Leben und Wirken Faulhabers vorgelegt worden ist.

Übersichtsbeiträge

Hier sind als erstes Handbuchbeiträge³⁵ und Lexikon-Artikel zu nennen, wie solche ja immer wieder einmal verfasst werden.³⁶ Unter ihnen ragt hervor der für ein Lexikon sehr umfangreiche Beitrag des Leipziger evangelischen Kirchenhistorikers Klaus Fitschen.³⁷ Er bringt nicht nur ein ausführliches Lebensbild, es werden auch sehr reichhaltige Angaben zu Quellen und Literatur geboten. Der Text ist freilich stark auf Politik und Gesellschaft konzentriert und kommt da zu einem „zwiespältigen Ergebnis“ (Faulhaber verschloss sich den Anforderungen der Demokratisierung, nahm aber den Kampf gegen den Nationalsozialismus auf). Andererseits erscheinen die Formulierungen ausgewogen und vermeiden einseitige Urteile; zu Recht treten deshalb das Diktum über die Revolution (1922: „Meineid und Hoch-

31 Heinz HÜRTE (Hg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918-1933, 2 Bde., Paderborn 2007.

32 Akten deutscher Bischöfe seit 1945: Ulrich HELBACH (Hg.), Westliche Besatzungszonen 1945-1947, 2 Bde., Paderborn 2012; Annette MERTENS (Hg.), Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/49, Paderborn 2010.

33 Etwa Hubert WOLF/Klaus UNTERBURGER (Hg.), Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929, Paderborn 2006.

34 Z. B. Hubert GRUBER (Hg.), Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ein Bericht in Quellen, Paderborn 2006.

35 Z. B. Handbuch der bayerischen Geschichte, begründet von Max SPINDLER, Band IV: Das Neue Bayern von 1800 bis zur Gegenwart, hg. von Alois SCHMID, Teilband 2, München 2007, 320-322 (Heinz Hürten). Vgl. auch Manfred TREML (Hg.), Geschichte des modernen Bayern. Königreich und Freistaat, München 2006, z. B. 154f.

36 Z.B. Manfred WEITLAUFF, Art. Faulhaber, Michael, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen 2000, 49f.; Walter ZIEGLER, Art. Faulhaber, Michael von, in: Große bayerische biographische Enzyklopädie, hg. von Hans-Michael KÖRNER, Bd. 1, München 2005, 492f.

37 Klaus FITSCHEN, Art. Faulhaber, Michael von, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Traugott BAUTZ, Bd. 24 (Ergänzungsband 11), Hamm 2005, 602-615.

verrat⁴⁰) ebenso eher in den Hintergrund wie der Besuch des Kardinals bei Hitler auf dem Obersalzberg 1936. Interessant ist der sonst seltene Hinweis auf den Versuch des Kardinals, einen Hirtenbrief gegen das Erbgesundheitsgesetz vom 14. Juli 1933 (das die Sterilisierung freigab) zu erreichen³⁸, womit er bei den Bischofskollegen aber nicht durchdrang.

Es sind dann wenige Überblicksdarstellungen erschienen, die, da meist auf Vorträge zurückgehend, natürlich nicht alle Phänomene erörtern können. Zu nennen ist vom Münchener Landeshistoriker Hans-Michael Körner, der sich schon früher mit Faulhaber befasst hat, ein Beitrag in einem Band über bedeutende Gestalten der bayerischen Geschichte.³⁹ Er geht besonders auf die Rahmenbedingungen ein, unter denen Faulhaber agieren musste (z. B. das bayerische Staatskirchentum, dann die Ideologien des 20. Jahrhunderts). Er sieht Faulhaber stark vom monarchischen Gedanken geprägt; bezüglich des Dritten Reiches stellt er widerständige Haltung fest, aber keine Fundamentalopposition. Erfreulicherweise nimmt er gegen eine politische Engführung in Faulhaber-Arbeiten Stellung. Dies geschieht noch dezidiert in einem Beitrag des bekannten Eichstätter Zeithistorikers Heinz Hürten, der sich vielfach grundlegend mit der Geschichte des Katholizismus befasst und, wie oben bemerkt, den dritten Band der Faulhaberakten bearbeitet hat.⁴⁰ Er stellt fest, dass der Kardinal sich wohl kaum in der bisherigen Forschung zu seiner Person mit ihrer Politiklastigkeit wieder finden würde. In diesem Aufsatz, der anders als der Titel vermuten lässt, eine allgemeine Darstellung bietet, finden sich interessante Hinweise und Einschätzungen, etwa dass man in Rom über Faulhabers „Meineidsrede“ nicht glücklich gewesen sei und dies ihm auch zur Kenntnis kam, oder zu den Schwerpunkten seines Enzyklika-Entwurfes von 1937, die pastoral auf Deutschland zielten, während die Umformung durch Kardinal Pacelli den Geist der allgemeinen vatikanischen Freiheitspolitik atmete – man möchte hoffen, dass solche weiterführenden Hinweise aufmerksam gesammelt werden. Zu nennen ist schließlich ein Beitrag des Würzburger Kirchenhistorikers Wolfgang Weiß, in welchem besonders auch die mit Franken, der Heimat Faulhabers, verbundenen Aspekte betont werden.⁴¹ Zu Recht wird von Würzburger Forschern seine das ganze Leben andauernde Heimatbindung herausgestellt⁴², zu der übrigens auch seine Kontakte

38 Vgl. VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, 833f. (Faulhaber an Bertram, 29.12.1933); Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 402f. (Volker Laube).

39 Hans-Michael KÖRNER, Michael Kardinal von Faulhaber (1869-1952), in: Katharina WEIGAND (Hg.), Große Gestalten der bayerischen Geschichte, München 2012, 381-401 sowie 562f. und 588f.

40 Heinz HÜRTE, Kardinal Faulhaber – ein Kirchenmann im Meinungsstreit, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte [BABKG] 47 (2003) 253-267.

41 Wolfgang WEISS, Michael Kardinal Faulhaber, „Frankens großer Sohn, Bayerns unvergesslicher Kirchenfürst“, in: Heidrun ALZHEIMER u. a. (Hg.), Religion, Kultur und Geschichte. Beiträge zur historischen Kulturforschung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Petersberg 2015, 543-558.

42 Vgl. etwa sein Gespräch mit Reichsstatthalter Franz von Epp im April 1933, wo am Ende persönliche Erinnerungen an das „Neuner-Denkmal“ in Würzburg ausgetauscht wurden: FAULHABER, Tagebücher online (wie Anm. 24), Beiblatt 27.-29. April 1933 (Zugriff vom 01.03.2016).

zur Studentenverbindung Normannia in Würzburg gehören.⁴³ Weiß hat sich auch eindringend mit der Monarchismus-Frage bei Faulhaber befasst und formuliert, dass dieser die Spannungen des Kulturkampfs nicht mehr erlebt habe und von König Ludwig III. und seiner Kirchlichkeit beeindruckt war, sodass ihm Einbindung in den Staat, und eben den monarchischen, und Rombindung etwas Selbstverständliches gewesen sind. Wer, wie der Verfasser dieses Aufsatzes, anderer Meinung ist, die Monarchiebindung des Kardinals also geringer einschätzt, wird sich mit diesen Argumenten auseinandersetzen müssen. Weiterführend bei Weiß ist auch seine Betrachtung der theologischen Stellung des jungen Gelehrten an der Universität Würzburg inmitten der dortigen Auseinandersetzungen, bei denen er sich zwar zurückhielt, die er aber nicht ignorieren konnte. Es ist übrigens bemerkenswert, dass Faulhaber nicht nur im kirchengeschichtlichen Umfeld immer wieder Beachtung findet, sondern auch, eher unerwartet, in einer Publikation über eine „andere Geschichte Bayerns“; der Bericht über ihn ist dort im allgemeinen gut recherchiert und ausgewogen, der Erzbischof wird aber doch wohl zu stark als „Mitläufer“ im NS-Regime gesehen.⁴⁴

Wissenschaft und Bischofsernennung

Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass in den Lebensbildern Faulhabers die Zeit als Wissenschaftler, zuerst in Würzburg (Promotion 1895, Habilitation 1899), dann in Straßburg (1903/11), weitgehend ausgespart wird. Das wird wohl auch so bleiben, bis nicht ein bibeltheologisch versierter Historiker sich seines Wirkens als Forscher im Bereich des Alten Testaments annehmen wird, wobei vor allem zu fragen ist, welche Bedeutung seine Werke damals hatten und evtl. heute noch haben. Auch die Geschichte der theologischen Fakultäten in Würzburg und Straßburg könnte darauf hin befragt werden, immerhin war er in letzterer 1909/10 Dekan. Der Ertrag seiner Studien, vier Bücher zur Patrologie und zur sog. Katenenforschung sowie zehn wissenschaftliche Aufsätze können sich für einen jüngeren Dozenten, der daneben viele pastorale Vorträge hielt und veröffentlichte und gleichzeitig große Reisen unternahm, durchaus sehen lassen. In neueren Artikeln über die Katenen (Bibelkommentare älterer Exegeten, besonders der Kirchenväter, in Form von dem Text beigegebener Scholien) werden jedenfalls Faulhabers Werke jeweils an maßgeblicher Stelle genannt, dass er dazu im Ausland sehr erfolgreich Handschriften erforscht hat, eigens vermerkt⁴⁵; eine damals maßgebliche Rezension über

43 Vgl. dazu Rolf-Joachim BAUM u. a. (Hg.), 1582-1982. Studentenschaft und Korporationswesen an der Universität Würzburg, Würzburg 1982, 255-257 und 292f. – Einen bemerkenswerten allgemeinen Beitrag zur Bedeutung der katholischen Studentenverbindungen, denen viele wichtige Persönlichkeiten angehörten, liefert Jeremy Stephen ROETHLER, *Germany's Catholic Fraternities and the Weimar Republic*, Frankfurt 2016, etwa 7.

44 Teja FIEDLER, *Mia san Mia. Die andere Geschichte Bayerns*, München 2014, 322-335.

45 Vgl. Ekkehard MÜHLENBERG, Art. Katenen, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, Berlin 1989, 14-21.

den Jesaja-Kommentar des Hesychios (5. Jh.) wertete das Buch grundsätzlich positiv.⁴⁶

Ein wichtiger Anfang ist aber dadurch gemacht, dass Wolfgang Weiß in Würzburg eine Reihe von Briefen veröffentlicht hat, die Faulhaber zwischen 1896 und 1902 an den Würzburger, aus dem Elsaß stammenden Kirchenhistoriker Albert Ehrhard schrieb, der seine Katenenforschung bis ins einzelne gefördert hat und dann auch bei der Erlangung des Straßburger Lehrstuhls behilflich war. Dieser Briefwechsel ist deshalb interessant, weil er mitten in die Auseinandersetzungen um den sog. Modernismus⁴⁷ hineinführt, die an der Universität Würzburg, wo dessen Protagonist Hermann Schell lehrte und im Bischof und im Dompfarrer klare Gegner fand, besonders heftig waren. Ehrhard selbst hatte sich 1901 als gewissermaßen gemäßigter, aber hierarchietreuer „Modernist“ zu Wort gemeldet.⁴⁸ Weiß kann zeigen, dass Faulhaber für Ehrhard, der viel unter kirchenamtlichen Verdächtigungen zu leiden hatte, deutliche Sympathien hegte, aber durchaus den umstrittenen Thesen Schells fremd war.⁴⁹ Es ist bemerkenswert und bezeichnend, dass diese Haltung Faulhabers zwischen den Fronten bereits Erzbischof Ratzinger in einer Predigt zum 25. Todestag im Münchner Dom gewürdigt hat, nämlich wie der Vorgänger auf dem Münchner Erzbischofsstuhl seinen Weg, als Freund Schells und doch ohne Ressentiment gegen Rom, mit einer fast unbegreiflichen Sicherheit verfolgt hat „in einer Zeit, in der die Theologie ähnlich wie heute zerrissen war zwischen Modernismus und Restauration, zwischen dem Verkaufen des Glaubens an die Zeit und dem Verketteten des Gotteswortes in die Vergangenheit hinein.“⁵⁰

Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang danach fragen, ob Faulhaber später noch Kontakte zur theologischen Wissenschaft pflegte, deren Weiterentwicklungen etwa auf dem Gebiet der Exegese, der Dogmengeschichte oder der Liturgiewissenschaft verfolgte oder wenigstens engen Kontakt zu den maßgeblichen Vertretern dieser Disziplinen hatte. Auch was er regelmäßig gelesen und wie seine Privatbibliothek aufgebaut war, wäre interessant zu wissen. Bisher scheint darüber gar nichts bekannt, als lebenslanger Professor, so wie dies bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. bis heute deutlich ist, wirkte Faulhaber jedenfalls nicht.

Interessant wäre auch zu wissen, inwieweit Faulhaber in Würzburg beeinflusst wurde von den nicht weit zurückliegenden und zum Teil noch gegebenen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat im Rahmen des Kulturkampfes, der in

46 Göttingische Gelehrte Anzeigen 163 (1901) 89-98; der Verfasser der Rezension war der damals noch junge evangelische Kirchenhistoriker Hans Lietzmann (1875-1942).

47 Vgl. Peter NEUNER, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt 2009.

48 Albert EHRHARD, *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert. Im Lichte der Entwicklung der Neuzeit*, Stuttgart 1901. Zu ihm vgl. NEUNER, *Modernismus* (wie Anm. 47), 44f.

49 Vgl. dazu Wolfgang WEISS, „In größter Verehrung“. Briefe Michael Faulhabers an Albert Ehrhard, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter [WDGB]* 66 (2004) 425-436.

50 Joseph RATZINGER, *Die Stimme der Zeit – die Stimme Gottes: Michael Kardinal Faulhaber. Predigt zum 25. Jahrestag ... im Münchner Liebfrauentempel am 12. Juni 1977*, in: Joseph RATZINGER, *Christlicher Glaube und Europa. 12 Predigten*, München 1981, 127-134, hier 129.

Bayern zwar weniger heftig als in Preußen, aber doch durchaus spürbar war. Dafür ist jetzt eine Studie vorgelegt, und zwar zum Würzburger Bischof Franz-Joseph von Stein, der Faulhaber zum Priester geweiht hat und später auch Erzbischof in München war; sie bringt dazu Material und auch einen beachtenswerten Beitrag zum Verhältnis der bayerischen Bischöfe zur Monarchie in Bayern und im Reich.⁵¹

Relativ wenig ist noch bekannt über die Hintergründe, dass Faulhaber 1910 für den Bischofsstuhl in Speyer durch den bayerischen Prinzregenten ernannt und dann problemlos durch Rom bestätigt wurde; Hans-Michael Körner hat dafür aber Wichtiges gesagt.⁵² Doch konnte allein die persönliche Bekanntschaft des Münchner Kultusministers mit dem Bamberger Erzbischof Friedrich von Abert, der einst Dekan der theologischen Fakultät bei der Promotion Faulhabers in Würzburg und dann auch dessen Primizprediger war, ausschlaggebend gewesen sein? Welches waren eventuelle Konkurrenten in der Region, hatte Faulhaber zu Speyer Beziehungen? Und vor allem, wollte Faulhaber sofort seinen Lehrstuhl und damit die wissenschaftliche Tätigkeit verlassen? Leider geht auf solche Fragen der Beitrag über den für Faulhaber bei dem Münchner Nuntius geführten Informativprozess vor der Bestätigung in Rom nicht näher ein, er beschränkt sich im Wesentlichen auf den Abdruck der Zeugenfragen und -antworten, die in ihrem sehr großem Wohlwollen damals wohl wichtig, für den Historiker heute aber belanglos sind.⁵³

Über das Wirken in Speyer gibt es wenig Neues; freilich war Faulhabers aktive Tätigkeit dort nur sehr kurz, da mit Beginn des Weltkrieges für ihn das Amt des Stellvertretenden bayerischen Feldpropsts zur Hauptaufgabe wurde. Immerhin wird sein besonderer Einsatz für die Auflösung der vielen in der Pfalz vorhandenen Simultankirchen und die Errichtung von eigenen Gotteshäusern für die Katholiken an diesen Orten herausgestellt, dann seine Tätigkeit als Prediger und Redner.⁵⁴

51 Jürgen SCHMIESING, *Das Bistum Würzburg unter Franz-Joseph von Stein (1879-1898)*. Kirche, Staat und ultramontane Bewegung im Konflikt, Würzburg 2015, 239-265. Für den Hinweis habe ich Herrn Kollegen Hans-Michael Körner, München, zu danken.

52 Hans-Michael KÖRNER, *Staat und Kirche in Bayern 1886-1918*, Mainz 1977, 114-117; vgl. auch 122-127.

53 Engelbert Maximilian BUXBAUM, *Der Informativprozess für den Straßburger Universitätsprofessor Dr. Michael Faulhaber vor Übernahme des Bistums Speyer 1910/11*, in: BABKG 50 (2007) 247-266.

54 Hans FENSKE, *Kardinal Faulhaber*, in: Karl-Heinz ROTHENBERGER u. a. (Hg.), *Pfälzische Geschichte*, Bd. 2, Kaiserslautern 2011, 74f. Vgl. auch Hans AMMERICH, *Das Bistum Speyer von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Annweiler 2011, 179f.; BECKER, *Katholikentag* (wie Anm. 260). – Die Zeit in Speyer decken auch zwei Prüfungsarbeiten ab: Markus GRASMEIER, *Kardinal Michael von Faulhaber, Erzbischof von München und Freising. Seine Stellung zur politischen Lage im Spiegel seiner Predigten und Hirtenbriefe 1914 – 1933*, Prüfungsarbeit Gymnasium Masch. [Prof. Weitlauff], München 1994 (Bayerisches Hauptstaatsarchiv [BayHStA], MK Zulassungsarbeiten 5686), und Christian ESPERTSHUBER, *Staatsdenken und politisches Wirken Kardinal Michael von Faulhabers vor dem Hintergrund der katholischen Staatslehre*, Prüfungsarbeit Gymnasium Masch. [Prof. Heim], München 2008 [BayHStA, MK 9887]). Eine Dissertation zum Thema bereitet Dominik Schindler vor.

Eine interessante Ergänzung bietet die Nachricht aus der vor kurzem bearbeiteten Geschichte des bayerischen Vatikangesandten Otto von Ritter, dass es nämlich 1914 Überlegungen des Reichskanzlers gab, Faulhaber für den soeben freigewordenen Stuhl des Breslauer Erzbischofs zu gewinnen. Um dies zu verhindern und Faulhaber in Bayern, auch für größere Aufgaben, zu halten, strebten vor allem der Vatikangesandte, aber auch andere bayerische Kreise an, für ihn in Speyer eine Ernennung zum Kardinal zu erreichen, da Bayern damals keinen solchen besaß und der Vatikan diese Würde nicht gern an eine Hauptstadt binden wollte. Obwohl weit gediehen, wollte der Papst aber dann doch den älteren Münchner Erzbischof Franz von Bettinger (1909-1917) nicht kränken und gab diesem im gleichen Jahr die Kardinalswürde (Faulhaber erst 1921).⁵⁵

Religiöse Persönlichkeit und Seelsorge

Es ist betrüblich festzustellen, dass über das religiöse Leben Faulhabers, das ja für die ihm anvertrauten Gläubigen besonders wegweisend gewesen sein muss, keine neuen Arbeiten vorliegen. Wie wichtig ihm dieses war, gerade in Bezug auf sein Bischofsamt, hat er im zweiten Teil der Autobiographie ausführlich deutlich gemacht; der Katalog von 2002 hat auf die Bedeutung des Hirtenamts, für das sich der Kardinal in seinem Urlaubsort Adelholzen (bei Traunstein) sogar mit lebenden Schafen fotografieren ließ, zu Recht hingewiesen.⁵⁶ Doch dies ist von der Forschung gar nicht aufgegriffen worden. Auch die vom Verfasser dieses Beitrags einst ausgedrückte Hoffnung, dass wichtige religiöse Aussagen und prägnante Dicta, die heute noch für die Seelsorge wichtig sein können, neu gesammelt und vorgelegt werden möchten, hat sich nicht erfüllt.⁵⁷ So blieb es bei den noch zu Lebzeiten vorgelegten Werken; da sie heute praktisch vergessen sind, sei auf sie aufmerksam gemacht. Sie rühren zum größten Teil her von der aus Hamburg stammenden, bald mit Faulhaber bekannt gewordenen und dann in München lebenden katholischen Theologin und Schriftstellerin Elisabeth von Schmidt-Pauli (1889-1956). Genannt seien etwa Trostworte bei Begräbnissen⁵⁸, die Sammlung „Gottwärts“⁵⁹, vor allem aber ihre beachtenswerte Darstellung des Lebens Faulhabers als geistliches Ereignis: „Missa Solemnis eines Lebens“. Hier versucht sie, alle seine Lebensstationen als Ablauf der Teile der heiligen Messe zu interpretieren, um „das erhabene, gnadenvolle Dasein eines Bischofs im Leben der heutigen Kirche darzustellen – sein überper-

55 Jörg ZEDLER, *Bayern und der Vatikan. Eine politische Biographie des letzten bayerischen Gesandten am Heiligen Stuhl Otto von Ritter (1909-1934)*, Paderborn 2013, 241-244.

56 Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 132-134 (Jörg Kornacker).

57 Walter ZIEGLER, *Kardinal Faulhaber – ein bekannter und ein unbekannter Erzbischof (1917-1945)*, in: PFISTER, *Beiträge* (wie Anm. 1), 27-42, hier 37f.

58 [Michael von Faulhaber], *Seid getrost: Worte an die Trauernden. Sentenzen aus veröffentlichten und unveröffentlichten Predigten und Schriften*, Wuppertal 1948.

59 [Michael von Faulhaber], *Gottwärts: Worte an alle. Sentenzen aus veröffentlichten und unveröffentlichten Predigten und Schriften*, Wuppertal 1948.

sönliches Leben in Worte zu fassen“.⁶⁰ Das Wirken und die Faulhaber-Publikationen von Schmidt-Pauli harren auch noch einer Untersuchung.

Bemerkenswert ist auch ein von Faulhaber unter dem Pseudonym „Pater Bonaventura“ verfasster Kreuzweg, der immer wieder neu aufgelegt wurde; es handelt sich um eine Übersetzung eines lateinischen Kreuzweges des Jesuiten Jakob Balde (1604-1668), die der Erzbischof mit einer Einleitung und mit Bildern versah.⁶¹

Vielleicht wird, wenn Autobiographie und Tagebücher veröffentlicht sind, neues Interesse an der Firmungstätigkeit des Erzbischofs erwachen – immerhin pro Jahr über 20 Stationen in München und 30 in der Diözese mit anfangs jährlich über 20 000 Gefirmten; Faulhaber sagte, dass er dadurch die Diözese sehr gut kennenlernte, und schrieb viele Seiten in seinem Lebensbericht darüber.⁶² In den Beilagenzetteln der Tagebücher ist oft ganz unmittelbar von den Erlebnissen bei den Firmungen die Rede, etwa als der Kardinal im Juli 1929 in der Abtei Frauenchiemsee die Firmung für die Jugendlichen vieler umliegender Pfarreien erteilte und dabei predigte: „Das Leben wie eine Seefahrt, die Firmung als Wandersegen“.⁶³ Ein Beispiel für die Firmungsaufzeichnungen des Kardinals bietet der Eintrag zur Traunsteiner Firmung 1937, der anlässlich der Papstwahl von Joseph Ratzinger, der damals gefirmt wurde, veröffentlicht worden ist.⁶⁴

Ein wichtiges Ereignis im kirchlichen Leben blieb für den Kardinal stets die große Fronleichnamsprozession, deren erneute Durchführung nach Kriegsende 1945 er sofort bei den Amerikanern erwirken konnte, wie ein neuer Artikel im Internet-Lexikon zur bayerischen Geschichte zeigt.⁶⁵

Besondere Bemühungen galten dem Exerzitienhaus im ehemaligen königlichen Jagdschloss Fürstenried bei München, das nach dem Ersten Weltkrieg anderweitig genutzt worden war; es gelang Faulhaber hier 1925, auf päpstliche Anregung, die Diözesan-Exerzitien zu begründen, die ein Schwerpunkt der Pastoral wurden, woran der Kardinal ganz persönlich und intensiv Anteil nahm. Im Lauf der Jahre wurde dort auch ein Spätberufenenseminar etabliert, nach 1945 für zwei Jahre die Theologenausbildung der Münchner Fakultät.⁶⁶

60 Elisabeth von SCHMIDT-PAULI, *Missa Solemnis eines Lebens*, Augsburg 1949; Zitat aus dem Vorwort.

61 Pater Bonaventura, *Der Kreuzweg*, München 1938; weitere Auflagen etwa München 1949 (mit Bildern von Augustin Pacher aus der erzbischöflichen Hauskapelle) oder [ca.1980], hg. von P. Gebhard HEYDER OCD (mit Bildern aus der Klosterkirche Weltenburg).

62 FAULHABER, *Autobiographie* (wie Anm. 8), 661-692.

63 FAULHABER, *Tagebücher online* (wie Anm. 24), Beiblatt vom 14. Mai 1927/23. Oktober 1933; Eintrag vom 11./12. Juli 1929 (Zugriff vom 20.07.2016).

64 Susanne KORNACKER, *Der junge Joseph Ratzinger und sein Bischof Michael Kardinal von Faulhaber*, in: Peter PFISTER (Hg.), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven. Beiträge und Erinnerungen*, Regensburg 2006, 53-84, hier 71-77.

65 Susanne KORNACKER, *Fronleichnamsprozession München*, 3. Juni 1945, in: *Historisches Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon)* (Zugriff vom 10.05.2016).

66 Susanne KORNACKER, *Kardinal Faulhaber und sein Fürstenried*, in: *BABKG* 49 (2006) 227-253; Franz Xaver Bischof u. a., *90 Jahre Exerzitienhaus Schloss Fürstenried*, o. J. [2015].

Dagegen scheint Faulhaber kein engeres Verhältnis zur Jugendpastoral gefunden zu haben, obwohl damals die katholischen Jugendvereine, stark beeinflusst von der bündischen Jugendbewegung, sehr große Bedeutung hatten; allerdings waren sie meist überdiözesan organisiert, etwa der Jungmännerverband mit dem bekannten, übrigens aus der Münchner Erzdiözese stammenden geistlichen Leiter Ludwig Wolker (1887-1955). Faulhabers Ideal waren aber Jugendvereine im Rahmen der Pfarreien, im Sinne der von Papst Pius XI. seit 1922 propagierten Katholischen Aktion.⁶⁷ So ist schließlich, als das NS-Regime die Tätigkeit der katholischen Vereine immer mehr einschränkte, ja dann ganz verbot, 1937/38 ein Jugendseelsorgeamt gegründet worden, mit wenig Begeisterung und kaum durchdachten Konzepten, wie einem Beitrag von Volker Laube zu entnehmen ist.⁶⁸

Schließlich die Predigten, die zwar vielfach als bedeutsam gewertet, aber selten zusammengestellt und analysiert werden – mit Ausnahme der berühmten „Adventspredigten“ (vier Adventspredigten und eine Silvesterpredigt 1933) über das Alte Testament. Eine neue Untersuchung dazu an dieser Stelle, nicht im Zusammenhang des Dritten Reiches zu behandeln, hat seinen Grund in der Überzeugung des Berichterstatters, dass Faulhaber pastoral, nicht politisch predigte, aber auch in dem Ergebnis dieser Arbeit.⁶⁹ Ihre Verfasserin Sarah Roettger versucht, mit der Methode der Textlinguistik zu klären, ob es sich bei den Predigten um Äußerungen aus politischem Kalkül oder auf Grund des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes handelt, und sie stellt eindeutig Letzteres fest. Wertvoll ist diese Arbeit aber nicht nur, weil hier die pastorale Intention Faulhabers, nämlich die ihm aufgetragene Verteidigung des Christentums in einer neuheidnischen Welt, ernsthaft gewürdigt wird, sondern auch durch viele Beobachtungen, angefangen von den Reaktionen der Hörer und Leser sowohl unter den Gläubigen, in der Öffentlichkeit des In- und Auslandes sowie bei den Vertretern des NS-Regimes bis zu der Einstellung der verschiedenen Autoren, die sich seit 1945 mit den Predigten befassten. Ausführlich kommt auch Faulhaber selbst zu Wort, der sich 1937 in einem (unveröffentlichtem) Manuskript dazu geäußert hatte; auch auf das Verhältnis des Predigers zum Professor (der dem ersteren deutlich untergeordnet ist) wird eingegangen. Was freilich bleiben wird, ist ein gewisser Zwiespalt zwischen der pastoralen Intention und der Auffassung der Rezipienten, vor allem der nichtgläubigen Hörer und Leser, die in der gegebenen Situation anderes vernehmen konnten als was direkt gemeint war.

67 Vgl. dazu Michael FELLNER, Katholische Aktion, in: Historisches Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 18.07.2016).

68 Alexa FEUCHT/Markus RASCHKE (Hg.), Talente, Aufbruch, Leben. Das Erzbischöfliche Jugendamt München und Freising seit 1938, München 2005, 27-35 (Volker Laube); vgl. auch Regina GINSTER, Kardinal Michael von Faulhaber und der Katholische Jungmännerverband (KJMV). Die Einbindung der katholischen Jugendarbeit in das Erzbischöfliche Ordinariat München und Freising in der Zeit von 1918 bis 1938, Prüfungsarbeit Gymnasium Masch. [Prof. Kramer], München 2007 (BayHStA, MK Zulassungsarbeiten 9910).

69 Sarah ROETTGER, Zwischen Hirtenamt und politischem Kalkül. Die Adventspredigten Michael Kardinal von Faulhabers 1933, in: BABKG 55 (2013) 167-254.

Blickt man auf das Wirken Faulhabers als Hirte der ihm anvertrauten Kirche insgesamt, so kann man durchaus interessante und gerade auch zukunftsweisende Züge darin entdecken. Rudolf Voderholzer, Dogmatiker an der Universität Trier und jetzt Bischof von Regensburg, hat in einem kurzen beachtenswerten Aufsatz diese Linien, die ihm direkt zum Zweiten Vatikanum hinzuführen scheinen, zusammengestellt.⁷⁰ Zuerst seine Prägung durch die Bibel, die er als „Volks- und Familienbuch“ bezeichnete und die er dem Klerus bei Fortbildungen gerade für die Predigt ans Herz legte – er ließ sich auch in seinem Epitaph mit der Bibel abbilden. Weiter seine Propagierung des Laienapostolats und die Wertschätzung der Juden. Auch direkte Bezüge zu Konzilsdokumenten sind vielleicht auffindbar, für die Offenbarungskonstitution eine auf den Kardinal zurückgehende Aussage in der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ 1937, für „Gaudium et Spes“ die Bezugnahme auf die „Zeichen der Zeit“, was sich an seinen Wappenspruch (*Vox temporis vox Dei*) anschließen soll.

Der Bischof in seiner Kirche

Das erste und eigentliche Feld der Tätigkeit Faulhabers als Erzbischof war die Leitung seiner ihm anvertrauten Erzdiözese im Innern wie in den Außenbeziehungen. Auch hierüber ist seit 2002 nicht in wünschenswertem Umfang gearbeitet worden; doch liegen einige interessante Publikationen vor, die freilich eher einzelne Phänomene untersuchen als Gesamt-Abhandlungen darstellen.

Klerus und Klerusbildung

Während zur spezifischen Verwaltung der Diözese keine neuen Arbeiten vorliegen, wurde vor kurzem von Thomas Forstner, früher Mitarbeiter im Münchner Ordinariat, eine umfangreiche Monographie über den Pfarrklerus der Erzdiözese veröffentlicht, die dessen Prägung, Lebenskultur und Bewährung in der Spanne vom Ersten bis zum Zweiten Weltkrieg untersucht; naturgemäß spielt dabei der Erzbischof immer eine große Rolle.⁷¹ Hier werden, neben den Voraussetzungen in der Diözesanleitung, die Berufung zum Priestertum und die Ausbildung in Knaben- und Priesterseminarien untersucht, dann das katholische Pfarrhaus und die Identität des Klerus, aber auch abweichendes Verhalten (z.B. Konkubinat, finanzielle Unregelmäßigkeiten)⁷², schließlich das Verhalten im NS-Regime und im Zweiten Welt-

70 Rudolf VODERHOLZER, Kardinal Faulhaber und das II. Vatikanische Konzil, in: *Klerusblatt* 86 (2006) 119-123.

71 Thomas FORSTNER, *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014; vgl. auch Thomas FORSTNER, *Braune Priester. Katholische Geistliche im Spannungsfeld von Katholizismus und Nationalsozialismus*, in: Manfred GAILUS (Hg.), *Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933-1945*, Göttingen 2015, 113-139.

72 Vgl. dazu auch Thomas FORSTNER, *Norm und Normverletzung: Der innerkirchliche Umgang mit sittlich-moralischem Fehlverhalten von Geistlichen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *BABKG* 55 (2013) 141-166.

krieg. Forstner kommt bezüglich Faulhaber zu dem Schluss, dass er mit gutem Gespür für die Talente des einzelnen die Führungsämter besetzte, wobei Leistung und Loyalität die Kriterien waren. Dem Geist des Kardinals entsprach auch die grundsätzliche Abwehr gegenüber den Phänomenen der bürgerlich-liberalen Moderne und auch dann des Nationalsozialismus (542). Problemfälle unter dem Klerus wurden straff geahndet, und zwar außerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit, was auch eine strikte Distanz der Diözesanleitung gegenüber zwar in München selbst relativ zahlreichen, insgesamt aber sehr wenigen NS-Sympathisanten im Klerus bedeutete (549f.). Für alle Fragen, die den Klerus der Erzdiözese betreffen, das ausführende Organ also des Oberhirten, ist hier Grundlegendes ausgesagt.

Einen interessanten Aspekt bietet das Verhältnis des Erzbischofs zum Herzoglichen Georgianum in München, einer aus dem Spätmittelalter stammenden staatlichen Stiftung, die damals wie heute den an der Münchner Universität studierenden Theologen verschiedener deutscher Diözesen als Priesterseminar Unterkunft und geistliche Gemeinschaft bietet. Der Archivar des Georgianums, Claudius Stein, hat darüber gearbeitet. Er konnte zeigen, dass das dauernd schlechte Verhältnis Faulhabers zu dieser Einrichtung nicht nur in persönlichen Differenzen mit dessen Leiter oder in der Distanz zur Münchner Fakultät (bei Förderung von Hochschule und Priesterseminar in Freising) begründet war, sondern vor allem auf Anweisungen aus Rom zurückging, die, freilich ganz im Sinne Faulhabers, jede Einrichtung zur Priesterausbildung allein in der Hand der Bischöfe sehen wollte: Ein Streit um die von Faulhaber forcierte Anstellung eines allein ihm verantwortlichen Beichtvaters hat so über Jahre die Auseinandersetzungen bestimmt.⁷³

Episkopat

Über den deutschen Episkopat sind, besonders für die Zeit der Bedrängung, eine Reihe vergleichender Studien erschienen, in den Faulhaber einen wichtigen Platz findet; vor allem Tagungserträge und Sammelbände zur Katholizismusforschung sind dafür ein wichtiger Ort.⁷⁴ Allerdings sind spezielle Vergleiche Faulhabers mit anderen Bischöfen oder Arbeiten zu Beziehungen mit solchen selten. Hier werden die oben genannten Bände der „Akten deutscher Bischöfe“ wohl einiges neue Material bieten. Wie wichtig solches sein kann, zeigt der (schon etwas ältere) Beitrag des

73 Claudius STEIN, Kardinal Faulhaber und das Herzogliche Georgianum. Auszugsweise Edition der unveröffentlichten Georgianums-Geschichte von Direktor Eduard Weigl (1920-1939, 1945/46), in: Münchener Theologische Zeitschrift 65 (2014) 314-357.

74 Vgl. Walter ZIEGLER, Die deutschen katholischen Bischöfe unter der NS-Herrschaft. Religiöses Amt und politische Herausforderung, in: Historisches Jahrbuch 126 (2006) 395-437; Karl-Joseph HUMMEL, Die deutschen Bischöfe: Seelsorge und Politik, in: Karl-Joseph HUMMEL/Michael KISSNER (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, Paderborn 2009, 101-124. Vgl. auch Antonia LEUGERS, Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus. Kirchenloyale Forschungs- und Erinnerungsarbeit nach 1945, in: Lucia SCHERZBERG (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung, Paderborn 2005, 32-55. – Was soll hier der (negative) Hinweis auf „kirchenloyal“? Wird da bestimmten katholisch konnotierten Autoren die Wissenschaftlichkeit abgesprochen?

Münchener Kirchenrechtlers Stephan Haering über eine in der genannten Quellensammlung einst schon veröffentlichte Geschäftsordnung für die deutsche Bischofskonferenz aus dem Jahr 1943, die von Faulhaber in einer schwierigen Situation formuliert wurde und erstmals diese Institution zu besserer Arbeit bringen konnte, trotz der Schwächen, die der Ordnung von heute gesehen noch anhafteten.⁷⁵

Zu vermerken sind noch drei neuere Aufsätze von mit dem Erzbischöflichen Archiv verbundenen Autoren. Guido Treffler hat die Beziehungen dreier Münchener Erzbischöfe zu Erzbischof Andreas Rohrer von Salzburg (1943-1969) betrachtet und bei Faulhaber als erstem von diesen weitgehende Nichtverbindung festgestellt, was der Kardinal selbst bedauerte⁷⁶ – es ist merkwürdig, dass die Nachbarbistümer, trotz der „großdeutschen“ Phase 1938/45, so verbindungslos waren, vielleicht schon seit 1918. Susanne Kornacker stellt das Verhältnis des jungen Schülers (Knabenseminar in Traunstein), dann Studenten und Seminaristen (Priesterweihe 1951) Joseph Ratzinger zu Faulhaber dar, wobei dieser vor allem als sprachgewaltiger Prediger, dann als ehrfurchtgebietende Persönlichkeit, aber auch eindrucksvoll barmherzig und mildtätig erscheint.⁷⁷ Thomas Forstner hat die Vorschlagslisten der bayerischen Bistümer für künftige Bischofsnennungen in den 20er und 30er Jahren untersucht; die Ernennung selbst erfolgte zwar nach dem Konkordat von 1924 allein durch den Papst, doch wurden in Abständen immer Vorschlagslisten, über die abgestimmt worden war, nach Rom gesandt. Dabei wird deutlich, dass gute Voraussetzungen für einen Platz auf den Listen und damit vielleicht eine spätere Bischofserhebung jene hatten, hinter denen die Gesamtheit der bayerischen Bischöfe stand und die möglichst unpolitisch waren; Faulhaber, der natürlich für die Kandidaten aus München entscheidend war, schlug übrigens fast nur Domkapitulare vor (was sein gutes Verhältnis zum Domkapitel bezeugt), und keinen einzigen Hochschulprofessor.⁷⁸

Der besonders große Einfluss des Kardinals wurde deutlich bei der Einsetzung des Münchener Domkapitulars Konrad von Preysing als Bischof in Eichstätt 1932, welche nur durch das Zusammenspiel von Faulhaber und Pacelli, gegen die einheimischen Kräfte, gelang, wie Hubert Wolf gezeigt hat.⁷⁹ Beachtenswert wäre in die-

75 Stephan HAERING, Eine „Geschäftsordnung für die Konferenzen des deutschen Episkopats“ aus dem Jahr 1943. Kanonistische Bemerkungen zur Geschichte der Bischofskonferenzen aufgrund des Nachlasses Faulhaber, in: Winfried AYMANS/Karl-Theodor GERINGER (Hg.), *Juri Canonico Promovendo*. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag, Regensburg 1994, 809-834.

76 Guido TREFFLER, Ferne Nähe? Die Verbindungen zwischen Erzbischof Andreas Rohrer und den Münchener Erzbischöfen Michael von Faulhaber, Joseph Wendel und Julius Döpfner, in: Ernst HINTERMAIER u.a. (Hg.), *Erzbischof Andreas Rohrer. Krieg, Wiederaufbau, Konzil*, Salzburg 2010, 439-462.

77 KORNACKER, Ratzinger und Faulhaber (wie Anm. 64), 53-84.

78 Thomas FORSTNER, Die Nominierungen für Bayerische Bischofsstühle während des Pontifikats Pius' XI. (1922-1939), in: *BABKG* 53 (2011) 97-124.

79 Hubert WOLF, *Papst & Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2009, 65-70; in gleicher Weise setzte sich Pacelli 1935 mit Preysing (gegen die regionalen Vorstellungen) in Berlin durch.

sem Zusammenhang noch eine von Bernd Heim unternommene umfangreiche Darstellung über die Bischofsnennungen in der NS-Zeit. Sie bietet allerdings für Faulhaber nicht viel, schon deshalb, weil in Bayern nur wenige Bischofssitze in dieser Zeit vakant wurden (zweimal Eichstätt, Passau, Speyer, Bamberg). Immerhin ist interessant, dass im Fall der zweiten Bischofsbesetzung in Eichstätt (nach dem Wechsel von Preysings nach Berlin 1935) es bei Michael Rackl, der bei einer NS-Behörde sich missliebig gemacht hatte, Schwierigkeiten gab, die mit Hilfe Faulhabers und seiner guten Beziehungen zum Reichsstatthalter von Epp ausgeräumt werden konnten.⁸⁰

Dies leitet über zum Verhältnis von Kardinal Faulhaber zum Vatikan, mit welchem er seit Beginn seiner Münchner Zeit über Eugenio Pacelli, erst Nuntius in Bayern (1917/20), dann in Berlin, seit 1930 Kardinalstaatssekretär, seit 1939 Papst Pius XII., eng verbunden war.

Verhältnis zu Papst und Vatikan

Anlässlich einer Ausstellung zum 50. Todestag Pius' XII. 2008 fand in München eine Vortragsreihe statt, in der u.a. Heinz Hürten über die Beziehungen von Faulhaber zu diesem Papst alles Wichtige zusammengefasst hat. Grundgelegt in den schwierigen Jahren von Revolution und Staatsgründung 1918/19, blieb ein enges Verhältnis stets erhalten, auch wenn es manchmal Meinungsverschiedenheiten gab (z. B. bezüglich des maßgeblich vom Nuntius verantworteten Bayerischen Konkordats 1925). Jedenfalls waren die Kontakte zwischen beiden stets hervorragend, ganz anders als die Pacellis zum kühlen Kardinal Bertram in Breslau, der aber seit 1920 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz und damit der ranghöchste Kirchenmann in Deutschland war.⁸¹ Ein Höhepunkt der Zusammenarbeit mit Pacelli war der Faulhaber anvertraute Entwurf der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ 1937. Sehr beachtlich sind sodann die elf „lettere autografe“ des Papstes in der Kriegszeit, die neben persönlichen Erinnerungen viel konkrete Probleme besprechen (97-99). Grundlage der Beziehungen, so formuliert Hürten, war nicht eigentlich Sympathie, sondern die Einsicht „in die Größe des anderen, die sich aus seiner Hingabe an Amt und Sendung ergab.“⁸²

80 Bernd HEIM, Braune Bischöfe für's Reich? Das Verhältnis von katholischer Kirche und totalitärem Staat, dargestellt anhand der Bischofsnennungen im nationalsozialistischen Deutschland, Diss. Bamberg 2007 [bei Prof.Möckl]. Leider fehlt im ausführlichen Register das Stichwort „Faulhaber“, was die Suche schwierig macht; außerdem wurden offenbar die Akten des Archivs der Erzdiözese München und Freising nicht benutzt, für Bayern also weitgehend (bis auf die Diözesanarchive Bamberg und Augsburg) nur staatliche Akten eingesehen.

81 Sascha HINKEL, Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik, Paderborn 2010, 231.

82 Heinz HÜRTE, Pius XII. und Michael Kardinal von Faulhaber, in: Peter PFISTER (Hg.), Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876-1958) im Blick der Forschung, Regensburg 2009, 89-100, hier 100.

Das Verhältnis Bayerns zum Vatikan und damit immer auch das Verhältnis Faulhabers zum Papst ist in letzter Zeit mehrfach ins Visier genommen worden.⁸³ Vor allem ist darauf zu verweisen, dass zwei der Nuntiatur-Corpora in den Vatikanischen Archiven, die Deutschland und Bayern betreffen, in großen Projekten online gestellt werden. Zuerst die Nuntiatur Pacellis in München und Berlin 1917-1929, also Schreiben an die Vatikanische Zentrale und von dieser an die Nuntiatur; bisher sind (seit 2010) bereits die Jahre bis 1924 bearbeitet (also transkribiert und kommentiert) und ins Netz gestellt, übrigens sehr benutzerfreundlich. Durchgeführt wird dieses Unternehmen vom Vatikanischen Geheimarchiv, dem Deutschen Historischen Institut in Rom und der Universität Münster, unter Leitung des Kirchenhistorikers Hubert Wolf/Münster mit Beteiligung vieler Fachgelehrter. Dass diese Quelle von erheblicher Bedeutung ist – auch wenn in der Sache bereits viel bekannt war – wird darin sichtbar, dass das Stichwort „Faulhaber“ bisher schon 314 Treffer anzeigt. Als Beispiel sei ein Schreiben vom Januar 1918 aus dem Vatikan an Pacelli angeführt mit der Begründung des Papstes für die Nichternennung des in München neu aufgezogenen Erzbischofs Faulhabers zum Kardinal, vor allem da München kein traditioneller Kardinalssitz und Bayern bereits durch Kardinal Frühwirth im Kollegium vertreten sei; Pacelli solle dies über den bayerischen Gesandten am Hl. Stuhl dem König mitteilen lassen.⁸⁴ Interessant auch ein Schreiben Faulhabers an den Papst vom 27. November 1918, in welchem der Erzbischof bereits gut zwei Wochen nach der Revolution mitteilt, dass zu fürchten sei, dass der Zustand der sozialistischen Republik in Bayern auf Dauer bestehen bleibe – was für die bisherigen Bischofsnennungen durch den König auf Grund des Konkordats bedeutende Folgen haben müsse.⁸⁵ Eine künftige Auswertung der Faulhaber betreffenden Einträge scheint also unbedingt erforderlich.⁸⁶

Für die Zeit des NS-Regimes besonders wichtig (für Bayern und Faulhaber aber wohl etwas weniger, da der neue Nuntius in Berlin saß und mit München keine so enge Verbindung hatte) ist das Online-Projekt „Die Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939“, unternommen vom Vatikanischen Geheimarchiv, dem Deutschen Historischen Institut in Rom und der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn, unter Leitung des Potsdamer Zeithistorikers Thomas Brechenmacher. Die mittlerweile ins Netz gestellten, reich kommen-

83 Grundlegend: Peter PFISTER, *Im Spannungsfeld von Orts- und Weltkirche*: Freising, Fulda, Rom, in: *Ausstellungskatalog* (wie Anm. 1), 200-220.

84 Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte 1917-1929 (www.pacelli-edition.de/index_pacelli.html): hier Nr. 9610: Bonaventura Cerretti an Pacelli, 20. Januar 1918. Andreas Frühwirth OP (1845-1933), 1907-1916 Nuntius in München. Die Nr. 314 wurde am 9. Oktober 2016 abgerufen.

85 Ebd. Nr. 7154: Faulhaber an Benedikt XV., 27. November 1918 („Periculum adest, ne novus iste rerum status stabilis permaneat“).

86 Nach der Öffnung des Vatikanischen Archivs bezüglich der Zeit Pius XI. seit 2003 liegt ein Repertorium für die Münchner Nuntiatur vor: *Archivio della Nunziatura Apostolica in Monaco*, Indice 1096A, hg. von Kirsi SALONEN, Vatikanstadt 2003 [enthält die Jahre 1904-1934, die Amtszeit Pacellis 183ff.]; das Repertorium ist im Archiv des Erzbistums in München einsehbar.

tierten Berichte (bis 1934) zeigen 18 Treffer für Faulhaber an, deren Sachgehalt meistens bereits durch frühere Dokumentationen bekannt ist. Auch hier wird man manches Interessante finden, etwa in einem Bericht über die Empörung von Parteistellen und Demonstrationen der HJ gegen den Druck von Faulhabers Silvesterpredigt 1933, was die Nuntiatur für Freiburg in Baden und anderswo notiert, aber erstaunlicherweise nicht in Berlin selbst, ohne nähere Gründe anzugeben.⁸⁷ Über die Berichte des Nachfolgers von Pacelli als Nuntius in München, Alberto Vassallo di Torregrossa (bis zur Aufhebung der Münchner Nuntiatur 1934), gibt es kein vergleichbares Unternehmen.

Von Bedeutung ist für das Verhältnis von Faulhaber zum Vatikan die neue große Darstellung über den letzten Gesandten Bayerns am Heiligen Stuhl, Otto von Ritter.⁸⁸ Zwar war die Gesandtschaft ein staatliches Amt und der Bischof/Erzbischof keineswegs in alles eingeweiht, doch waren die sachlichen und persönlichen Verbindungen zum Gesandten eng. So finden sich immer wieder interessante Meldungen, etwa zur Transferierung von Faulhaber 1917 von Speyer nach München (was ja eine kirchenrechtliche und staatliche Schwierigkeit bot – der König wollte in München selbst nominieren).⁸⁹ Offenbar war diese auch sonst nicht ganz so problemlos, wie allgemein geschildert, denn es gab Einsprüche bezüglich seines persönlichen Lebenswandels und wegen angeblicher Vernachlässigung der Diözese Speyer, dann auch Gegenkandidaten. Doch die Hinweise auf seine Klugheit, Loyalität und auch seine repräsentative Erscheinung scheinen die Gegner (Ritter: nur Neider) schnell aus dem Weg geschlagen haben; die sofortige Übertragung der Kardinalswürde gelang allerdings, offiziell wegen Kriegsrücksichten, nicht (309-315). Übrigens bestätigen die Ausführungen die sehr geringe Anteilnahme des Erzbischofs an der Ausarbeitung des Bayerischen Konkordats von 1924/25.

Ebenfalls interessante Nachrichten zu Faulhabers Verhältnis zum Papst bringt ein nach der Öffnung der vatikanischen Archive erarbeitetes Werk des evangelischen Kirchenhistorikers (Heidelberg, Dresden) Gerhard Besier, das weiter ausgreift, als sein Titel vermuten lässt.⁹⁰ Hier wird etwa erwähnt, dass der Kardinal, als

87 Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930-1939 (www.dhi-roma.it/orsenigo.html), hier: Nr. 396: Carlo Colli an Pacelli, 23. März 1934 (Betreff: Campagna contro l'E.mo Card. Faulhaber).

88 ZEDLER, Ritter (wie Anm. 55); Vgl. auch Michael F. FELDKAMP, Art. Apostolische Nuntiatur, München, in: Historisches Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 20.07.2016).

89 Die Fühlungnahme mit dem Hl. Stuhl in diesem Fall war eine Ausnahme von der üblichen Praxis: Ansgar HENSE, Art. Bischofsernennung (19./20. Jahrhundert), in: Historisches Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 18.07.2016).

90 Gerhard BESIER/Francesca PIOMBO, Der Heilige Stuhl und Hitler-Deutschland. Die Faszination des Totalitären, München 2004. Der Hinweis über die bei der Veröffentlichung gestrichene Stelle findet sich auf S. 91. Der Vorgang: EAM, NL Faulhaber 7222, Schreiben des Erzbischoflichen Sekretärs an Prälat Münch in Köln, 15. November 1929; das Schreiben führt allerdings die Rücksichtnahme auf evtl. päpstliche Kontakte mit Russland („wegen der Missionen“) erst als dritten Grund an [Erster Grund: könnte missverstanden werden als Aussage der dort zitierten päpstlichen Enzyklika; zweiter Grund: Probleme mit dem Auswärtigen Amt]. Es handelt sich um die Predigt zum Papst-

er seine Papstpredigt von 1929 veröffentlichte, eine Passage gegen das „Blutregiment von Moskau“, mit dem andere Regierungen nicht verhandeln sollten, wegließ, als er erfuhr, dass der Vatikan Kontakte zu Moskau aufzunehmen versuchte. Wird man dies anders deuten können als absolute Loyalität gegenüber dem Papst auch bei eigener anderer Meinung?

Persönliche Beziehungen des Erzbischofs zum Papst schildern auch die von Martha Schad verarbeiteten Aufzeichnungen der aus Ebersberg stammenden, in der Münchner Nuntiatur mit Pacelli bekannt gewordenen und mit diesem dann ein Leben lang im Rom aufs allernächste verbundenen Schwester Pascalina Lehnert (1894-1983); Faulhaber, mit dem sie ebenfalls ein enges Verhältnis verband, kommt darin oft vor, vor allem bei den von ihr organisierten umfangreichen päpstlichen Unterstützungen nach dem Zweiten Weltkrieg, aber auch etwa mit seinem mehrfach geäußertem Dictum über die Messfeier durch Pacelli 1922: „So kann nur ein Heiliger zelebrieren“.⁹¹

Gleichwohl hat man den Eindruck, dass für die Beziehungen nach Rom noch manches zu tun bleibt. Schon die sehr zahlreichen Rom-Besuche vor und seit der Bischofswahl, die engen Beziehungen zur Deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima oder die Kontakte zu anderen Kardinälen wären einer Untersuchung wert. Auch der Hinweis, dass Faulhaber bei der Papstwahl 1922, bei der der Mailänder Kardinal Achille Ratti gewählt wurde (Pius XI.), nach dem Bericht des Wiener Kardinals Friedrich Gustav Piffl (Erzbischof von Wien 1913-1932) zusammen mit diesem auf Konkurrenten gesetzt hatte, zuerst den Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri, dann den Patriarchen von Venedig Pietro La Fontaine, ist bemerkenswert und kann zu Überlegungen Anlass geben.⁹²

Kirche und Gesellschaft:

Für diesen Bereich liegen zwei fachtheologische Arbeiten vor, die zwar vor dem Jahr 2002 liegen, die aber im Zusammenhang mit Faulhaber bisher kaum oder gar nicht beachtet wurden. Es handelt sich zuerst um die Habilitationsschrift des Dortmunder Fundamentaltheologen Thomas Ruster, der an Hand der Positionen von 13 für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg einflussreichen Theologen (von Romano Guardini bis Theodor Haecker) den Katholizismus der Weimarer Zeit als Sachwalter vormoderner Weltanschauung interpretiert, mit dem diese die durch den Zusammenbruch 1918 verlorene „Nützlichkeit der Religion“ defensiv wiedergewin-

sonntag am 17. Februar 1929 in St. Michael in München (Druck: FAULHABER, Rufende Stimmen [wie Anm. 19], 288-299).

91 Martha SCHAD, *Gottes mächtige Dienerin. Schwester Pascalina und Papst Pius XII.*, München 2007, 114.

92 HINKEL, Bertram (wie Anm. 81), 195 Anm. 359. Trotzdem bezeichnete Faulhaber in einer Zeitungsnotiz die Wahl als deutlichen Fingerzeig Gottes: BESIEN, Hl. Stuhl (wie Anm. 90), 375 Anm. 757.

nen wollten.⁹³ Auf Grund der „inkarnativen Ekklesiologie“ habe man die Idee des irrumslosen Gottes in den Dienst der Kirche gestellt (395), was u. a. die Sakralisierung der römisch-katholischen Kirchenstruktur, eine göttliche Autorität der Kurie und unangreifbare Offenbarungswahrheiten ergäben, mit der Folge der Ökumene-Unfähigkeit und des Antijudaismus der Kirche. Es verwundert nicht, dass bei diesem Bild Faulhaber wenig positiv gesehen wird – allerdings ist er nur einige Male, im Zusammenhang mit dem Meineidsdictum 1922, erwähnt, leider mit ungenauen Zitaten.⁹⁴ Ob man Faulhabers Kritik am Weimarer Staat tatsächlich schlankweg als Widerspruch zum Geist des Christentums bewerten kann, darf wohl fraglich erscheinen.⁹⁵

Noch dezidierter hat sich Rainer Bucher, Pastoraltheologe in Graz, der vom Würzburger Fundamentaltheologen und Kirchenkritiker Elmar Klinger herkommt, des Themas angenommen, und zwar umfassender und vor allem das Dritte Reich einbeziehend⁹⁶ – später wurde der Autor bekannt durch eine Schrift über Hitlers Theologie.⁹⁷ Bucher hat ein eigenes Kapitel über Faulhaber in sein Werk über die Kirchenbildung aufgenommen.⁹⁸ Er sucht dort nach den Handlungsprinzipien des Kardinals (und der gesamten deutschen Kirche, als deren hervorragenden Vertreter er ihn sieht) gegenüber der Herausforderung von Hitlers Ideologie und Herrschaft und findet sie in der „Sicherung und Aufrechterhaltung des ‚Dispositivs der Dauer‘ als Prinzip innerkirchlicher Konstitution in feindlicher Umwelt“ (S. 187). Zuerst wird eine Identifikation mit dem antiliberalen monarchischen Obrigkeitsstaat diagnostiziert, was mit Zitaten aus den Kriegspredigten festgemacht wird; doch gelte diese Einstellung auch noch in den ersten Jahren nach 1918. Der Umschwung bei Faulhaber erfolgte nach Bucher in den mittleren Jahren der Republik, und zwar grundlegend und spektakulär hin zu einem Regionalisierungsmodell separierter Zuständigkeiten (S. 192), welches dann auch die ganze NS-Zeit über galt: Staat und Kirche haben jeweils ihre eigenen Bereiche, ein *modus vivendi* ist von daher mög-

93 Thomas RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1994.

94 RUSTER, *Religion* (wie Anm. 93), z. B. 74: Faulhaber habe die „Revolution und die daraus hervorgegangene Republik als Meineid und Hochverrat“ verdammt. – Faulhaber hat aber gerade nicht die Republik, sondern deren Entstehung durch die Revolution, verworfen, vgl. Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 67.

95 RUSTER, *Religion* (wie Anm. 93), z. B. 233 mit Zitat des Kulturphilosophen und Journalisten Ernst MICHEL (1889-1964), *Kirche und Wirklichkeit* (Jena 1923): Faulhaber hat sich durch seine Kritik „dem Geist des Christentums widersetzt. Denn er hat in seinem Charakter als Kirchenfürst sich gegen eine tatsächliche Wirklichkeit, die gegen Erstorbenes sich durchgesetzt hat ... um eines abstrakten Prinzips willen aufgelehnt.“ Immerhin stellt Ruster dazu eine vorsichtig kritische Frage bezüglich Wirklichkeitsveränderungen.

96 Rainer BUCHER, *Kirchenbildung in der Moderne: eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1998.

97 Rainer BUCHER, *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008.

98 BUCHER, *Kirchenbildung* (wie Anm. 96), 186-214. Dieses Kapitel beruht allerdings fast vollständig auf dem früheren Aufsatz des Autors: Michael Kardinal Faulhaber. Zu einigen ekklesiologischen Aspekten seiner Biographie, in: *WDGB* 50 (1988), 367-394.

lich. Das betrifft auch das von der Kirche immer wieder propagierte Naturrecht. Dem genannten Modell werden der fehlende Protest beim Judenboykott 1933 und die Adventspredigten eingeordnet, wobei die Separation eine „recht breite Toleranzzone, in der Platz wird für rassistisch motivierte Handlungskonzepte“, eröffnet.⁹⁹ Nur zweimal schien nach Bucher der Kardinal aus diesem Modell auszubrechen, beim Obersalzbergbesuch 1936, wo er angeblich wieder, wie bei der Monarchie, auf Integration setzte, sowie bei der Enzyklika 1937 mit ihrer Herausstellung des naturrechtlichen Gedankens, doch blieb beides im praktischen Handeln folgenlos. Da eben deshalb die katholische Kirche (hier am Beispiel Faulhabers erörtert) nicht für das Überleben der Republik kämpfte, zu den Menschenrechtsverletzungen schwieg, sich nicht für die Juden einsetzte und keinen spezifischen Widerstand gegen das Regime organisierte, ist auf sie auch der Widerstandsbegriff nicht anwendbar.

Dass die Argumentation Buchers bisher wenig beachtet wurde, erstaunt nicht. Für den Historiker erscheint sie aus theoretischen Modellen abgeleitet, auch stark von der Sicht des Umfelds des Zweiten Vatikanums bestimmt, das denn auch einen Unterpunkt im Faulhaber-Kapitel darstellt. Vom wirklichen historischen Geschehen aber sind solche starren Modelle doch weit entfernt. Vor allem ist zu monieren, dass – für einen Theologen eigentlich seltsam – Faulhaber wieder nur ganz im politischen Handeln und nicht eigentlich als Bischof mit geistlichen Aufgaben gesehen wird. Dann passen viele Aktivitäten des Kardinals nicht in das Buchersche Schema, etwa das Eintreten für die Freiheit der Kirche¹⁰⁰ in der Monarchie (keine Identifikation), die Anerkennung der (freilich nicht geliebten) republikanischen Verfassung, das Verbot der Mitgliedschaft in der NS-Partei 1931, der Kampf gegen das Reichsgesetz der Sterilisierung 1933, das Eintreten für die Bekenntnisschule (keine Separation), um nur einiges zu nennen. So wird man diesen Versuch eher als zwar interessante Überlegung, aber doch als nicht geglücktes Einordnen in theoretische Prämissen bezeichnen dürfen.

99 BUCHER, Kirchenbildung (wie Anm. 96), 202. Noch schärfer ebd. Anm. 458: „Auch Faulhaber lehnt offenkundig rassistisch motivierte Handlungskriterien der Politik nicht prinzipiell ab“. Es erstaunt, dass dies gerade aus der Silvesterpredigt 1933 gefolgert wird, die ganz stark gegen die germanisch bestimmte NS-Ideologie Stellung nimmt („Wir sind nicht mit deutschem Blut erlöst“: Michael von FAULHABER, Christentum und Germanentum, 18). Liegt vielleicht doch der Anstoß für diese merkwürdige Argumentation Buchers in der (damals üblichen und vom Kardinal laufend benutzten) Verwendung des Wortes „Rasse“ auch für das eigene Volk?

100 Etwa auf dem Katholikentag von Metz 1913, wo Faulhaber vehemente Beschwerde gegen die Jesuitengesetzgebung des Reiches führt; nach seinen Worten wäre es Feigheit, daran vorbeizugehen, „auch auf die Gefahr hin, selber ein Märtyrer der kirchlichen Freiheit zu werden: FAULHABER, Zeitfragen (wie Anm. 3), 315-338 („Die Freiheit der Kirche“), hier 324. – Vgl. auch Anm. 260.

Ökumene

In München gab es in den zwanziger Jahren eine aktive Una-Sancta-Bewegung, der Faulhaber sehr wohlwollend und fördernd gegenüberstand.¹⁰¹ Freilich war im damaligen integralen katholischen Denken eine engere Verbindung schwer möglich, insbesondere weil Faulhaber sich öfter gegen kämpferischen Protestantismus wehren zu müssen glaubte.¹⁰² Die gemeinsamen Leiden im NS-Regime und vor allem dann in der Zeit von Niederlage und Wiederaufbau führte aber von selbst die Konfessionen näher zusammen. Das betrifft gerade das Verhältnis von Faulhaber zum seit 1933 amtierenden Evangelisch-lutherischen Landesbischof von Bayern Hans Meiser, worüber Peter Pfister gearbeitet hat.¹⁰³ Er geht dabei aus von der Silvesterpredigt 1941, in welcher der Kardinal den schönen Frieden zwischen den christlichen Bekenntnissen ansprach, gerade angesichts der gemeinsamen erlittenen schweren Bedrohung der Gegenwart, wo man die Kirche bekämpft und ausrotten will, es also um Sein oder Nichtsein gehe.¹⁰⁴ Allerdings gab es auch schon früher Kontakte zu Meiser und gelegentliche Treffen, und über die Lage in der evangelischen Kirche Bayerns war Faulhaber sehr gut durch den ihm befreundeten Bankdirektor Wilhelm von Pechmann (1859-1948, 1946 katholisch), einen ihrer höheren Amtsträger, informiert. Faulhaber wie Pechmann waren jedoch über die zögerliche Haltung Meisers gegenüber dem Regime oft bekümmert. Die engere Zusammenarbeit begann deshalb erst nach dem Krieg, und zwar schon 1945, als sich beide im Juni und Juli trafen, um gegenüber der Besatzungsmacht eine gemeinsame Haltung zu finden, etwa gegen die schematische Entlassung aller NS-Parteigenossen oder über die künftige Volksschule. Faulhaber drückte sein besonderes Interesse an Kontakten aus, Meiser wandte sich gegen frühere Paritätskämpfe. Auch über Flüchtlingsfragen, etwa die Benutzung von Kirchen, gab es später mehrfach Gespräche. Wie weit solch vorsichtiger ökumenischer Geist bis zum Pfarrklerus und den Gemeinden durchdrang, wäre zu untersuchen.

101 Norbert STAHL, „Eins in Ihm“. Der Una-Sancta-Kreis München 1928-1998, hg. von der Katholischen Akademie in Bayern, München 1998, 9. – Allerdings war anfangs noch eine erhebliche Distanz gegeben, wie ein Schreiben Faulhabers an Pacelli zeigt, nach welchem er bis Oktober 1926 von der Una sancta nur ein einziges Mal gehört habe: HÜRTE, Akten Bischöfe (wie Anm. 31), Bd. 2, 800 (23. April 1927).

102 Vgl. etwa Faulhabers Äußerung, die Übertragung der Verteilung päpstlicher Liebesgaben an ein Komitee des Roten Kreuzes mit einer englischen Protestantin an der Spitze sei ein „säkularer Weltskandal“: HÜRTE, Akten Bischöfe (wie Anm. 31), Bd. 1, 206 (Faulhaber an Generalsekretär der Caritas Hugo Klieber, 19. Februar 1920).

103 Peter PFISTER, Partner über Grenzen: Bischof Meiser und Kardinal Faulhaber, in: Gerhart HEROLD/Carsten NICOLAISEN (Hg.), Hans Meiser (1881-1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme, München 2006, 158-177.

104 Predigt am 31. Dezember 1941, Text: Aus der Kirche austreten? Dreimal Nein! Silvesterpredigt des Herrn Kardinals im Dom 1941. „Habt acht, dass das Licht in dir nicht Finsternis werde“. Lk 11,35 (EAM, NL Faulhaber Nr. 4222). Tondokument im Erzbischöflichen Archiv (s. Anm. 21) Nr. 60 000 15; Tondokument im Internet: www.kathtube.com (aufzurufbar auch unter Google: „HabAcht“-Predigt).

Verhältnis zu den Juden

Dieses sensible Thema hat sich bisher vor allem auf bestimmte positive und negative Aspekte, die immer neu vorgetragen wurden, beschränkt. Positiv wurden vermerkt Faulhabers Eintreten gegen den Judenhass 1923, dann seine aktive Mitarbeit bei der 1926 gegründeten Vereinigung „Amici Israel“ (bis diese 1928 vom Vatikan verboten wurde), vor allem dann seine Adventspredigten 1933, die zeitgenössisch und später vielfach auch von Vertretern des Judentums hoch gewürdigt wurden. Überhaupt ist ein positives Verhältnis zur jüdischen Religion (z. B. Siebenarmiger Leuchter im Wappen) und zu ihren Vertretern zu konstatieren.¹⁰⁵ Demgegenüber wurden kritisiert die Ablehnung einer kritischen Stellungnahme zum Judenboykott vom April 1933, um die der Kardinal gebeten worden war, dann seine Nichtintervention bei dem Pogrom 1938, das auch vor seinen Augen sich vollzog, schließlich sein Schweigen in der Öffentlichkeit gegenüber dem Holocaust oder wenigstens gegenüber den Judentransporten nach dem Osten. Bei den Adventspredigten kann man auch kritisieren, dass er die jüdische Religion vor Christus, nicht das spätere und gegenwärtige Judentum verteidigte¹⁰⁶ – festzuhalten ist allerdings, dass die NS-Seite die Predigten schlicht als Verteidigung des Judentums ansah.¹⁰⁷

Es mag zuerst scheinen, dass diesem Bild seit 2002 keine neuen Aspekte in wichtigen Bereichen hinzugefügt wurden, dass auch in der anschwellenden Literatur über den christlichen Antijudaismus nur bisherige Positionen wiederholt werden.¹⁰⁸ Doch finden sich manchmal auch Töne, die aufhorchen lassen, etwa wenn der amerikanische Zeithistoriker Michael Phayer (Marquette University Milwaukee) bei den Katholiken eine gesellschaftliche „Fremdheit“ (so mein Übersetzungsversuch) den Juden gegenüber feststellt, so wie bei diesen eine solche gegenüber den Katholiken bestand¹⁰⁹; die Haltung der Juden (jüdische Institutionen, maßgebliche Vertreter der Gesellschaft) gegenüber katholischer Kirche und Lehre bedarf offenbar noch der Untersuchung. Sodann zeigt eine sehr interessante und wichtige Beobachtung von Heinz Hürten, dass keineswegs zum Thema Faulhaber und Juden schon

105 Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 321-344 (Susanne Kornacker). Vgl. auch Michael KISENER, Die deutschen katholischen Bischöfe und die Juden. Perspektiven auf ein umstrittenes Thema, in: Thomas BRECHENMACHER/Harry OELKE (Hg.), Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat, Göttingen 2011, 162-174.

106 Michael BRENNER, Von der Novemberrevolution bis zu den Adventspredigten. Zum Verhältnis zwischen Juden und Katholiken in Bayern zwischen 1918 und 1933, in: Florian SCHULLER u. a. (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Regensburg 2005, 270-281.

107 Nach Einschätzung des SD hat „Kardinal Faulhaber das Judentum insgesamt und die Judenbücher, das Alte und das Neue Testament, verteidigt“: Wolfgang DIERKER, Himmlers Glaubenskrieger. Der Reichssicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933-1941, Paderborn 2002, 149.

108 Vgl. Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997, besonders 279; vgl. auch Giovanni MICCOLI, Antisemitismo e cattolicesimo, Brescia 2013; David Nirenberg, Antijudaismus. Die andere Geschichte des westlichen Denkens, München 2015.

109 Michael PHAYER, The Catholic Church and the Holocaust, 1930-1965, Bloomington 2000, 16: Es gab bei den Katholiken keinen Rassenantisemitismus, „but Catholics were socially antisemitic, just as Jews were socially anticatholic“.

das letzte Wort gesagt ist.¹¹⁰ In einem Streitfall von 1929, nämlich bei einer Beerdigung eines katholischen Nationalsozialisten in Hessen, bei welchem vom Mainzer Ordinariat die Maßnahmen des Pfarrers (Verbot demonstrativer Teilnahme der Braunhemden) voll gebilligt worden waren, hatte sich ein Münchner Parteimitglied direkt an den Papst gewandt, um die Angelegenheit zu klären, worauf von Rom neben Mainz auch Kardinal Faulhaber um eine Stellungnahme gebeten wurde. Hürten hat sie im Nachlass Faulhabers eruiert: In dem kurzen lateinischen Text vom 25. Januar 1930 verwirft nun der Kardinal, der sich ganz hinter die Mainzer Entscheidung stellt, als ersten Punkt bei der NS-Partei den Judenhass („speciale versus Judaeos nutriunt odium“), erst dann folgen die bekannten anderen Themen wie etwa Germanische Ideologie, Ablehnung des Papstes oder Konfessionsschule. Damit wird die völlig klare Haltung Faulhabers im Grundsatz besonders deutlich. Das bedeutet nun aber, dass Einschätzungen, wie sie auch in dem Kardinal freundlich gegenüberstehenden Darstellungen sichtbar sind, dass etwa bei der Zurückhaltung gegenüber dem Judenboykott im April 1933 auch antijudaistische Traditionen eine Rolle gespielt haben¹¹¹, neu überdacht werden müssen – offenbar waren damals doch die vom Kardinal selbst angegebenen Gründe entscheidend, nämlich dass für die kirchlichen Behörden andere Themen wichtiger seien und man bei einem Eintreten für die Juden einen Ausbruch von Katholikenhass befürchten müsse. Die nicht ausgeprägt antijudaistische Haltung des Münchner Erzbischofs wird unterstrichen durch sein freundliches Verhalten zu dem in der Diözese Speyer suspendierten Priester Franz Rödel, einem Pionier der christlich-jüdischen Verständigung und Gegner jeder Art von Antijudaismus in der Kirche, der, nun in der Münchner Umgebung ansässig, trotz einer problematischen persönlichen Lebensgestaltung doch keine Hindernisse vom Ordinariat erfuhr, ja ab 1941 sogar wieder als Priester wirken durfte; sein schwieriges, aber in Bezug auf das christlich-jüdische Verhältnis wichtiges Wirken hat Thomas Forstner dargestellt.¹¹²

110 Heinz HÜRTEIN, Kardinal Faulhaber und die Juden. Eine frühe Stellungnahme der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 68 (2005), 1029-1034; die Quellen dazu wurden dann ediert in HÜRTEIN, Akten Bischöfe (wie Anm. 31), Bd. 2, 996-999 und 1002f.

111 Vgl. Thomas BRECHENMACHER, Die Kirche und die Juden, in: HUMMEL/KISSENER, Katholiken (wie Anm. 74), 125-143, hier 130.

112 Thomas FORSTNER, Katholizismus contra Antijudaismus. Dr. Franz Rödel (1891-1969). Ein Priesterleben im Dienst der christlich-jüdischen Verständigung, in: Historisches Jahrbuch 125 (2005), 223-271.

Die Herausforderung der Zeit

Wie mehrfach festgestellt, bezieht sich die meiste neuere Literatur auf das Verhalten Faulhabers in den einzelnen unterschiedlichen Epochen, die er durchleben musste, von den Friedenszeiten der Monarchie bis zur Trümmerzeit nach 1945, beschäftigt sich also mit dem klassischen Feld der Zeitgeschichte. Sie muss nun zu Wort kommen. Am Anfang kann hier, um die Probleme zu charakterisieren, der Ausruf Günther Vogls „Das Kreuz mit der kirchlichen Zeitgeschichte“ stehen; dieser erfolgte anlässlich des Erscheinens einer etwa einhundert Seiten umfassende Anti-Faulhaber Kampfschrift des Münchner Historikers und Journalisten Dr. Rudolf Reiser im Jahr 2000, auf die wegen ihrer geringen Bedeutung hier nicht eingegangen wird.¹¹³ Vogel konstatiert, dass diese Schrift wirklich quellenmäßig höchst problematisch und absolut einseitig ist. Er plädiert für eine vorurteilsfreie Betrachtung, die sowohl Stärken wie Schwächen der Kirche in dieser Zeit gerecht zu werden versucht (823).

Im Folgenden werden die neuen Beiträge seit 2002 vorgestellt, und zwar geordnet in chronologischer Abfolge.

Erster Weltkrieg und Revolution

Als erste Erscheinung auf zeitgeschichtlichem Feld wird meist Faulhabers Einsatz als Stellvertretender Feldpropst der bayerischen Armee (seit 1917 als Feldpropst) angeführt, wobei aber fast immer die Kriegspredigten im Vordergrund stehen. In diesen hatte der Bischof bekanntlich den Krieg als gerechten Krieg bezeichnet und war, für ihn offenbar ganz natürlich, davon ausgegangen, dass für einen für Deutschland guten Ausgang alles getan werden müsse – kein Wunder, dass die Faulhaber-Kritiker daran immer wieder Anstoß nehmen. Auch die Treue zum angestammten bayerischen Königshaus war schlicht selbstverständlich.¹¹⁴ Doch schon die 1991 vorgelegte Dissertation von Johann Klier hat gezeigt, dass die Aufgaben des Propstes weit umfassender waren, vor allem aber dass sich des Bischofs Auffassung vom Krieg bald grundlegend gewandelt hat.¹¹⁵ Nun hat der Speyrer Diplomtheologe Dominik Schindler in einem Beitrag das Bild noch erheblich ausgeweitet, vor allem die Seelsorge und die Fürsorge für die Frontsoldaten deutlich gemacht und die Kriegspredigten in den Zusammenhang der Veröffentlichungen

113 Günther VOGL jr., Das Kreuz mit der kirchlichen Zeitgeschichte. Bemerkungen zum Umgang mit kirchlicher Zeitgeschichte anlässlich einer neuen Faulhaber-Veröffentlichung, in: WDGB 62/63 (2001) 813-823. – Rudolf REISER, Kardinal Michael von Faulhaber: des Kaisers und des Führers Schutzpatron, München 2000. Gegen Reiser nimmt dezidiert Stellung auch Anselm REICHHOLD, Kardinal Faulhaber Erzbischof von München, prägende Gestalt des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus. Kritische Stellungnahme zu den Vorwürfen gegen die Katholische Kirche über ihre Haltung zur Zeit des Nationalsozialismus (Der Scheyerer Turm 57, Sondernummer, 32 Seiten), Scheyern 2000.

114 Vgl. Stefan MÄRZ, Das Haus Wittelsbach im Ersten Weltkrieg, Regensburg 2013, z. B. 444, 526f.

115 Johann KLIER, Von der Kriegspredigt zum Friedensappell. Erzbischof Michael von Faulhaber und der Erste Weltkrieg, München 1991.

insgesamt gestellt, also möglichst alle Facetten seines Wirkens zeigen wollen. Er kommt zu dem Schluss, dass dieses Wirken, am Puls der Zeit orientiert, einen wachen Blick für die Nöte und Probleme der ihm Anvertrauten zeigte, wobei freilich auch beim Feldpropst das Grunddilemma des Christen, den Bürgerpflichten genügen zu müssen und gleichzeitig dem Glauben treu zu bleiben, gegeben war.¹¹⁶ Auch die Benutzung spezifisch religiösen Kultes bis hin zur Propagierung des Rosenkranzes (an dem man oft die bayerischen Soldaten erkannte) ist ein interessantes Thema.¹¹⁷

Der nächste große Einschnitt in Faulhabers Leben und bischöflichen Wirken war die Revolution 1918/19, die er bereits als Metropolit in München erlebte, und angesichts der Lage seines Palais unmittelbar neben Regierungszentrale und Landtag (die damals in der Nähe des heutigen Promenadeplatzes ihren Sitz hatten) stets hautnah.¹¹⁸ Schon immer wurde über die Bedeutung dieses Umsturzes, der das Ende einer jahrhundertealten katholischen Dynastie mit sich brachte, für Faulhaber nachgedacht. Vor kurzem hat einen neuen wichtigen Beitrag dazu Antonia Leugers vorgelegt, Kirchenhistorikerin an der Universität Tübingen, dort im Rahmen eines Projekts über Krieg und Frieden tätig; sie befasst sich seit ihrer Dissertation über den Juristen Georg Angermaier und den sog. Ordensausschuss der Deutschen Bischofskonferenz 1942/45 besonders mit der Forschung zum Widerstand der katholischen Kirche, und zwar dezidiert kritisch.

In einem von Leugers edierten Tagungsband über Katholizismus und Protestantismus in München vornehmlich in der Weimarer Zeit erschien ihr umfangreicher Aufsatz zu Faulhabers „Krisendeutung“ 1918/19.¹¹⁹ Der große Vorzug des Beitrages ist, dass die Autorin die Tagebuchnotizen Faulhabers für ihr Thema umfassend benutzt hat, und zwar noch vor dem Beginn des oben genannten Editionsprojekts (dies ermöglicht dem Benutzer, ihre Argumentation mit den bereits vorliegenden digital aufbereiteten Einträgen zu vergleichen). Ihr Vorhaben ist, eben vornehmlich auf Grund der Tagebucheinträge, den Niederschlag der Ereignisse 1918/19 im Denken Faulhabers zu erfassen und von da aus lange Linien zu ziehen für die politischen Einschätzungen des Erzbischofs überhaupt. Durch die Zusammenstellung und Deutung einer Vielzahl von Zitaten entsteht in 8 Kapiteln (z. B. 1. „Meineidige Gesellschaft“, 2. Einsatz für Ruhe und Ordnung, 6. Verweigerung der Ehrenbezeugung für den toten Eisner, 7. Stereotype und Feindbilder und ihr Fortwirken) ein

116 Dominik SCHINDLER, „Kirchenglocke bleiben, nicht Kanone werden“. Michael von Faulhaber und der Erste Weltkrieg, in: BABKG 56 (2015) 147-172.

117 Vgl. dazu Klaus SCHREINER, „Helm ab zum Ave Maria“. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25 (2006) 65-98.

118 Zur Revolution: Bernhard GRAU, Revolution 1918/19, in: Historisches Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 18.07.2016).

119 Antonia LEUGERS, „Weil doch einmal Blut fließen muß, bevor wieder Ordnung kommt“. Erzbischof Faulhabers Krisendeutung in seinem Tagebuch 1918/19, in: Antonia LEUGERS (Hg.), Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert, Saarbrücken 2013, 61-115.

Gesamtbild, das in bemerkenswerter Weise der traditionellen Hochschätzung Faulhabers in vielen Punkten widerspricht. Danach war der überzeugte Monarchist durch die Revolution zutiefst erschüttert („schrecklichste Nacht meines Lebens“, S. 61) und über die meineidige Gesellschaft empört. Er unterstellte den neuen Machthabern grundlos Verfolgung der Kirche und Terror gegen Geistliche und auch ihn selbst, sah jedenfalls in deren Absichten einen neuen Kulturkampf heraufziehen; vor Furcht wurde er krank. Dem im Februar 1919 ermordeten Ministerpräsident Eisner, den zu treffen er vermieden hatte, verweigerte er die gebührenden Ehren, so wie er dessen Regierung auch immer als „vorläufige“ bezeichnet hat. Er wandte auf ihn als Juden und vor allem dann auf die Führer der Räterepublik alle üblen Stereotypen des Antisemitismus an; von diesen rückte er auch bei für Juden verständnisvollen Aussagen, wie 1923 oder 1933, nur gelegentlich und halbherzig ab, so dass er zu Unrecht von einigen Juden vor und nach 1945 als ihr Freund betrachtet wurde. Beim Sturz der Räterepublik und auch nachher unterstützte er vorbehaltlos rechte Gewalt. Freilich wird auch davon gesprochen, dass er für Ruhe und Ordnung eintrat und die Bevölkerung und besonders die Frauen zu den Wahlen (aber nur für die katholische Bayerische Volkspartei) aufrief, doch gehen diese positiveren Aspekte im negativen Bild des Kardinals weitgehend unter.

Ist diese Sichtweise haltbar? Der Berichterstatter hat da erhebliche Zweifel. Man muss die Zusammenstellung der Quellen zweifellos hoch schätzen, auch die Herausstellung mancher Einzelzüge; allerdings sind diese hier so zusammengedrängt, dass der Leser das Gefühl hat, Faulhaber habe Tag für Tag sich über die von Juden getragene Revolution aufgeregt. Das war aber keineswegs der Fall: tagelang erscheinen keinerlei Bezüge zu diesem Thema, steht also anderes im Vordergrund¹²⁰ – durch die im Aufsatz gebotene Verdichtung entsteht ein fragwürdiges Bild. Vor allem ist auch hier zu sagen, dass das eigentliche Zentrum von Faulhabers Persönlichkeit, nämlich die des religiös bestimmten Bischofs, kaum ins Blickfeld tritt, auch Vergleiche werden nicht gesucht, etwa wie andere Persönlichkeiten (z. B. Bischöfe oder weltliche Akademiker) sich zur Revolution gestellt haben; überdies wird der Bolschewismus als reale Bedrohung, wie ihn die Spartakusaufstände hautnah erleben ließen, nicht ernsthaft gewürdigt. Sodann werden nicht selten Folgerungen gezogen, die nicht haltbar sind. Die Empörung über die Benennung der Regierung Eisner als vorläufig ist hinfällig, da sie dies eben war: ohne Mandat hatte sich Eisner einfach zum Ministerpräsident erklärt, bei der Wahl am 12. Januar 1919 fiel er völlig durch; es bestand sicher kein Grund, ihn kirchlich zu ehren – die Ehrung wurde dann übrigens von der Regierung befohlen. Weiter: Faulhaber konnte als christlicher Theologe das Volk Israel gar nicht „fortwirkend als verflucht und verworfen“ betrachten, wie die Autorin angibt (96), weil ja nach biblischer Lehre schließlich ein Rest bekehrt wird (Paulus, Römerbrief 9,27, dazu alttestamentliche Bezüge), was

120 Z. B. in den Tagen 27. bis 30. November, also nur kurze Zeit nach der Revolution: FAULHABER, Tagebücher online (wie Anm. 24).

dann später von der Autorin nachgetragen wird (100). Sehr begrüßenswert ist die klärende Überlegung des Ausdrucks „Regierung von Jehovas Zorn“, den Faulhaber in der Silvesterpredigt 1919 gebrauchte¹²¹: Die von der Autorin gefundene Parallele – „Autorität von Gottes Gnaden, Regierung von Jehovas Zorn“ – gibt ihm, wie sie zurecht sagt, den Sinn eines Gegensatzpaares „Segen der Religion, Fluch der Religionslosigkeit“. Das sollte allgemein übernommen werden. Allerdings mindert dieses Verständnis dann ganz erheblich die sonst vielfach konstatierte antijudaistische Tendenz, durchaus anders als die Autorin folgert (94). Seltsam ist auch die Behauptung, Faulhaber habe durch seinen Fastenhirtenbrief im März 1919, in dem er sich mit klaren Worten gegen die Trennung von Kirche und Staat wandte, seine Pflicht verfehlt, versöhnende Worte an die Gläubigen zu richten, sondern er habe „ungeachtet der Radikalisierung durch den politischen Mord des katholischen Adligen Arco und ungeachtet der Zuspitzung der allgemeinen Lage den Kampf auch weiterhin auf die Kanzel“ gebracht (87; was soll hier die Bezugnahme auf den „katholischen“ Mörder?): Wieso verfehlt Klartext auf der Kanzel bischöfliche Pflicht? An diesem und anderen Beispielen wird deutlich, dass die Autorin keineswegs „sine ira et studio“ und ruhig wertend schreiben will, vielmehr stets Faulhaber als negatives Exempel vor sich sieht. Das ist bei diesem Aufsatz und bei anderen Arbeiten von ihr zu beachten.¹²²

Durchaus sachlich, übrigens keineswegs nur dem Kardinal geneigt, ist der Aufsatz des Regensburger Kirchenhistorikers Klaus Unterburger über Pacelli in der Münchner Revolution.¹²³ Durch die engen Kontakte des Nuntius zum Erzbischof ist hier manches über letzteren festgestellt und vertieft, etwa die Gründe, die Faulhaber veranlassten, den Nuntius die Abreise aus München nahezu legen (er fuhr in die Schweiz, Faulhaber selbst blieb in München), eben wegen der Sicherheitsgefährdung und um eine Berührung mit der Eisner-Regierung auszuschließen. Unter den Gründen für die Ablehnung solcher Kontakte erwähnte Pacelli am 20. November

121 Vgl. dazu Susanne KORNACKER, Regierung von Jehovas Zorn, 1918, in: Historisches Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 18.07.2016).

122 Das betrifft in noch erhöhtem Maß die von ihr verfasste Einleitung des Bandes (8-24), die programmatisch mit einem agitatorischen Bild des Karikaturisten Max Radler über die Kirche nach 1945 als Schützer der Nazis beginnt. In dieser Einleitung werden nicht nur in geballter Form Anklagen gegen Faulhaber vorgebracht (Antizipierung der NS-Machtergreifung 1932, symbolträchtige Legitimierung der Regierung der Diktatur wie einst der Monarchie, theologische Legitimierung des zweiten Weltkriegs, S. 14-16), sie kritisiert Faulhaber auch, dass er für das Dogma der alleinseligmachenden katholischen Kirche eintrat (!), oder dass er mit seinem Einsatz für die Bekenntnisschule die Eltern bevormunden wollte, schließlich dass die Sprache der Münchner Kirchenzeitung bereits die Gewaltsprache der Nazis vorweggenommen habe. Man ist als Historiker über diese Sichtweise, die offenbar überhaupt nicht bereit ist, Menschen und Phänomene erst einmal aus ihrer Zeit zu verstehen und zu vergleichen (etwa mit der Diktion von Zeitungen anderer Richtung), bevor man sie aus privater heutiger Sicht verurteilt, erstaunt und kann sie nur bedauern.

123 Klaus UNTERBURGER, Pacelli und Eisner. Die Münchner Nuntiatur in Revolution und Räterepublik 1918/19, in: BABKG 54 (2012) 201-228. Vgl. schon vorher: Heinz HÜRTEIN, Legenden um Pacelli. Die Münchener Vatikangesandtschaft 1918/19, in: ACKERMANN, Bayern vom Stamm zum Staat (wie Anm. 2), Bd. 2, 503-511.

in seinem Bericht nach Rom neben den Hinweisen, dass das Entgegenkommen Eisners nur taktisch sei und später die Feindschaft sich zeigen werde (was die Katholiken verwirren würde), und neben der negativen Einschätzung der aus Juden, Atheisten und Protestanten gebildeten sozialistischen Regierung eben das Nein Faulhabers, der weder eine Abordnung des Soldatenrates noch einen Vertreter des Kultusministers empfangen habe (210); übrigens enthielten sich auch alle Vertreter des diplomatischen Korps in München solcher Berührungen.¹²⁴ Bemerkenswert ist, dass der Nuntius aber dann doch wieder aus der Schweiz zurückkehrte und in der schlimmsten Rätezeit in München war. Man stellt fest, dass auch sonst Faulhaber und der Nuntius nicht immer gleich werteten; so sah der Erzbischof die Öffnung der Bayerischen Volkspartei (BVP) auch für Protestanten weniger tragisch als Pacelli, vor allem wegen der treuen Katholiken Sebastian Schlittenbauer und Georg Heim (213). Man hat überhaupt den Eindruck, dass der vielberufene weitwirkende „Revolutionsschock“ eher bei Pacelli als bei Faulhaber zu finden ist.¹²⁵ Man wird aber annehmen dürfen, dass Berichte wie jener, in welchem der Nuntius die Zustände im Residenzschloss zur Zeit der Räterepublik nach dem Augenschein seines Sekretärs schildert, auch Faulhaber bekannt geworden sind und entsprechend abschreckend gewirkt haben werden.¹²⁶

Weimarer Republik

Je weiter man in der Zeitgeschichte fortschreitet, umso häufiger werden Darstellungen, die auch, oft aber nur kurz, Faulhaber erwähnen¹²⁷; diese müssen größtenteils hier außer Acht bleiben. Es gilt, sich auf Veröffentlichungen zu beschränken, die entweder Faulhaber spezifisch behandeln oder von allgemeiner Wichtigkeit sind.

Programmatisch für die Epoche steht der kurze Artikel von Heinz Hürten über die Kirche in Bayern im Internet-Lexikon, der zeigt, dass, mit nur wenig Nostalgie, die bayerischen Katholiken „gewichtigen Anteil an der Umgestaltung des kirchli-

124 Nuntiaturberichte Pacelli (wie Anm. 84), Bericht vom 20.11.1918, Dok. Nr. 234.

125 Vgl. Emma FATTORINI, *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande Guerra e la Repubblica di Weimar*, Bologna 1992, 102-110 (15. November 1918).

126 Nuntiaturberichte Pacelli (wie Anm. 84), Bericht vom 18. April 1919, Dok. Nr. 4757: „Das Schauspiel im besagten Palast ist unbeschreiblich. Das chaotischste Durcheinander, der widerlichste Dreck, das ständige Kommen und Gehen von bewaffneten Soldaten und Arbeitern, die Schreie, die unflätigen Worte, die Flüche, die dort widerhallen, machten jene bevorzugte Residenz der bayerischen Könige zu einem wahren Inferno ... [unter den Angestellten eine Schar Jüdinnen] ... An der Spitze dieser weiblichen Gruppe steht die Geliebte Levinés: eine junge Russin, Jüdin, geschieden, die als Chefin kommandiert. Und dieser musste sich die Nuntiatur beugen für die Genehmigung freien Zutritts“ (deutsche Übersetzung nach: Klaus KÜHLWEIN, *Warum der Papst schwieg. Pius XII. und der Holocaust*, Düsseldorf 2008, 76f.). – Im Tagebuch Faulhabers gibt es an diesem Tag keinen Eintrag zu dem Bericht.

127 Z. B. den entsprechenden Abschnitt bei TREML, *Geschichte* (wie Anm. 35), 161-286 (Franz Menges).

chen Lebens nahmen“.¹²⁸ Wichtig war dabei besonders die Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Konkordat von 1924/25. Deutlich ist, dass die Selbständigkeit der bayerischen Kirche, parallel dem föderalistischen Gedanken, erhalten blieb, ja betont wurde (Bayerische Bischofskonferenz; eigener Pressverein u. a.). Bemerkenswert war eine neue Begegnung von Kirche und Kultur, die sich in der Anwesenheit katholischer Intellektueller in München (z. B. Gertrud von Le Fort, Carl Muth, Peter Dörfler) und durch maßgebliche Zeitschriften wie *Hochland* oder *Stimmen der Zeit* äußerte. Da auch hier Faulhaber als beherrschende Figur bezeichnet wird, ist die Frage aufgeworfen, wie er gerade zur intellektuellen Szene sich verhielt, was aber bisher, abgesehen von der Frage des Widerstandes¹²⁹, nicht ins Auge gefasst wurde.

Im Vordergrund des Interesses stand wieder die politische Szene. In einem grundlegenden Referat hatte schon 1966 Ludwig Volk sich über das Verhältnis Faulhabers zu Weimar und zum NS-Staat geäußert.¹³⁰ Es ging ihm vor allem um die monarchische Einstellung Faulhabers als Ausgangslage und die mühsame, aber ab spätestens 1925 doch sichtbare positive Hinnahme der neuen republikanischen und demokratischen Verhältnisse, so kritisch er sie als konservativer Theologe (hierarchische Struktur der Kirche; dagegen Verfassung ohne Gottesbezug, sozialistische Prägung, Zentralismus) auch sehen musste. Ist man darüber hinausgekommen? Zuerst scheint es nicht so, wenn man immer wieder die Formel vom „Meineid und Hochverrat“ liest, wobei diese oft einfach auf die gesamte Weimarer Republik bezogen wird. Plakativ hatte das damals schon der Reichskanzler Joseph Wirth (Amtszeit Mai 1921 bis Februar 1922) getan, der bekanntlich zu dem Münchner Katholikentag im August 1922 bewusst nicht eingeladen worden war. Nach ihm gehörte der Kardinal „zu den radikalsten unsachlichsten Kritikern der Reichspolitik der Nachkriegszeit“ und war ein Gegner der Republik.¹³¹ Trotzdem gibt es Ansätze, weiterzukommen.

Hier ist der Versuch von Stefan Fischbacher zu nennen, einem Schüler der Münchner Kirchenhistoriker Manfred Heim und Georg Schwaiger, das Verhältnis des Erzbischofs zum Staat anhand von Hirtenworten und Predigten für die Phase 1917 bis 1924 festzumachen, wobei u. a. alle Silvesterpredigten und alle Fastenhir-

128 Heinz HÜRTE, *Katholische Kirche in Bayern*, in: *Historisches Lexikon Bayerns* (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 01.06.2016).

129 Vgl. Anm. 255ff.

130 Ludwig VOLK, *Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat*, in: *Stimmen der Zeit* 177 (1966) 173-195.

131 Ulrike HÖRSTER-PHILIPPS, *Joseph Wirth 1879-1956. Eine politische Biographie*, Paderborn 1998, 418f. Wie dort in Anm. 23 vermerkt ist, hielt sich Wirth zufällig im März 1933 bei der NS-Machtübernahme in München auf und notierte, Faulhaber habe nun eingesehen, dass dieses München die Brutstätte jener Entwicklungen war, die heute die Fundamente der Kirche bedrohen, weshalb ihm nun verziehen sei.

tenbriefe betrachtet werden.¹³² Es gelingt dem Verfasser, in dieser Zusammenstellung Verschiedenes zu zeigen. So zuerst, wie stark in Faulhaber die Verbundenheit zum Königtum war, besonders zur Person Ludwigs III., der das Fest von Maria als Patrona Bavariae in Bayern eingeführt hatte und sich auch sonst besonders fromm darstellte, aber auch, wie deutlich er die ihm vielfach zugekommenen Warnungen eines Umsturzes und starker antimonarchischer Tendenzen gespürt hat – man wird also zweifeln müssen, ob die Revolution für ihn tatsächlich so unerwartet und erschütternd kam. Sie hatte auch eine starke persönliche Note, wie die Trauerrede bei der Beisetzung der Königin im Februar 1919 zeigt, nach der „Undank und Untreue des treu geliebten Volkes“ ihr besonderes Leid gebracht haben (S. 41). Dass ihm jede Umsturzidee auf eine Restauration hin fern lag, wird ebenso deutlich wie seine immer zunehmenden Warnungen vor dem Nationalismus, so beim Eucharistischen Weltkongress in Rom 1922. Jedenfalls zeigt sich, dass eine Auswertung aller solcher Reden – und es sind sehr viele – manches neu beleuchten und nicht wenige neue Aspekte beibringen kann, etwa seine besondere Bedrücktheit wegen des Verhaltens vieler Münchner nach dem Hitlerputsch (9. November 1923).¹³³ Sie ergänzt und korrigiert die sonst vielfach punktuelle Sicht auf einzelne Ereignisse und einzelne Aussprüche des Erzbischofs.

Dies ist auch der besondere Vorzug einer 2003 erschienenen Schrift zur Sichtweise und Bewertung Faulhabers in der Münchner Tagespresse für die Jahre 1918/26, die die Blätter Münchener Post (SPD), Bayerischer Kurier (BVP), Münchener Neueste Nachrichten (liberal-konservativ), München-Augsburger Abendzeitung (deutschnational) und Völkischer Beobachter (NSDAP) untersucht.¹³⁴ Die umfangreiche und eindringende Arbeit, die auch statistisch untermauert ist, kommt zu wichtigen, teils verblüffenden Ergebnissen. So wird etwa die vielbesprochene Formel „Regierung von Jehovas Zorn“ der Silvesterpredigt 1918 von der Presse überhaupt nicht zitiert (!), machte also offenbar gar keinen Eindruck (S. 112), die Trauerrede für den verstorbenen König 1921 ergab selbst bei der SPD-Zeitung keine Kritik am Erzbischof wegen Monarchismus (130f.); die „Meineidsrede“ vom 26. August 1922, die jeweils abgedruckt wird, findet zuerst keinen negativen Kommentar, vielmehr zumeist Lob; erst am 30. August polemisierte die SPD-Zeitung gegen die Verurteilung der Revolution, vor allem aber gegen Faulhabers Kritik am Fehlen des Gottesbezugs in der Reichsverfassung (135f.). Die Einseitigkeit der

132 Stefan FISCHBACHER, Das Verhältnis von Kardinal Faulhaber zum Staat von seinem Amtsantritt bis zum Abschluss des Bayerischen Konkordats 1924. Ausgehend von ausgewählten Hirtenworten, Predigten und Ansprachen, Diplomarbeit Masch. [Prof. Heim, Schwaiger], München 2006 (AEM).

133 FISCHBACHER, Staat (wie Anm. 132), 73: Nach dem Putsch gab es Steine, Lügen und Verleumdungen gegen Faulhaber: „... und die Katholiken von München sind nicht aufgestanden, und haben Schmutz und Steine auf ihren Bischof werfen lassen. Nicht einmal in der Zeit der Räterepublik hat man sich so benommen gegen den Bischof wie in den letzten Wochen“ (Ansprache bei der Einweihung der Kirche St. Andreas am 25. November 1923).

134 Michael VOLPERT, Kardinal Faulhaber in der Münchner Tagespresse nach dem Ersten Weltkrieg (1918-1925/26), in: BABKG 47 (2003) 79-252.

üblichen, ganz auf das Politische bezogenen Betrachtung erhellt auch daraus, dass nicht nur das BVP-Blatt, sondern auch die Neuesten Nachrichten weit häufiger kirchliche als politische Meldungen bringen, also über Gottesdienste, Predigten usw. (Statistik S. 242). Noch viele andere interessante Themen und Einschätzungen benennt diese Arbeit, etwa zum heute weithin vergessenen Streit um den religiösen bzw. bürgerlichen Eid. Man möchte hoffen, dass auch für die späteren Jahre Faulhabers solche Untersuchungen angestellt werden.

Hier ist der Ort, auf ein Desiderat hinzuweisen, nämlich eine (bisher fehlende) grundsätzliche Analyse der Haltung Faulhabers zum Monarchismus. Schon Ludwig Volk, obwohl er die Sicht Faulhabers als Monarchist sehr befördert hat, stellte fest, für ihn als Franken aus dem nichtwittelsbachischen Bereich sei Regententreue weniger eine Gefühls- als eine Verstandessache gewesen, erbaut auf Grundsätzen katholischer Staatslehre.¹³⁵ In der Tat sieht der Berichtersteller Faulhabers Monarchismus, so selbstverständlich auch immer auf ihn rekurriert wird, als doch sehr zu hinterfragen an. Jedenfalls, um nur wenige Punkte zu nennen, zeigen die Tagebücher nach der Revolution kaum mehr Bezüge auf die angeblich so geliebte Monarchie, vielmehr wird schon am 10. November 1918 festgestellt, es werde keine Rückkehr der Monarchie mehr geben,¹³⁶ im gleichen Monat hat er die traditionelle „Oratio pro Rege“ abgeschafft.¹³⁷ Auch den Versuchen 1932/33, durch die Proklamation des Kronprinzen Rupprecht als König eine Machtergreifung der NS-Partei in Bayern zu verhindern, stand Faulhaber sehr distanziert gegenüber.¹³⁸

An Weltkrieg und Revolution anschließend hat die Einstellung Faulhabers zum Krieg schon immer besonderes Interesse gefunden. Sein Wandel vom selbstverständlichen Eintreten für die gerechte Sache Deutschlands 1914 über die Distanzierung von der Kriegsbegeisterung hin zu aktiver Unterstützung des Friedensgedankens und von Friedensinitiativen war stets aufgefallen, umso mehr, als er selbst sich dazu eingehend geäußert hat.¹³⁹ Neben dem Werk von Johann Klier¹⁴⁰ liegen zwei neuere Aufsätze dazu vor. Monika Nickel¹⁴¹ zeichnet diesen Wandel in etwa chro-

135 VOLK, Faulhabers Stellung (wie Anm. 130), 176.

136 FAULHABER, Tagebücher online (wie Anm. 24), Eintrag Tagebuch vom 10. November 1918 (Zugriff vom 02.06.2016).

137 Dieter J. WEISS, Kronprinz Rupprecht von Bayern (1869-1955). Eine politische Biographie, Regensburg 2007, 201.

138 WEISS, Rupprecht (wie Anm. 137), 266; vgl. zum Vorgang Ministerratsprotokolle Held IV (wie Anm. 150), 50*-57*. Vgl. auch zu Faulhabers und der BVP Stellung zur monarchischen Restauration Andreas KRAUS, „Monarchistische Umtriebe“ in Bayern 1925, in: Karl Dietrich BRACHER u. a. (Hg.), Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag, Berlin 1992, 635-655.

139 Michael von FAULHABER, Auf dem Weg zu einer neuen Kriegsmoral, in: Kardinal FAULHABER, Zeitrufe Gottesrufe. Gesammelte Predigten, Freiburg 1932, 111, 118.

140 KLIER, Kriegspredigt (wie Anm. 115), dort besonders das Quellenverzeichnis 16-18.

141 Monika NICKEL, „Jeder Krieg, auch der notwendigste, auch der gerechteste, ist eine Wunde der christlichen Weltordnung“ – Kardinal Michael von Faulhaber und der „Friedensbund der deutschen Katholiken“, in: BABKG 50 (2007) 267-296. Vgl. auch Dieter RIESENBERGER, Friedensbund Deutscher Katholiken 1919-1933, in: Historisches Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 01.06.2016).

nologisch nach, wobei die intensive Auseinandersetzung mit dem Dominikaner Franziskus Stratmann vom Friedensbund deutscher Katholiken im Mittelpunkt steht. Faulhaber kam es darauf an zu zeigen, dass nicht die kirchliche Lehre vom gerechten Krieg, sondern der Krieg selbst sich gewandelt habe, vor allem durch den rücksichtslosen menschenverachtenden Waffeneinsatz (etwa durch Giftgas). Deshalb setzte er sich, besonders 1922, 1928 und 1932, in großen Reden für den Frieden ein, sah aber andererseits einen gerechten Krieg zur Verteidigung als erlaubt an, weshalb er mit dem eigentlichen politischen Pazifismus (der auch oft sozialistisch geprägt war) keine Verbindung wollte. Hier knüpft Antonia Leugers mit einem großen Aufsatz in dem schon genannten Sammelband an.¹⁴² Sie erkennt einerseits Faulhaber eine echte Wandlung zu, kritisiert aber andererseits scharf, dass er auf einem Mittelweg stehen blieb. Das führte etwa in seiner Friedensrede auf dem Münchner Katholikentag 1922 zu Vorwürfen an Frankreich (trotz der Anwesenheit französischer Gäste!) wegen der Besetzung in den Rheinlanden auch durch Farbige (Faulhaber: „Heiden und Mohammedaner“), wobei er also sich nicht scheute, auf das nationalistische Propagandawort von der „Schwarzen Schmach“ anzuspielen.¹⁴³ Deshalb spricht die Autorin auch stets von „Kriegsfriedensdiskursen“ in der Münchner Zwischenkriegszeit (das ist auch der Name ihres Projektes). Sie sieht sich darin bestätigt durch die hilflosen Bemühungen des Kardinals, Hitlers (verloren, aber sehr wirksame) Friedensreden bis 1938 eben zum Zweck des Friedenserhalts zu loben und zu unterstreichen; allerdings fand der Münchner Vertrag 1938, der die Streitfrage des Sudetenlandes ohne Krieg löste, allenthalben begeisterte Zustimmung und Erleichterung, ja auch im Ausland großes Lob. Faulhaber wird also auch beim Thema Krieg eine uneindeutige Einstellung zugeschrieben.¹⁴⁴ Die Autorin hat ihre Sichtweise von der ambivalenten Haltung Faulhabers in den Jahren 1923/24 und zu Beginn der NS-Machtübernahme noch einmal verstärkt und einen Gegensatz zwischen seinem Eintreten für die Menschenrechte und seiner „diffus katholisch-völkisch-faschistischen Weltanschauung“ behauptet¹⁴⁵, was ebenfalls kritisch beleuchtet werden muss, unter anderem wegen des weitgehenden Absehens von der Realität der kommunistischen Gefahr in der Anfangszeit der Republik.

142 Antonia LEUGERS, Katholische Kriegsfriedensdiskurse der Münchner Zwischenkriegszeit, in: LEUGERS, Revolutionsschock (wie Anm. 119), 143-191.

143 LEUGERS, Kriegsfriedensdiskurse (wie Anm. 142), 150; freilich war dies im Gesamt der großen Rede ein eher marginaler Hinweis am Schluss.

144 Auch hier leiden die Ausführungen unter zur Sache nicht gehörigen Polemiken, etwa gegen die „Meineidsrede“ 1922, mit der Faulhaber angeblich den inneren Frieden erschüttert habe (158); Zitate vor allem rechtsradikaler und linksradikaler Zeitungsorgane sind dafür wohl kein haltbarer Beweis. Ebenso fragwürdig ist die Behauptung, dass Faulhabers Freude an der friedlichen Lösung der Sudetenfrage und seine Argumente in einen „katholisch begründeten Krieg im Krieg Hitlers mündeten“ (188).

145 Antonia LEUGERS, „Kardinal Faulhaber zeigt ein zwiespältiges Wesen“. Beobachtungen zu den Jahren 1923/24 und 1933/34, in: *theologie. geschichte: tg; Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 9 (2014) [online, ohne Seitenzahlen].

Eine besonders wichtige Komponente im politischen und religiösen Denken Faulhabers war nämlich seine Haltung gegenüber dem Kommunismus, die natürlich Ablehnung und Furcht beinhaltet. Leider ist, gegenüber der Frage der Haltung zur Rechten und zum Nationalsozialismus, dieser Aspekt weit in den Hintergrund getreten – die tatsächliche Gefährlichkeit des „Bolschewismus“ (wie man damals oft sagte) in Politik und Kultur wurde seit den 60er Jahren und dann seit dem Ende des Sowjetimperiums in der intellektuellen Öffentlichkeit kaum mehr wahrgenommen. Man kann Faulhaber und seine Zeitgenossen aber nur verstehen, wenn man die Haltung zum Kommunismus gleichrangig einbezieht, waren für ihn doch beide Bewegungen bezüglich der Ideologie schlicht Irrlehren, die es zu bekämpfen galt, während man sonst im politischen Leben eventuell auch Kompromisse finden musste. Der Berichterstatter hat versucht, Aspekte dieses Verhältnisses bei Faulhaber für die Epochen Weimar und Drittes Reich darzustellen.¹⁴⁶

Eben das Absehen von der Gefährlichkeit und Wirkmächtigkeit des damaligen Kommunismus ist ein Hauptkritikpunkt, den man auch bei den Arbeiten von Brigitte Zuber anbringen muss, einer Münchner Kunst- und Zeithistorikerin, die über die Kunsterziehung in der NS-Zeit gearbeitet hat und zeitweise Mitarbeiterin am Münchner NS-Dokumentationszentrum war. Das wird besonders deutlich in einem Beitrag zu einem Sammelband über Wegbereiter des Nationalsozialismus¹⁴⁷, wo sie die bayerischen Eliten (gezeigt besonders an Georg Escherich, Karl von Stengel und Theodor von Cramer-Klett) und die Beeinflussung der Menschen durch sie untersucht – zweifellos ein wichtiges Thema – und sich dabei auch mit der Kirche und speziell Faulhaber befasst. Bei ihr erscheinen als Hintergrundfolie Sozialismus bis Kommunismus republikbejahend und damit als grundsätzlich gut, Konservatismus bis Rechtsradikalismus als republikkritisch grundsätzlich böse – ein konservativer Bischof, der nach dem Ende der Monarchie erst seinen Weg suchen muss und 1919 noch nicht weiß, wie alles ab 1933 ausgehen wird, hat da wenig Gnade zu erwarten. Konkret: wenn Faulhaber 1920 die Heimwehren (von denen es ja eine große Bandbreite von konservativ bis radikal gab) als gerechtfertigt betrachtete, um das in Bayern soeben überwundene kommunistische Chaos nicht wieder aufleben zu lassen (154f.), so war das, von 1945 oder heute her beurteilt, vielleicht politisch wenig einsichtig, hatte aber keineswegs etwas mit der Förderung der Hitlerbewegung zu tun. Das gleiche gilt für Faulhabers Kampf gegen den russischen Bolschewismus 1930 (159), den man auch heute nur bewundern kann, auch wenn sich, leider, rechtskonservative und rechtsradikale Kräfte daran hängten, gegen die der Kardinal sich damals wohl nicht klar genug abzugrenzen versuchte. Und Faulhaber

146 Walter ZIEGLER, Kardinal Faulhaber im Widerstand gegen Marxismus und Nationalsozialismus 1918-1933/1933-1945, in: WDGB 79 (2016) 269-294.

147 Brigitte ZUBER, Im Netz bayerischer Eliten. Schaltstellen zwischen Wirtschaft, Staat, Kirche und Paramilitär 1916 bis 1933, in: Daniel SCHMIDT u. a. (Hg.), Wegbereiter des Nationalsozialismus. Personen, Organisationen und Netzwerke der extremen Rechten zwischen 1918 und 1933, Essen 2015, 143-160.

wegen einer pessimistischen Einschätzung der Lage der BVP in einem Gespräch mit deren kurzzeitigem Vorsitzenden Graf Quadt im Juli 1933, anlässlich der vom Regime erzwungenen Auflösung aller Parteien, in ein Diagramm der Entwicklung des Nationalsozialismus in München und Bayern einzureihen (148f.), scheint doch mehr als fragwürdig (in diesem Diagramm findet sich sogar die 1887 gegründete Bayerische Zentrumspartei!). Sehr enge Zusammenschau unterschiedlicher Aspekte ergeben dann auch massive Verzerrungen, etwa wenn der Missionsorden der Benediktiner in St. Ottilien dem Antisemitismus und Revanchismus einer rechtsradikalen Zeitschrift nahegerückt, der Hinweis auf das Päpstliche Hilfswerk für Russland nach wenigen Zeilen beim rechtsradikalem Münchner Verlag Lehmann endet (158f.). Lange Linien hin zu einer verbrecherischen Ideologie zu ziehen und damit die Vorläufer zu entlarven, ist legitim und erkenntnisfördernd, aber nur, wenn es differenziert geschieht – geschieht es undifferenziert, bringt es nur fragwürdige Urteile mit sich: da könnte man auch Kurt Eisner oder Gustav Landauer als Vorläufer des verbrecherischen Stalinismus brandmarken.

Wieweit und inwiefern war Faulhaber in den aufgeregten Zeiten bis etwa 1926 von den äußeren politischen Vorgängen betroffen? Wieviel hat er zum Beispiel von den fragwürdigen republikfeindlichen Bewegungen in München gewusst, etwa bei den Einwohnerwehren vor und nach deren Verbot 1921, was hat er unterstützt, wie bedeutend waren seine Unterstützung bzw. Ablehnung? Darüber gab es schon immer Hinweise¹⁴⁸, auch Vermutungen und Unterstellungen, aber keine große Darstellung. In einem neueren Werk über die Fememorde in Bayern gibt es keinen Bezug auf ihn.¹⁴⁹

Mehr Klarheit, und nicht nur in dieser speziellen Frage, wird man durch die schon genannten Arbeiten von Leugers und Zuber, wenn sie kritisch benutzt werden, erhalten, dann aber auch durch einige Vorhaben, die im Rahmen der Forschungen zur Weimarer Republik am Institut für bayerische Geschichte (Leitung Professor Ferdinand Kramer) unternommen werden und dem Abschluss entgegengehen. Zu nennen ist zuerst die Edition der Bayerischen Ministerratsprotokolle für die Zeit von 1919-1945, von denen allerdings bisher erst zwei Bände (1919 und 1933) erschienen sind, in denen Faulhaber gar nicht im Text erscheint; bei den künftigen Bänden mag dies anders sein.¹⁵⁰ Wichtiger ist die Untersuchung über und die Edition der umfangreichen „Erinnerungen“ von Gustav von Kahr (1862-1934, beim Röhm-Putsch ermordet; 1917 Regierungspräsident von Oberbayern, 1920/21 Ministerpräsident, 1923/24 Generalstaatskommissar), die Material zu Faulhaber

148 Z. B. LEUGERS, *Krisendeutung* (wie Anm. 119), 112f.

149 Ulrike Claudia HOFMANN, „Verräter verfallen der Feme“: Fememorde in Bayern in den zwanziger Jahren, Köln 2000.

150 Die Protokolle des Bayerischen Ministerrats 1919-1945. Erschienen sind bisher: Kabinett Hoffmann I (17. März – 31. Mai 1919) und Kabinett Held IV (Mai 1932 – März 1933), München 2010. Der Band zum Kabinett Hoffmann II soll 2016 erscheinen. – Zum Kabinett Siebert 1933-1938 s. Anm. 201.

bringen werden. Ein erster Einblick zeigt, dass, wenigstens nach Kahrs Darstellung, Faulhaber in dessen Regierung die Rettung Bayerns aus dem Chaos sah. Als der Erzbischof nach seiner Kardinalernennung 1921 aus Rom zurückkehrte und Kahr ihm einen überaus festlichen Empfang gab, angetan mit Orden der Königszeit und unter Benutzung des Silberschatzes der Monarchie, war gewissermaßen die Revolutionszeit beendet; in seiner (wörtlich wiedergegebenen) Antwortrede habe sich Faulhaber voll hinter die „völkische Politik“ Kahrs gestellt (glaubhaft?). Auch nach Kahrs Rücktritt habe der Kardinal, anlässlich der Amtseinführung der Äbtissin von Frauenchiemsee, ihn gewürdigt, den Vertrauensentzug durch das Parlament als unverantwortlich bezeichnet und den Wunsch auf baldige Rückkehr ins Amt ausgedrückt. Bezüglich des Hitlerputsches bestätigen die Erinnerungen, dass es keinerlei Kontakt zu Faulhaber gegeben hat. Man wird abklären müssen, inwieweit die Erinnerungen jeweils zuverlässig sind, von Bedeutung sind sie in jedem Fall. Ihre Edition durch Matthias Bischel, Schüler von Professor Kramer, ist in Vorbereitung, ebenso der Band der Ministerratsprotokolle des Kabinetts Kahr.¹⁵¹ Dass hier auch Licht auf die Zeit vor und nach dem Hitlerputsch fallen wird, ist anzunehmen.

Andere wichtige Fragen sind Faulhabers Verhältnis zu den bayerischen Ministerpräsidenten, besonders zu Heinrich Held (ab 1924), der als treuer Katholik und führender Repräsentant der BVP eigentlich nach seinem Geschmack sein musste – er war es aber nicht.¹⁵² Das wird etwa deutlich bei der damals großen Aufregung um die Haltung zur Südtirolfrage, die ja Mussolini durch strikte Italianisierung lösen wollte. Während Held 1926 sich öffentlich scharf gegen die Vergewaltigung Südtirols wandte und eine entsprechend heftige Antwort Mussolinis erhielt, aber in Deutschland weithin Zustimmung bei den nationalen Kräften fand¹⁵³, war Faulhaber, wie in der Aktenveröffentlichung von Heinz Hürten jetzt dokumentiert ist, ganz gegenteiliger Meinung. Er schrieb dem Gesandten Ritter nach Rom: „Warum mußten wir unseren einzigen Freund in der Welt auch noch abstoßen, das italienische Volk, das uns im anno santo wirklich näher gekommen war. Ich sah die Geister am Werk, die von einem Krieg mehr profitieren als vom Frieden, und konnte nicht dazu schweigen.“ Seine Predigt, die er mitsandte, habe großes Aufsehen erregt, es sei der Teufel los und man werde wohl vom Papst seine Absetzung als Erzbischof verlangen.¹⁵⁴ Das Pikante ist, dass den Nationalisten hier auch Hitler mit

151 Ministerratsprotokolle (wie Anm. 150), Kabinett Kahr, hg. von Ferdinand KRAMER und Matthias BISCHEL. Der Verfasser hat Herrn Bischel sehr dafür zu danken, dass er die auf Faulhaber bezüglichen Abschnitte der „Erinnerungen“ von Kahr vorab zur Verfügung gestellt hat.

152 Zu Helds und der BVP Einstellung zur Weimarer Republik vgl. die erhellende Arbeit von Christian RANK, *Föderalismus und Republikkritik. Bayerische Volkspartei, Politik der Eigenstaatlichkeit und der Umgang mit der Weimarer Demokratie in der Ära Held (1924-1933)*, Regensburg 2016; Faulhaber ist darin nicht erwähnt.

153 Barbara PÖHLMANN, *Heinrich Held als bayerischer Ministerpräsident (1924-1933)*, Diss. München 1996, 63-66.

154 HÜRTE, *Akten Bischöfe* (wie Anm. 31), Bd. 2, 730f.: Faulhaber an Ritter, 18. Februar 1926; 1925 war in Rom ein „Heiliges Jahr“ gefeiert worden. – Es handelte sich um die Papstpredigt vom 7. Februar 1926 in St. Michael in München, die gegen den Nationalismus gerichtet war; Predigt und Ma-

seiner Partei heftig widersprach, der ja bereits damals das deutsche Südtirol aufgeben wollte. Doch ist eine Verbindung zu Hitler nicht bekannt, vielmehr ergab sich die Italienfreundlichkeit Faulhabers wohl aus seinen früheren Romaufenthalten und seinen guten römischen Beziehungen.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die 1919 errichtete Französische Gesandtschaft in München, die von der stark national gestimmten bayerischen Öffentlichkeit weitgehend geschnitten wurde, im Erzbischof einen Freund sah. Die Gesandten Emile Dard und André d'Ormesson hielten Verbindung mit ihm, der seinerseits wieder Kontakte mit dem französischen Episkopat anknüpfen wollte; beim Empfang am 1. Januar 1931 ließ sich Faulhaber sogar über seine (negative) Einstellung zu den Hitleranhängern aus (vor allem wegen ihrer Gegnerschaft gegen das Konkordat von 1924).¹⁵⁵ Übrigens hatte der Kardinal auch gute Beziehungen zum Österreichischem Konsulat in München, die sich nach 1933 (es bestand bis 1938) noch vertieften.¹⁵⁶

Die umfangreichen Kontakte, die Faulhaber hatte und die sich gerade in seinen Tagebüchern, aber auch in anderen Teilen seines Nachlasses widerspiegeln, sind das Thema einer Dissertation (bei Prof. Kramer) von Thomas Schütte, Mitarbeiter am Tagebuch-Projekt. Sie befasst sich mit des Kardinals Einfluss auf die politische Sphäre Bayerns, seiner Rolle in der bayerischen Kirchen-, Innen- und „Außenpolitik“ (1918-1933), wobei u. a. die Methode der historischen Netzwerkanalyse angewendet wird; eine der zentralen Quellen sind eben die Besuchstagebücher des Kardinals. Gerade durch die Betrachtung solcher Verbindungen im geistlichen (hier besonders zum Vatikan) wie im weltlichen Bereich, in München, Bayern, Deutschland und Europa, auch in die Neue Welt, werden Erkenntnisse möglich, die durch Einzelfunde und Spezialnachrichten nicht zu erreichen sind.

Ob da vielleicht auch Neues gefunden wird zum Thema der Distanz Faulhabers zu Parlament und Parteipolitik? Als Höhepunkt galt immer, dass der Kardinal nach eigenem Bekenntnis in der Reichstagswahl am 6. November 1932 die katholische BVP nicht mehr gewählt hat.¹⁵⁷ Zwei Hinweise in neuen Arbeiten, nämlich über die Bauernführer Georg Heim und Alois Hundhammer (deren Nachlässe lang kaum zugänglich waren bzw. verloren sind), lassen zumindest aufhorchen – bei Volksarbeit von 1965 werden diese Personen gar nicht erwähnt. Demgegenüber wird deutlich, dass der Kardinal 1931 mit den Genannten engen Kontakt wegen der

terialien dazu im EAM, NL Faulhaber Nr. 4240. Veröffentlichung der Predigt: FAULHABER, Zeitrufe (wie Anm. 139), 22-31, über Südtirol 29 Anm. 1.

155 Andrea M. MÜLLER, Die französische Gesandtschaft in München in den Jahren der Weimarer Republik. Französische Politik im Spiegel der diplomatischen Berichterstattung, München 2010, 310 und 360.

156 Michael WEIGL, Das Bayernbild der Repräsentanten Österreichs in München 1918-1938. Die diplomatische und konsularische Berichterstattung vor dem Hintergrund der bayerisch-österreichischen Beziehungen, Frankfurt 2005, z. B. 177.

157 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, 654 (Unterredung mit Vizekanzler Papen 1. März 1933).

Bauernvereine hatte, zudem dass er im Februar 1933 noch voll auf den in der bayerischen Politik seit langem sehr wichtigen Heim setzte, ihn sogar als den „von Gott gesandten Führer“ bezeichnete.¹⁵⁸ Auch dass nach 1945 mit dem überlebenden Hundhammer sogleich enger Kontakt bestand, von dessen Wirken dann als Kultusminister (1947/50) ganz zu schweigen, sollte in eine neue Untersuchung einbezogen werden.

Gegen Ende der Weimarer Zeit ist der Fall Fritz Gerlich (1883-1934) interessant, jenes Journalisten und Schriftstellers, der, als Konvertit in enger Verbindung zum Münchner Bischofshof, in der Zeitschrift „Der gerade Weg“ Hitler ab 1932 ständig scharf angriff, dafür aber gleich im März 1933 mit Haft und später mit dem Tod bezahlen musste. Gerlich war, vor allem wegen seiner nicht selten überzogenen Schärfe im Angriff, nicht überall in katholischen Kreisen beliebt, 1932 hatte die bayerische Regierung Held sogar ein kurzzeitiges Verbot seiner Zeitschrift verlangt und durchgesetzt.¹⁵⁹ Faulhaber dagegen hat ihn stets sehr gefördert und in Schutz genommen, etwa gegen kritische Anfragen von Bischöfen. Dies wird deutlich durch eine neue, vom besten Kenner der Materie, dem Zeithistoriker Rudolf Morsey/Speyer, aus dem in der Schweiz lagernden Nachlass gearbeitete Dokumentation, in der ebenfalls Faulhaber nur als Förderer auftritt.¹⁶⁰ Es ist bemerkenswert, dass Pater Schlund, einer der wichtigsten Mitarbeiter Faulhabers im Kampf gegen den Nationalismus, Gerlich kritisch gegenüberstand, wie aus einem Bericht des Verlagsleiters Steiner deutlich wird, ja Schlund begründete Faulhabers massives Eintreten für Gerlich mit des Kardinals cholischer Natur (!).¹⁶¹ Die Dokumentation bietet daneben sehr interessante Einsichten in Faulhabers Denken kurz vor Ende der Republik, etwa in einem Gespräch mit Steiner am 10. November 1932, als der Kardinal einerseits des Reichskanzlers Franz von Papen (Amtszeit 1. Juli bis 17. November 1932) religiöse Haltung lobt, andererseits den Adelsgeist kritisiert, der gerade im Rheinland völkisch verseucht sei; jedenfalls sei die jetzige Regierung einem Kabinett Hugenberg oder Schleicher unbedingt vorzuziehen. Auch bei dieser Gelegenheit setzte sich Faulhaber begeistert für Gerlich ein. Dass nach dessen Ermordung beim sog. Röhmputsch 1934 die Münchner Kirchenleitung kein trauerndes Wort darüber fand, ist zurecht immer moniert worden.

158 Oliver BRAUN, Alois Hundhammer. Konservative Existenz in der Moderne. Das politische Weltbild Alois Hundhammers (1900-1974), München 2006, 197f. und mehrfach; Johann KIRCHINGER, Michael Horlacher. Ein Agrarfunktionär in der Weimarer Republik, Düsseldorf 2011, 442 Anm. 20 (aus dem Bayerischen Kurier vom 17. Februar 1933).

159 Ministerratsprotokolle (wie Anm. 150), Kabinett Held IV (Mai 1932-März 1933), 88 (3. August 1932).

160 Rudolf MORSEY (Hg.), Fritz Gerlich – ein Publizist gegen Hitler. Briefe und Akten 1930-1934, Paderborn 2010.

161 MORSEY, Gerlich (wie Anm. 160), 169 (21. Dezember 1931); zu Schlund vgl. Michael FELLNER, Pater Erhard Schlund OFM (1888-1953) und seine Auseinandersetzung mit der völkischen Bewegung und dem Nationalsozialismus, in: BABKG (1998) 131-214.

Dies führt wieder zum wenig beachteten, aber eigentlichen Thema bei Faulhaber, nämlich dem geistlichen Bereich. Am Beginn der Epoche steht der höchst bemerkenswerte Vorgang, dass Faulhaber schon im November 1918 den Anstoß zur Gründung des (späteren) „Klerusverband Bayern e.V.“ gab und diesen Diözesanpriesterverein gegen alle Widerstände (Anschein einer Gewerkschaft; kirchenrechtliche Probleme wegen der jeweiligen Diözesanhoheit) innerhalb nur eines Jahres kraftvoll durchsetzte – die Erstellung des Initiativschreibens vom 23. November ist übrigens in den Tagebüchern nicht vermerkt. Leider gibt es, nach dem Grundwerk von Alois Natterer, bisher nur ein schmales neueres Heft für dieses schnell akzeptierte (1939 schon 6200 Mitglieder), bis heute wirksame, übrigens von Anfang an auch wirtschaftliche Hilfe und ein Publikationsorgan („Klerusblatt“) einschließende Institut.¹⁶² Dass der Verband nicht auf seine Diözese, sondern auf ganz Bayern ausgerichtet war, zeigt, neben der Verantwortung des Vorsitzenden der Bayerischen Bischofskonferenz, auch dem Gesamtreich gegenüber spezifisch föderale Züge. Deutlich wird auch Faulhabers besonderes Interesse an der Pfarreseelsorge und deren Probleme, was auch anderweitig bezeugt ist, etwa wieder in den schon genannten Akten deutscher Bischöfe.¹⁶³

Staatskirchenrechtlich besonders wichtig, aber mit Faulhaber nur wenig verbunden, war das Bayerische Konkordat von 1924, das 1925 vom Landtag (gleichzeitig mit Verträgen mit den Protestanten) verabschiedet wurde; es war der erste derartige nach dem Umsturz in Deutschland ausgearbeitete Vertrag mit der Kurie und als solcher Vorbild für spätere Länder- und auch das Reichskonkordat. Hauptverhandelnder und damit auch für den Inhalt verantwortlich war Nuntius Pacelli. Bekannt ist, dass der Kardinal aus verschiedenen Gründen keine rechte Freude daran hatte (besonders wegen der parallelen protestantischen Vereinbarung), obwohl ihm, in Zusammenarbeit mit Pacelli, das Kunststück gelungen war, jede Mitwirkung der Domkapitel bei der Bischofsnennung durch Rom auszuschalten – was Bayern auf diesem Feld bis heute eine Sonderstellung in Deutschland gibt. Trotz der deutlichen Distanzierung Faulhabers blieb aber das Thema Konkordat für Jahre bei ihm präsent. Leider sind bisher weder die Akten zum Konkordat veröffentlicht noch eine größere Darstellung erschienen, so dass man sich im Wesentlichen mit dem Lexikon-Artikel von Archivdirektor Hermann-Joseph Busley begnügen muss.¹⁶⁴ Dage-

162 Alois NATTERER, *Der bayerische Klerus in der Zeit dreier Revolutionen, 1918, 1933, 1945*, München 1946; Florian TRENNER, *Klerusverband e.V. Geschichte und Bedeutung*, München 2007.

163 Vgl. z. B. HÜRTE, *Akten Bischöfe* (wie Anm. 31), Bd. 2, 921 (Faulhaber an Michael Calmer, 11. Dezember 1928). Der Erzbischof wendet sich gegen das Ansinnen des Volkswartbundes bei seiner Initiative gegen Unsittlichkeit, dass die Kirche sich dabei engagieren solle: „...ob nun schon wieder zu den tausend und eine Organisation ein neuer Diözesanausschuß oder gar in jeder Pfarrei ein Lokalausschuß gegründet und eine neue Geldsammlung eingeführt werden soll. Das endlose Organisieren wird noch der Ruin unseres religiösen Lebens und das ewige Geldsammeln treibt uns die Leute aus der Kirche hinaus.“

164 Text von Konkordat, Protestantenvverträgen und Mantelgesetz: Rolf KIESSLING/Anton SCHMID (Hg.), *Kultur und Kirchen (Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern III 8)*, München 1983, 451-465; Hermann-Joseph BUSLEY, *Bayerisches Konkordat 1924*, in: *Historisches*

gen sind die gewissermaßen laufenden Probleme, etwa die Fragen der Gehälter der Geistlichen, besonders aber Schulfragen, durch neue Arbeiten zu den bayerischen Kultusministern gut dokumentiert.¹⁶⁵

Dem geistlichen Bereich gehören auch an die Auseinandersetzungen um den sog. Volkstrauertag, der nach dem Weltkrieg angeregt und dann ab 1925 jeweils im Frühjahr als Reichsvolkstrauertag staatlich gefeiert wurde. Die Kirchen, und hier besonders Faulhaber, wehrten sich vehement dagegen, da das religiöse Totengedenken an Allerseelen (2. November) stattfindet, dann auch weil an Sonntagen keine Trauer-Liturgie möglich sei (dieses Problem wurde später durch ein päpstliches Indult gelöst). Vor allem sah Faulhaber in der Reichsinitiative, die er „protestantisch-preußisches Trauertheater“ nannte, den ersten Schritt dafür, dass Berlin jetzt damit beginne, sich in innerkirchliche Angelegenheiten einzumischen.¹⁶⁶ In Bayern setzte sich jedenfalls der Reichstrauertag nicht durch, in der Bundesrepublik wurde er schließlich, wie die Kirchen es gewollt hatten, auf einen Termin im November gelegt.

In einem Bereich, der gerade nach 1918 für die Allgemeinheit immer wichtiger wurde, hat Faulhaber ebenfalls deutliche Akzente gesetzt, nämlich bei der Filmförderung; eine Arbeit des Aachener Professors Christian Kuchler zum Thema Kirche und Kino in Bayern hat dazu Maßgebliches gesagt. Das Interesse Faulhabers am Film entsprach seiner grundsätzlichen Aufgeschlossenheit für moderne Medien, wobei der Wunsch, damit auch religiöse Inhalte verbreiten zu können, durchaus eine Rolle spielte. Er setzte sich schon 1917 dafür ein, dass die süddeutsche Laieninitiative für den Film, die „Leo-Film-AG“, der Hauptstelle katholisch-sozialer Vereine in München angegliedert wurde; 1929 konnte er sogar die Wahl Münchens für einen Internationalen katholischen Filmkongress durchsetzen. Es fehlen bei Faulhaber natürlich auch kritische Bemerkungen nicht, gerade zur Frage unmoralischer Inhalte, doch fällt auf, dass seine Einstellung grundsätzlich positiv war. Das gilt auch für die sogleich nach 1945 wieder aufgenommenen Initiativen, nämlich selbst

Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 03.06.2016); Florian HEINRITZI, Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Bayern nach dem Ersten Weltkrieg. Genese und Bedeutung des Bayerischen Konkordats von 1524/25, in Jörg ZEDLER (Hg.), Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870-1939, München 2010, 203-225.

165 Lydia SCHMIDT, Kultusminister Franz Matt (1920-1926). Schul-, Kirchen- und Kunstpolitik in Bayern nach dem Umbruch von 1918, München 2000; Maria Magdalena BAUML, Kultur in krisenhaften Zeiten. Das bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus zwischen 1926 und 1933 [Kultusminister Franz Goldenberger] (Arbeits-titel, im Erscheinen), München 2016.

166 Alexandra KAISER, Von Helden und Opfern. Eine Geschichte des Volkstrauertags, Frankfurt 2010, 111ff., Zitat 124. Die dort gegebenen Einschätzungen von Faulhaber als einem leidenschaftlichen Gegner der Demokratie und der Weimarer Reichregierung, ebenso dass man seinen Einfluss auf die bayerische Politik in der Weimarer Republik kaum überschätzen könne, sind allerdings weit übertrieben.

religiöse Streifen herzustellen, gute Filme in den Pfarreien zu propagieren und vor solchen mit nach kirchlicher Überzeugung schlechtem Einfluss zu warnen.¹⁶⁷

Ein wichtiges Thema sind dann die vielen Kirchenbauten, die in der Bischofszeit Faulhabers erfolgten; darüber hat der Katalog von 2002 besonders ausführlich berichtet und viele Fragen beantwortet.¹⁶⁸ Von den 109 dort dokumentierten Neubauten (ohne Anstaltskirchen, Kapellen und Notkirchen) fielen 65 in die Weimarer Zeit, also eine deutliche Mehrheit, 39 in die NS-Zeit (davon 31 bis zum Jahr 1937) – es erscheint deshalb sinnvoll, hier den Kirchenbau nicht in Epochen zu unterteilen. Volker Laube hat in den Katalog-Beiträgen grundlegende Ausführungen gemacht, über die drängende Situation der übergroßen Pfarreien, die schwere materielle Not der Zeit nach 1918 und die großen finanziellen und organisatorischen Schwierigkeiten, dann auch über die Frage der Baustile und der künstlerischen Ausstattung der Kirchen. Deutlich wird, dass der Kirchenbau für den Erzbischof vor allem eine pastorale Aufgabe war, womit die Debatte der Veränderung der Kunststile in Richtung auf die Moderne als solche zurücktrat. Gleichwohl äußerte er sich lautstark dazu, wobei er zwar eine Fortentwicklung des Kirchenbaus für notwendig ansah, aber einen für jedermann erkennbaren kraftvollen Eindruck im Äußeren und die Hinordnung auf den Gottesdienst im Inneren verlangte. Seine Silvesterpredigt 1929 über Kirche und kirchliche Kunst war ein starkes Signal dafür.¹⁶⁹ So blieb es überwiegend doch bei neobarocken und neobasilikalen Bauten, mit allerdings wichtigen Ausnahmen wie etwa der moderneren Christuskirche in Rosenheim oder der Piuskirche in München-Ramersdorf. Zu diesem Thema sind manche Fragen noch offen, etwa die nach der publizistischen Reaktion: Laube deutet scharfe Kritik in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit an, als 1926 Faulhaber den Neubau von 18 Kirchen in einem einzigen Jahr als soziale Großtat pries (240). Dann fehlen bisher Vergleiche zum Kirchenbau in anderen Diözesen, sowohl dem Umfang wie der Ausgestaltung nach. Zu fragen ist aber auch, ob nach 1933 im Kirchenbau eine „Ideologisierung“ im Sinne des Regimes erkennbar wird – dies ist wohl in Maßen spürbar, wie eine neue Untersuchung zeigt.¹⁷⁰

Im seelsorglichen Bereich von Bedeutung sind auch die vielfachen Reisen Faulhabers, etwa zu den Eucharistischen Kongressen oder dann die beiden großen USA-Reisen 1923 und 1926. Zu der ersten USA-Reise, der „Caritas-Reise“ 1923,

167 Christian KUCHLER, Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945-1965), Paderborn 2006, z. B. 42, 49. Beim Skandalfilm „Die Sünderin“ (1950) fiel auf, dass nur von den Ordinariaten Speyer und München keine Stellungnahmen und Boykottaufrufe erfolgten (156f.).

168 Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 229-261 und 589-610.

169 Text: Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 508-513; vgl. Handbuch SPINDLER, Bd. IV/2 (wie Anm. 35), 668 (Frank Büttner).

170 Bärbel SCHALLOW-GRÖNE, Ideologisierung des Kirchenbaus in der NS-Zeit. Am Beispiel der Kirchenneubauten (1934-1941) im Erzbistum München und Freising und Evangelisch-Lutherischen Dekanat München, Frankfurt 2012, 222f. – Keinerlei Bezug auf katholische Kirchen in Bayern findet sich bei Stefanie ENDLICH u. a. (Hg.), Christenkreuz und Hakenkreuz. Kirchenbau und sakrale Kunst im Nationalsozialismus, Berlin 2008.

liegt eine weiterführende Arbeit von Pia Scherb vor, die feststellt, dass, obwohl der Kardinal offiziell nicht „bettelte“, ihm schließlich doch 120 000 Dollar an Spenden und 100 Stipendien für Theologiestudenten zugeflossen sind, die in der Inflationszeit von größter Bedeutung waren. Auch der Empfang bei Präsident Warren Harding (1921-1923) wird geschildert.¹⁷¹ Man möchte wünschen, dass auch die anderen Reisen des Kardinals näher betrachtet werden, denn sie lassen schließen, dass seine Denkweise keineswegs eng bayerisch oder nationaldeutsch war.¹⁷² Von Bedeutung waren dabei besonders die Romreisen, erst schon beim Studium, dann zu den Ad-Limina-Besuchen, schließlich aus vielerlei Anlässen; insgesamt 24mal weilte er kürzer oder länger in Rom, manchmal sogar mehrfach im Jahr, unterbrochen nur durch die beiden Weltkriege. Auch ohne die äußerliche Mühe anzusprechen, die damals damit verbunden war, darf man sagen, dass auch von daher die Bindung zu Rom als ein besonderes Kennzeichen Faulhabers deutlich wird.

Nationalsozialismus und Drittes Reich

In der politischen Betrachtungsweise über Faulhaber standen seit je NS-Ideologie und NS-Regime im Vordergrund. Allerdings zeigt sich dem Betrachter dabei eine doppelte Aporie: Zum einen behandeln alle Gesamtdarstellungen über das Dritte Reich auch das Verhalten der Kirchen, ihre Mitarbeit bzw. ihren Widerstand, sodass fast überall und damit sehr oft Faulhaber Erwähnung findet. Zum anderen ist die Zahl der spektakulären, spezifisch mit Faulhaber verbundenen Geschehnisse nicht eben groß, sie umfasst positiv kaum mehr als 1933 die Adventspredigten, das Gespräch mit Hitler 1936 auf dem Obersalzberg, die Enzyklika 1937 und seinen Protest gegen die Euthanasie 1941, negativ die kurze Phase des Verständnisses für das Regime 1933/34, sein Schweigen beim Judenboykott 1933, bei den Judenverfolgungen 1938 und seit 1942 beim Holocaust im Osten, seine Haltung zum Zweiten Weltkrieg und seine Distanzierung vom Attentat 1944. Über all das scheint ausführlich gehandelt, viel Neues nicht zu erwarten.

Überdies finden sich oft ganz unterschiedliche Urteile, die auch nicht einfach entlang der Grenzen von konservativer und liberaler Einstellung, katholischen oder nichtkatholischen Netzwerken laufen. So wird, um zwei neuere Beispiele zu nennen, im großen Katalog des neuen Münchner NS-Dokumentationszentrums, den der Münchner TU-Professor Winfried Nerdinger herausgegeben hat, zwar im Fachaufsatz der kirchliche Widerstand umsichtig und differenziert gewertet, dagegen im

171 Pia SCHERB, Die Caritas-Reise Kardinal Faulhabers nach Amerika, Prüfungsarbeit Realschule Masch. [Prof. Kramer], München 2007 (BayHStA, MK Zulassungsarbeiten 9524); auf S. 65f. eine Zusammenstellung aller Auslandsreisen. Vgl. auch Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 221f., und VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5) Bd. 1, 301-303 (Faulhaber an Pius XI., 4. August 1923). – Text des Berichtes von Faulhaber „Meine Caritasreise nach Amerika“; FAULHABER, Rufende Stimmen (wie Anm. 19), 399-416.

172 Am Institut für Zeitgeschichte/München wird eine Schrift zur Bedeutung der USA im Wirken Faulhabers erarbeitet (Carina Knorz), in der auch die beiden Amerikareisen untersucht werden.

Katalogkapitel (Kirche zwischen Zustimmung, Anpassung und Verweigerung) ohne Nachweis formuliert: „Der Münchner Kardinal Faulhaber stärkte mit vielen Verlautbarungen die Autorität Hitlers, den er als Staatsmann in hohen Ehren hielt“, was mehr als einseitig erscheint.¹⁷³ Ganz das Gegenteil, eine weitgehende Rechtfertigung Faulhabers gegenüber allen Vorwürfen, unternimmt eine Schrift des Scheyerer Benediktinerpaters Anselm Reichhold, auch diese nicht selten einseitig, aber ebenfalls durchaus bedenkenswert.¹⁷⁴ Olaf Blaschke wiederum, Professor in Münster, der sich selbst deutlich vom katholischen Netzwerk der „Kommission für Zeitgeschichte“ absetzt und als der Aufklärung verpflichtet verortet, stellt in seiner Schrift über die Kirchen und den Nationalsozialismus Faulhaber stets sachgerecht und unpolemisch dar: etwa wenn aus der Rede von 1922 nicht eine Verwerfung der Republik postuliert, sondern sogleich auf den Grund der Kontroverse hingewiesen wird, nämlich auf die Formulierung der Reichsverfassung, dass die Staatsgewalt vom Volk ausgeht (nicht von Gott), was nach damaliger katholischer Lehre inakzeptabel war.¹⁷⁵ Auch bei kurzen Lexikonartikeln ist solche Disparität zu beobachten.¹⁷⁶ Ähnlich unterschiedliche Urteile finden sich auch in ausländischen Werken, etwa beim amerikanischen Historiker an der Universität Wisconsin, Theodore Hamerow (1920-2013), mehr abgewogen kritisch, oder bei Menahem Robert Macina, Professor für jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität in Jerusalem (geb. 1936), der schärfer negativ urteilt; beide befassen sich direkt mit Faulhaber, aber vor allem mit seiner Stellung zum Antisemitismus.¹⁷⁷ Schließlich sind auch nicht wenige populäre Schriften zu nennen, die oft scharfe Positionen der Verwerfung und Bewunderung einnehmen, doch keineswegs immer wertlos sind.¹⁷⁸

173 Winfried NERDINGER (Hg.), *München und der Nationalsozialismus*, München 2015, 499ff. gegen 188. Auch der Herausgeber selbst urteilt abschätzig über den Kardinal (wegen dessen Vorschlag, auf dem Fundament der abgebrochenen Ehrentempel Kapellen zu errichten), weil die Kirchen sich nie öffentlich vom NS-Regime distanzieren hätten, S. 550f. – Zur Darstellung der katholischen Kirche im Dokumentationszentrum nimmt Stellung, freilich nicht immer methodisch-wissenschaftlich, Eduard WERNER, *Historische Objektivität oder Geschichtsklitterung: das NS-Dokumentationszentrum in München auf dem Prüfstand*, Augsburg 2016 (Broschüre des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg).

174 REICHHOLD, *Faulhaber* (wie Anm. 113).

175 Olaf BLASCHKE, *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, Stuttgart 2014, hier 45.

176 Artikel über Faulhaber zum Beispiel bei: Ernst KLEE, *Das Personenlexikon zum Dritten Reich*, Frankfurt 2003, 144f. [besonders einseitig negativ]; Hermann WEISS (Hg.), *Lexikon zum Dritten Reich*, Frankfurt 1998, 118 (Eva Rimmele) [um Ausgewogenheit bemüht].

177 Theodor S. HAMEROW, *Cardinal Faulhaber and the Third Reich*, in: David WETZEL (Hg.), *From the Berlin museum to the Berlin Wall. Essays on the Cultural and Political History of Modern Germany*, London 1996, 145-168; Menahem Robert MACINA, *Le Cardinal Faulhaber et l'antisémitisme nazi des années trente*, in: *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1999, Nr. 64, 63-74.

178 Z. B. verwerfend: Ernst KLEE, „Die SA Jesu Christi“. Die Kirchen im Banne Hitlers, Frankfurt 1989, z. B. 25; Robert P. ERICKSEN, *Complicity in the Holocaust. Churches and Universities in Nazi Germany*, New York 2012; positiv würdigend: Konrad LÖW, *Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart*, Gräfelfing 2003; Michael F. FELDKAMP, *Mitläufer, Feiglinge, Antisemiten? Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, Augsburg 2009; Gerhard SENNINGER, *Glaubenszeugen oder Versager? Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Fakten – Kritik – Würdigung*, St. Ottilien 2009, über Faulhaber 252-260.

Vielleicht kann eine neue Darstellung des Direktors des Instituts für Zeitgeschichte Professor Andreas Wirsching, als Vortrag gehalten im Juni 2016, eine Vertiefung bringen. Er geht einerseits aus von den Schnittmengen, in denen Nationalsozialismus und Katholische Kirche (und damit auch Faulhaber) angeblich übereinstimmten (Verachtung von Demokratie und Republik; Kampf gegen den sittlichen Niedergang; pauschaler Antikommunismus), konstatiert andererseits die Überzeugung der Kirche von der Distanz zur NS-Weltanschauung. Bei Faulhaber konkret findet er eine ambivalente Einstellung (Lob für Hitler; Gegnerschaft gegen die Ideologie). Für diese Ambivalenz sieht er als Gründe zum einen, dass sich der Kardinal vor allem als Seelsorger, nicht als Politiker verstand, zum anderen, dass er fast ausschließlich auf die eigene Konfession bezogen war (bei den Juden etwa auf die getauften Juden) – hatte er aber für andere Gruppen überhaupt ein Mandat? Ob dieser Ansatz akzeptiert werden wird oder, etwa in Bezug auf die sog. Schnittmengen, doch zu pauschal urteilt, wird die Diskussion zeigen.¹⁷⁹

Vor 1933

Als erstes ist darauf hinzuweisen, dass für die Zeit des heraufziehenden Nationalsozialismus der Fundus der Großeditionen, die für die Ideologie und das kommende Regime mittlerweile vorhanden sind, auch für den Kardinal nicht übersehen werden darf – manche von ihnen überschreiten auch die Grenze von 2002. Zu nennen sind vor allem Hitlers Reden und Anordnungen 1925 bis 1933, die Faulhaber, meist mit seiner Meineidsrede, einige Male erwähnen¹⁸⁰, sowie die Neuausgabe der Protokolle des Hitler-Prozesses 1924, wo die Angriffe General Ludendorffs und seiner Rechtsvertreter gegen Faulhaber wegen angeblichen nationalen Verrats bei Reden in Amerika und wegen angeblicher Einmischung beim Putsch 1923 dokumentiert sind.¹⁸¹ Wichtig sind dann die Goebbels-Tagebücher, die für das Treffen in Berchtesgaden 1936, aber auch zu manchen Predigten Faulhabers Aussagen machen.¹⁸² Diese

179 Der Vortrag soll 2017 in einer Publikation des NS-Dokumentationszentrums veröffentlicht werden: „Die christlichen Kirchen im Nationalsozialismus“. – Zu solchen Schnittmengen vgl. Holger ARNING, *Die Macht des Heils und das Unheil der Macht. Die Krise von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – reine exemplarische Zeitschriftenanalyse*, Paderborn 2008. Die Behauptung der „Schnittmengen“ problematisiert Wolfgang ALTGELD, *Rassistische Ideologie und völkische Religiosität*, in: HUMMEL/KISSENER, *Katholiken (wie Anm. 74)*, 63-82. – Vgl. allgemein auch den *Historiographischen Überblick und die Bibliographie zum Dritten Reich in Bayern* in: Hermann RUMSCHÖTTEL/Walter ZIEGLER (Hg.), *Staat und Gaue in der NS-Zeit. Bayern 1933-1945*, München 2002, 671-736.

180 Hitler. *Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*, hg. vom Institut für Zeitgeschichte, 13 Bde., München 1992-2003; z. B. Bd. 2,1, München 1992, 318: Laut Faulhaber ist die Demokratie auf Lüge, Meineid und Verrat aufgebaut (Rede in einer NS-Versammlung in München, 24. Mai 1927).

181 *Der Hitler-Prozess 1924. Wortlaut der Hauptverhandlung vor dem Volksgericht München I*, 4 Bde., München 1997/99. Bezugnahmen Hitlers auf Faulhaber finden sich hier nicht.

182 *Die Tagebücher von Joseph Goebbels*, hg. von Elke FRÖHLICH u. a., 33 Bde., München 1993-2008; z. B. Teil I Bd. 5 (München 2000), 174: Faulhaber „hat wieder einmal eine freche Rede gegen uns gehalten“, die Rache werde nicht lange auf sich warten lassen (24. Februar 1938). Es handelte sich

genannten Quellencorpora zeigen aber vor allem, wie weit getrennt die Lebensbereiche von Faulhaber und den NS-Führern waren; von näheren Kontakten oder gar Zusammenarbeit kann keine Rede sein. Zumindest genannt sei dann, wenn auch vorerst dort über den Kardinal nicht so viel zu finden ist, die große Edition der Akten der Reichskanzlei (seit 1918), die bei der Regierung Hitler nun schon das Jahr 1940 erreicht hat.¹⁸³ Auch auf die 1985 erschienenen Bände der „Meldungen aus dem Reich“ (Lageberichte des SD) sei des Materials wegen hingewiesen.¹⁸⁴ Die 1971 begonnenen „Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches“ sind mittlerweile mit 5 Bänden zu Ende geführt.¹⁸⁵

Schon lange vor 1933 hat sich bekanntlich Faulhaber mit Hitler und dem Nationalsozialismus auseinandergesetzt, mindestens seit der Zeit vor dem Hitlerputsch im Herbst 1923 – für damals liegt auch der erste Eintrag in den edierten Akten vor.¹⁸⁶ Man hat den Eindruck, dass es zur Zeit ein besonderes Interesse gibt, den Einfluss von Katholiken auf den frühen Nationalsozialismus näher zu untersuchen, da ja die NS-Bewegung in München, einer weit überwiegend katholischen Stadt, sich entwickelte. Dies unternimmt der amerikanische Neuzeitprofessor Derek Hastings (Universität Oakland/Michigan), der sich seit längerem mit diesem Thema befasste, mit einer eingehenden Untersuchung, die übrigens einen ganz anderen Ausgangspunkt hat als der oben genannte Aufsatz von Brigitte Zuber. Er kommt darin zu dem Ergebnis, dass tatsächlich der Einfluss katholischer Kreise auf die NS-Bewegung groß war, allerdings nur bis 1923.¹⁸⁷ Spielt dabei auch Faulhaber eine Rolle? In eher geringem Ausmaß. Denn die nahen Beziehungen zum völkischen Lager gehen nach Hastings erst einmal von antiultramontanen kirchenkritischen Kräften aus, wie sie seit Döllinger und der katholischen Reformtheologie sich gegen die konservativen Kirchenleitungen wandten. An konkreten Bezügen zur frühen NS-Bewegung werden dann der Passauer katholische Heimatschriftsteller Franz Schröngamer-Heimdal¹⁸⁸ und der früher bei der BVP tätige, dann aber zu den

um die Papstpredigt vom 13. Februar 1938 über die Vorwürfe der Zusammenarbeit von Kirche und Kommunismus (VOLK, Akten Faulhaber, wie Anm. 5, Bd. 2, 498-508). – Zum Berchtesgadener Treffen vgl. Anm. 244.

183 Akten der Reichskanzlei, hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, [für die Weimarer Republik] 23 Bde., Boppard 1971/86, [für die NS-Zeit] „Regierung Hitler“, bisher 7 Bde. (bis 1940), Boppard 1983-2015.

184 Heinz BOBERACH (Hg.), Meldungen aus dem Reich. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS, 18 Bände, Herrsching 1984/85.

185 Georg KRETSCHMAR u. a. (Hg.), Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, 5 Bände, München-Gütersloh 1971-2008.

186 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, 314f. (Held an Faulhaber, 6. Oktober 1923).

187 Derek HASTINGS, Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism, Oxford 2010. – Vgl. ZUBER, Eliten (wie Anm. 147); FORSTNER, Braune Priester (wie Anm. 71), 116-123; Kevin P. SPICER, Hitler's priests. Catholic Clergy and National Socialism, 2008, z. B. 33.

188 Besonders Franz SCHRÖNGAMER-HEIMDAL, Das kommende Reich: Entwurf einer Weltordnung aus dem deutschen Wesen, Augsburg 1919, wieder aufgelegt Niederaltich 1933; vom gleichen Verfasser: Vom Antichrist, Augsburg 1918, in welchem er die internationale Hochfinanz und das Freimaurertum zum Erbfeind der Menschheit erklärt. Vgl. dazu Winfried BECKER (Hg.), Passau in der

Rechtsradikalen gegangene Dietrich Eckart genannt; auch der rechtslastige Augsburger Geistliche Dr. Philipp Haeuser und der aus Prag exilierte Benediktinerabt Alban Schachleiter fehlen nicht. Einen Höhepunkt der Übereinstimmung von Nationalsozialismus und katholischen Gläubigen sieht er bei dem Kult um den im Mai 1923 von der französischen Besatzungsmacht erschossenen Freikorpskämpfer im Ruhrgebiet Leo Schlageter, einst Theologiestudent und bis zuletzt gläubiger Katholik; ein großer Gottesdienst im Juni mit Abt Schachleiter in der Münchner Kirche St. Bonifaz nach einem Massenaufmarsch zeigte die Instrumentalisierung Schlageters durch die NS-Partei an.¹⁸⁹ Bei Faulhaber, der nach 1918 als Unglücksprophet und 1922 als Republikfeind charakterisiert wird, findet sich aber konkret kaum mehr als eine briefliche Zustimmung 1921 zum Wirken rechtsgerichteter Geistlicher, die ihr Katholischsein beteuerten (87), und eine eher positive Einschätzung der Person Hitler, dessen Bewegung durch Ludendorff-Leute verdorben worden sei. Ob vielleicht die These vom katholischen München, das Einfluss auf die Partei genommen haben muss¹⁹⁰, nicht doch zu einfach ist? Gab es denn nicht eine tiefe Fremdheit zwischen kirchentreuen Katholiken mit Vereinen und politischer Partei auf der einen und den radikal Völkischen auf der anderen Seite, auch wenn diese einen katholischen Taufschein hatten? Im Übrigen wird gerade durch diese Darstellung deutlich, wie stark nach 1923 die angebliche Nähe von Nazismus und katholischer Kirche zurücktritt, ja bald zur Feindschaft wird – 1925/26 setzte der „Völkische Beobachter“ anlässlich eines Prozesses Faulhaber sogar mit Kurt Eisner und dessen jüdischen Genossen gleich.¹⁹¹

Für die Bemühungen Faulhabers im Rahmen des bayerischen Episkopats, gegenüber dem ab 1930 immer stärker werdenden Einfluss der neuen Ideologie für die Katholiken Klarheit zu schaffen, steht der umfangreiche Beitrag von Susanne Kornacker über die Hirtenbriefe in den letzten drei Jahren vor 1933¹⁹², eine Schrift, die weit mehr als ihr zurückhaltender Titel bietet. Denn die Autorin behandelt die Entwicklung des Verhältnisses der Bischöfe zur NS-Ideologie schon seit 1923, jeweils unter Berücksichtigung der politischen Entwicklungen, und analysiert dann alle bischöflichen Äußerungen daraufhin, wobei die Fastenhirtenbriefe den Leitfa-

Zeit des Nationalsozialismus. Ausgewählte Fallstudien, Passau 1999, 343-348 (Hans Götler). Ob seine Rolle für die frühe NS-Bewegung nicht zu wichtig eingeschätzt wird?

189 HASTINGS, *Catholicism* (wie Anm. 187), 129-134; der Schlageterkult durch die Partei erhielt nach 1925 mehr antikatholische Züge und trat nach 1933 ganz zurück: S. 167 und 173.

190 Ähnlich das – allerdings methodisch sehr lockere – Buch von Stephen und Diane GALEBACH, *Why did the Vatican Honor the Swastika? A Catholic Couple's Five Year Search for Understanding*, 2014, das von einer Segnung der Hakenkreuzflagge beim Eucharistischen Kongress 1934 in Buenos Aires ausgeht und für Pius XII. und dann auch Faulhaber Übereinstimmung mit der NS-Ideologie sucht. Die S. 94-98 herangezogenen Beispiele aus der Münchener Kirchenzeitung um 1920 überzeugen jedoch durch ihre Undifferenziertheit nicht.

191 HASTINGS, *Catholicism* (wie Anm. 187), 159.

192 Susanne KORNACKER, *Oberhirtliche Stimmen in schwieriger Zeit. Die Hirtenbriefe der bayerischen Bischöfe unter besonderer Berücksichtigung der Hirtenbriefe Kardinal Faulhabers in den Jahren 1930-1933*, in: *BABKG* 45 (2000) 249-403.

den bilden; Faulhaber steht im Vordergrund, seine Ausführungen werden aber immer mit denen der anderen sieben bayerischen Bischöfe verglichen. Nützlich sind auch die Überlegungen zum Hirtenbrief als eigener Quellengattung. Es findet sich viel Bemerkenswertes, etwa die frühe Auseinandersetzung Faulhabers mit Rosenbergs „Mythus“ (erschienen 1930) schon im Hirtenbrief vom Februar 1931, ohne Namensnennung und eingebunden in das Thema „Vom Sinn des Leidens“, aber durchaus deutlich¹⁹³ – kein anderer bayerischer Bischof und kaum sonst jemand hat sich so früh und dezidiert dazu geäußert.¹⁹⁴ Insgesamt zeigen die Hirtenbriefe eine stets sich verstärkende Tendenz, die Zeitprobleme, jetzt vor allem die Herausforderung durch den Nationalsozialismus, zu thematisieren und vom christlichen Standpunkt aus zu bewerten. Die Darstellung wird dann bis zur Erklärung vom 28. März 1933 (bei der Faulhaber und andere Bischöfe von Bertram überrumpelt wurden)¹⁹⁵ und bis zur Ratifizierung des Reichskonkordats am 10. September dieses Jahres gezogen, wohl die bisher letzte Untersuchung zum Verhalten Faulhabers bei diesen Vorkommnissen. Hinzuweisen ist noch, dass auch die pastoralen Anweisungen des bayerischen Episkopats hier erläutert werden, auch die grundlegende vom 10. Februar 1931, für die ein Artikel im bayerischen Internet-Sachlexikon vorliegt.¹⁹⁶

Eine wichtige Einschätzung Faulhabers zu Beginn des NS-Regimes ist hier noch zu erwähnen, obwohl sie seit langem bekannt und veröffentlicht wurde – jedoch leider an eher verstecktem Ort.¹⁹⁷ Es handelt sich um eine Wertung des politischen Wirkens von Hitler durch Faulhaber, die dieser, als er Anfang März in Rom weilte (gerade in den kritischen Tagen des NS-Umsturzes in Bayern nach der Wahl des 5. März), auf Bitten des Kardinal- Staatssekretärs Pacelli niederschrieb, und zwar im Vorfeld der dortigen Überlegungen, mit dem nun an die Regierung gekommen Chef der NS-Partei vielleicht doch zu einem Ausgleich zu kommen. Die kurze Aufstellung umfasst, wie der Kardinal nach intensivem Studium vor allem von des neuen Kanzlers Reden resümiert, 3 Positiva (Bekenntnis zu Gott; Kampf gegen Bolschewismus; Entproletarisierung der Arbeiter), aber 4 Negativa (Predigt des Hasses; Rassenkult; fragwürdiger Umgang; tobsüchtige Sprache, die seit der Kanzlerschaft

193 FAULHABER, *Rufende Stimmen* (wie Anm. 19), 193-204.

194 Vgl. Raimund BAUMGÄRTNER, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*, Mainz 1977, 145; Dominik BURKARD, *Häresie und Mythus des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition*, Paderborn 2005, 37, erwähnt zwar die Stellungnahme von Erhard Schlund und Anton Scharnagl zu Rosenberg 1931/32, nicht aber die Predigt Faulhabers.

195 HINKEL, *Bertram* (wie Anm. 81), 253-262. – Zur gleichzeitigen Aufforderung Pacellis an Faulhaber, die Haltung der Kirche in Deutschland zu den Nationalsozialisten neu zu formulieren vgl. BESIER, *Hl. Stuhl* (wie Anm. 90), 188.

196 KORNACKER, *Stimmen* (wie Anm. 192), 292f.; Karl-Joseph HUMMEL, *Pastorale Anweisung „Nationalsozialismus und Seelsorge“ 10. Februar 1931*, in: *Historisches Lexikon Bayerns* (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 09.06.2016). Vgl. auch Matthias MARTIN, *Für Gott und gegen den Führer? Das Verhältnis der NS-Bewegung und Katholischer Kirche vor der Machtergreifung Hitlers im Deutschen Reich*, Innsbruck 1996.

197 Ludwig VOLK, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933*, Mainz 1972, 221-223 [Quelle: 17. März 1933, nach dem im NL Faulhaber liegenden Entwurf].

aber gemäßigter ist), und 4 Konfliktpunkte mit den Bischöfen (kein Christentum; Duldung von Rosenberg; Schulkampf; Hinneigung zum Protestantismus). Wenn die neue Regierung mit Taten beweise, dass die Befürchtungen der Bischöfe unbegründet waren, werde man das Misstrauen gegen die Partei gerne aufgeben. Zu Recht hat Hubert Wolf auf diese wichtige Aussage, die er übrigens textlich verbessern konnte, erneut hingewiesen.¹⁹⁸

1933 bis 1939

Für die Zeit des Regimes kann als Leitfaden eine neuere Übersichtsdarstellung des emeritierten Münchner Kirchenhistorikers Manfred Weitlauff verwendet werden¹⁹⁹; spezifische Hinweise finden sich auch in einer bei Thomas Brechenmacher gefertigten Diplomarbeit von Christian Schneider.²⁰⁰ Die Ministerratsprotokolle ab 1933 geben nun auch eine Reihe von Äußerungen über den Kardinal und die katholische Kirche zu Beginn des NS-Regimes ab.²⁰¹ Es ist noch einmal zu betonen, dass neuere Arbeiten nur wenige Punkte des Wirkens des Kardinals unter der NS-Diktatur behandeln, und auch da wird man nicht viel ganz Neues finden.

Das ist etwa gut an Faulhabers Stellung zum Reichskonkordat von 1933 zu sehen; der Erzbischof war natürlich nicht Verhandlungspartner, aber doch recht gut unterrichtet, wie aus einer Zusammenstellung diesbezüglicher Quellen aus dem Faulhaber-Nachlass hervorgeht.²⁰² Das so starke Entgegenkommen der staatlichen Seite, etwa bei der Sicherung der Bekenntnisschule, konnte er zuerst kaum glauben. Oft zitiert wird der nach Abschluss der Verhandlungen erfolgte Begeisterungsausbruch (in dem Dankschreiben als Vorsitzender der Freisinger Bischofskonferenz an Hitler vom 24. Juli), wobei leider der Bezug auf Hitlers Friedensrede und die gleichzeitig ausgesprochene Bitte, dass den politischen Gegnern, die in Schutzhaft sind, Amnestie gewährt werden möge, nur selten erwähnt werden.²⁰³ Merkwürdig bleibt,

198 WOLF, Papst (wie Anm. 79), 185-187 [nach dem Original in Rom].

199 Manfred WEITLAUFF, Die Leitung der Erzdiözese München und Freising in Kriegs- und Nachkriegszeit. Die Erzbischöfe und Kardinäle Michael von Faulhaber (1869-1952) und Joseph Wendel (1901-1960), in: Münchener Theologische Zeitschrift 57 (2006) 320-346.

200 Christian SCHNEIDER, Michael von Faulhaber – Kardinal Erzbischof von München; seine Rolle und Funktion im Dritten Reich von 1933 bis 1945 anhand seiner Predigten und Akten, Diplomarbeit (Universität der Bundeswehr) Masch. [Prof. Thomas Brechenmacher und Michael Wolffsohn] München 2005 (AEM).

201 Die Protokolle des Bayerischen Ministerrats 1919-1945. Das Kabinett Siebert 1933-1938, hg. von Daniel RITTENAUER (in Vorbereitung). Für die freundliche Zurverfügungstellung der Dokumente mit Faulhaberbezügen in diesen Protokollen habe ich Herrn Dr. Rittenauer, München, sehr zu danken. Hinzuweisen ist auch auf sein neues Buch: Daniel RITTENAUER, Der Bayerische Ministerpräsident 1933-1945. Strukturen der Landesregierung im nationalsozialistischen Bayern, München (voraussichtlich 2016).

202 Susanne KORNACKER, Das Kardinal-Faulhaber-Archiv im Erzbischöflichen Archiv München. Exemplarische Darstellung seiner Bestände anhand der Vorgänge im Umfeld des Reichskonkordates, in: Thomas BRECHENMACHER (Hg.), Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen., Dokumente, Paderborn 2007, 71-83.

203 Text: GRUBER, Kirche (wie Anm. 34), 111; Dankschreiben Bertrams ebd. 110

wie stark diese überaus lobende Formulierung von der kühlen Distanz Kardinal Bertrams absticht, dann auch wie sehr sie sich unterscheidet von der eher mürrischen Hinnahme des Abschlusses des Bayerischen Konkordats von 1924 durch Faulhaber, das freilich, wie schon betont, für ihn durch das gleichzeitige Protestantengesetz verunschönt wurde. Interessant erscheint die – wohl neu zu bedenkende – Tatsache, dass Faulhaber dem Artikel 32 des Reichskonkordats (Entpolitisierung des Klerus) skeptisch gegenüberstand; so betonte er etwa gegenüber dem bayerischen Innenminister Adolf Wagner, der Geistliche Anton Scharnagl solle im Landtag bleiben, weil er sich so gut in Konkordatsfragen auskenne.²⁰⁴ Dies, aber auch seine nach dem Krieg immer positiver werdende Einstellung zu politischer Tätigkeit auch von Geistlichen im Parlament, verstärken die Zweifel an dem immer erneuten Vorwurf der Parlaments- und Demokratieferne des Kardinals.

Chronologisch gehören hierher die schon behandelten Adventspredigten, deren gewaltiger Erfolg auch Faulhaber erstaunt hat. Dieser ergab sich nicht aus dem seelsorglichen Anliegen, das der Anlass für die Predigten gewesen war, sondern aus dem allgemeinen Eindruck in dem damaligen Begeisterungsumfeld für das neue Regime. Nicht nur der Lobpreis des Alten Testaments, der Bibel der Juden, erregte Ärger und Bewunderung, sondern auch die scharfe Abwertung, ja geradezu das Lächerlichmachen der von den Nationalisten so gepriesenen Germanenwelt mit Hilfe der Texte des Tacitus.²⁰⁵

Es wird nötig sein, dass sich die Forschung auch der Bemühungen Faulhabers (falls es solche dezidiert gegeben hat) annimmt, in der ersten Zeit des Regimes, vor allem 1933/34, sich kooperativ zu zeigen und durch besondere Gesten den Verdacht, er sei ein Oppositioneller, auszuschalten – so wenigstens hatte Ludwig Volk dies für eine künftige Biographie des Kardinals postuliert.²⁰⁶ Ein solche Untersuchung ist umso nötiger, als das pauschale Verdikt, Faulhaber habe das Regime gestärkt, wie es in dem neuen Katalog des NS-Dokumentationszentrums formuliert ist oder etwa im Internet noch stark vergrößert vorgetragen wird²⁰⁷, große undiskutierte Wirkung haben kann, wenn jeweils nicht eine genaue Analyse vorgenommen wird. Die Behauptung von der Unterstützung des Regimes in dieser Zeit beginnt schon nach dem Antrittsbesuch des bayerischen NS-Ministerpräsidenten Ludwig Siebert bei Faulhaber am 24. April 1933, als Siebert im Ministerrat behauptete, der Kardinal habe ihm mitgeteilt, „daß er den gesamten Klerus angewiesen habe, sich

204 KORNACKER, Archiv (wie Anm. 195), 82. – Anton Scharnagl (1877-1955), Geistlicher, 1930 Dekan des Metropolitankapitels, 1920-1933 MdL.

205 Christopher B. KREBS, Ein gefährliches Buch. Die „Germania“ des Tacitus und die Erfindung der Deutschen, München 2011, 245-50 und 288.

206 VOLK, Faulhabers Stellung (wie Anm. 130), 183f.

207 S. oben, Anm. 173. – Im Internet findet sich eine ausführliche Zusammenstellung über „Michael Faulhaber und der Nationalsozialismus“ durch den Wasserburger Herbert Huber (geb. 1943), der neben seinem Beruf Philosophie und Literatur studiert hat. Nach ihm hat Faulhaber die Machtergreifung glorifiziert, sprach sich immer wieder „mit Hochachtung über Nazis und die Nazi-Doktrin aus“ und verwendete immer wieder den Hitlergruß (Zugriff vom 12.06.2016).

hinter die neue Regierung zu stellen, der er Vertrauen entgegenbringe“.²⁰⁸ Dann stützt sie sich auf wenige Fakten, vor allem auf Faulhabers Feststellung, dass die Machtübernahme Hitlers legal war (im Gegensatz zu der Eisners 1918), auf seine Anweisung an den Klerus, der neuen Regierung gegenüber toleranter zu sein, auf mehrfach geäußerte Freude über den Kampf gegen den Kommunismus und gegen die Unsittlichkeit, auf Besuchs Austausch mit den Staatsspitzen (auch hier anders als bei der Revolutionsregierung 1918/19), auf den oben genannten begeisterten Ausruf beim Abschluss des Reichskonkordats²⁰⁹, auf einen bei einer Vorsprache im Februar 1934 bei Innenminister Wagner angebrachten Hitlergruß des Kardinals²¹⁰ und auf einen Weihnachtsglückwunsch an Hitler im Dezember 1934 mit besonderem Lob für dessen Einsatz für den Frieden.²¹¹ Letztlich steht dahinter die Überzeugung, für Faulhaber sei Hitler als Verkörperung des Staates über allen Verdacht erhaben gewesen, das Unrechtsgebaren des Regimes habe er den radikalen Kräften um den Staatsführer angelastet. Es ist zu betonen, dass dieser Sicht, die vor allem auf Ludwig Volk zurückgeht, von Anfang an auch dezidiert widersprochen wurde,

208 Ministerratsprotokolle, Kabinett Siebert (wie Anm. 201).

209 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 673 (Faulhaber an den bayerischen Episkopat, 24. März 1933) [Legalität, Toleranz]; FAULHABER, Tagebücher online (wie Anm. 24), Beiblatt vom 26. April 1933 [Gottlosigkeit, Unsittlichkeit]; FAULHABER, Tagebücher, online (wie Anm. 24), April bis Juli 1933 [Besuche und z. T. Gegenbesuche bei Epp, Siebert, Schemm, Esser und Wagner]; Reichskonkordat (wie Anm. 203).

210 Das Faktum erwähnt bei Ludwig VOLK, *Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus, 1930-1934*, Mainz ²1966, 172. Die Nachricht davon findet sich am Ende eines Berichts des Staatsministers Adolf Wagner an Ministerpräsident Siebert über die Begegnung mit Faulhaber am 7. März 1934 (BayHStA, StK 7255): „Venmerkt sei noch, dass Kardinal Faulhaber sowohl bei der Begrüßung als auch bei der Verabschiedung mit tadellosem, vorschriftsmäßigen Hitler-Gruss grüßte“. Allerdings gibt die Darstellung der Quelle zu erheblichen Bedenken Anlass. Zum einen ist das Datum falsch, das Treffen fand, wie schon Volk nachgewiesen hat (179 Anm. 92) nicht am 7. März, sondern am 28. Februar 1934 statt. Sodann ist die – für Wagner typische Diktion – dem Inhalt nach stark verzerrend, was an der Gegenüberlieferung des Kardinals gut zu sehen ist (VOLK, Akten Faulhaber, wie Anm. 5, Bd. 1, 858f., Faulhaber an Pacelli, 28. Februar 1934): während danach auf die grobschlächtigen Forderungen Wagners (u. a. gegen die Uniform der kirchlichen Jugendvereine) Faulhaber sehr differenziert antwortete und auf gemeinsamer Tracht beharrte, schrieb Wagner: „Der Kardinal sah ein, dass die H.J. ... beunruhigt war. Er vertrat die Meinung, dass zur Beruhigung der Lage den katholischen Jugendverbänden sowohl das Tragen der Uniform ... verboten werden sollte“ – also genau das Gegenteil der Aussage Faulhabers, was dann auch Anlass einer öffentlichen Auseinandersetzung wurde. Wie glaubhaft ist also Wagners Aussage vom Hitlergruß? „Vorschriftsmäßig“ konnte dieser jedenfalls nicht sein. Denn am 4. August 1933 war zwar von der bayerischen Regierung offiziell der Hitler-Gruß als Deutscher Gruß eingeführt worden, aber nur für Beamte, Angestellte, Arbeiter des Staates, der Gemeinden und der Körperschaften, aber ausdrücklich nicht der „Religionsgesellschaften“ (vgl. dazu den Akt BayHStA, StK 5254; Gesetz- und Verordnungsblatt für den Freistaat Bayern 1933, Nr. 29, 216). Wie hat also Faulhaber begrüßt? Eine Geste guten Willens ist vielleicht nicht ausgeschlossen, vor allem da der Kardinal zu zeremoniösen Formeln – allerdings älterer Tradition – neigte (z. B. unterzeichnete er eine protestierende Eingabe an den bayerischen Ministerrat vom 18. November 1933 eigenhändig mit: „In vorzüglicher Hochachtung bleibe ich eines hohen Ministerrates ergebener Kardinal Faulhaber“ (BayHStA, StK 7589). Da die Grußformel, soweit bisher bekannt, offenbar in der weiteren Auseinandersetzung um Faulhaber vor und nach 1945 keine Rolle spielte, bleibt es wohl ein marginales Ereignis.

211 VOLK, Faulhabers Stellung (wie Anm. 130), 185.

und zwar vor allem vom Frühneuzeit- und Zeithistoriker Karl Otmar von Aretin (1923-2014), der, angeregt durch seinen Vater Erwein von Aretin, einen konservativen und monarchistischen Politiker (1887-1952), sich mehrfach kritisch mit dem Faulhaberbild Volks auseinandergesetzt hat, zuletzt im Jahr 2000.²¹²

Zu dieser Sichtweise und die dafür vorgetragenen Anhaltspunkte ist Mehreres zu sagen. Zuerst muss man sich ins Gedächtnis rufen, dass das Regime anfangs gegenüber den Konservativen und gegenüber den kirchlichen Kräften, gerade auch in Bayern, in bestimmten Punkten sehr vorsichtig agierte: neben Hitlers Garantien vom 23. März 1933 sind zu erwähnen die Regierungskoalitionen, im Reich mit den Deutschnationalen, in Bayern mit der BVP (Wirtschaftsminister Eugen von Quadt, bis Juli 1933), dann das Reichskonkordat und weitere Signale einer Übereinkunft (z. B. in Bayern Einführung des Schulgebetes in Berufsschulen) bis hin zu öffentlichen Auftritten wie der Teilnahme von NS-Staatsminister Hermann Esser in Uniform (neben Quadt) an der Fronleichnamsprozession 1933 in München²¹³; hierher gehört auch im gleichen Jahr die Bereitschaft, auf die Bitte Faulhabers einzugehen, im neuen KZ Dachau die Vernehmungen zu beschleunigen, damit bis Ostern die Familienväter wieder zuhause sein könnten.²¹⁴ Dann müssten die genannten Aussagen und Vorgänge genau untersucht werden, ob sie tatsächlich im Sinn der Kooperation oder gar Anbiederung zu verstehen sind. So hat etwa Siebert mit der angeblichen Unterstützung durch den Kardinal den Vorgang ganz im Sinne seines Wunschdenkens gedeutet, wie der Eintrag im Tagebuch Faulhabers zeigt, der einen ganz anderen Tenor hat und von einer solchen Anweisung an den Klerus, die sowieso kaum denkbar wäre, nichts berichtet.²¹⁵ Weiter ist zu verweisen auf die damals allgemein verbreitete Überzeugung von der (formaljuristischen) Legalität der Machtübernahme Hitlers im Reich und die Bestätigung seiner Regierung (der ersten seit 1930 mit einer parlamentarischen Mehrheit) durch die Wahl vom 5. März. Oder der Dank für das angebliche Friedenswirken Hitlers: Solcher Dank antwortete nicht nur auf des Kanzlers vielfache Ankündigungen nach außen (z. B. Friedensrede im Reichstag 17. Mai 1933, unter Zustimmung der SPD; Vertrag mit Polen 1934), der Frieden lag auch seit langem ganz im Denken Faulhabers; überdies war das eine vielfach geübte Methode, das Gegenüber auf das Gewünschte festzulegen – es musste also nicht einfach Anbiederung sein. Zum dritten stehen den angeblichen positiven Äußerungen und Handlungen des Kardinals viele andersgeartete gegenüber, etwa schon der Dank an die bisherige BVP-Regierung und deren Leistungen, die Feststellung, dass die Kirche gegenüber den Kommunisten nicht, wie das Regi-

212 Karl Otmar Freiherr von ARETIN, Kardinal Michael von Faulhaber und die bayerischen Katholiken im Dritten Reich, in: *Sodalen-Brücke der Marianischen Männerkongregation ... zu München, Jahrgang 2000/II, Sonderdruck (19 Seiten)* [Vortrag in der Katholischen Akademie München 1994].

213 WEIGL, *Bayernbild* (wie Anm. 156), 232.

214 Robert GELLATELY, *Hingeschaut und weggesehen. Hitler und sein Volk*, Bonn 32005, 78.

215 FAULHABER, *Tagebücher online* (wie Anm. 24), Beiblatt vom 24. April 1933 (Zugriff vom 05.07.2016).

me, Vernichtung, sondern Bekehrung anstrebe, die strikte Distanz zu NS-Sympathisanten unter den Geistlichen (wie Abt Schachleiter), die Proteste gegen das gewaltsame Vorgehen der Partei gegen die Kolping-Gesellen im Juni 1933, der Kampf um die Volksabstimmung und Reichstagswahl vom 12. November 1933, die Überzeugung schon im März 1934, dass der offene Kulturkampf bevorstehe, oder die Diagnose „vollendeter Rechtslosigkeit“ im August 1934, um nur einiges zu nennen.²¹⁶ Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass, selbst wenn man eine gewisse Vorsicht und Toleranz in der Anfangszeit annimmt, diese jedenfalls durch die Gegenseite je länger je seltener honoriert wurden. Das ist sichtbar an den durchgehenden Betätigungsverboten für die katholischen Vereine schon 1933, an wilden Reden von hochrangigen Staatsführern gegen die Kirche, speziell des Chefs der bayerischen Staatskanzlei Hermann Esser gegen Faulhaber Anfang 1934²¹⁷, – über solche hat das bayerische Kabinett beraten und ganz feindlich gegen Faulhaber dazu Stellung genommen;²¹⁸ für den deutschen Vatikanbotschafter Diego von Bergen war er damals nur noch „der intransigente Kardinal Faulhaber“.²¹⁹ Genannt sei auch eine Initiative der Polizei in Freising im Februar 1935, verkleidete SA-Leute in den Dom zu einer Predigt des Kardinals zu bringen und die Predigt selbst auf Schallplatten aufzunehmen – übrigens ging diese Aktion sogar in die Verhandlungen der Nürnberger Prozesse 1946 ein.²²⁰ Im gleichen Monat notierte Alfred Rosenberg (in seinem neu aufgefundenen Tagebuch), empört über eine Faulhaber-Rede, er würde diesen am liebsten einsperren lassen, was freilich jetzt politisch noch unzweckmäßig sei.²²¹ Wichtig erscheint dabei, dass die Perspektive der Verfolgerseite gleichrangig einbezogen wird, und zwar von deren Denken her. Das erfolgt gründlich, hier in

216 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, 695 und 700 (3. und 5. April 1933 an Held bzw. Pastorale Anweisungen) [Dank an Held und seine Regierung]; VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, 657 (Faulhaber an Nuntius Vassallo, 5. März 1933) [Bekehrung der Kommunisten]; VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, passim, z. B. 2. Mai 1933 [gegen Schachleiter]; ebd. 732f. (Faulhaber an Wagner und Himmler, 5. Juni 1933) [Protest wegen Gesellentags-Störung]; VOLK, Episkopat (wie Anm. 210), 148-162 [12. November 1933]; VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, 863 (Faulhaber an den bayerischen Episkopat, 9. März 1934) [Kulturkampf]; Peter LÖFFLER (Hg.), Bischof Clemens August von Galen. Akten Briefe und Predigten 1933-1946, 2 Bde., Mainz ²1996, hier Bd. 1, 117 (Faulhaber an Galen, 13. August 1934) [Rechtslosigkeit].

217 VOLK, Episkopat (wie Anm. 210), 174f.

218 Ministerratsprotokolle, Kabinett Siebert (wie Anm. 201), Sitzung vom 6. Februar 1934.

219 Akten der Deutschen Auswärtigen Politik, Reihe C, Bd. 2,2 (1.2.-13.6.1934), Göttingen 1973, 824 (Von Bergen an Neurath, 24. Mai 1934).

220 Bei der Vernehmung des Hamburger Gauleiters Karl Kaufmann: Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg, Sitzungsprotokolle Bd. 20, Nürnberg 1948, 67f.; Dokumente, Band 3, 258-261 (1507-PS). Vgl. auch VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 21 (2. März 1935).

221 Alfred ROSENBERG, Die Tagebücher von 1934 bis 1944, hg. von Jürgen MATTHÄUS/Frank BAJOHR, Frankfurt 2015, 171 (24. Februar 1935). Es handelte sich um die Papstpredigt vom 10. Februar 1935 in St. Michael in München, vgl. BAUMGÄRTNER, Weltanschauungskampf (wie Anm. 194), 151; Text der Predigt: Johannes NEUHÄUSLER, Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand, 2 Bde., München 1946, hier Bd. 2, 124-128.

Bezug auf den sog. Kanzelparagraph, durch eine juristische Dissertation von Stephan Schmidl, die nachweisen kann, dass Justiz und Gestapo gegenüber den Kirchen in Bayern unterschiedliche Ziele verfolgten, wobei der 1933/37 tätige Verbindungsmann zwischen diesen Institutionen, Walter Stepp, eine bedeutende Rolle spielte (auch beim Fall von Pater Rupert Mayer); für die Erzdiözese ist wichtig, dass Faulhaber stets versuchte, guten Kontakt zu halten und damit seinen Klerus aus der Schusslinie zu bringen.²²² Aus all dem ergibt sich die Notwendigkeit einer Neubewertung der vielfach ohne weiteres behaupteten Kooperation Faulhabers mit dem NS-Regime.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch eine neue Feststellung von Brigitte Zuber auf kirchenpolitischem Gebiet, dass nämlich Faulhaber insgeheim die stark NS-nahe „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“, deren bekanntester Vertreter Franz von Papen war, unterstützt habe und der Kardinal damit eine wesentliche legitimatorische Brücke zu diesem nationalsozialistischen „Stoßtrupp“ gewesen sei. Könnte dies ein Hinweis auf Faulhabers Nachgiebigkeit um 1933 sein? Man wird allerdings, angesichts der unbezweifelbaren Glaubens- und Papsttreue der Kardinals und seiner weiten Entfernung von jeder „Deutschreligion“, kritisch fragen dürfen, ob die beigebrachten Quellenstellen (vor allem eine kurze Antwort auf die Zuschrift eines Regensburger NS-Sympathisanten und die schon erwähnte Bemerkung Faulhabers zu Quadt anlässlich der erzwungenen Selbstaflösung der BVP sowie Hinweise auf persönliche Kontakte zu einigen Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft) ausreichen und überzeugen können.²²³ Die eingehende Untersuchung von Christoph Hübner zum Rechtskatholizismus bis 1933 zeigt jedenfalls Faulhaber in dauernder unfreundlicher Distanz zu solchen Kreisen, nicht nur zu katholischen Kreisen in der DNVP, sondern auch gegenüber Vorstößen katholischer Konserva-

222 Stephan SCHMIDL, Gestapo, Strafjustiz und „Kanzelmissbrauch“ in Südbayern 1933 bis 1939, München 2002, z. B. 167.

223 Brigitte ZUBER, Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher in München und Kardinal Faulhaber, in: *theologie.geschichte* (wie Anm. 145), 9 (2014) [online, ohne Seitenangabe]. Manche Angaben sind freilich fragwürdig. So verleitet der faksimilierte Zeitungsausschnitt des Wahlaufspruchs der Arbeitsgemeinschaft („Einheit aller Deutschen“) in der Kirchenzeitung vom 12. November 1933 den Leser, dies als programmatische Äußerung dieses Blattes anzusehen, doch wurde hier von der Autorin der Zeitungstitel einfach darüber montiert, während in Wirklichkeit der Artikel auf Seite 5f. der Ausgabe eher am Rande erscheint, übrigens am Tag der Abstimmung selbst, wo er keine Wirkung mehr haben konnte. – Der in Anm. 29 angegebene Briefwechsel mit dem Regensburger Nationalsozialisten Imlohn (der übrigens kein Geistlicher war!) ist ganz marginal. – Die Behauptung unter Anm. 32, die bisherige Forschung habe die volle Quelle zur Unterredung Faulhabers mit Quadt nicht gekannt und deshalb nur teilweise wiedergegeben, ist ein Irrtum: Bereits 1965 hat Ludwig Volk, den die Autorin in ihrem Literaturverzeichnis nicht nennt, den Text vollständig zitiert (VOLK, Episkopat wie [Anm. 210], 104). – Zubers Beitrag leidet im Übrigen darunter, dass nicht das Thema „Faulhaber und Arbeitsgemeinschaft“ präzise abgehandelt, sondern Faulhaber alle möglichen Vorwürfe der NS-Nähe gemacht werden, bis hin zur späteren Tätigkeit des dem Kardinal bekannten SA-Sonderbeauftragten Seidler (was hat diese mit Faulhaber zu tun?) und Kontakten zum „Brückenbauer“ Michael Schmaus und seiner Entnazifizierung; das ergibt mehr den Eindruck eines moralisierenden Anti-Faulhaber-Beitrags als einer differenzierten wissenschaftlichen Abhandlung.

tiver in Bezug auf die „Katholische Aktion“ seit 1926.²²⁴ Deutlich ist jedenfalls, dass der Kardinal unpolitisch sein wollte und gegenüber jedermann auf unbedingter Treue zur Kirchenlehre und zur Kirchenorganisation bestand.

Nicht leicht zu deuten wird schließlich sein, dass Faulhaber der in dieser Zeit, nämlich 1934, vom NS-Staat verfügten Auflösung der bayerischen Vatikangesandtschaft in Rom sowie der päpstlichen Nuntiatur in München offenbar nicht widersprochen und keine Initiativen dagegen unternommen hat. Letztere verwaltete damals freilich ein eher seltsames Leichtgewicht, Nuntius Vassallo di Torregrossa, der im Gegensatz zu Pacelli für Faulhaber bedeutungslos blieb. Immerhin ist bemerkenswert, dass damals das (freilich haltlose) Gerücht auftauchte, Faulhaber würde, im Gegenzug zur Auflösung der Nuntiatur, vom Vatikan zum päpstlichen Legaten ernannt werden, womit er die erste Stelle im deutschen Episkopat eingenommen und besonderen Schutz vor Verfolgung erhalten hätte.²²⁵

Einer vertieften Untersuchung bedarf auch der Besuch Faulhabers bei Hitler auf dem Obersalzberg am 4. November 1936, über den er selbst einen vielfach betrachteten ausführlichen Bericht hinterlassen hat.²²⁶ Das Problem ist, dass keine andere größere Nachricht über die Unterredung, bei der nur Rudolf Heß zusätzlich anwesend war, vorliegt. Trotzdem ist durchaus Wichtiges über den reinen Text hinaus gesagt worden, wobei man besonders auf die Darstellung von Hans-Joachim Hekker verweisen kann;²²⁷ zusätzlich können einige Fragen gestellt werden. Bekanntlich war die Einladung nach Berchtesgaden eine Art Antwort auf die Denkschrift der deutschen Bischöfe, die 1935 Faulhaber entworfen hatte²²⁸; als Hitler 1936 Verbündete gegen den Bolschewismus suchte, sollen Reichsstatthalter Epp und Nuntius Orsenigo den Kontakt hergestellt haben. Faulhaber galt schon länger als eine Art Sprecher der deutschen Kirche, schon 1934, im Vorfeld der Saarabstimmung, waren Wünsche zu Kontakten mit dem Reichskanzler laut geworden.²²⁹ Leider weiß man

224 Christoph HÜBNER, Die Rechtskatholiken, die Zentrumspartei und die katholische Kirche in Deutschland bis zum Reichskonkordat von 1933. Ein Beitrag zur Geschichte des Scheiterns der Weimarer Republik, Berlin 2014, etwa 233f. und 520-526. Vgl. auch Reinhard RICHTER, Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik, Münster 2000; Martin DUST, „Unser Ja zum neuen Deutschland“. Katholische Erwachsenenbildung von der Weimarer Republik bis zur Nazi-Diktatur, Frankfurt 2007.

225 Vgl. ZEDLER, Ritter (wie Anm. 55), 470-486; Michael F. FELDKAMP, Die Aufhebung der Apostolischen Nuntiatur in München 1934, in: Reimund HAAS u. a. (Hg.), Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag, Köln 2000, 185-234.

226 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 184-194.

227 Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 28-30 und 301-307; Textabdruck des Faulhaber-Berichts auch ebd. 541-547. – Zu diesem Thema finden sich Darstellungen in vielen Arbeiten, mit unterschiedlichsten Bewertungen. Problematisch ist es, wenn der Besuchsbericht laufend mit dem Thema Hudal vermischt wird, wie es geschieht bei Peter GODMAN, Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive, München 2004, 182-184.

228 Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 4), Bd. 2, Mainz 1976, 341-372 (Nr. 231/I vom 20. August 1935); das Begleitschreiben Faulhabers an Hitler ebd. 374-377 (Nr. 231/II b vom 23. August 1935).

229 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 1, 907f., Nr. 446 und 447 (22. bzw. 24. November 1934, Briefwechsel mit Bischof Sebastian von Trier).

noch wenig über andere Gespräche Hitlers mit deutschen Bischöfen (etwa bei deren Amtsantritt), die Hecker zurate zieht, doch dürfte keines einen vergleichbaren Rang gehabt haben. Übrigens sollte man auch den Besuch des (deutschnational gesinnten) Augsburgs Weibbischofs Franz Xaver Eberle bei Hitler in der Berliner Reichskanzlei am 6. Dezember 1937 nicht vergessen, den man auch als ein Pendant ein Jahr später zu Faulhabers Unterredung auffassen kann.²³⁰

Was den Bericht Faulhabers über sein Treffen betrifft, so ist auch ohne Vergleich mit anderen Zeugen ohne weiteres einsichtig, dass der Text vom Kardinal auf bestimmte Themen hin hoch stilisiert worden ist. Ihn im Einzelnen zu untersuchen und zu interpretieren, bleibt eine Aufgabe. Dass sie nicht ohne Erfolg sein muss, zeigt punktuell die Diskussion um den Hinweis Hitlers auf den in Rom weilenden, der NS-Ideologie zugeneigten und deshalb im Vatikan nicht gern gesehenen österreichischen Bischof Alois Hudal („ein Hirtenbrief ist nötig, noch bevor Hudal „zum Hoftheologen der Partei ernannt wird“).²³¹ Hier konnte deutlich gemacht werden, dass dies keine ironische Erwähnung des Verhältnisses der Bischöfe zu Hudal war, sondern Hitler selbst mit dem Gedanken eines NS-Theologen spielte. Denn kurz vor der Faulhaber-Unterredung war der rechtskonservative Franz von Papen, nun Botschafter in Wien, bei Hitler gewesen und hatte ihm das neue Buch Hudals („Die Grundlagen des Nationalsozialismus, Wien 1936“) überreicht; Faulhaber war sehr verärgert darüber, dass Hudal ihn nicht vorab informiert und so Hitler einen Coup ermöglicht hatte.²³² Eine Kontroverse ergab sich dann bei der Frage, wie Faulhaber das Verhältnis von Judentum und Bolschewismus in seinem Bericht darstellt. Während häufig behauptet wird, Faulhaber sei in der Deutung des Kommunismus als jüdisches Erzeugnis dem Parteiführer entgegengekommen, so vor kurzem noch von Markus Huttner, stellen andere, etwa überzeugend Michael Phayer, fest, dass der Kardinal eben keine Identifikation von Kommunismus und Judentum zugab²³³ – in der Tat zitierte zwar Faulhaber Hitlers entsprechende Behauptung in der Parteitagsrede 1936, setzte dieser aber sofort die am gleichen Tag vom Papst gehaltene Rede gegen den Kommunismus entgegen, wo als dessen Wur-

230 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 422 (Eberle an Faulhaber, 9. Dezember 1937); vgl. dazu auch Akten der Reichskanzlei, Regierung Hitler (wie Anm. 183), Bd. 5, München 2008, 995 Nr. 175* (Vortrag von Heinrich Lammers gegenüber Hitler über den Bericht Eberles, der ein neues Konkordat vorgeschlagen habe mit rein staatlicher Jugenderziehung). – Zu Eberle vgl. Thomas GROLL, Franz Xaver Eberle (1874-1951), in: Jahrbuch des Vereins für Augsburgs Bistums-geschichte 39 (2005) 341-372 [gegen Denzler, Widerstand, wie Anm. 256].

231 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 193.

232 Karl-Joseph HUMMEL, Alois Hudal, Eugenio Pacelli, Franz von Papen. Neue Quellen aus dem Anima-Archiv, in: BRECHENMACHER, Reichskonkordat (wie Anm. 202), 85-114, hier 97f. (gegenüber S. 66).

233 Markus HUTTNER, Die christlichen Kirchen und die totalitäre Erfahrung, in: Markus HUTTNER, Gesammelte Studien zur Zeit- und Universitätsgeschichte, Münster 2007, 41-77, hier 52; PHAYER, Church (wie Anm. 109), 231 Anm. 85. Wie Phayer argumentiert auch Jan BANK, Churches and Religion in the Second World War, London-New York 2016, 100.

zeln Atheismus, Gottlosigkeit und Gottfeindlichkeit genannt werden, aber kein Judentum.²³⁴

Weiter kommen wird man vielleicht bei der Analyse des Berichts, wenn es gelingt, andere Texte zu finden, wo sowohl eine neutrale Beschreibung der Vorgänge wie die Stilisierung durch den Kardinal vorliegen und verglichen werden können. Dass der Bericht übrigens nur eine Auswahl darstellt, bezogen auf die großen drängenden Themen, zeigt auch eine Notiz in Faulhabers Autobiographie, dass er nämlich auf dem Obersalzberg, nach dem amtlichen Teil der Aussprache, die in seinem Heimatort Heidenfeld (Unterfranken) vom Erzbischof gestiftete Wasserleitung erwähnt und dem Kanzler offen erklärt habe: „Ich halte die Versorgung der Bauerndörfer mit einer Wasserleitung für Haus und Stallung für eine volkswirtschaftlich ebenso wertvolle Sache wie den Bau der Autobahnen. Auch im Hinblick auf die Pflege der Sauberkeit und Gesundheit im Volke“.²³⁵

Das führt zu der Notwendigkeit, auch die Texte im Umfeld des Faulhaber-Berichts einzubeziehen, wie dies Gerhard Besier überzeugend getan hat²³⁶, etwa Faulhabers nachherige Briefe an Bertram, an Pacelli und dessen Antwort²³⁷, oder die Unterredung mit dem Direktor eines Vatikanischen Museums in dieser Sache. Alle sind im Zusammenhang mit dem Bericht in den Faulhaber-Akten ediert; dazu werden vielleicht Notizen in den Tagebüchern kommen. Aber auch aus Memoiren und sonstigen Überlieferungen kann man noch Hinweise erwarten, wie dies eine Nachricht des Journalisten Edmund von Raitz-Frentz zeigt, Romkorrespondent katholischer Zeitschriften, mit dem Faulhaber im Januar 1937 in Rom sprach und dabei, sich auf die Obersalzberg-Begegnung beziehend, feststellte, dass der Führer im Kampf der Weltanschauungen noch keine eigene Stellung eingenommen habe und er Hitler deshalb noch nicht für einen Gegner des Christentums halte.²³⁸ Aus solchen Bausteinen kann ein vertieftes Bild entstehen – ob es das von Aretin sein wird, der aus solchen zusätzlichen Quellen folgert, dass Faulhaber Hitler auf Grund der Unterredung für sehr gefährlich hielt, keineswegs also für eine integre Persönlichkeit²³⁹, sei dahingestellt. Richtig ist aber sicher sein Hinweis, dass beeindruckt

234 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 185.

235 FAULHABER, Autobiographie (wie Anm. 8), 18.

236 Gerhard BESIER, Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934-1937, Berlin 2001, 762-774.

237 Vgl. dazu Thomas BRECHENMACHER, Teufelspakt, Selbsterhaltung, universale Mission? Leitlinien und Spielräume der Diplomatie des Heiligen Stuhls gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland (1933-1939) im Lichte neu zugänglicher vatikanischer Quellen, in: Historische Zeitschrift 280 (2005) 591-645, hier 633f.

238 Andreas BURTSCHIED, Edmund Freiherr Raitz von Frentz, Rom-Korrespondent der deutschsprachigen katholischen Presse 1924-1964, Paderborn 2008, 288. Quellenkritisch ist allerdings die Hinnegung des Freiherrn zu Hudal zu beachten.

239 ARETIN, Faulhaber (wie Anm. 212), 12, nach VOLK, Faulhabers Stellung (wie Anm. 130), 186: Dort ist eine nicht datierbare Überlieferung angegeben, wonach Faulhaber in Bezug auf diese Unterredung gesagt habe: „Ich habe Satan ins Angesicht geschaut“.

von Hitler viele waren, dies also kein Argument ist.²⁴⁰ Schließlich verlangen die Reaktionen, soweit bisher solche von der NS-Seite bekannt geworden sind, mehr Beachtung. So etwa die irrtümlichen Angaben der Presse, es habe eine weitere Begegnung kurz nachher gegeben, oder unterschiedliche Meldungen aus den Gauleitungen über die Reaktionen auf die Unterredung.²⁴¹ Auch in der Reichskanzlei und in den Ministerien war der Eindruck des Berchtesgadener Gespräches spürbar, Hitler wurde vom Reichskanzleichef Hans Heinrich Lammers auf dem Laufenden gehalten.²⁴² Die wenigen bisher bekannten Reaktionen des Diktators selbst sind widersprüchlich.²⁴³ Wichtig sind aber in jedem Fall die, freilich relativ kurzen, Einträge im Tagebuch von Joseph Goebbels, die vom 21. Oktober bis 15. November reichen. Der wichtigste lautet (10. November 1936): „Führer erzählt von seiner Unterredung mit Faulhaber. Er hat ihm mächtig eingeheizt. Entweder mit gegen Bolschewismus oder Kampf gegen die Kirche. Er ist sehr klein gewesen, hat von Dogma gefaselt und so. Dann soll sie mit ihrem Dogma verrecken.“²⁴⁴ Auch wenn die Aussagen durch den Tagebuchschreiber verzerrt sein sollten, wird man vorsichtige Rückschlüsse auf die Unterredung, wie Hitler sie sah und weitergegeben hat, ziehen können.

Eine Wertung der Unterredung von 1936 verlangt auch die Zusammenschau mit den vatikanischen Aktionen von 1937, an denen Faulhaber zum Teil prominent

240 ARETIN, Faulhaber (wie Anm. 212), 11f.; vgl. auch Bernardus VISSER, Gewalt gegen Gewissen. Nationalsozialismus – Vatikan – Episkopat. Die Entlarvung einer Geschichtsfälschung, Würzburg 1974, 212-214.

241 Meldung in der Presse über eine zweite Begegnung: EAM, NL Faulhaber Nr. 7266. – Die Gauleitung Köln-Aachen meldete am 12. Dezember 1936 an die Parteikanzlei, dass weiterhin gehässige Kanzelerklärungen abgegeben würden, man also keine Auswirkung des Besuches spüre, am 6. Januar 1937 aber, dass der Hirtenbrief gegen den Kommunismus, trotz seiner Seitenhiebe, offenbar eine Frucht des Besuches darstelle: Helmut HEIBER (Hg.), Akten der Parteikanzlei der NSDAP. Rekonstruktion eines verloren gegangenen Bestandes, 3 Bde., München 1983, Nr. 22028 und 22056.

242 Akten der Reichskanzlei, Regierung Hitler (wie Anm. 183), Bd. 3 (1936), München 2002, 609 (5. November 1936: jetzt keine Durchbrechung des Reichskonkordates), 615 (12. November 1936: „Gesetz über die Gewährleistung der Gewissensfreiheit an deutschen Schulen“ [Einführung der Gemeinschaftsschule und Abschaffung der konfessionellen Lehrerbildung] zurückgestellt), besonders 908 Nr. 566* (13. November 1936: Vortrag von Heinrich Lammers vor Hitler), wo der bayerische Hirtenbrief gegen den Bolschewismus angezeigt wird „mit den in ihm enthaltenen scharfen Angriffen gegen den nationalsozialistischen Staat“, gerade kurz nach der Aussprache mit Hitler.

243 Nach den Erinnerungen des Architekten Albert Speer habe Hitler nach der Unterredung grundsätzlich über seinen Erfolg oder sein Scheitern räsoniert (VOLK, Kirche [wie Anm. 12], 243 Anm. 218). – Der Jesuit Augustin Rösch berichtete im Februar 1937 an seinen Ordensgeneral, Hitler habe vier Tage nach der Unterredung auf der NS-Ordensburg Vogelsang die Vernichtung der Schwarzar bis auf den letzten Mann angekündigt (Roman BLEISTEIN, Augustin Rösch, Leben im Widerstand. Biographie und Dokumente, Frankfurt 1998, 180); allerdings war Hitler erst am 20. November auf Burg Vogelsang, bei einer Tagung mit 800 Gauamtsleitern aus dem ganzen Reich: Völkischer Beobachter, Süddeutsche Ausgabe, Nr. 326 vom 21. November 1936, 1f. (Seine Rede bot eine „erhabene und Zeit und Raum überbrückende Schau unseres völkischen Werdens und Daseins“). Vgl. auch Harald SANDNER, Hitler. Das Itinerar. Aufenthaltsorte und Reisen von 1889 bis 1945, 4 Bde., Berlin 2016, hier Bd. 3, 1414).

244 Goebbels Tagebücher (wie Anm. 182), Teil I, Bd. 3, 245. Die übrigen Stellen finden sich ebd. 219, 240, 251f., 379.

beteiligt war: Brechenmacher hat sie als Höhe- und Wendepunkt der päpstlichen Politik gegenüber dem NS-Reich bezeichnet.²⁴⁵ Gemeint sind die drei Enzykliken „Mit brennender Sorge“ über den Kampf der Kirche in Deutschland (14. März 1937), „Divini redemptoris“ (19. März 1937) gegen den Kommunismus, „Firmis-simam Constantiam“ (28. März 1937) über die Kirchenverfolgung in Mexiko. Dazu kommt das Votum Faulhabers vom Dezember 1937, als man von Rom eigens den Geistlichen Giuseppe Graneris nach München gesandt hatte, um über eine neue große Kampagne gegen das Neuheidentum in Deutschland und damit das Regime insgesamt zu verhandeln. Faulhaber hat davon in Hinsicht auf eine vielleicht doch jetzt gegebene Möglichkeit eines *modus vivendi* (z. B. Schule, Sittlichkeitsprozesse) dringend abgeraten, mit Erfolg, und eine Intervention einer befreundeten Person (z. B. Mussolini) beim deutschen Diktator vorgeschlagen.

Außergewöhnliche Vorgänge sollten aber nicht den Blick auf die „normalen“ Bemühungen und Kämpfe der Kirche im Regime verstellen, auch wenn es dazu kaum neue Arbeiten gibt. Genannt seien der immerwährende Kampf um Bekenntnisschule und Religionsunterricht²⁴⁶, die Bemühungen um den Erhalt der Jugendverbände, die Einsprüche gegen Einschränkungen und Verbote der katholischen und kirchlichen Presse, die Ablehnung des Sterilisierungsgesetzes 1933 sowie der Einsatz für die Behinderten, dann die Auswirkungen der reichsweiten Devisen- und Sittlichkeitsprozesse, bis hin zu Ärgerlichkeiten um Beflaggung und Glockenläuten.²⁴⁷ Das alles füllte den Alltag aus und ist seit 1945 vielfach gut dokumentiert.²⁴⁸

Ein Vorgang ist allerdings in letzter Zeit mehrfach und intensiv erörtert worden, nämlich die Schließung der Theologischen Fakultät der Universität München 1939, die vor allem Manfred Weitlauff aufgeklärt hat.²⁴⁹ Faulhaber war in diesen Vorgang insofern verwickelt, als er anlässlich der Neubesetzung des Münchner Kirchenrechtslehrstuhls (Nachfolge des 1936 emeritierten Eduard Eichmann) nicht nur bei der langwierigen Kandidatenauswahl informell beteiligt wurde, sondern weil er dem schließlich 1938 vom Reichskirchenministerium zur Berufung vorgeschlagenen

245 Thomas BRECHENMACHER, Die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ als Höhe- und Wendepunkt der päpstlichen Politik gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland, in: Wolfram PYTA (Hg.), Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918-1943/45, Tübingen 2009, 271-300, besonders 295-299; Thomas BRECHENMACHER, Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien. Die März-Enzykliken 1937 in ihrem inneren Zusammenhang, in: Historisches Jahrbuch 133 (2013) 342-364.

246 Dazu Fritz SCHÄFFER, Ein Volk – ein Reich – eine Schule. Die Gleichschaltung der Volksschule in Bayern 1933-1945, München 2001; über Faulhaber z. B. 147f.

247 Vgl. SCHNEIDER, Faulhaber (wie Anm. 200), 67-112 (Genese eines Kulturkampfes).

248 Johann NEUHÄUSLER, Kreuz und Hakenkreuz (wie Anm. 221); SCHWAIGER, Erzbisum (wie Anm. 12).

249 Manfred WEITLAUFF, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München und ihr Schicksal im Dritten Reich. Kardinal Faulhaber, der „Fall“ des Professors Dr. Hans Barion und die Schließung der Fakultät 1939 durch das NS-Regime, in: BABKG 48 (2005) 149-373; Manfred WEITLAUFF, Die Schließung und Wiedereröffnung der Theologischen Fakultät der Universität München und des Herzoglichen Georgianums in den Jahren 1939 und 1945/46, in: Münchener Theologische Zeitschrift 65 (2014) 358-403.

Hans Barion aus Braunsberg/Ostpreußen die nach dem bayerischen Konkordat nötige Zustimmung (*Nihil obstat*) verweigerte, da dieser als NS-Sympathisant galt und überdies bereits einmal kurzzeitig von Rom suspendiert worden war.²⁵⁰ Als Barion trotzdem vom Minister berufen wurde, protestierte Faulhaber dagegen, verbot den Theologiestudenten den Besuch von Barions Veranstaltungen (wofür er auch die anderen betroffenen Bischöfe gewann) und machte die Sache beim Vatikan als Vertragspartner des Konkordats anhängig. Daraufhin verfügte der bayerische Innen- und Kultusminister Wagner im Februar 1939 die Schließung der Fakultät. Nach den vorgelegten Darstellungen zeigte sich Faulhaber wenig geschickt, ein Vermittlungsversuch, den auch der im März 1939 neu gewählte Pius XII. nach dem Konklave in Rom befürwortete, kam zu spät. Freilich verwirrt sich bei diesem Fall ein ganzes Bündel problematischer Vorgänge, etwa die vatikanische Zensurierung Barions ohne Angabe von Gründen, die Frage, ob er wirklich NS-nahe war, die distanzierte Haltung des Erzbischofs zur Fakultät und zum Georgianum, das die meisten Studenten in München stellte (die eigentliche Priesterausbildung der Diözese fand an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Freising statt, die aber trotz des Einsatzes von Faulhaber und Pacelli stets gefährdet war und bei Kriegsbeginn geschlossen wurde)²⁵¹, schließlich der vielleicht unterschätzte antikirchliche Impetus des Regimes, besonders der Akteure Wagner in München und der Ministerien in Berlin, wo die abgefallenen Priester Hartl und Roth wirksam waren. Übrigens kam noch eine innerakademische, auch rechtspolitische Diskussion über die Gültigkeit des entsprechenden Artikels im bayerischen Konkordat nach Abschluss des Reichskonkordats hinzu.²⁵²

Das führt noch zu der seit einiger Zeit oft erörterten, für die Erzdiözese aber nicht so wichtigen Frage der NS-Sympathisanten unter dem Klerus und der abgefallenen Priester. Es waren in Bayern wenige, und die Bischöfe machten sie sehr schnell mundtot, wie das Reichskirchenministerium 1935 scharf monierte.²⁵³ Wunden blieben aber gerade in der Münchner Diözese, und Faulhaber hat auch seelsorglich sehr darunter gelitten. Es betraf vor allem den Übergang des Kaplans Joseph Roth (1897-1941) ans Reichskirchenministerium, die Mitarbeit dort durch den Münchner Kirchenrechtsdozenten Sebastian Schröcker (1906-1992) und den Abfall des Freisinger Präfekten Albert Hartl (1904-1983) und seine antikirchliche Tätigkeit

250 Zu den Verhältnissen in Braunsberg vgl. Dominik BURKARD/Wolfgang WEISS (Hg.), *Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Institutionen und Strukturen*, 2 Bde., Würzburg 2007/2011, hier Bd. 2, 24-123 (Dominik Burkard).

251 Monika NICKEL, *Die Philosophisch-Theologische Hochschule Freising*, in: BURKARD/WEISS, *Theologie* (wie Anm. 249), 419-443.

252 Hans-Joachim HECKER, *Bayerisches Konkordat und Reichskonkordat – Die Verweigerung des Nihil obstat durch Kardinal Faulhaber bei der Berufung des Kanonisten Hans Barion nach München im Jahr 1938*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 100 (2014) 407-427.

253 Reichskirchenminister an Stellvertreter des Führers Rudolf Hess (13. Dezember 1935): KRETSCHMAR, *Dokumente* (wie Anm. 185), Bd. 3: 1935-1937, Gütersloh 1994, 143.

nun im SD.²⁵⁴ Wie sehr gerade bei Hartl und Roth das Tischtuch zerschnitten war, zeigen etwa ganz irreführende Behauptungen Hartls 1940 von einem körperlichen und geistigen Zusammenbruch Faulhabers bei der Fuldaer Bischofskonferenz, weshalb der Kardinal die bisherige Konfrontation für falsch halte und nur noch Kompromisse mit dem Regime suche, oder die strikte Ablehnung Roths, als man im Berliner Reichsjustizministerium die Bildung eines Ausschusses für kirchenrechtliche Fragen erwog und dabei auch an Faulhaber als Mitglied dachte, der sich auch sehr für ein solches Gremium eingesetzt hatte: für Roth war aber mit dem Erzbischof „jede Möglichkeit eines Gesprächs“ ausgeschlossen.²⁵⁵

Für die Zeit nach 1933 beginnt auch die Frage nach dem Widerstand der Kirchen und ihrer Mitglieder. Die allgemeine Diskussion (die aber nicht an der Person Faulhabers geführt wurde) ist etwas abgeflaut, doch stehen sich nach wie vor, neben einem unreflektierten Begriff von Widerstand, zwei Richtungen gegenüber: Die eine, die der katholischen Kirche überhaupt echten Widerstand abspricht, weil dieser Begriff als dezidiert politisch-moralische Haltung nur den direkten Kampf gegen das Regime und den Einsatz für die allgemeinen Menschenrechte meint, während die Kirche in Institution und Mitgliedschaft vor allem ihr Überleben und ihr Milieu, also gewissermaßen sich selbst verteidigte.²⁵⁶ Die andere hält daran fest, dass Christen und die christlichen Kirchen Widerstand geleistet haben; Bedeutung und Umfeld solchen Widerstands seien aber genau zu definieren, etwa mit dem bekannten Stufenmodell (punktuelle Nonkonformität; Resistenz zur Bewahrung der eigenen Identität; offener Protest; aktiver Widerstand), wobei die Menge des christlichen Widerstands vor allem bei den Stufen 2 und 3 einzuordnen ist, sowie in der „ideologischen Nichtanpassung“ der Gläubigen, die dem totalitären Regime eine Vollendung ihrer Weltanschauung auf einem schwerwiegenden Feld verwehrte.²⁵⁷

254 Zu Roth vgl. Heike KREUTZER, *Das Reichskirchenministerium im Gefüge der nationalsozialistischen Herrschaft*, Düsseldorf 2000, 161-182 – Faulhaber hatte zur Familie, aus der 2 Brüder im Kloster waren, persönlichen Kontakt, womit die Autorin dessen eher vorsichtiges Vorgehen mit Strafmaßnahmen erklärt (179); zu Schröcker 182-185; zu Hartl s. DIERKER, *Glaubenskrieger* (wie Anm. 107), 96-118; vgl. auch FORSTNER, *Priester* (wie Anm. 71), passim.

255 Hartl: KRETSCHMAR, *Dokumente* (wie Anm. 185), Bd. 5. 1939-1945, Gütersloh 2008, 195-197 (SD-Chef Heydrich an Reichsaußenministerium, 10. September 1940); Roth: KRETSCHMAR, *Dokumente* (wie Anm. 185), Bd. 4: 1937-1938, Gütersloh 2000, 122 (22. Dezember 1937). – Nach Roth könne man andere Bischöfe oder Kardinäle eher beiziehen oder den Professor Barion/Braunsberg. Dazu auch Werner SCHUBERT (Hg.), *Ausschuß für Religionsrecht. Nachtrag zu Band XIV (Völkerrecht)* (Akademie für Deutsches Recht 1933-1945. Protokolle der Ausschüsse, Band XV), Frankfurt 2003, XII-XV.

256 Georg DENZLER, *Widerstand ist nicht das richtige Wort: Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003; Thomas BREUER, *Widerstand oder Milieubehauptung? Deutscher Katholizismus und NS-Staat*, in: PYTA, *Herausforderung* (wie Anm. 244), 223-231, dazu der kritische Kommentar von Markus HUTTNER, eb. 233-248.

257 Michael KISSENER, *Ist „Widerstand“ nicht „das richtige Wort“?*, in: HUMMEL/KISSENER, *Katholiken* (wie Anm. 74), 167-178, hier 173f.; Matthias STICKLER, *Kollaboration oder weltanschauliche Distanz? Katholische Kirche und NS-Staat*, in: ebd. 83-99, hier 99; Hans MAIER, *Christlicher Widerstand im Dritten Reich – Perspektiven der Wahrnehmung nach 1945*, in: Wilhelm DAMBERG/Karl-

Man hat auch überlegt, nicht mehr so sehr von den Gegensätzen Widerstand und Anpassung, sondern von Übergängen zu sprechen, ja von gleichzeitigem Leben in Konsens und Widerspruch²⁵⁸, und gerade bei Faulhaber kann man wohl solche Ambivalenzen finden. Im Raum steht auch nach wie vor, dass zwar Einzelne, nicht aber die Institution Kirche (und ihre hervorragenden Vertreter) Widerstand geleistet haben.²⁵⁹

Zur Frage des Widerstandes von Faulhaber gibt es zwar keine speziellen neuen Arbeiten, und die allgemeinen Darstellungen zum Widerstand wiederholen weithin das bisher Erörterte. Es erscheint aber weiterführend auch für Faulhaber, wenn mehrfach, besonders von Christoph Kösters, die Auseinandersetzung der Kirchen mit dem Regime unter den Begriff „Kulturkampf“ subsummiert werden.²⁶⁰ Dabei wird auf die tiefe Bestimmtheit der deutschen Bischöfe durch den Kulturkampf des 19. Jahrhunderts verwiesen, bei Bertram auf den preußischen, bei Faulhaber mehr auf die Erfahrungen mit dem bösartigen Laizismus Frankreichs, dem er in Straßburg nahe war, und mit dem der Sozialisten in Bayern nach 1918.²⁶¹ Dem entsprechen seine häufigen Reden über die Freiheit der Kirche, etwa in der erwähnten Predigt vom Februar 1935. Dies bedeutete freilich auch, dass Faulhaber durchgehend, anders als etwa Preysing, eine mögliche Übereinkunft nicht ausschloss, eben wie auch der frühere Kulturkampf schließlich einigermaßen erträglich beendet werden konnte. Das ist etwa deutlich zu sehen beim erwähnten Abraten vor einer neuen Offensive des Vatikans 1937 gegen den Nationalsozialismus²⁶², oder 1939 beim Rombesuch nach der Papstwahl im März, als der Kardinal gegenüber dem neuen Papst feststellte, dass man zwar zweifeln müsse, ob die Partei überhaupt Frieden wolle; er glaube aber, „dass wir Bischöfe tun müssen, als ob wir das nicht sehen

Joseph HUMMEL (Hg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, Paderborn 2015, 39-47.

258 BLASCHKE, *Kirchen* (wie Anm. 175), 201; vgl. auch Olaf BLASCHKE, *Stufen des Widerstands – Stufen der Kollaboration*, in: Andreas HENKELMANN/Nicole PRIESCHING (Hg.), *Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus* (theologie.geschichte, Beiheft 2), Saarbrücken 2010, 63-88.

259 Z. B. Alexander GROSS, *Gehorsame Kirche – ungehorsame Christen im Nationalsozialismus*, Mainz 2000; vgl. auch Thomas FORSTNER, *Zur Frage nach den Erscheinungsformen der Distanz zwischen katholischem Klerus und Nationalsozialismus*, in: HENKELMANN/PRIESCHING (wie Anm. 258), 113-148.

260 Christoph KÖSTERS, „Kulturkampf“ im Dritten Reich – Zur Deutung der Konflikte zwischen NS-Regime und katholischer Kirche im deutschen Episkopat, in: BRECHENMACHER/OELKE, *Kirchen und Verbrechen* (wie Anm. 105), 67-112, vgl. auch Winfried BECKER, *Christen und der Widerstand. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, in: HUMMEL/KÖSTERS, *Krieg* (wie Anm. 267), 473-491.

261 KÖSTERS, „Kulturkampf“ (wie Anm. 259), 73f.; vgl. auch Winfried BECKER, *Der Metzger Katholikentag 1913. Transnationale Konfessionskultur, Identität und Modernisierung am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, in: *Historisches Jahrbuch* 134 (2014), 280-322, zu Faulhaber 301f.

262 BRECHENMACHER/OELKE, *Kirchen und Verbrechen* (wie Anm. 105), 10.

würden“²⁶³, was der Papst billigte, weil man vor einem Kampf alles nur Mögliche versucht haben muss.²⁶³

Deshalb kann man deutliche Anti-Regime Handlungen gerade auf solch kulturellen Gebieten ausmachen, was bisher zu wenig beachtet wurde. Das betrifft zum Beispiel, wie ein neuerer Beitrag zeigt, Kirchenbau und Kirchenmalerei. Auf diese nahm, wie oben bemerkt, Faulhaber im Grundsatz viel, konkret aber weniger Einfluss; allerdings war er in jedem Fall für die Vergabe der Patrozinien zuständig. Hier konnte er Zeichen setzen, etwa bei einer neuen Kirche am östlichen Stadtrand von München, der er den in Bayern ganz unüblichen Namen St. Pius gab, ein deutlicher Hinweis auf seine Papsttreue angesichts der damaligen Pius-Päpste²⁶⁴; da dieser Kirchenbau vom Münchner Architekturprofessor Richard Berndt (1875-1955) einen ganz wehrhaften Charakter erhalten hatte, passte auch dies gut zur beabsichtigten Aussage. Eine deutliche Anti-NS-Note war dann ablesbar am Patrozinium der 1934, übrigens damals in Auseinandersetzung mit Innenminister Wagner, erbauten neuen Kirche Hl. Blut in Bogenhausen (gegenüber der bekannten Georgs-Kirche).²⁶⁵ Der Name, besonders aber das Hochaltarbild des Malers Albert Burkart (1888-1982), das, gegen die NS-Blutideologie, das Blut Jesu am Kreuz als alleinigen Heilsbringer darstellt, war deutlich und wurde auch so aufgefasst – ein bald gegenübergestellter evangelischer Kirchenbau zeigte Jesus als germanischen Helden. Noch deutlicher ist der Zeitbezug bei der 1937 im Stadtteil Giesing, einer NS-Hochburg, eingeweihten Kirche „Maria Königin des Friedens“. An deren Chorwand malte ebenfalls Burkart ein riesiges Fresko, das, bis heute erhalten, unten die Not der Bevölkerung in Pest und Krieg zeigt, darüber vor Dom und neuer Kirche den (klar erkennbaren) Kardinal mit Geistlichen und Ministranten, schließlich als Hauptbild Maria als Friedenskönigin, zu der Papst Benedikt XV., der im Ersten Weltkrieg Friedensinitiativen gesetzt hatte, betet.²⁶⁶ Man möchte anregen, nach ähnlichen Markierungen kirchlicher Selbständigkeit und Kritik gegenüber dem Regime zu suchen.

1939 bis 1945

Für die Kriegszeit wurde im letzten Jahrzehnt, wohl auch angeregt durch das Jubiläum 2005, sehr viel gearbeitet, wobei seit kurzem auch das Thema „Kirchen im Krieg“ einen wichtigen Platz einnimmt.²⁶⁷ In solchen Arbeiten ist der Kardinal, vor

263 Pierre BLET, Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans, Paderborn 2000, 53f.

264 Da damals nur ein einziger Pius-Papst kanonisiert war, nämlich Pius V. (1566-1572), erhielt die Kirche dessen Patrozinium.

265 Vgl. dazu Hans RAMISCH, Der katholische Kirchenbau im Erzbistum München und Freising unter Kardinal Michael von Faulhaber, in: SCHWAIGER, Erzbistum (wie Anm. 12), Bd. 1, 581-593, besonders 591f.

266 Lothar ALTMANN, Faulhabers Gegenposition zur NS-Kriegspropaganda. Münchner Kirchenweihen zwischen 1933 und 1939 provozierten mit ihren Patrozinien, in: Unser Bayern [Beilage zur Bayerischen Staatszeitung] 60 (2011) Nr. 2, 12-15.

267 Vgl. Karl-Joseph HUMMEL/Christoph KÖSTERS (Hg.), Kirchen im Krieg, Europa 1939-1945, Paderborn 2007; Christoph KÖSTERS, Katholische Kirche im Zweiten Weltkrieg. Quellen, Ergeb-

allem zum Thema Bischöfe, oft erwähnt, während für ihn speziell nur wenige Aufsätze zu verzeichnen sind.²⁶⁸

Zuerst muss kurz erwähnt werden die Haltung der Bischöfe zum Kriegsausbruch 1939 und zum Krieg gegen die Sowjetunion 1941. Es ist ein alter Vorwurf, dass die Bischöfe mit Hirtenbriefen und symbolischen Akten (z. B. Glockenläuten bei Siegen) Hitlers Krieg unterstützt haben. Dabei ist längst erkannt worden, dass die Kirchenleitungen zwar die Soldaten zur Pflichterfüllung aufriefen und sie natürlich der Front und der Heimat keine Niederlage wünschen konnten, sondern einen Sieg mit baldigem Frieden erbitten mussten; aber man verband jeweils die empfehlenden Aussagen und die geistlichen Kriegsdeutungen mit massiven Beschwerden gegen die Vorgehensweise von Partei und Staat.²⁶⁹ Über die theologischen Grundlagen für die Einschätzung moderner Kriege ist mehrfach nachgedacht worden, vor allem vom Bochumer Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg.²⁷⁰ Nicht genauer untersucht scheint bisher, wie weit und inwiefern die spezifischen Aufrufe an die Soldaten und die Bevölkerung in der Heimat während des Krieges bei den verschiedenen Bischöfen sich unterschieden – Galen etwa sprach 1939 von der Fortsetzung des Ersten, durch einen Gewaltfrieden beendeten Weltkrieges, Preysing äußerte sich überhaupt nicht; Faulhaber scheint eher distanziert gewesen zu sein, sprach jedenfalls nicht von einem gerechten Krieg.²⁷¹ Ob man solche im Kontext sehr zurückhaltenden Formulierungen mit Antonia Leugers als Kriegslegitimierung bezeichnen kann, aus der die Bischöfe bis 1945 nicht herausgefunden hätten, erscheint zweifelhaft; das ist doch eher von heute her gedacht, wo der Krieg seit Beginn 1939 in der Öffentlichkeit als verbrecherisch wahrgenommen wird, nicht aus dem damaligen Erleben.²⁷² Der Essener Kirchenhistoriker Heinrich Missalla, der sich vor allem mit Militärseelsorge befasst hat, gibt zwar zu, dass die Bischöfe damals keine Kriegsbegeisterung wie 1914 zeigten, hat aber doch vor kurzem wieder die alten Thesen und Vorwürfe von der Unterstützung von Hitlers Krieg durch die Bischöfe erneuert; wenn er dabei einen Gruß Faulhabers an die Wehrmachtsseelsorger im Felde 1942, in welchem Hoffnung auf die künftige frohe Erinnerung an den schwierigen Einsatz der Kriegsseelsorge (in zeitbedingter Diktion) gemacht wird, als weite Distanz des Kardinals „zum realen Zeit- und Kriegsgeschehen“ interpretiert, so kann man dies nicht als historische Analyse, sondern nur als moralischen Aufruf zur Verurteilung wer-

nisse und Perspektiven der deutschen Katholizismusforschung, in: Martin ZÜCKERT/Laura HÖLZLWIMMER (Hg.), *Religion in den böhmischen Ländern 1938-1948*, München 2007, 75-98.

268 Grundlegend: Konrad REPGEN, *Die Deutschen Bischöfe und der Zweite Weltkrieg*, in: *Historisches Jahrbuch* 115 (1995) 411-452.

269 Vgl. ZIEGLER, *Bischöfe* (wie Anm. 74), 422-426; Annette MERTENS, *Deutsche Katholiken im Zweiten Weltkrieg*, in: HUMMEL/KISSENER, *Katholiken* (wie Anm. 74), 197-215.

270 Wilhelm DAMBERG, *Krieg, Theologie und Kriegserfahrung*, in: HUMMEL/KÖSTERS, *Krieg* (wie Anm. 267), 203-215.

271 MERTENS, *Katholiken* (wie Anm. 269), 199-201; *Ausstellungskatalog* (wie Anm. 1), 382-384.

272 LEUGERS, *Bischöfe* (wie Anm. 74), 32-55, hier 43f.

ten.²⁷³ Bedenkenswert ist der Hinweis von Leugers, dass noch eine umfangreiche Darstellung des Verhaltens der Bischöfe fehlt; dann würden auch die Einzelheiten, wann Faulhaber etwa, anders als manche Mitbischöfe, von der Bischofskonferenz beschlossene Hirtenbriefe verlas oder in der Verlesung kürzte, im Kontext klarer werden.²⁷⁴

Hinzuweisen ist noch auf eine Behauptung des Münchner Geistlichen Aloys Goergen (1911-2005), Professor an der Akademie der Bildenden Künste und an der Universität Bamberg (Kunstgeschichte, Liturgie), die er in einem Interview des oben erwähnten Faulhaberfilms von 2002 gemacht hat. Danach habe der Kardinal, wie Goergen es selbst gehört haben will, nach dem Sieg über Frankreich im Juni 1940 in einem Dankgottesdienst Hitler als Größten Feldherrn aller Zeiten bezeichnet.²⁷⁵ Nun hat es aber, nach Ausweis des Verzeichnisses der erzbischöflichen Pontificalhandlungen, einen solchen Dankgottesdienst nicht gegeben; und dass in dem Gefallenengottesdienst des Erzbischofs am 17. Juli²⁷⁶ solche Worte gebraucht worden sind, ist in hohem Maß unwahrscheinlich, schon deshalb, weil ein solcher Vorwurf von den Faulhaber-Gegnern nie erhoben wurde. Die Formel vom „Größten Feldherrn aller Zeiten“ stammt bekanntlich von General Wilhelm Keitel, der sie in den Tagen des Waffenstillstands im Juni 1940 in Frankreich aussprach; sie war aber längere Zeit in der Publizistik unbekannt und wurde erst später als Propagandaaussage bzw. dann auch als Spottformel der Gegner verwendet – wie soll Faulhaber so früh zu dieser Formel gekommen sein? Man muss auch fragen, ob eine solche Formel zu Faulhabers Redeweise passt oder ob nicht vielleicht allgemein bewundernde Worte zum deutschen Sieg, falls es solche gegeben hat, vom Zuhörer später mit dieser Formel identifiziert wurden. Schließlich ist zu überlegen, ob die Formel, im Falle dass sie tatsächlich nachweisbar wäre, besonders wichtig war und wirklich eine Begeisterung für Hitlers Krieg darstellte – auch andere bekannte Personen haben

273 Heinrich MISSALLA, *Erinnern um der Zukunft willen. Wie die katholischen Bischöfe Hitlers Krieg unterstützt haben*, Oberursel 2015, 55; Faulhaber hatte angesichts der großen Schwierigkeiten der Seelsorge in dieser Zeit (Stalingrad!) formuliert: „Wie werden später in der Friedensseelsorge die Augen der männlichen Jugend leuchten, wenn Ihr von Euren Erlebnissen in der Feldseelsorge erzählen werdet!“ (VOLK, *Akten Faulhaber* [wie Anm. 5], Bd. 2, 956: *An die Geistlichen im Wehrdienst*, 30. November 1942). Vgl. zu Missalla MERTENS, *Katholiken* (wie Anm. 269), 197f. – Ähnlich zu werten ist die aus Beiträgen von Publik-Forum 1989 zusammengestellte Schrift von Hans PROLINGHEUER (Hg.), *Dem Führer gehorsam: Christen an die Front. Die Verstrickung der beiden Kirchen in den NS-Staat und den Zweiten Weltkrieg. Studie und Dokumentation*, Oberursel 2005. Grundlegend zum Thema: Heinrich MISSALLA, *Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg*, München 1999.

274 LEUGERS, *Bischöfe* (wie Anm. 74), z. B. 46 (Faulhaber ließ bei der Verlesung des Dekalog-Hirtenbriefes die allgemeinen Worte über die Tapferkeit der Soldaten weg).

275 Dies wurde von Goergen auf Rückfrage bestätigt: Schreiben vom 30. Mai 2002 (Schreiben im Besitz des Verfassers, jetzt auch AEM).

276 *Amtsblatt der Erzdiözese München und Freising*, Jahrgang 1943, Heft 4, Beiblatt S. 4 (Pontificalhandlungen 1940): 17. Juli im Dom „Pontifical-Requiem und Libera für die im bisherigen Krieg gefallenen Diözesanen“.

die Formel verwendet, etwa der berühmte Münchner Schauspieldirektor Otto Falckenberg (Kammerspiele) noch 1943 bei einer Gratulation an Hitler.²⁷⁷

Für den Erzbischof war besonders wichtig die Seelsorge für die Soldaten an der Front, und hier wiederum der Kontakt mit den Militärgeistlichen, den (meist zum Sanitätsdienst) eingezogenen Priestern (beide zusammen etwa 200 aus der Erzdiözese) und den über 300 Theologiestudenten; zweimal jährlich sandte er hektographierte Rundbriefe, für die Studenten tat dies auch der Regens des Freisinger Seminars. Intensiv kümmerte man sich auch um den Bedarf an Messgeräten für die heiligen Handlungen. Die Botschaften an die Front sind noch nicht ausgewertet, dagegen ist durch die Magisterarbeit von Florian Kislinger, einem Schüler von Professor Hockerts, eine inhaltliche Übersicht und Auswertung geschaffen für die sehr vielen Briefe der Pfarrer und Theologen an den Kardinal, die in seinem Nachlass liegen.²⁷⁸ Auch die Seelsorge bei den Luftgeschädigten in der Heimat, die lange Zeit kaum beachtet wurde, ist mittlerweile zum Untersuchungsgegenstand geworden. Dietmar Süß, Professor an der Universität Augsburg, konnte zeigen, dass Faulhaber, tief betroffen von der Heimsuchung der Bevölkerung und der Zerstörung der Kirchen, gerade auch seines Münchner Domes, wie alle Geistlichen nach einer religiösen Deutung suchte. Er war einer der ersten, der pastorale Verhaltensregeln aufstellte (Generalabsolution wie an der Front, was er ohne Ermächtigung durch Rom und ohne Absprache mit den Bischöfen erlaubte): Die Heimat wurde dadurch gewissermaßen auch Frontgebiet. Wie alle Bischöfe nahm er zwar die deutschen Luftangriffe auf England nicht ins Visier, sprach aber auch nicht bei den Alliierten wie Partei und Regierung von „Terrorangriffen“ und lehnte Rache und Vergeltung ab. Auch in Bayern waren also die Luftangriffe Anlass zu besonderer religiöser Besinnung und Verehrung, und hier besonders der Patrona Bavariae²⁷⁹ – anderen Formen wie etwa der damals stark aufkommenden Verehrung der Gottesmutter von Fatima stand der Kardinal eher zurückhaltend gegenüber.²⁸⁰

Ein im Lauf des Krieges immer wichtiger werdendes Element in der Heimat waren die Kriegsgefangenen und die Fremd-/Zwangsarbeiter; dass auch in kirchlichen Einrichtungen solche arbeiteten, war erst lange verdrängt, wurde dann aber seit dem Jahr 2000 präzise klar gelegt. Auch wenn die Analyse keine „statistische herausra-

277 Das Faktum wird nur wenig besprochen. Vgl. aber Birgit PARGNER, *Otto Falckenberg. Regiepoet der Münchner Kammerspiele*, München 2005, 206; Henrik EBERLE (Hg.), *Briefe an Hitler*, Bergisch Gladbach 2007, 331.

278 Florian KISLINGER, *Zwischen Front und Heimat: Kontakte zwischen Soldaten bzw. Feldgeistlichen und der Erzdiözese München und Freising 1939-1945*, Magisterarbeit Masch. [Prof. Hockerts], München 2007 (AEM). – Beispiel eines Rundbriefs von Faulhaber: VOLK, *Akten Faulhaber* (wie Anm. 5), Bd. 2, 1033-1035 (15. November 1944).

279 Dietmar SÜSS, *Tod aus der Luft. Kriegsgesellschaft und Luftkrieg in Deutschland und England*, Bonn 2011, 270-286; Dietmar SÜSS, *Glaube und Religiosität an der „Heimatfront“: Seelsorger und Luftkrieg 1939-1945*, in: Manfred GAILUS/Armin NOLZEN (Hg.), *„Zerstrittene Volksgemeinschaft“: Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus*, Göttingen 2011, 227-256.

280 Vgl. Monique SCHEER, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2006, 84, 91.

gende Rolle“ zeigt und auch wenn Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen gegenüber anderen meist privilegiert waren²⁸¹, sind die Ergebnisse beachtenswert. Die Zusammenstellungen für Deutschland wie für die Erzdiözese, die in ihren Einrichtungen über 600 ausländische Arbeiter beschäftigte (über 200 Kriegsgefangene, vor allem Franzosen; über 400 Zivilarbeiter, vor allem Polen), bestätigen die allgemeine Erkenntnis, auch die von normalerweise guter Behandlung, wobei es allerdings Friktionen im landwirtschaftlichen Bereich gab. Der Erzbischof legte, wie auch nicht anders zu erwarten, großen Wert auf die Seelsorge an den Fremdarbeitern und den Kriegsgefangenen, trotz Behinderung durch Partei und Staat.²⁸² Den von der Partei von einer Professorenstelle ferngehaltenen Kirchenhistoriker Adolf Wilhelm Ziegler (1903-1989, später Professor an der Universität München), einen Priester der Erzdiözese, bestellte er zum Seelsorger im großen Gefangenenlager Moosburg, worüber dieser auch einen umfangreichen Bericht veröffentlicht hat (auch über eine Firmung an einem Franzosen, gespendet persönlich durch den Erzbischof).²⁸³ Über das besonders gute Verhältnis der Haushälterinnen des erzbischöflichen Palais in München und des Kardinals selbst zu holländischen Zwangsarbeitern, die dort als Zimmerleute tätig waren, berichten die damals etwa 35jährigen Brüder Lansbergen in ihrem mittlerweile veröffentlichten Tagebuch.²⁸⁴

Nichts Neues ist gearbeitet über die Verwendung geistlichen Besitzes in der Erzdiözese durch staatliche Behörden, insbesondere im Krieg durch Lazarette.

Auch bei den KZs stand beim Erzbischof die Seelsorge im Vordergrund. Das bestätigt eine neue Arbeit über die Gottesdienste im KZ Dachau, erstellt von Thomas Kempfer aus dem Blickwinkel der Liturgiewissenschaft. Faulhaber setzte sich sogleich nach Errichtung des dortigen Lagers für reguläre Gottesdienste ein, über den Dachauer Pfarrer Friedrich Pfanzelt, und tatsächlich musste die Lagerleitung, aus politischen Gründen, solche bis 1937 dulden, dann wurden sie unterbunden. Dagegen gab es ab 1941 die (offiziell geheimen) Gottesdienste in der Pfarrerei-Abteilung, die seit je besonderes Interesse hervorriefen und vielfach dokumentiert sind.²⁸⁵ Dass der Erzbischof, ohne grundsätzliche Verurteilung des KZ-Systems, an

281 Uwe KAMINSKY, Die Kirchen und ihre Zwangsarbeiter – verdrängte Schuld und Aufarbeitung, in: BRECHENMACHER/OELKE, Kirchen und Verbrechen (wie Anm. 105), 144-161.

282 Karl-Joseph HUMMEL/Christoph KÖSTERS (Hg.), Zwangsarbeit und Katholische Kirche 1933-1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation, Paderborn 2008; Volker LAUBE, Fremdarbeiter in kirchlichen Einrichtungen im Erzbistum München und Freising 1939-1945. Eine Dokumentation (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 7), Regensburg 2005.

283 Adolf Wilhelm ZIEGLER, Ein Werk des Friedens. Erinnerungen an die Militärseelsorge 1939-1945 in einem Gefangenenlager, München 1979, 67 (Firmung am 31. März 1940).

284 Arie und Piet LANSBERGEN, Rotterdam – München-Dachau 1944-1945. Die Tagebücher zweier niederländischer Zwangsarbeiter in Oberbayern (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 13), Regensburg 2009, bes. 77-90.

285 Thomas KEMPFER, Gott feiern in Dachau. Die Feier der Eucharistie im KZ Dachau, Diplomarbeit Masch. Freiburg 2005 (AEM). Zur regulären Seelsorge bis 1937 vgl. Hubert VOGEL, Über die katholische Pfarrseelsorge bei Häftlingen des KZ Dachau, in: BABKG 36 (1985), 61-92.

der geistlichen Betreuung, und wieder besonders der Geistlichen, lebhaft Anteil nahm, ist bekannt. Es wird bestätigt durch ein Dokument, das seine besondere Bemühung zeigt um den in Dachau inhaftierten, mittlerweile berühmten und schon selig gesprochenen Karl Leisner (1915-1945, aus Rees, Nordrhein-Westfalen, Diözese Münster), der als einziger Häftling in einem KZ heimlich die Priesterweihe empfangen konnte (Dezember 1944). Hans-Karl Seeger aus Billerbeck, der sich seit langem intensiv mit Leisner befasst hat, legt ein mit vielen Abkürzungen versehenes und darum nicht leicht zu lesendes dreiseitiges Dokument aus dem Faulhaber-Nachlass dazu vor und interpretiert es in allen Einzelheiten (leider unter einem irreführenden Titel).²⁸⁶

Ein wichtiges Feld war dann die Anfechtung der kirchlichen Krankenfürsorge (mit ihren sehr zahlreichen Anstalten) durch das NS-Regime, konkret dessen Zumutungen angesichts der staatlich erfolgten Sterilisationsgesetzgebung (1933), der Forderung nach Mithilfe bei Schwangerschaftsabbruch und vor allem nach Mitwirkung an der geheimen Euthanasieaktion (T 4-Aktion seit Kriegsbeginn 1939), nämlich durch die Bereitschaft, Psychiatrie- und andere Heiminsassen der kirchlichen Fürsorge in staatliche Anstalten, auch bei dort vermuteter Tötung, verlegen zu lassen. In der historischen Rückschau kann insgesamt, wegen des strikten päpstlichen Verbots der Sterilisation (Enzyklika „Casti Connubii“, 1930), und wegen Verweigerung direkter Mitwirkung bei den anderen widerchristlichen Aktionen, für die katholische Kirche ein positives Urteil gefällt werden (nicht korrumpiert durch Übernahme rassehygienischer Denkmuster; nicht marginalisiert wie Teile der Wohlfahrtspflege).²⁸⁷ Freilich sind bei vielen einzelnen Gelegenheiten, trotz dieser grundsätzliche Feststellung, Kompromisse gemacht worden oder auch nötig gewesen, von der Reinigung der medizinischen Instrumente bis zur pastoralen Betreuung der zu vermutenden Opfer, was jeweils unterschiedlicher Bewertung unterliegen kann.

Auch Faulhaber war mehrfach damit befasst, wie eine neue Darstellung über Katholizismus und Eugenik zusammenfassend zeigt.²⁸⁸ Er war übrigens auch ganz persönlich betroffen durch einen jüngeren Bruder (Ignaz), der seit 1930 wegen psychischer Probleme in einer Behindertenanstalt lebte und 1941 nur knapp, nach

286 Hans-Karl SEEGER, Persönliche Notizen Kardinal Faulhabers am Ende der Zeit des Nationalsozialismus, in: BABKG 48 (2005), 375-453 [über Karl Leisner; keine Einschätzung Faulhabers]. Zu Leisner vgl. Christoph KÖSTERS, Karl Leisner (1915-1945). Zeitgeschichtliche Annäherung an „Martyrium“ und „Widerstand“ im 20. Jahrhundert, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 218 (2015), 241-272.

287 Winfried SÜSS, Antagonistische Kooperationen. Katholische Kirche und nationalsozialistisches Gesundheitswesen in den Kriegsjahren 1939-1945, in: HUMMEL/KÖSTERS, Krieg (wie Anm. 267), 317-341.

288 Ingrid RICHTER, Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene, Paderborn 2001, 319, 372, 403f. und passim. Vgl. allgemein Gerrit HOHENDORF, Der Tod als Erlösung vom Leiden. Geschichte und Ethik der Sterbehilfe seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Göttingen 2013.

Intervention von des Kardinals Schwester Katharina, der Ermordung entging.²⁸⁹ Zuerst forderte, noch in der Weimarer Zeit, auch ihn heraus die lebhafteste Diskussion um positive oder negative Eugenik, an welcher auf katholischer Seite der bekannte Priester Hermann Muckermann (1877-1962, bis 1926 Jesuit) als Leiter des Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie durch Schriften und vielfache Auftritte in der Öffentlichkeit maßgeblich beteiligt war. Der Kardinal versuchte 1932 in einem langen Gespräch, Muckermann von dessen Einsatz für die Sterilisierung ab- und auf die Linie der päpstlichen Enzyklika zu bringen, freilich vorerst vergeblich (doch änderte Muckermann nach Erlass des staatlichen Gesetzes seine Position). Vor und nach der Herausgabe dieses Gesetzes „zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ (14. Juli 1933) gehörte Faulhaber zu den strikten Gegnern der Sterilisierung und stand auch allen Kompromissen in Bezug auf die Ausführungsvorschriften unfreundlich gegenüber; das machte er auch laut deutlich, in Abweisung nachsichtiger Haltungen wie des Regensburger Bischofs Buchberger, oder auch in Predigten und Verlautbarungen. Auch beim Gespräch auf dem Obersalzberg 1936 hielt er daran klar fest, 1940 formulierte er gegenüber dem in Berlin übervorsichtig unterhandelnden Meißener Bischof Heinrich Wienken in aller Schärfe, der Standpunkt der Bischöfe ist „unabänderlich wie das 5. Gebot, auch durch ein Staatsgesetz nicht zu ändern“²⁹⁰; und noch 1944 verbot er etwa der Generaloberin der Barmherzigen Schwestern in München strikt die Mitwirkung an staatlich verfügten Abtreibungen bei Zwangsarbeiterinnen unter Berufung auf das göttliche Gesetz.²⁹¹ Allerdings befürwortete er, im Sinne der negativen Eugenik, anfangs die Asylisierung Erbkranker, die ja nicht päpstlich verboten war.

Aber nicht nur in grundsätzlichen Fragen war der Oberhirte gefordert, er war auch letztlich verantwortlich für das konkrete Vorgehen der kirchlichen Anstalten gegenüber den T4-Aktionen (Euthanasie). Das betraf u. a. die Behindertenanstalt Schönbrunn bei Dachau (heute „Franziskuswerk Schönbrunn“: gegründet 1861; 1936: 1205 Betreute). Sie gab zu neueren Untersuchungen Anlass, weil nach 1945 ihre Leitung eine Anti-Regime-Haltung und die Rettung vieler Bewohner gegenüber den mit staatlicher Macht erfolgten Verlegungszugriffen behauptet hatte. Mittlerweile ist die Bereitschaft des damaligen Leiters nachgewiesen, der Erhaltung des Werkes wegen selbst Hunderte Insassen zu verlegen (in Kenntnis von deren tödlichen Bedrohung); das bittere Schicksal eines behinderten Mädchens wurde

289 Der bisher ganz unbekannteste Vorgang ist beschrieben in: Barmherzige Brüder Straubing 1884-2009, Straubing 2009, 77-79; Ignaz starb eines natürlichen Todes 1943 in einer kirchlichen Anstalt.

290 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 696-698 (18. November 1940); vgl. Ernst KLEE, „Euthanasie“ im Dritten Reich. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“ [1983], Neuauflage Frankfurt 2010, 232.

291 Winfried SÜSS, Die katholische Kirche, Bischof von Galen und die „Euthanasie“ – neun Thesen, in: Benigna SÜRL/Peter PFISTER (Hg.), Die Assoziationsanstalt Schönbrunn und das nationalsozialistische Euthanasie-Programm, Regensburg 2011, 15-41, hier 24.

auch literarisch verwertet.²⁹² Der Vorgang ist deshalb besonders merkwürdig, weil der Kardinal sich sehr um die Selbständigkeit solcher Einrichtungen bemühte, die es dem NS-Staat gegenüber zu schützen galt.²⁹³ Vielleicht wurde sogar sein großer Protestbrief an Reichsjustizminister Gürtner im November 1940 durch die Bedrohung Schönbrunns durch staatliche Verlegungen ausgelöst.²⁹⁴ War es wirklich möglich, dass die Anstaltsleitung die genannten freiwilligen Verlegungen hinter dem Rücken oder wenigstens ohne Kenntnis des Erzbischofs vornahm? Bei Faulhaber, der sogar in die Pläne Galens zur Anti-Euthanasie-Predigt eingeweiht war und der von solchen Morden auch Kenntnis hatte²⁹⁵, ist ein „Wegsehen“ kaum denkbar, vielleicht aber bei der Verwaltung des Ordinariats (?) oder bei einzelnen Geistlichen, die ja bei ihren Berichten nach 1945 über die Vorgänge in der Kriegszeit oft erstaunliches Desinteresse an den Schicksalen der Behinderten in ihrer Pfarrei zeigten.²⁹⁶

Mit dem (im Sinne des Regimes) „positiven“ Bemühungen im Rahmen der Eugenik, nämlich der Aktion Lebensborn, bei der Zeugung und Aufzucht unehelicher Kinder nach der Parteideologie gefördert wurden, hatten übrigens die katholischen Bischöfe, auch Faulhaber, gar nichts zu tun, außer scharfen Warnungen wegen des sittlichen Niedergangs des Volkes.²⁹⁷

Von Wichtigkeit war dann die Sorge für die „christlichen Nichtarier“, also die katholisch getauften Juden, die selbstverständlich der Obhut der Bischöfe anvertraut waren, auch wenn der Rasseantisemitismus des Regimes diese wie die ungetauften in gleicher Weise traf. Auch hier muss man, gemessen an den Möglichkeiten, den katholischen Bischöfen ein relativ gutes Zeugnis ausstellen, es gelang sogar im Krieg, die von der Regierung beabsichtigte Zwangsscheidung von Mischehen, die den jüdischen Partner zur Deportation bestimmt hätte, zu hintertreiben; besonders der Berliner Bischof Preysing setzte sich dafür ein – Faulhaber wird in dem maßgeblichen Aufsatz nicht genannt.²⁹⁸ Daraus darf aber nicht auf Untätigkeit geschlossen werden. Darüber belehren nicht nur die schon von Ludwig Volk edierten Akten, auch eine neuere Prüfungsarbeit berichtet, dass es in München ein ganzes

292 SÜSS, Kooperationen (wie Anm. 287), 327; Markus KRISCHER, Kinderhaus. Leben und Ermordung des Mädchens Edith Hecht, München 2006; SIRL/PFISTER, Schönbrunn (wie Anm. 291).

293 Guido TREFFLER, Erzbischof Michael Kardinal von Faulhaber und die Selbständigkeit kirchlicher Einrichtungen, in: SIRL/PFISTER, Schönbrunn (wie Anm. 291), 43-51.

294 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 689-694 (Faulhaber an Gürtner, 6. November 1940).

295 Faulhaber formulierte nach Kriegsende in einer freundlichen Stellungnahme zum Verhalten von PD Dr. Anton von Braunmühl in Egfling-Haar, dass er „aus der Ferne diese nationalsozialistischen Methoden [Tötung von Kranken] beobachtet“ habe (1. Juli 1945): BayHStA, MK 43457; KRISCHER, Kinderhaus (wie Anm. 292), 246.

296 Vgl. PFISTER, Einmarschberichte (wie Anm. 327), Bd. 1, 88. Der Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 405 vermutet die Kenntnis Faulhabers von den Vorgängen in Schönbrunn (Volker Laube).

297 Angelika BAUMANN (Hg.), Kinder für den „Führer“. Der Lebensborn in München, München 2013, 154-159 (Tatjana Neef).

298 Jana LEICHSENRING, Christliche Hilfen für „Nichtarier“ und Juden. Die Kirchen und der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft und Juden 1933-1945, in: HUMMEL/KÖSTERS, Krieg (wie Anm. 267), 293-315.

Netzwerk christlicher Hilfen (von Katholiken, Protestanten und besonders der Quäker) gegeben habe. Faulhaber wehrte sich stets, die Zahlen getaufter Juden den Behörden zu übermitteln, und wies die Pfarreien und kirchlichen Archive an zu äußerst restriktivem Umgang mit entsprechenden Daten bei Anforderung von außen.²⁹⁹ Auch konkrete Hilfe in Einzelfällen war möglich, doch sollte hier höchste Vorsicht walten. Dagegen hatte der Erzbischof seit je die Auswanderung der Juden unterstützt (durch den St. Raphaels-Verein); jetzt unternahm er Schritte, und zwar über Kontakte zu lateinamerikanischen Kardinälen in Rom, um von den Regierungen in Brasilien und Argentinien die Übernahme eines Kontingentes von 3000 Juden zu erreichen, was zwar wegen der allgemein schon restriktiven Judenpolitik des Auslands sehr schwierig war, aber wenigstens zur Hälfte gelang.³⁰⁰ Dass Faulhaber am Schicksal der getauften Juden besonderen Anteil nahm, zeigt auch sein Versuch, 1943 einen katholischen Priester in einen für das KZ Theresienstadt bestimmten Transport einzuschmuggeln, wofür er am 1. März eine vielstündige Unterredung mit Gertrud Luckner in seinem Palais hatte (von der Polizei genau beobachtet) und ihr auch 3000 Mark dafür übergab (die gleiche Summe schoss der Freiburger Erzbischof Gröber zu, dessen Beauftragte für die Judenbetreuung Frau Luckner war).³⁰¹

Obwohl bei manchen dieser Aktionen nicht genau darauf gesehen wurde, dass sie nur getaufte Juden betrafen, und man auch mit der Ausstellung von Taufscheinen großzügig war, bleibt doch die Tatsache bestehen, dass Faulhaber wie die anderen deutschen Bischöfe sich nicht explizit und lautstark in der Öffentlichkeit gegen die Ausschaltung der nichtchristlichen Juden und gegen die Deportationen (vom Holocaust zu schweigen) eingesetzt haben, auch nicht wenn sie selbst Meldungen von Gräueln im Osten erhielten.³⁰² Was Papst und Bischöfe, bei welchen Gelegenheiten und aus welchen Gründen, nicht getan und worin sie sich trotzdem für die

299 Dirk SCHÖNLEBE, München im Netzwerk der Hilfe für „nichtarische“ Christen (1938-1941), Magisterarbeit Masch. [Prof. Hockerts], München 2002, bes. 107-112.

300 BLASCHKE, Kirchen (wie Anm. 175), 279; Volk, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 630-632 (Faulhaber an Pius XII., 31. März 1939) und 643 Anm. 4.

301 Hans-Josef WOLLASCH (Hg.), „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg“. Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942-1944, Konstanz 1990, 34f. Die Aktion scheiterte übrigens, da Frau Luckner noch im März 1943 verhaftet wurde.

302 Thomas Dehler (1897-1967), 1949/53 Bundesjustizminister, berichtete 1963 in der Münchner Abendzeitung, ein Freund von ihm, der aus Bayern stammende Oberveterinärarzt Alfons Hildenbrand, habe 1942 bei Minsk erlebt, wie in einem Städtchen mit vielfach jüdischer Einwohnerschaft ein SS-Liquidationskommando eingebrochen sei; da der Arzt bei seinem militärischen Vorgesetzten keine Hilfe dagegen fand, wollte er den Papst informieren, erbat Urlaub und unterrichtete in München Kardinal Faulhaber davon, der sich aber demgegenüber als ohnmächtig erklärt habe: dokumentiert bei Fritz J. RADDATZ (Hg.), *Summa iniuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuths „Stellvertreter“ in der öffentlichen Kritik*, Hamburg 1963, 231f., verwertet auch bei Saul FRIEDLÄNDER, Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation (1964), München 2011, 121. Der Vorgang harret einer Untersuchung. Vgl. dazu Wolfgang BENZ, *Eine liberale Widerstandsgruppe und ihre Ziele*. Hans Robinsohns Denkschrift aus dem Jahr 1939, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 29 (1981), 437-471 [Dehler und Hildenbrand waren Mitglieder].

Juden eingesetzt haben, das hat bereits 1995 der Bonner Professor Konrad Repgen, die langjährige Diskussion zusammenfassend, bündig dargelegt³⁰³: Die klare Verurteilung der Rassenideologie (Enzyklika 1937), aber die Sorge, bei Protesten (etwa beim Pogrom 1938) Schlimmeres für Juden und Katholiken zu provozieren; die Förderung der Auswanderung der Juden, dann, nach deren Verbot, die Wahrnehmung der sich überall sichtbar vollziehenden Deportationen, wo ebenfalls, in qualvoller Sorge, ein flammender Protest unterblieb; schließlich der Völkermord selbst seit Sommer 1941, der für die Bischöfe nicht anders als für die meisten Menschen zuerst absolut undenkbar war, trotz aller Gerüchte über Gräueltaten im Ostkrieg: „Unser heutiges Wissen über die im fernen Generalgouvernement Polen gelegenen Gaskammern zur physischen Vernichtung der europäischen Judenheit überstieg menschliche Einbildungskraft.“

Weiterführend erscheinen aber neuere Arbeiten, die neben dem Papst die deutschen Bischöfe untereinander und mit denen des Auslands vergleichen; Faulhaber ist darin jeweils angesprochen. Der junge Theologe Thomas Loy von der Universität Freiburg hat die Haltung der deutschen Bischöfe im NS-Regime mit der der französischen im Vichy-Regime verglichen; er kommt zu dem Ergebnis, dass dort zeitweilig etwas deutlicher gegen den Rassismus gesprochen wurde (z. B. Erzbischof Jules Saliège von Toulouse), dass aber bei den Deportationen ebenfalls Schweigen herrschte. Auch Faulhaber, den er um 1942 etwas positiver sieht, trifft das Verdikt, geschwiegen zu haben.³⁰⁴ Günstiger urteilt der amerikanische Holocaust-Forscher Vincent Lapomarda am Holy Cross College in Worcester/Mass., der die europäischen Bischöfe insgesamt ins Visier nimmt, dabei Juden- und Katholikenverfolgung des NS-Regimes zusammen behandelt – übrigens setzt er seinem Buch als Motto ein Dictum Faulhabers voran. Er erwähnt u. a., dass Faulhaber 1938 dem Münchner Oberrabbiner geholfen habe, die Geräte der zerstörten Synagoge zu bergen.³⁰⁵ Wichtig ist ihm vor allem der auffallende Kreis von jesuitischen NS-Gegnern in München, von Delp und König über Mayer, Nötges und Muckermann bis zu Rösch und Pribilla, sowie deren konkrete Flüchtlingshilfe für Juden. So ist Faulhaber für ihn neben Galen und Preysing eine der positiv hervorragenden Gestalten auch bei der Judenverfolgung.³⁰⁶

303 Konrad REPGEN, *Krieg, Gewissen und Menschenrechte. Zur Haltung der katholischen Bischöfe im Zweiten Weltkrieg* (Kirche und Gesellschaft Nr. 220), Köln 1995, 9.

304 Thomas LOY, *Platonischer Protest? Die Haltung der deutschen und französischen Bischöfe zur Judenverfolgung*, Stuttgart 2008; vgl. auch Marie-Emmanuelle REYTIER, *Die französischen Katholiken im Zweiten Weltkrieg*, in: HUMMEL/KÖSTERS, *Krieg* (wie Anm. 267), 129-153.

305 Laut Susanne Kornacker sei dies zwar denkbar, aber nicht zu belegen (Ausstellungskatalog [wie Anm. 1], 338). Es müsste sich dabei um die orthodoxe Synagoge in München handeln (Herzog-Rudolf-Straße), weil die große Synagoge der liberalen Juden (Herzog-Max-Straße) bereits im Sommer 1938 abgerissen worden war.

306 Vincent A. LAPOMARDA, *The catholic Bishops of Europe and the Nazi Persecution of Catholics and Jews*, 2012, 75f.; Motto S. X: "History teaches us that God always punished the tormenters ... of the Jews. No Roman Catholic approves the persecutions of Jews in Germany".

Hinzuweisen ist auch auf eine Untersuchung des australischen Forschers Paul O'Shea, der vor allem die kirchlichen Dokumente von Papst und Bischöfen befragt und zum Ergebnis kommt, dass hier, in den theologischen Traditionen, die Gründe liegen, dass eine so neuartige und grauenhafte Erscheinung wie die Judenmorde nicht wirklich erfasst werden konnte. Interessant ist, dass der Autor Pius XII. und Faulhaber in besonders engem Zusammenhang sieht: der Papst habe sich in der Einschätzung der deutschen Verhältnisse voll auf Faulhaber verlassen, und ihre theologische Haltung sei durchaus konform gewesen.³⁰⁷

Für die Reaktion der Bischöfe und damit auch Faulhabers auf den spezifischen Holocaust bleibt es eine entscheidende Frage, ob und wann sie sicher verbürgte Nachrichten vom Geschehen in den Vernichtungslagern erhalten haben. Dazu reichen vielfach kursierende Gerüchte oder auch persönliche Nachrichten, die es seit 1942 gab, nicht hin.³⁰⁸ Denn solch schwerwiegende Vorwürfe an das Regime mussten absolut sicher begründet und als illegal öffentlich anzuzeigen sein, sonst wären sie Landesverrat und Feindbegünstigung im Krieg und damit auch den Katholiken unverständlich gewesen – Bischof Galen in Münster konnte seine Euthanasieanklage nur wegen der absolut sicheren Beweislage erheben. Die immer wieder angeführte Behauptung, durch Margarete Sommer, die Geschäftsführerin des Berliner Hilfswerks, die über die Wannseekonferenz (November 1941) sehr gut unterrichtet war und im Februar 1942 vom Plan der Judenausrottung gesprochen habe, seien Bischof Hermann Berning von Osnabrück und über ihn die anderen Bischöfe von den Vorgängen durchaus informiert gewesen, erscheint so einfach keineswegs haltbar: auch solche Meldungen waren zu ungenau und nicht zu beweisen.³⁰⁹ Der

307 Paul O'SHEA, *A Cross too heavy*. Eugenio Pacelli: Politics and the Jews of Europe 1917-1943, Dural NSW 2008, 240. Ähnlich auch BESIER, *Heiliger Stuhl* (wie Anm. 90), 121, wonach Faulhabers Einfluss auf weltkirchliche Entscheidungen der Pacelli-Ära kaum überschätzt werden könne.

308 Das ist die Unzulänglichkeit gerade in Arbeiten von Antonia Leugers, wo oft allgemeine, für verschiedene Institutionen vermischte, aber nicht wirklich spezifische Nachrichten angeführt werden, z. B. LEUGERS, *Bischöfe* (wie Anm. 74), 48: ... dass die Bischöfe „bezüglich der Zustände in den Konzentrations- und Vernichtungslagern und den Einsatzgruppenmorden in erschreckendem Maße informiert“ waren. Solche Aussagen sind für die Frage des konkreten Wissens der Bischöfe nicht eindeutig genug.

309 Z. B. LEICHSENRING, *Hilfen* (wie Anm. 298), 307: Berning notierte danach, dass der Plan bestehe, „die Juden ganz auszurotten“. Dagegen lautet der von Berning wirklich überlieferte Text, eingebunden in andere Nachrichten, so: „In Kowno sind Transporte von Berlin. Aber es wird bezweifelt, ob noch einer am Leben ist. – In Minsk und Riga keine bestimmten Nachrichten. Viele erschossen. Es besteht wohl der Plan, die Juden ganz auszurotten. Was kann geschehen?“ (Akten deutscher Bischöfe, wie Anm. 4, Bd. 5, hg. von Ludwig VOLK, Mainz 1983, 675 Anm. 1, Notiz Bernings 5. Februar 1942; zugehöriges Dokument: Bericht Sommers, 14. Februar 1942, 675-678). So zitiert richtig Heinrich HERZBERG, *Dienst am höheren Gesetz*. Dr. Margarete Sommer und das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin“, Berlin 2000, 88. Das Gespräch behandelte vor allem die christlichen Juden wegen der geplanten Zwangsscheidung, kann also schon deshalb nicht als klar beweisbare Information über den Holocaust gewertet werden. Vgl. auch Antonia LEUGERS, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens*. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945, Frankfurt 1996, 213-222, besonders 216f.

Vatikan hatte sichere Kenntnis erst im März 1943³¹⁰ – da war die 1941 begonnene Deportation der Juden in München schon fast abgeschlossen; und da solche Kenntnisse nicht an die Bischöfe weitergegeben wurden, gab es für diese offenbar keine wirklich verlässlichen Nachweise. Auch bei dem vor kurzem entdeckten (nicht abgesandten) Brief des Mainzer Bischofs Albert Stohr (1935-1961) an Reichsinnenminister Wilhelm Frick vom August 1943, der weiter geht als andere, bleibt es bei ungenauen „Sammelsendungen“ (Deportationen) und Exekutionen, die sich im Land herumsprechen.³¹¹ Man muss also auch bei Faulhaber erst einmal davon ausgehen, dass er bis zum Kriegsende überhaupt keine sicher begründeten Kenntnisse von dem eigentlichen Holocaust im Osten hatte – gegenteilige Behauptungen waren bisher nicht erweisbar.³¹²

Dagegen spricht auch nicht ein von der amerikanischen Autorin Lauren Faulkner Rossi aus dem Nachlass Faulhabers herangezogener Brief an einen (ungenannten) Bischof zu Ostern 1943, in welchem, nach der Feststellung, alle deutschen Nichtarier seien in die Hände von Mördern gefallen, mit dem Bibelwort, ob man hier Priester, Levit oder Samariter sein wolle, gesagt wird: keine „jüdische Frage“ kann uns von einer Entscheidung entbinden. Denn der Brief stammt nicht von Faulhaber, sondern war von einer Gruppe evangelischer Christen an den Landesbischof Meiser gerichtet.³¹³ Das entbindet freilich nicht von der immer neu anzustellenden Überle-

310 Thomas BRECHENMACHER, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*, München 2005, 215.

311 Hermann-Josef BRAUN/Michael KISSENER, *Der Mainzer Bischof und die Juden. Zur Geschichte eines nicht abgesandten Briefes*, in: *Historisches Jahrbuch* 133 (2013) 365-374: Er weist entrüstet hin „auf das, was man den Juden überhaupt deutscherseits angetan hat. Was sich hier im Lande herumspricht über die Sammelsendungen der Juden, auch der Greisen, Frauen und Kinder – was man aus dem Osten hört von Exekutionen an Tausenden und Abertausenden von Juden“, erfüllt mit Trauer und Scham (376).

312 KLEE, SA (wie Anm. 178), 156 behauptet, Faulhaber habe sich im März 1943 mit der Ermordung der Juden beschäftigt, habe aber dagegen keine „großen Kanonen“ auffahren wollen. Die zitierte Stelle bei VOLK, *Akten Faulhaber* (wie Anm. 5), Bd. 2, 983, in der er sich bei der damaligen bayerischen Bischofskonferenz über die kirchenpolitische Lage Gedanken macht, bezieht sich allgemein auf „Warum reden die Bischöfe nicht?“ bei allen möglichen Vorgängen, was mit dem Kanonen-Ausdruck abgewehrt wird, weil dies einen neuen Dolchstoß-Vorwurf ergäbe; erst danach wird u. a. auf den berühmten Hirtenbrief der holländischen Bischöfe vom 17. Februar 1943 verwiesen („erlassen gegen die gewaltsame Entführung der jungen Männer und gegen die Ermordung der Juden“), in dessen Text aber ebenfalls keine überprüfbaren klaren Nachweise gebracht werden. Es war also ein Punkt unter vielen, keine Beschäftigung mit dem Judenmord. – Das stark moralisierende Buch des amerikanischen Autors David CYMET, *History vs. apologetics. The Holocaust, the Third Reich and the Catholic Church*, Plymouth 2010, behauptet (ohne Nachweise) auf S. 315, Josef Müller habe den Kardinal „well informed of the annihilation campaign“; eine andere „high source of information“ darüber sei für ihn Dr. Hans Globke im Innenministerium gewesen.

313 Lauren FAULKNER ROSSI, *Wehrmacht priests. Catholicism and the Nazi War of Annihilation*, Cambridge/Mass. 2015, 60 und 281. Das Dokument, offenbar eine Abschrift (in Maschinenschrift), befindet sich in EAM, NL Faulhaber 8431. Es handelt sich um den „Osterbrief Münchner Laien“ des sog. Lempp’schen Kreises, der ihn im April 1943 an Meiser übergab: Armin Rudi KITZMANN, *Wagnis Widerstand. Evangelische Christen in München gegen den Nationalsozialismus*, München 2016, 125-127; vgl. Hans Christian MEISER, *Der gekreuzigte Bischof. Kirche, Drittes Reich und Gegenwart*, München 2008, 73.

gung, warum der Kardinal bei den Deportationen, die er mit den Transporten afrikanischer Sklavenhändler verglich und wo er wenigstens für die getauften Juden eingreifen wollte³¹⁴, wieder Bertram nachgab und nicht an die Öffentlichkeit gegangen ist. Lag das Hemmnis wirklich in der theologischen Tradition von Faulhaber und Pacelli und ihrer Aversion gegen die „ungeliebte Koalition“ von Juden und Katholiken, die schon 1923 begonnen habe?³¹⁵ Oder nicht doch eher in den konkreten Aufgaben der Kirche, die jetzt im Krieg unmittelbar anstanden und darum wichtiger schienen als unbeweisbare Vorgänge weit im Osten, so wie dies Bertram gegenüber Faulhaber vortrug?³¹⁶

Solche Notwendigkeiten beschreiben wieder das Bild der alltäglichen Bistumsverwaltung, etwa die Probleme bei der Inanspruchnahme kirchlicher Einrichtungen, vor allem klösterlicher, auf Grund des Reichsleistungsgesetzes, für Lazarette, Umsiedlerheime, Kinderlandverschickung und ähnliche Zwecke, was 1940 schon an die 50 Einrichtungen betraf. Sie für die kirchlichen Belange auf Dauer zu erhalten, war eine besonders wichtige Aufgabe; gleichzeitig konnte man damit den Einsatz der Kirche für das kriegführende Reich nachweisen.³¹⁷ Glücklicherweise betraf die große Antiklosteraktion 1941 die Erzdiözese nicht im selben Umfang wie anderswo.³¹⁸ Doch war gerade in diesem Jahr deutlich, dass das siegreiche NS-Reich daran gehen wollte, mit der Kirche endgültig Schluss zu machen – der sehr aktive Passauer Generalvikar Franz Riemer verlangte deshalb von Faulhaber ein schärferes Vorgehen, gerade in der Klosterfrage – die katholische Kirche könne doch nicht wie eine stumme Schafherde warten, bis sie zur Schlachtbank geführt wird.³¹⁹ Das bedeutete Einsatz bei der im Sommer 1941 von Staatsminister Wagner losgetretenen Schulkreuzaffäre, die die Gläubigen ungeheuer aufregte³²⁰, bei den immer mehr zunehmenden Religionsunterrichtsverböten, dann bei den schrecklichen Fliegerangriffen mit der Zerstörung vieler Kirchen oder bei den Auseinandersetzungen mit der Partei über die Totenfeiern. Angesichts all dieser Vorgänge spielte für Faulhaber der 20. Juli doch wohl eher eine geringe Rolle, auch wenn er, wegen seiner Verbindungen zum Kreisauer Kreis, mit Verhaftung und Tod rechnen musste. Schade, dass in letzter Zeit nicht diese Kontakte, sondern wieder der Vorwurf angeblicher Denunziationen von NS-Gegnern vorgetragen wurden, was Volk schon längst als

314 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 824f. (Faulhaber an Bertram, 13. November 1941).

315 So BRECHENMACHER, Vatikan (wie Anm. 310), 209.

316 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 844f. (Bertram an Faulhaber, 17. November 1941): Besonders wichtig war ihm die Gegenwehr gegen die christentumsfeindliche Jugenderziehung.

317 TREFFLER, Faulhaber (wie Anm. 293), 47f.

318 Vgl. Annette MERTENS, Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945, Paderborn 2006.

319 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 735f. (Riemer an Faulhaber, 9. April 1941). Mit dieser Aufforderung Riemers beginnt ihr Buch Simone HÖLLER, Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933-1945, Paderborn 2009.

320 Vgl. dazu Johannes MERZ, Der Protest gegen die Schulkreuzentfernungen von 1941 in Unterfranken, in: WDGB 52 (1990), 409-437.

Weiterleitung anonymer Zusendungen an die Gestapo geklärt hatte.³²¹ In den letzten Wochen des Krieges ging es dann auch um die Frage, wie man sich beim Einzug der feindlichen Armee verhalten solle. Faulhaber selbst, der kurzzeitig im Frühjahr 1945 nach Freising ausgewichen war, kehrte vor der Eroberung Münchens in sein dortiges beschädigtes Palais zurück.³²²

Nach 1945

So wie es für die erwähnten Tätigkeiten im Krieg kaum neue Arbeiten gibt, so fanden auch für die letzte Lebensphase des Kardinals bisher nur für wenige Vorgänge größeres spezifisches Interesse. Weitlauff nennt als wichtige Felder der Tätigkeit des Kardinals seine Kontaktsuche mit der Besatzungsmacht, seine Bemühungen um die Lebensmittelversorgung (wie 1918), seine Proteste gegen eine ihm überzogen scheinende Entnazifizierung vor allem der kleinen Nazis, das Problem des riesigen Flüchtlingszustroms in eine zerstörte Umwelt, dann besonders die Sicherung des bayerischen Konkordats und der tradierten und darin auch garantierten Bekenntnisschule gegen liberale amerikanische Neuerungen, nicht zuletzt auch der Neuaufbau der Staatsverwaltung, für den man seinen Rat suchte.³²³ Daneben vollzog er die gewohnte, für einen nun bald Achtzigjährigen kaum mehr zu bewältigende Bischofstätigkeit mit den vielen Formungen und Kirchweihen wie früher. Material für all diese Themen bieten jetzt die umfangreiche Edition der Akten, die 2002 Heinz Hürten herausgegeben hat³²⁴ und die bisher noch wenig ausgewertet ist, aber auch die wichtige Darstellung dieser Zeit anhand der Predigten des Kardinals, die wieder Susanne Kornacker vorgelegt hat.³²⁵ Von den Großeditionen für diese Epoche ist besonders auf die Protokolle des Bayerischen Ministerrats 1945 bis 1954 zu verweisen, in denen der Kardinal häufig erwähnt wird.³²⁶

321 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 1029 Anm. 2 (Vernehmungsprotokoll der Gestapo, 21. August 1944). REISER, Faulhaber (wie Anm. 113), dezidiert schon im Vorwort, 7; Vgl. REICHHOLD, Faulhaber (wie Anm. 113), 7.

322 Faulhabers Beschreibung dieser Tage für den Regens in Freising und Papst Pius XII.: in: Peter PFISTER (Hg.), Das Ende des Zweiten Weltkriegs im Erzbistum München und Freising. Die Kriegs- und Einmarschberichte im Archiv des Erzbistums München und Freising, 2 Bde., Regensburg 2005, 141-151.

323 WEITLAUFF, Leitung (wie Anm. 199), 335-338.

324 HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5); hier findet sich für die Jahre 1945-1952 auch eine Zusammenstellung aller geistlichen Funktionen des Erzbischofs: 667-710.

325 Susanne KORNACKER, Michael Kardinal von Faulhaber in der Nachkriegszeit (1945-1952). Grundzüge seines Wirkens – dargestellt anhand seiner Predigten und Hirtenbriefe, in: Jörg KORNACKER/Peter STOCKMANN (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland der Nachkriegszeit, Hamburg 2004, 87-109.

326 Die Protokolle des Bayerischen Ministerrats 1945-1954, bearbeitet von Karl-Ulrich GELBERG und Oliver BRAUN: Kabinett Schäffer (28.5-28.9.1945); Kabinett Hoegner I (28.9.1945-21.12.1946), 2 Bde.; Kabinett Ehard I (21.12.1946-20.9.1947); Kabinett Ehard II (20.8.1947-18.12.1950), 3 Bde.; Kabinett Ehard III (18.12.1950-14.12.1954), 2 Bde., München 1995-2014.

Gewissermaßen vor all diesen Aktivitäten steht die Auseinandersetzung mit der soeben erlebten Vergangenheit, was hier erstaunlich früh und gleichzeitig charakteristisch einsetzte: Schon am 7. Juni 1945 wies das Ordinariat alle Seelsorgsstellen an, in wenigen Wochen einen Bericht einzuschicken über Fliegerschäden, Vorgänge beim Einmarsch, Plünderungen, jeweils mit stark kirchlichem Bezug (Schäden an Kirchen, Vollzug des Gottesdiensts, Sicherung des Messweins, Beerdigung der Toten usw.) – ähnliche, aber von der Münchner Aktion unabhängige Initiativen gab es in einigen bayerischen (z.B. Passau, Würzburg) und deutschen Diözesen (z. B. Freiburg). Die in München eingegangenen 562 Berichte wurden, mit anderen Quellen und Untersuchungen, von Archivdirektor Peter Pfister zum Kriegsende-Gedenkjahr 2005 in einer großen Edition veröffentlicht. Sie zeigt neben den erfragten Fakten vor allem die Einstellungen, die Klerus und katholische Laien zum NS-Regime, zum Krieg, Einmarsch und zur beginnenden Nachkriegszeit hatten, mit höchst interessanten Ergebnissen³²⁷, etwa zur im April in München und Oberbayern gegen das Regime rebellierenden „Freiheitsaktion Bayern“ und ihre doch weite Verbreitung – dass Faulhaber, entgegen anderen Einschätzungen, ihr und deren Anführer Rupprecht Gerngross durchaus geneigt war, hat das Werk von Veronika Diem nachgewiesen.³²⁸ Das Berichtswesen nach 1945, das Thomas Forstner in den Kontext der Zeit und der geistlichen Verwaltung stellt³²⁹, hat aber noch weitere wichtige Quellencorpora hervorgebracht, zum einen die in allen deutschen Diözesen versandten Fragebögen an die Geistlichen bezüglich der Strafen und Belästigungen, die sie durch das NS-Regime erlitten hatten, woraus die bekannte große Publikation von Ulrich von Hehl über die Priester in der NS-Zeit entstand (die Diözese München ist mit 2526 Fällen daran beteiligt)³³⁰, zum anderen die (bisher weit weniger ausgewerteten) Fragebögen zur Verfolgung der Laien.³³¹ Auch wenn vielleicht nicht der Kardinal der erste und unmittelbare Anreger von all dem war, so konnten solche Großaktionen keinesfalls ohne seine positive Zustimmung durchgeführt werden.

Eine eigentliche innere Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus als Ideologie und politisches System und mit dem eigenen Verhalten in der Zeit des

327 PFISTER, Einmarschberichte (wie Anm. 322). Erste Auswertung bei Walter ZIEGLER, Kriegsende 1945 und Neubeginn im Licht neuer Quellen. Die „Einmarschberichte“ der Seelsorgstellen der Erzdiözese München und Freising, in: Historisches Jahrbuch 125 (2005) 273-299.

328 Veronika DIEM, Die Freiheitsaktion Bayern. Ein Aufstand in der Endphase des NS-Reiches, Kallmünz 2013, 323, 394.

329 PFISTER, Einmarschberichte (wie Anm. 327), Bd. 1, 105-139.

330 Ulrich von HEHL/Christoph KÖSTERS, Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung, Paderborn 1998. Erzdiözese München und Freising Bd. 1, 199: Von den 2526 Zusammenstößen betrafen 345 die Regimekritik, 273 die Jugendarbeit, an Strafen gab es 497 Verwarnungen, 144 Freiheitsstrafen, 136 Geldstrafen, 126 Schulverbote, 13 KZ-Einweisungen.

331 Bernhard HÖPFL, Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern. Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945, Paderborn 1997; Johannes KUBER, Die Fragebögen zur nationalsozialistischen Verfolgung katholischer Laien von 1946. Einordnung einer bislang kaum erforschten Quellengruppe, in: BABKG 56 (2015) 173-198.

Regimes, speziell auch zur Person Hitlers, wie man dies heute verlangt, wird man bei Faulhaber nicht sogleich finden, obwohl er nicht wenige Aussagen dazu gemacht hat³³² – sie zu sammeln und in allen Facetten zu analysieren, wäre ein wichtiges Anliegen. Beschäftigt hat ihn der Rückblick auf die Diktatur vielfach, schon deshalb, weil er alsbald um Intervention für bedrängte, gefangene oder vor der Verurteilung stehende Regimevertreter angegangen wurde, sowohl deutsche wie ausländische. So bat er u.a. um Nachsicht für den ehemaligen slowakischen Staatspräsidenten, den katholischen Priester Jozef Tiso, der sich in das Kapuzinerkloster Altötting geflüchtet hatte, desgleichen für den Generalgouverneur von Krakau Hans Frank, den er noch als bayerischen Justizminister 1933/34 erlebt hatte; als einziger der in Nürnberg Inhaftierten hatte er sich bekehrt und war zudem zum katholischen Glauben konvertiert – beide Interventionen³³³ waren zwecklos. Sie brachten den Kardinal aber auch nicht in die Diskussion um die Fluchthilfe für NS-Verbrecher („Rattenlinie“).³³⁴ Er hat sich in diesem Zusammenhang besonders um die Seelsorge an den in Dachau nun internierten NS-Funktionären bemüht: Der Kölner Dominikanerpater Leonhard Roth (1904-1960), vor kurzem noch KZ-Häftling, war dort bis 1948 tätig und bemühte sich in charismatischer Weise, die weithin „gottgläubigen“, der Kirche entfernten Menschen wieder mit dem Glauben zu versöhnen, was ihm den Vorwurf fragwürdiger Kompromisse mit rechter Ideologie einbrachte; übrigens verdient auch Roths Tätigkeit als Flüchtlingsseelsorger nach 1945, ebenfalls in Dachau, Beachtung.³³⁵

Interessant ist im Gegenzug auch Faulhabers besonderer Einsatz für die Juden und gegen den alten und neuen Antisemitismus, wofür er mehrfach gebeten wurde. Herausragend unter den Bischöfen würdigte er die Leiden der Juden im Fastenhir-

332 Z. B. HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 329-331 (22. Oktober 1947). Vgl. auch Eike WOLGAST, Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46), Heidelberg 2001, 205 (nationalkatholische Sichtweise).

333 Zu Tiso (18. August 1947 in Pressburg gehängt): VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 1069f. Anm. 1 (Faulhaber an amerikanische Militärregierung, 9. Juni 1945); zu Frank (16. Oktober 1946 in Nürnberg gehängt): HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 215-218 (Faulhaber an Pius XII., 17. Oktober 1946); vgl. auch die (verbitterten) Bemerkungen des Sohnes von Frank zu Faulhaber: Niklas FRANK, Der Vater. Eine Abrechnung, München 1987, 275f.

334 Z. B. wird bei Gerald STEINACHER, Nazis auf der Flucht. Wie Kriegsverbrecher über Italien nach Übersee entkamen, Innsbruck 2008, Bischof Hudal sehr oft, Faulhaber gar nicht erwähnt. Auch Ernst KLEE, Persilscheine und falsche Pässe. Wie die Kirchen den Nazis halfen, Frankfurt 1991, 107f., findet nur eine Zuleitung von geschmuggeltem Material über den Malmedy-Prozess von Inhaftierten in Landsberg über den dortigen Seelsorger Karl Morgenschweis, das aber Faulhaber, da mit der Sache nicht vertraut, an Neuhäusler weitergegeben habe. Zum Malmedy-Prozess in Dachau [Erschießung von 77 amerikanischen Soldaten 1944 bei Malmedy] und den darauf folgenden Exekutionen in Landsberg s. HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Registerstichwort „Malmedy“.

335 Franz PAWELKA, „Dem ganzen Lager Halt gegeben“. Pater Leonhard Roth als Seelsorger im Internierungslager Dachau, in: Amperland 44 (2008) 165-170; Norbert GÖTTLER, Die Akte Pater Leonhard Roth: sein Leben und Sterben im Einsatz für Gerechtigkeit und historische Wahrheit (Dachauer Dokumente 6), Dachau 2004. – Faulhaber nannte ihn 1946 einen gottbegnadeten Seelsorger: HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 147 (Bericht für Pius XII., 22. April 1946).

tenbrief von 1946, wie der Heidelberger Historiker Eike Wolgast betont.³³⁶ Michael Phayer weist darauf hin, dass Faulhaber Anfang 1946 einer angelsächsischen Delegation gesagt hat, er hoffe, dass der Papst einen Hirtenbrief erlassen werde, um in Deutschland und Europa den Antisemitismus auszurotten, und dass er 1947 erklärte, er werde helfen, diese Denkweise aus den Herzen der Gläubigen zu reißen.³³⁷

Für die Allgemeinheit schienen Faulhaber nun konkrete Aufgaben wichtig, wie er sie in den ersten „Pastoralen Richtlinien“ an seinen Klerus vom Juni 1945 vortrug³³⁸: Stop der Plünderungen (durch Fremdarbeiter und auch Einheimische), Nahrungsmittelversorgung, Hilfe für Zivil- und Kriegsgefangene, Sicherung des Kultus und Aufhebung der NS-Hindernisse für diesen, Einsatz für die schuldlosen oder nur gering Schuldigen NS-Mitläufer gegenüber den Großnazis, wobei deutlicher Ärger über die Kollektivschulduweisung an alle Deutschen sichtbar wird, schließlich Sorge für die Kriegsheimkehrer – von Politik, etwa Engagement bei der Gründung christlicher Parteien, ist vorerst nicht die Rede (obwohl dies für die Pfarrer von Bedeutung sein musste). Vielmehr untersagte der Kardinal nicht nur dem Klerus jede Art politischer Stellungnahmen, er verbot auch die Mitwirkung bei Spruchkammerverfahren und lehnte Denunziationen grundsätzlich ab. Das Ziel war Versöhnung, nicht Aufreißen neuer Gräben.

An alle diese Aufgaben ging der Kardinal, wie Heinz Hürten treffend formuliert hat, in einer gedanklichen Spannung heran, die sich „aus der Konfiguration früh gefestigter und in dem langen Arbeitsleben erprobter Strukturelemente von Charakter und Überzeugung mit neuen, ihm bisher nicht in dieser Schärfe vorgelegten Aufgaben und Forderungen ergab“.³³⁹

Dass sich hier bei Faulhaber Änderungen zeigten, wird schon gleich bei Kriegsende deutlich: es gab jetzt von seiner Seite keinerlei Distanz mehr zum neu aufzubauenden demokratischen Staat, ganz anders als 1918. Er fuhr ja vor dem Zusammenbruch mit dem dezidierten Willen nach München zurück, bei Kontakten mit den amerikanischen Eroberern helfen zu können, wegen seiner Sprachkenntnisse und seiner früheren Verbindungen zu den USA – es gab bei ihm offenbar kein Gefühl mehr, für die alte „Ordnung“ (des NS-Staates) eintreten zu müssen, aber auch keine Überlegung, den jetzt wieder auflebenden monarchistischen Bestrebungen zu helfen.³⁴⁰ Entschlossen setzte er auf die amerikanische Militärregierung, und mit Erfolg. Bekanntlich kontaktierte diese sogleich Faulhaber und Meiser wegen der Bestellung eines neuen Ministerpräsidenten (der erste Name auf Faulhabers Liste, Fritz Schäffer, setzte sich durch), auch der neue Kultusminister Otto HIPP kam aus

336 HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 100-106, hier 102 (8. Februar 1946); WOLGAST, Wahrnehmung (wie Anm. 331), 211.

337 PHAYER, Church (wie Anm. 109), 181 und 151f.; vgl. HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 315-319 (Max Bachmann an Faulhaber, 21. Juli 1947).

338 VOLK, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Bd. 2, 1065-1073; PFISTER, Einmarschberichte (wie Anm. 327), Bd. 1, 151-158.

339 HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), XXXIII.

340 Vgl. WEISS, Rupprecht (wie Anm. 137), 340f.

der christlich-sozialen Ideenwelt der Bayerischen Volkspartei.³⁴¹ Dies ist seit langem eruiert, zuletzt von Karl-Ulrich Gelbergs Arbeiten unterstrichen.³⁴² Doch ist diese sehr freundliche Haltung dem neuen Staat gegenüber (trotz der deutschen Niederlage, der schweren Verwüstung durch den Luftkrieg und nicht weniger Grausamkeiten beim Einmarsch) nicht nur deutlich zu betonen, es ist auch nach Gründen und Folgen zu fragen, was wohl noch weiterführender Arbeiten bedarf. Denn bisher war man doch davon ausgegangen, dass Faulhaber noch nach dem Attentat vom 20. Juli 1944, als er von der Gestapo verhört worden war, sich durchaus der Ordnung des NS-Staates eingefügt hatte³⁴³ – wie kam es dann so schnell zur Wendung, erst zu einer (wohl glaubhaften) Unterstützung einer angedachten Machtübernahme von Reichsstatthalter von Epp³⁴⁴, dann der Aufstandsbewegung der Freiheitsaktion und schließlich zum Einsatz für den neuen, vom amerikanischen Landesfeind geführten Staat? War die Loyalität 1944 doch nicht mehr so groß gewesen? Und ist dann vielleicht auch das weitwirkende Verdikt von Ludwig Volk, dass Faulhabers Überlegung von einer sinnvollen Zukunft Bayerns in einen „Ständestaat“ (im Sinne Emanuel Kettlers und Pius‘ XI.) mündete und damit „ein Fazit von bedenklicher Dürftigkeit“ gewesen sei³⁴⁵, grundsätzlich neu zu hinterfragen, wenn man nämlich das konkrete Handeln des Kardinals betrachtet, das problemlos auf den neuen demokratischen Staat einging? In den „Faulhaber-Akten 1945-1952“ ist jedenfalls bei den Bezügen zur Landtagspolitik von „Ständestaat“ nirgends die Rede.³⁴⁶ Und Susanne Kornacker hat gut beobachtet, dass jetzt bei Faulhaber nicht mehr, wie vor 1945, von Ehrfurcht und Gehorsam der gottgesetzten Obrigkeit gegenüber die Rede ist, sondern von Vertrauen und Mitarbeit, die die Bürger ihr schulden.³⁴⁷

Nun war freilich das politische Klima in der neuen bayerischen Demokratie für einen Kirchenmann wie Faulhaber ein ganz anderes geworden, vor allem seit die neue CSU bei der Wahl für die Verfassungsgebende Landesversammlung die absolute Mehrheit erreicht hatte (58,3 %). Nach kurzer Zeit, nämlich schon im Oktober 1946, war die neue Verfassung formuliert (angenommen durch Volksentscheid am

341 Fritz Schäffer (1888-1967), seit 1920 für die BVP im Landtag, 1945 bayerischer Ministerpräsident (CSU), 1949-1961 zuerst Bundesfinanz-, dann Bundesjustizminister. – Otto Hipp (1885-1952), 1920-1933 Oberbürgermeister von Regensburg (BVP), 1945 Kultusminister in der Regierung Schäffer.

342 Bernhard LEHMANN, *Katholische Kirche und Besatzungsmacht in Bayern 1945-1949 im Spiegel der OMGUS-Akten*, München 1994; *Ministerratsprotokolle 1945/54* (wie Anm. 326), Kabinett Schäffer, München 1995, passim; vgl. auch Karl-Ulrich GELBERG, *Vom Kriegsende bis zum Ausgang der Ära Goppel*, in: *Handbuch SPINDLER* (wie Anm. 35) Bd. IV/1, München 2003, 635-817.

343 VOLK, *Akten* (wie Anm. 5) Bd. 2, 1028-1030 (21. August 1944).

344 DIEM, *Freiheitsaktion* (wie Anm. 328), 123: Ein US-Diplomat in der Schweiz meldete am 25. März 1945, Epp wolle beim Zusammenbruch mit Kriebel die Macht übernehmen, Faulhaber sei einverstanden, könne dies aber wegen eines Gestapomannes in seiner Umgebung nicht an den Vatikan gelangen lassen.

345 VOLK [Lebensbild] (wie Anm. 12), LXXX; vgl. dazu LEHMANN, *Kirche* (wie Anm. 342), 73, der auf solche Gedanken auch bei anderen Bischöfen hinweist.

346 HÜRTEIN, *Akten Faulhaber* (wie Anm. 5).

347 KORNACKER, *Nachkriegszeit* (wie Anm. 325), 104.

1. Dezember 1945), in deren Text zwei schwere Anstöße beseitigt waren, die Faulhaber über Jahrzehnte der bayerischen und der Reichsverfassung von 1919 vorgeworfen hatte: dass nämlich damals der Name Gottes nicht erwähnt und die Staatsgewalt als vom Volk ausgehend (statt von Gott) bezeichnet worden war. Nun war Gott sowohl in der Präambel der bayerischen Verfassung – 1949 dann auch in der des Grundgesetzes – wie in Artikel 131 (Bildungsziele) genannt und vor allem der Anstoß wegen des Volkes als Quelle der Staatsgewalt durch die Formulierung beseitigt: „Träger der Staatsgewalt ist das Volk“ (Artikel 2).³⁴⁸ Diesen Text und den Gottesnamen in der bayerischen Präambel hatte der Abgeordnete Wolfgang Prechtel (1883-1964), Priester der Diözese Regensburg, erreicht, im Bildungsartikel der ebenso eifrig katholische Rechtsanwalt und spätere Kultusminister Josef Schwalber (1902-1969).³⁴⁹ Es ist naheliegend und wird zu untersuchen sein, ob Faulhaber Einflüsse auf diese so sehr in seinem Sinne agierenden Abgeordneten genommen hat oder ob sie selbst die staatsrechtlichen Kenntnisse für diese grundlegenden Formulierungen hatten³⁵⁰ – was bisher aus den veröffentlichten Akten bekannt ist, scheint eher auf das letztere hinzudeuten.³⁵¹ Bemerkenswert ist aber, dass die schon seit etwa 1930 beobachtete verständnisvollere Haltung gegenüber der Mitarbeit auch von Geistlichen im Parlament nun immer deutlicher wird. War der Kardinal Ende 1946 noch eher dagegen, so zeigte er sich 1949, bei Errichtung der Bundesrepublik, der Teilnahme von Geistlichen in Parlamenten sehr aufgeschlossen: Während der Kölner Kardinal Frings, wegen des Artikels 32 des Reichskonkordats und eines angeblichen Winkes aus Rom, sogar die von ihm kurz vorher vollzogene Mitgliedschaft in der CDU wieder zurückgenommen hatte, ging Faulhaber von der Unanwendbarkeit der Bestimmungen des Reichskonkordats in der jetzigen Situation aus und plädierte nun stark für eine maßgebliche Anteilnahme der Geistlichen an politischen Leben. Dass Georg Meixner im Landtag dann sogar CSU-Fraktionsvorsitzender und Stadtpfarrer Emil Muhler im Senat tätig wurden, war eine direkte Konsequenz dieser neuen Haltung.³⁵²

348 Zur Bedeutung der Nominatio Gottes im Grundgesetz vgl. Horst DREIER (Hg.), Grundgesetz. Kommentar, Bd. 1, Tübingen 2004, 1-38. Vgl. auch Rudolf UERTZ, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht: das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Paderborn 2005, 311-315.

349 Eduard SCHMIDT, Staatsgründung und Verfassungsgebung in Bayern. Die Entstehung der Bayerischen Verfassung vom 8. Dezember 1946, 2 Bde., München 1997, Bd. 1, 19f. und 160-162, Bd. 2, 69f.

350 Immerhin heißt es schon in Hundhammers Staatsbürgerlichen Vorträgen von 1931, dass die Formulierung „Die Staatsgewalt geht vom Volke aus“ eine Leugnung des Prinzips sei, dass der Quell aller Gewalt Gott ist: Oliver BRAUN (Hg.), Die Staatsbürgerlichen Vorträge von Alois Hundhammer aus den Jahren 1930 und 1931, München 2005, 87.

351 HÜRTEIN, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 224-227 (12. November 1946: Rechtfertigung der Tätigkeit Prechtels gegenüber Faulhabers Verlangen der Abstinenz von der Parlamentsarbeit). Interessant ist der dem Schreiben beiliegende Verfassungsentwurf mit Markierungen Prechtels, wo er zugunsten der kirchlichen Grundsätze eingegriffen hat: EAM, NL Faulhaber 7207.

352 Vgl. HÜRTEIN, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), Nr. 117, 220-222 (Faulhaber an bayerischen Episkopat, 6. November 1946) mit Nr. 267, 475-477 (Faulhaber an bayerischen Episkopat, 9. Juni 1949). –

Von großer Bedeutung war für den Kardinal die Zusammenarbeit mit der amerikanischen Militärregierung, zu der er bald enge Beziehungen pflegte, wobei freilich die zu jenen führenden Beamten, die katholisch waren, sich am besten entwickelten (so zu Walter J. Muller 1945/47 und George N. Shuster, 1950/51).³⁵³ Bei den Amerikanern galt Faulhabers Rolle in Bayern oft als dominierend, umso mehr, als der Kardinal seit langem gute Beziehungen zum einflussreichen New Yorker Kardinal Francis Spellman hatte: so hatte es die Militärregierung neben Faulhaber auch oft mit Spellman und Pius XII. zu tun.³⁵⁴ Jedenfalls war die Position Faulhabers so stark, dass Landeskommissar Clarence M. Bolds 1950 nach einem Konflikt mit diesem in der Schulfrage seinen Posten aufgeben musste. Wichtige andere Themen waren die Entnazifizierung, wo der Kardinal 1948 beim Landeskommissar Murray Van Wagoner intervenierte und dabei freimütig die Mängel des „Befreiungsgesetzes“ kritisierte, oder die Frage der Konkordate – bei der Eidesleistung Julius Döpfners als neuer Bischof von Würzburg 1948 zeigte der Kardinal sich tief befriedigt, weil die Militärregierung, zum ersten Mal, die Gültigkeit von Reichskonkordat und Bayerischem Konkordat (und damit die Bekenntnisschule) anerkannt hatte.³⁵⁵

Den Rest seines Lebens begleitete den Kardinal eben die Schulfrage, bei freilich jetzt günstigeren Ausgangspositionen, vor allem wegen der Diskreditierung des NS-Schulsystems. Es war gewissermaßen das Eintrittsgeschenk in eine neue Zusammenarbeit, dass Kultusminister Hipp in einem Erlass am 23. Juli 1945 nicht nur das NS-Schulsystem, sondern auch die berühmte Hoffmannsche Schulverordnung von 1919 beseitigte und damit die Bekenntnisschule wie vor 1918 wiederherstellte. Freilich blieb es dabei nicht, da die Regierung von Fritz Schäffer bereits im Herbst 1945 von den Amerikanern abgesetzt wurde und in der neuen Regierung von Wilhelm Hoegner der SPD-Kultusminister Franz Fendt diesen Erlass zurücknahm, um die Gemeinschaftsschule einzuführen.³⁵⁶ Die erheblichen und von Erfolg gekrönten Anstrengungen Faulhabers, dies zu verhindern, wobei er gegen die SPD und die Liberalen, aber auch gegen amerikanische Schulreformer, die teilweise die Unterstützung der Militärregierung hatten, bis 1950 zu kämpfen hatte, sind in Hürtens

Georg Meixner (1887-1960), Geistlicher, 1949 Gründer und Herausgeber des Bamberger Neuen Volksblatts, 1932-1933 und 1946-1958 MdL, seit 1951 Fraktionsvorsitzender der CSU; Emil Muhler (1892-1963), Geistlicher, Mitglied der CSU, 1947-1963 Mitglied im Bayerischen Senat.

353 GELBERG, Kriegsende (wie Anm. 342), 654f. Zum Letztgenannten vgl. dessen Memoiren, die über den alten Faulhaber manchen Hinweis geben: George N. SHUSTER, In Amerika und Deutschland. Erinnerungen eines amerikanischen College-Präsidenten, Frankfurt 1965, z. B. 215, 232-234.

354 Vgl. etwa HÜRTENS, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 397 (Faulhaber an Pius XII., 20 August 1948). Betonung der dominierenden Rolle Faulhabers durch Arthur D. Kahn 1945: Ministeratsprotokolle 1945/54 (wie Anm. 326), Kabinett Schäffer, 71.

355 MERTENS, Akten Bischöfe (wie Anm. 32), 139-142 (Faulhaber an Van Wagoner, 4. März 1948) und 590f. (Faulhaber an den Leiter der päpstlichen Mission Alois Muench, 7. April 1949). – Julius Döpfner (1913-1976), 1948/57 Bischof von Würzburg, 1957/61 von Berlin, seit 1961 Erzbischof von München und Freising.

356 Wilhelm Hoegner (1887-1980), SPD, 1945/46 und 1954/57 bayerischer Ministerpräsident. – Franz Fendt (1892-1982), SPD, Kultusminister in der Regierung Hoegner 1945/46.

Aktenband und in Darstellungen wie bei Winfried Müller und Jana Richter gut dokumentiert.³⁵⁷ Dabei bleibt bemerkenswert, dass Hoegner sich von dem traditionellen Widerspruch der SPD gegen die konfessionellen Schulen löste und sich dann, um des inneren Friedens willen, für die Bekenntnisschule einsetzte und ihr sogar Verfassungsrang verschaffen konnte. Diese erstaunliche Wendung, dann auch besonders Vergleiche mit anderen Ländern, wo vielfach auch die alte Schule wiederhergestellt wurde, sollte man bei künftigen Forschungen mit ins Auge fassen.³⁵⁸

Unmittelbar mit der Schulorganisation, die es jetzt mit einer konfessionell immer mehr vermischten Bevölkerung zu tun hatte (wegen der Folgen des Krieges und insbesondere durch das Einströmen der Flüchtlinge und Vertriebenen) ist das Problem des Verhältnisses von Faulhaber zu den Heimatvertriebenen verbunden, das schon zeitgenössisch viel Ärger mit sich brachte. Bis heute ist der Vorwurf lebendig, dass Faulhaber ein Gegner der Integration der Flüchtlinge in Bayern war, da diese die traditionelle und konfessionseinheitliche Gesellschaft, besonders auf dem Land, massiv verändern musste – vor allem der Tübinger Professor Rainer Bendel vertritt in mehreren Arbeiten diese These.³⁵⁹

Das bezieht sich besonders auf die von Faulhaber lautstark geäußerte Ansicht, die Menge der Vertriebenen könne keinesfalls in Deutschland und Bayern bleiben. Die internationalen Mächte müssten für ihre Rückkehr sorgen; wenn das nicht möglich sei, könne nur ein Teil von ihnen hier angesiedelt, die anderen müssten nach Übersee gebracht werden. Dabei bewegte ihn, wie er an den Diözesan-Caritas-Verband 1946 schrieb, die Sorge, dass es zu einem ewigen Krieg zwischen Einheimischen und Flüchtlingen kommen könne und dadurch der Kommunismus gefördert werde, dann dass andere Gruppen, etwa die Evakuierten, bei der Rückkehr in die Heimat benachteiligt würden – eine so riesige Zahl könne jedenfalls nie im bayerischen Volk aufgehen.³⁶⁰ Für diese Überzeugung war der Kardinal so weit gegangen, dass er 1946 auf der bayerischen Bischofskonferenz (Eichstätt, 9.-10. April) eine Eingabe des bayerischen Episkopats an den Alliierten Kontrollrat in Berlin erwirkte, dass man den Beschluss der Potsdamer Konferenz vom 2. August

357 Winfried MÜLLER, Schulpolitik in Bayern im Spannungsfeld von Kultusbürokratie und Besatzungsmacht: 1945-1949, München 1995; Jana RICHTER, Eine Schule für Bayern. Die schulpolitischen Auseinandersetzungen um die Einführung der Christlichen Gemeinschaftsschule in Bayern nach 1945, München 1997; Winfried BECKER, Religiöse Bildung im Schnittpunkt von Staat und Kirche. Zur Geschichte des katholischen Volksschulwesens in Bayern, in: Historisches Jahrbuch 130 (2010), 211-143, besonders 231-238; vgl. auch Fritz SCHÄFFER, Bekenntnisschule, in: Historisches Lexikon Bayerns (Internet-Lexikon) (Zugriff vom 30.06.2016).

358 Einen Versuch dazu unternimmt Henrike VERFÜRTH, Zwei Kardinäle nehmen politisch Einfluss, Prüfungsarbeit Realschule Masch. [Prof. Bischof], München 2009 (BayHStA, MK Zulassungsarbeiten 10907), die das Vorgehen in der Schulfrage in den Erzdiozesen München und Köln (Kardinal Frings) vergleicht.

359 Z. B. Rainer BENDEL, Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegszeit 1945-1965, Köln 2003; Rainer BENDEL, Vertriebene – Katholische Kirche – Gesellschaft in Bayern 1945 bis 1975 (Die Entwicklung Bayerns durch die Integration der Vertriebenen und Flüchtlinge 12), München 2009.

360 HÜRTEIN, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 222f. (9. November 1946).

1945 bezüglich der Aussiedlung in den Ostgebieten wenigstens teilweise zurücknehmen möchte.³⁶¹ Diese Haltung behielt er auch bei, als es 1948 zu einer Lager-Revolte der Flüchtlinge in Dachau kam, bei der man ihm eben wieder das Abschieben durch Auswanderung vorwarf.³⁶²

Nun bot in Deutschland der Zustrom der Flüchtlinge tatsächlich auch große kirchliche Probleme: die erst unkontrollierte, dann organisierte Vertreibung und die ziemlich willkürliche Verteilung, die auf Konfessionen keine Rücksicht nahm, vermehrte die Bevölkerung in Dörfern und Städten massiv und brach die traditionellen, besonders auch die konfessionellen Strukturen überall auf. In Bayern waren zwar die Sudetendeutschen, die hier den größten Anteil stellten, überwiegend katholisch, doch gab es trotzdem viele Schwierigkeiten, mit dem ausgewiesenen Klerus (wem unterstand dieser jetzt kirchenrechtlich?), mit den religiösen Traditionen der Neubürger (andere Lieder im Gottesdienst, andere Bräuche) und natürlich mit ihrer Aufnahme bei der ansässigen Bevölkerung, was bis zu dem heute lächerlich anmutenden, damals aber viel diskutierten Streit um die von den Einheimischen oft seit langem gemieteten Kirchenstühle reichte³⁶³ – die Vertriebenen fühlten sich nicht selten gerade von jener Institution, von der sie die meiste Hilfe erwarteten, im Stich gelassen. Bei Faulhaber scheint aber noch mehr dazu gekommen zu sein. Zuerst muss man von einer deutlichen Fremdheit gegenüber dem Osten und besonders Böhmen sprechen, offenbar hatte es bisher dorthin kaum Verbindungen gegeben. Bis 1945 erscheinen jedenfalls die Begriffe Böhmen und Sudetenland in dem Register der edierten Akten nur selten und fast immer in negativem Zusammenhang; von irgendwelchem Interesse an den (weithin katholischen) Deutschen in den benachbarten Gebieten Böhmens, wie es solches staatlicherseits und in der nationalen Bewegung seit langem gegeben hatte, kann beim Kardinal keine Rede sein. Dann neigte er zu scharfer Kritik gegenüber Priestern, die ihre Herde verließen – dass sie einfach wie diese ausgebürgert wurden, scheint er sich nicht haben vorstellen können. Schließlich war ihm wohl die Agilität, wie sie gerade den Sudetendeutschen eigen war, etwa das Organisationsgebaren des Augustiners Paulus Sladek (1908-2002), der im Oktober 1945 in München eine Kirchliche Hilfsstelle Süd für Vertriebene errichtete und 1950 dort eine Organisation für ganz Deutschland plante, angesichts solcher diözesan- und konfessionsübergreifenden Pläne suspekt – das letztgenannte Unternehmen konnte Faulhaber denn auch unterbinden.³⁶⁴ Charakteristisch ist eine Feststellung 1946 des engen Mitarbeiters des Kardinals, Johannes Neuhäusler (ab 1947 Weihbischof), bezüglich der Rechtsstellung der Flüchtlings-

361 HELBACH, Akten Bischöfe (wie Anm. 32), Bd. 1, Paderborn 2012, 462f.; vorausgegangen war allerdings eine ähnliche Eingabe an den Kontrollrat durch Erzbischof Frings, Köln, (im Namen der deutschen Bischöfe) vom 23. Oktober 1945: ebd. 281-283.

362 HÜRTEIN, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 426-430 (Erklärung Faulhabers, 15. November 1948).

363 Faulhaber wollte an dieser Einrichtung festhalten: Fellner, Kirche (wie Anm. 373), 70f.

364 BENDEL, Vertriebene (wie Anm. 359), 107; HÜRTEIN, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 579-581 (Faulhaber an Hartz, Beauftragter für Flüchtlingsfragen der Fuldaer Bischofskonferenz, 5. Oktober 1950).

geistlichen, wobei er eine Regelung erst nach einem Friedensvertrag in Aussicht stellte: „Wir verwenden darum diese evakuierten Priester nur in stets widerrufbarer Weise, in untergeordneter Seelsorgstätigkeit, ohne Verleihung eines mit Residenzpflicht verbundenen Benefiziums (can. 114)“.³⁶⁵ Auch direkten Verkehr mit dem vom Papst beauftragten Vertriebenen-Bischof Maximilian Kaller von Ermland (1880-1947) scheint es nicht gegeben zu haben.³⁶⁶ Andererseits geht aus den Akten hervor, dass der Kardinal sehr vielfach materielle Hilfe geleistet und in Gang gesetzt, sich auch je länger je mehr der Problematik angenommen hat. Was die Pastoration der Heimatvertriebenen in den Städten und Dörfern der Erzdiözese betrifft, so ist hier schon manches gearbeitet, doch wird der Anteil des Kardinals daran nicht sogleich klar.³⁶⁷ Er müsste aber, da ja jetzt die Pfarrberichte und die Ordinariatsakten unzerstört vorliegen, doch zu eruieren sein.

Dann würde auch das Problem „Remiger“ sich wohl klären lassen, in welchem vielfach die Distanz des Erzbischofs zu den Vertriebenen personalisiert wurde. Johannes Nepomuk Remiger (1879-1959) war Weihbischof in Prag und wurde nach 1945 vertrieben; er geriet in die Gegend von München, fand aber offenbar an der erzbischöflichen Kurie und bei Faulhaber keine besondere Anteilnahme und Verwendung. Er lebte dann auf einem kleinen Dorf bei Gauting, war auch bei der Akkermann-Gemeinde tätig.³⁶⁸ Oder ist das oft benutzte Bild von der Fremdheit Faulhabers einem vertriebenen Bischof gegenüber doch verzeichnet? Immerhin scheint Remiger von Faulhabers Nachfolger, Erzbischof Josef Wendel, besser behandelt worden zu sein, der Weihbischof wurde dann auch im Münchner Dom beige setzt. Man muss es gerade heute, in den Zeiten neuer Migration, bedauern, dass es noch keine eindringenden Arbeiten zum Thema „Flüchtlinge“ in der Erzdiözese gibt.³⁶⁹

Ebenfalls noch wenig scheinen die innere Regierung und die Seelsorge in der Erzdiözese ins Blickfeld gekommen. Das betrifft etwa das Problem „Kirchen oder Wohnungen“, wenn es um Wiederaufbau oder Neubauten geht. Auch in München wurde ein Diözesansiedlungswerk gegründet (1949), doch im Vergleich zu den berühmten Initiativen des jungen Bischofs Julius Döpfner in Würzburg und seinem plakativen Wort vom Wohnungsbau, der heute Dombau sei, doch relativ spät und zurückhaltend (in der Erzdiözese 1949/55 nur 330 Wohnungen des Siedlungswer-

365 Domkapitular Johannes Neuhäusler (an Stelle des Generalvikars) an die Bischöflichen Ordinariate Bayerns (31. Juli 1946): EAM, NL Faulhaber 6181.

366 Laut Register: HÜR TEN, Akten Faulhaber (wie Anm. 5). Vgl. Thomas FLAMMER/Hans-Jürgen KARP (Hg.), Maximilian Kaller – Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau, Münster 2012.

367 Vgl. dazu etwa Michael FELLNER, Die Pfarrseelsorge im Erzbistum München und Freising in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, in: KORNACKER/STOCKMANN, Kirche (wie Anm. 325), 111-133, hier 119-122 und 125f.

368 Walter DOSKOCIL (Hg.), Johannes Nepomuk Remiger: der letzte deutsche Weihbischof in Prag, München 1964, 25f.; BENDEL, Vertriebene (wie Anm. 359), 383.

369 Für die Diözese Augsburg ist vor kurzem erschienen: Markus STADTRECHER, Nicht unter Fremden? Die Katholische Kirche und die Integration von Vertriebenen im Bistum Augsburg, Baden-Baden 2016.

kes, in der Diözese Würzburg 915).³⁷⁰ Ob es neuere Arbeiten zum Wiederaufbau der Kirchen und kirchlichen Gebäude in Deutschland gibt, gerade was Stilfragen der Restaurierung betrifft, aber auch die schwierige Finanzierung, sollte beobachtet werden; sie lassen dann wohl auch Rückschlüsse auf die Erzdiözese zu.

Eine spezifisch geistliche Initiative war der Versuch Faulhabers, einen Kreis hervorragender katholischer Persönlichkeiten, Priester und Laien, Herren und Damen, als einen „Apostelkreis“ um sich zu sammeln, die sich periodisch treffen und Vorträge zu einzelnen Themen halten und besprechen sollten.³⁷¹ Näheres dazu scheint bisher nicht bekannt, müsste sich aber angesichts gesellschaftlich sehr engagierter Persönlichkeiten unter den Teilnehmern (z. B. Prälat Dr. Johannes Zinkl, Rechtsanwalt Dr. Otto Gritschneider) aus deren Nachlass eruieren lassen. Auch von einem Intellektuellenkreis „Areopag“ ist später die Rede, den der Kardinal zu einer Bruderschaft bei St. Ludwig erhoben hat.³⁷² Vielleicht gehört auch der Kreis um die Baronin Schmidt-Pauli, die oben genannt wurde, in diesen Zusammenhang. Können diese Initiativen vielleicht eine späte Antwort auf einen Vorschlag des damaligen Zentrumsabgeordneten Matthias Erzberger (1875-1921) sein, den dieser 1917 an Faulhaber herangetragen hatte³⁷³, nämlich einen Kreis führender Intellektueller aus dem Kultur- und Geistesleben um sich zu sammeln? In den aufgeregten Zeiten seit 1918 war dies offenbar nicht gelungen, vielleicht der Persönlichkeit des Kardinals auch wenig gelegen. Ob die jetzigen neuen Anstöße Bedeutung und Bestand hatten, wäre zu untersuchen. Andere Initiativen behandelt, freilich nur im Vorgriff auf die späteren Jahre, das wichtige Werk des leider so jung verstorbenen Michael Fellner, das hier wenigstens genannt sei.³⁷⁴ Hier wird besonders die Frage wichtig sein, ob Faulhaber nach 1945 vor allem auf die Wiederherstellung der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation von vor 1933 fixiert war, wie dies bei seinem Kampf um die Bekenntnisschule immer wieder scharf hervortritt, oder ob er auch Überlegungen über künftige Entwicklungen anstellte und sich der dringenden Notwendigkeit dazu bewusst war, so wie dies schon im Herbst 1945 der christlich-sozial eingestellte Adam Stegerwald († Dezember 1945), einst kurzzeitig preußischer Ministerpräsident, jetzt Würzburger Regierungspräsident und Mitbegründer der CSU, in einem Schreiben an den Kardinal gefordert hatte.³⁷⁵ Wenn Faulhaber in seinem letzten Fastenhirtenbrief davon spricht, dass in den Jahrzehnten seines bischöflichen Wirkens Aufbau und Art des Gemeinschaftslebens sich wesentlich geändert

370 Robert Ernst SIMON, *Wohnungsbau ist heute in Wahrheit Dombau. Katholische Kirche und Wohnungsbau in Bayern 1945-1955*, Neustadt a. d. Aisch 1995, 199-217; vgl. KORNACKER, *Nachkriegszeit* (wie Anm. 325), 101f.

371 *Ausstellungskatalog* (wie Anm. 1), 464f.

372 FELLNER, *Kirche* (wie Anm. 374), 259.

373 VOLK, *Akten Faulhaber* (wie Anm. 5), Bd. 1, 24-26 (Erzberger an Faulhaber, 27. Dezember 1917).

374 Michael FELLNER, *Katholische Kirche in Bayern 1945-1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising*, Paderborn 2008, zum Areopag S. 259.

375 HÜRTEIN, *Akten Faulhaber* (wie Anm. 5), 43-47, bes. 46 (Stegerwald an Faulhaber, 5. September 1945).

haben und deshalb die Kirche vor „ungeheuren und ungelösten Aufgaben“ stehe³⁷⁶, könnte das auf eine solche Einsicht hindeuten; ob sie schon Konsequenzen im Denken und Handeln mit sich brachte, muss untersucht werden. Eine sicher große Rolle werden dabei Erkenntnisse zu den Mitarbeitern des Kardinals spielen, etwa zu Johannes Neuhäusler (der im KZ gewesen ist und von dem die erste Geschichte der Erzdiözese im Dritten Reich stammt)³⁷⁷, dann des Kardinals Sekretäre, die Leiter des Referate des Ordinariats und viele andere.

Zum plötzlich eingetretenen Tod des hochbetagten Kardinals am Fronleichnamstag des Jahres 1952 (12. Juni) scheint zuerst nicht viel zu sagen zu sein. Doch ist zweierlei bemerkenswert. Zum einen, dass der Kardinal schon Jahre vorher (wohl schon in der Kriegszeit) ein letztes Hirtenwort verfasst hat, das nach seinem Tod bekannt zu geben war; er rechnete also mit einem baldigen Tod (eventuell sogar einem gewaltsamen). Das deutet auch auf die seit Jahrzehnten virulenten Krankheiten des Bischofs, die ihn dreimal den Papst um die Erlaubnis zur Resignation hatten bitten lassen. Auch wenn es nicht um seine Krankheitsgeschichte geht (für die Näheres vielleicht das Tagebuch bringt), ist doch zu beachten, dass Krankheit ihn bei wichtigen Handlungen und Entscheidungen gehindert haben kann, was meist gar nicht bedacht wird. Das Hirtenwort selbst als geistliches Testament legt den Gläubigen vor allem die Treue zum katholischen Glauben und zum Papst ans Herz, empfiehlt dazu jetzt besonders die Feindesliebe und den Wiederaufbau der Kirchen.³⁷⁸ Zum zweiten ist auffällig, dass der Kardinal bereits seit 1939 Kontakte wegen seines Grabmonuments aufgenommen hatte, und zwar zum schwäbischen Bildhauer Theodor Georgii (1883-1963), der mit einer Tochter seines Lehrers, des berühmten Adolf von Hildebrandt in München, verheiratet war. Wie beim letzten Hirtenbrief will also Faulhaber ein Vermächtnis weitergeben, hier ein dauerhaft bildliches:³⁷⁹ er wollte in liturgischer Kleidung abgebildet sein, den Kopf müde auf eine Hand gestützt, während die andere die Bibel aufgeschlagen hält mit dem Wort aus der Offenbarung des Johannes „Amen veni Domine Jesu“. Hier wird für eine künftige Untersuchung zu fragen sein, ob es damals bei Bischöfen üblich war, das Grabmonument selbst und lange vorher zu entwerfen, oder wenn nicht, wie Faulhaber auf diese Idee kam (Vorbilder in Rom?). Dann wie man die Ikonographie deuten soll: offenbar nicht mehr als Wächter für die im anvertraute Gemeinschaft, sondern als einer, der müde seine getanen Pflichten zu Ende geführt hat (eine Demutsgeste?). Wenn auch der Text der Inschrift von ihm stammt, waren ihm offenbar, neben seinen Bischofsämtern, der Doktor der Theologie und der Professor in Straßburg wichtig. Überlegen könnte man auch, warum der Bibeltext auf Latein

376 HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 646 (Fastenhirtenbrief vom 14. Februar 1952).

377 NEUHÄUSLER, Kreuz und Hakenkreuz (wie Anm. 248). – Wichtiges zu Neuhäusler wird demnächst eine Arbeit eines amerikanischen Historikers bringen: Mark RUFF, *The Battle for the Catholic Past: Germany, 1945-1980*, Cambridge 2017.

378 HÜRTE, Akten Faulhaber (wie Anm. 5), 658-663; vgl. besonders 658 Anm. 1.

379 Abbildung in Ausstellungskatalog (wie Anm. 1), 470.

erscheint, nicht auf Griechisch, wie es einem wissenschaftlichen Exegeten, oder auf Deutsch, wie es dem Seelsorger entsprochen hätte: ist hier der treue Sohn der römischen Kirche gemeint, der in seinem letzten Hirtenbrief noch eigens auf den Papst und das kirchliche Lehramt verwiesen hat?

Man kann im Zusammenhang mit seinem Lebensende wohl noch weitere Überlegungen formulieren. So wäre danach zu fragen, welche Monumente und Erinnerungszeichen nach seinem Tod für ihn errichtet worden sind, von Büsten und Gedenktafeln bis zur Benennung von Straßen und Plätzen; das könnte Auskunft geben zur Wirkung seiner Person, die 1952 ja sehr hoch eingeschätzt wurde, dies aber auf Dauer nicht so gewesen ist; auch die geographischen Schwerpunkte wären interessant. Während die Wirkung von Person und Werk bei den späteren Historikern ein Teil des Ausführungen dieses Beitrags sind,³⁸⁰ soll noch auf die dichterische Gestaltung seines Lebens in einem großen Roman durch den damals sehr bekannten Schriftsteller Josef Martin Bauer (1901-1970) hingewiesen werden, der ihn, unter einem Pseudonym, als Wächter in Kirche und Gesellschaft, wie ein Kranich, über die Zeiten hin schildert.³⁸¹ Eine Analyse dieses Werkes, sowohl bezüglich seiner Quellen wie der Auffassung von Faulhabers Persönlichkeit, wäre wünschenswert.

Weiter darf man wohl die Frage stellen, ob es eigentlich nie Bestrebungen gegeben hat, diese große Bischofspersönlichkeit selig oder heilig zu sprechen. Nachfragen haben dazu nichts gebracht, doch auch dieses Ergebnis ist bemerkenswert. War es damals noch gar nicht üblich, Bischöfe zur Ehre der Altäre zu erheben? Haben die bald einsetzenden Streitigkeiten um das politische Verhalten des Kardinals eine solche Idee nicht aufkommen lassen? Oder hat die oft beobachtete (im Alter allerdings gemilderte) kühle Distanz des Kirchenfürsten keine Gebete um Hilfe an seinem Grab aufkommen lassen, wo dann Erhörungen der erste Schritt zu einer Kanonisierung hätten sein können? Wem das zu weit hergeholt erscheint, möge bedenken, dass Bischof Galen von Münster († 1946) ebenfalls politisch umstritten war und doch 2005 selig gesprochen wurde, P. Rupert Mayer SJ († 1945) sogar schon 1987. Warum, trotz der Bemühungen von Baronin Schmidt-Pauli, das Leben Faulhabers als Vollzug einer Messe zu begreifen, bei ihm es offenbar nie Ansätze für eine Ehre der Altäre gab, wäre also zu bedenken.

380 Vgl. dazu auch Karl-Joseph HUMMEL, Kirche im Bild. Historische Photos als Mittel der Irreführung, in: HUMMEL/KISSENER, Katholiken (wie Anm. 74), 239-256.

381 Josef Martin BAUER, Kranich mit dem Stein. Roman, München 1958, 741 Seiten.

Vorläufiges Fazit

Angesichts der Dispartheit der bearbeiteten Themen und der Vielfalt der Beobachtungen, die in der Forschung seit 2002 gemacht wurden, ist der Vortrag konsistenter Ergebnisse nicht möglich – diese liegen eben vorerst noch in der Einzel-Aussage der hier vorgetragenen Arbeiten. Trotzdem soll Wichtiges zusammenfassend beleuchtet werden.

In dem genannten Zeitraum wurde durch zwei Editionen eine neue Grundlage gelegt: zuerst durch den dritten Band der Faulhaber-Akten (für die Zeit 1945/52), der das kirchenpolitische Grundmaterial vorlegt, dann durch den Beginn der Transkription der Besuchstagebücher, die die Kontakte des Erzbischofs und viele unmittelbare Reaktionen auf diese deutlich machen. Eine neuere Darstellung ist leider noch nicht erschienen.

Bei den strukturellen Kapiteln scheint wichtig die Erkenntnis, dass die Würzburger Zeit, also Studium, wissenschaftliche Arbeit und Einsatz in der Öffentlichkeit, für Faulhaber nicht nur grundlegend war, sondern immer geblieben ist. Deutlich wurden auch seine überaus enge Verbindung zu Rom, wo er studiert hatte und das er immer wieder aufsuchte (was durch seine Kontakte zu Pacelli dann noch verstärkt worden ist), desgleichen seine grundsätzlich sehr freundlichen Kontakte zur jüdischen Religion, wie es einem Alttestamentler auch entsprach. Deshalb erscheint der Ausdruck „von Jehovas Zorn“, nachdem Antonia Leugers ihn weitgehend geklärt hat, auch ohne Bezug zum Antisemitismus.

Bezüglich des Verhaltens in den jeweiligen Epochen sind vor allem Revolution und Weimarer Zeit untersucht worden, gerade auch in Bezug auf Entstehung des Nationalsozialismus im katholischen Münchner Umfeld. Die spezifische Betrachtung Faulhabers hat deutlicher als bisher seine Betroffenheit durch alle damals wirksamen Strömungen gezeigt, die oft Tag für Tag und Jahr für Jahr Umwälzungen mit sich brachten, was seinem eher statischen religiösen Denken doch erheblich widersprach. Andererseits zeigte er sich auf weltlichem Gebiet durchaus für Entwicklungen offen (Frage des Krieges, Zurücktreten monarchischen Denkens), gesellschaftlich auch wandlungsfähig (USA-Reisen, Filmförderung). Bedenklich ist bei nicht wenigen Arbeiten, dass stark von heute aus betrachtet, etwa die damalige sehr große Gefahr durch den Kommunismus nicht ernsthaft gewürdigt wird.

Für die Zeit des Dritten Reiches sind nicht viele neue Aspekte zu nennen. Nur ist deutlich, dass die *comunis opinio* von der Anpassung des Kardinals an das NS-Regime in den ersten Jahren zu undifferenziert ist; seine Haltung muss nach Motiven, Vorgaben und Ergebnissen neu befragt werden. Auch beim Obersalzbergbesuch 1936 wird man wohl durch Analysen noch weiter kommen. Viel Interesse fand seine Stellung bei der Schließung der Theologischen Fakultät der Universität München, wo sein Agieren wenig glücklich erscheint. Im Umfeld des Krieges, des Holocausts und des Widerstandes findet der Kardinal immer wieder Erwähnung, ohne dass man von grundlegend neuen Einsichten sprechen kann. Dagegen wird es, das

ist jetzt schon klar, viel Neues geben in der Nachkriegszeit, wo Faulhaber erstaunlich frisch und aktiv auf vielen Gebieten tätig wurde; in wieweit er sich dabei nochmals gewandelt hat, etwa im Verhältnis zur parlamentarischen Politik oder in der Flüchtlingsfrage, wird zu untersuchen sein.

Abschließend ist zu sagen, dass allmählich das Schwergewicht der geistlichen Ausrichtung des Kardinals, also seine grundsätzliche Verankerung im religiösen Bischofsamt, immer stärker hervortritt, und das nicht nur bei den Kirchenhistorikern. Denn viele Aktionen, etwa die vom Katholikentag 1922, erklären sich von der Verankerung des Kardinals in der tradierten und für ihn absolut maßgebenden Theologie. Da also die bisher vielfach politische Betrachtungsweise von Faulhabers Handeln nicht genügt, so muss in Zukunft die geistliche Dimension noch besser erforscht und stärker in den Mittelpunkt gestellt werden. Die Veröffentlichung der Autobiographie mit ihrem umfangreichen geistlichen Teil erscheint deshalb als besonderes Desiderat.

Ausdrücklich vermerkt sei, dass eine Verabsolutierung der geistlichen Seite von Faulhabers Wirken ebenfalls nicht angestrebt werden darf, und auch eine Gleichrangigkeit der geistlichen und weltlichen Initiativen nicht genügen wird. Denn für ein abgerundetes Bild sind auch jene Aspekte unbedingt nötig, die als bisher nicht erfüllte Desiderate bezeichnet werden mussten, vor allem sein persönlicher Charakter, seine Beziehungen zu Familie und Freunden, seine Kontakte zu den kulturellen Entwicklungen³⁸² und natürlich seine wissenschaftliche Tätigkeit. Erst alles zusammen kann, in einer erhofften großen Biographie, ein befriedigendes Bild ergeben.

Wie schließt man eine solche Übersicht zur Geschichtsschreibung zu Faulhaber ab? Vielleicht am besten mit Zitaten von ihm selbst, die seine charakteristische Diktion besonders deutlich werden lassen. Gewählt wurden eine mehr gesellschaftlich-weltliche und zwei mehr bzw. ganz geistliche Textpassagen:

In seiner Abhandlung „Unsere religiöse Kultur“, die einen Aufsatz von 1915 für das Jahr 1930 adaptiert und damit zu den Grundschriften Faulhabers gehört, heißt es über Religion und Politik: „Nicht als ob wir die Religion mit der Politik verquicken wollten. Es widerstrebt unserem Empfinden, in den Kirchen rechts und links von den Altären die nationale Trikolore aufzuhängen und von der Kanzel des Heiligtums herab von der Größe der Nation statt von der Größe Gottes zu predigen. Wenn aber in den Parlamenten eine zugleich tiefreligiöse Frage wie die Schulfrage zur Behandlung steht, oder wenn eine religionsfeindliche Partei Religion und Politik ineinanderzerrt, dann müssen in der gleichen Öffentlichkeit, in den gleichen Parlamenten, Männer auf der Warte stehen, die unverdrossen, vom Vertrauen des Volkes und der Bischöfe getragen, die Rechte ihrer Kirche wahren und an der Gesetzge-

382 Hier sei verwiesen auf das Buch von Otto WEISS, *Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900-1933*, Regensburg 2014.

bung des Landes mitarbeiten. In Deutschland sollen nicht bloß die Sendboten des Unglaubens und die Wortführer des Kirchenhasses Redefreiheit haben.“³⁸³

In der Papstpredigt im Frühjahr 1941 sprach er von der päpstlichen Autorität als Felsenfundament der Kirche: „Auch im religiösen Leben und gerade im religiösen Leben ist die Autorität ein Segen. Wir wollen wissen, felsenfest wissen, wem wir glauben (2 Tim 1,12) und was wir glauben müssen. Im Subjektivismus fahren wir in eigener Barke auf dem stürmischen Weltmeer, im Glauben an die höchste Autorität in Glaubensfragen stehen wir auf Felsenboden.“³⁸⁴

Und am Osterfest des Jahres 1933 spricht der Kardinal, trotz der Universalität der Erlösung, über den Wert des einzelnen Menschen vor Gott, zweifellos ein Trost, der ihn selbst in allen Bedrängnissen aufrecht gehalten hat: „Der Gedanke, die Erlösung war Welterlösung, hat gewiß etwas Ergreifendes. Nicht weniger ergreift uns der Gedanke: Christus hätte das gleiche Erlösungswerk vollbracht, wenn es sich um eine einzelne Seele, wenn es sich um deine einzelne Seele gehandelt hätte.“³⁸⁵

383 Unsere religiöse Kultur, in: FAULHABER, Rufende Stimmen (wie Anm. 19), 47-73, hier 50f. Der Aufsatz entstand ursprünglich für das Buch von Georg PFEILSCHIFTER (Hg.), Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg: eine Abwehr des Buches *La guerre allemande et le catholicisme*, Freiburg 1915. Vgl. auch WEISS, Kulturkatholizismus (wie Anm. 382), 80.

384 Gottwärts, Worte an alle (wie Anm. 59), 91 (9. März 1941).

385 Ebd. 31 (17. April 1933).

Chronik der Erzdiözese München und Freising für das Jahr 2015

von Peter Pfister

7. Januar Eine Sternsinger-Gruppe aus der Pfarrei St. Martin in Langenpreising nimmt beim offiziellen Sternsingerempfang von Bundeskanzlerin Angela Merkel im Bundeskanzleramt in Berlin teil.
11. Januar Mit einem Gottesdienst und einem Festakt wird der Direktorenwechsel im Studienseminar St. Michael in Traunstein begangen. Pastoralreferent Wolfgang Dingelreiter hatte zum Jahreswechsel den Priester Markus Moderegger in der Leitung des Studienseminars abgelöst. Moderegger ist im Pfarrverband Grafing tätig und wird im Herbst 2015 die Leitung eines Pfarrverbandes übernehmen. Der Pastoralreferent Dingelreiter ist Theologe, hat zugleich Sozialpädagogik studiert und ist Mediator sowie Krisenpädagoge. Sowohl Moderegger als auch Dingelreiter haben an der Entwicklung eines neuen Konzepts für das Studienseminar mitgearbeitet, dessen Umsetzung mit dem Schuljahr 2014/15 mit verschiedenen Projekten bereits begonnen hat. Eine speziell auf Jungen abgestimmte Pädagogik, verstärkte Unterstützung beim Lernen und handwerkliche Freizeitangebote stehen im Zentrum des neuen Konzepts.
12. Januar Bischofsvikar Rupert Graf zu Stolberg spricht sich im Rahmen einer Kundgebung gegen eine Vereinnahmung des Begriffs „Abendland“ für fremdenfeindliche Parolen aus.
15. Januar Der international renommierte Münchner Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski, von 1980-2004 Professor für Liturgiewissenschaft an der katholisch-theologischen Fakultät der LMU München und von 1980-2005 Direktor des Herzoglichen Georgianums München, ist im Alter von 75 Jahren in München verstorben.
17. Januar Der Verband für christliche Populärmusik in Bayern veranstaltet in Kooperation mit dem Erzbischöflichen Jugendamt München, dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend in der Region München, der Evangelischen Jugend München und dem Evange-

- lich-Lutherischen Dekanat München einen sogenannten Pop-Impuls-Tag, der Workshops und Impulsvorträge für Jugendbands, Einzelmusiker und Sänger anbietet.
20. Januar Mit einem Vortrag über den Klerus des Erzbistums München und Freising im Ersten Weltkrieg beginnt der Verein für Diözesangeschichte seine diesjährige Veranstaltungsreihe im Pfarrsaal der Pfarrei St. Ludwig.
24. Januar Das Kardinal-Döpfner-Haus Freising veranstaltet eine Fortbildungsreihe für ehrenamtliche Flüchtlingshelfer.
24. Januar Zum 75. Geburtstag von Alois Glück, Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, gratuliert Erzbischof Reinhard Kardinal Marx und auch der Diözesanratsvorsitzende Professor Tremmel.
27. Januar Neben den hochkarätigen Kunstschätzen, die aktuell vom Diözesanmuseum in der großen Ausstellung in der Münchner Kunsthalle zu sehen sind, haben die Rokoko-Künstler Johann Baptist Straub, Ignaz Günther und die Brüder Asam auch schriftliche Spuren hinterlassen. Diesen und den Geschichten hinter der Kunst, die sie erzählen, geht Archivoberrat Dr. Roland Götz im Rahmen einer Veranstaltung im Archiv des Erzbistums nach.
31. Januar Das Erzbistum München und Freising erweitert sein seelsorgliches Angebot für Gehörlose, Schwerhörige und taubblinde Menschen und setzt dafür Gemeindereferent Dieter Glaser in den Landkreisen Berchtesgadener Land, Traunstein, Rosenheim und Mühldorf am Inn ein.
2. Februar Anlässlich des 70. Todestags des NS-Widerstandskämpfers Pater Alfred Delp SJ findet an der Gedenkstele bei der Kirche St. Georg in Bogenhausen eine Statio mit anschließender Prozession zur Pfarrkirche Hl. Blut statt. Dort feiert der Bischofsvikar für die Seelsorgsregion München, Rupert Graf zu Stolberg, einen Gedenkgottesdienst. Im Anschluss daran hält P. Andreas Batlogg SJ einen Vortrag im Pfarrsaal.
13. Februar Die Missbrauchsbeauftragten der Erzdiözese München und Freising, die Rechtsanwälte Ute Dirkmann und Martin Miebach, legen einen Bericht über die von ihnen seit ihrer Ernennung im April 2011 bearbeiteten Verdachtsfälle des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker Ordensangehörige oder andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst vor. Der

Bericht zählt 29 Fälle, in denen auf Empfehlung der Missbrauchsbeauftragten Opfern in Anerkennung des Leids insgesamt 147 000 Euro ausgezahlt wurden. In elf Fällen wurde auch die Übernahme der Kosten von Psychotherapien zugesagt.

17. Februar Pfarrrer Hans Georg Platschek, Pfarrer von St. Peter in München und Pfarradministrator der Dompfarrei Zu Unserer Lieben Frau, ist mit Wirkung zum 1. Januar 2015 neues Mitglied des Metropolitenkapitels München. Die feierliche Aufnahme findet im Rahmen einer Messe mit Erzbischof Reinhard Kardinal Marx und Domdekan Prälat Dr. Lorenz Wolf im Münchner Dom statt. Platschek übernimmt eines der zwei nach dem Ausscheiden der emeritierten Domkapitulare Prälat Erich Pfanzelt und Prälat Wolfgang Schwab freien Kanonikate. Zugleich werden die neu ernannten Domvikare Pfarrer Manfred Maurer und Vizeoffizial Peter Förster sowie Dombenefiziat Manfred Reupold als Ehrendomvikar eingeführt. Neben Platschek wird Msgr. Wolfgang Sauer, emeritierter Domdekan in Freiburg und seit 2011 geistlicher Direktor der Journalistenschule Institut zur Förderung des journalistischen Nachwuchses in München, zum Ehrendomkapitular ernannt.
22. Februar Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger gedenkt im Rahmen eines Gottesdienstes in der Pfarrkirche St. Andreas Apostel in Oberornau (Landkreis Mühldorf) des vor 70 Jahren im KZ Dachau verstorbenen Wolfgang Mayer aus Hofgiebing. Wolfgang Mayer wurde in die Liste der Blutzegen der Erzdiözese aufgenommen.
25. Februar Die Weiterentwicklung und Neugestaltung des Diözesanmuseums für christliche Kunst der Erzdiözese München und Freising und damit ein Kernelement der Umbaumaßnahmen auf dem Freisinger Domberg wird weiter vorangetrieben. Es erfolgt die Ausschreibung des beschränkten Architektenwettbewerbs für das Diözesanmuseum.
1. März Zur Auseinandersetzung mit Theresa von Avila und einer Reflexion des eigenen Glaubens lädt die Ausstellung des Karmelitenordens zum 500. Geburtstag der Heiligen in die ehemalige Karmeliterkirche München ein. An interaktiven Stationen stellen Texte der Kirchenlehrerin und spanischen Nationalheiligen dem Besucher Fragen nach seinem Bezug zu Gott und nach der Bedeutung Gottes in seinem Leben.

3. März Das Erzbistum München und Freising will Priester, Diakone und pastorale Mitarbeiter weitgehend von Verwaltungsaufgaben entlasten, damit sie mehr Zeit für ihre seelsorglichen Aufgaben haben. Deshalb stellt das Erzbischöfliche Ordinariat ab September 2015 Verwaltungsleiter ein, die die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter in den Kirchenverwaltungen der Pfarreien und Pfarrverbände vor Ort unterstützen sollen. Die Finanzplanung sieht Stellen für 67 Verwaltungsleiter vor. Die Kosten werden sich auf 4 Millionen Euro im Jahr belaufen.
9. März An der Umfrage des Vatikans zum Thema Familienpastoral haben sich 709 Einzelpersonen, Paare, Familien und Gruppen der Erzdiözese München und Freising beteiligt.
10. März Die Erzdiözese München und Freising stellt 100.000 Euro Soforthilfe für die von der Terrororganisation Islamischer Staat im Nordirak verfolgten Menschen sowie die von einer humanitären Katastrophe bedrohten Bewohner der Ostukraine zur Verfügung.
12. März Erzbischof Reinhard Kardinal Marx würdigt die Verdienste um die Partnerschaft zwischen der Kirche in Ecuador und der Erzdiözese München und Freising bei einem Festakt in München, die sich Bischof Julio Cesar Teran Dutari SJ erworben hat.
14. März Die Erzdiözese München und Freising hat sich Nachhaltigkeitsleitlinien gegeben. Dies gibt Generalvikar Dr. Peter Beer bei der Vollversammlung des Diözesanrats in Holzkirchen bekannt.
14. März Bei der Frühjahrsvollversammlung des Diözesanrats der Erzdiözese in Holzkirchen kündigt Generalvikar Dr. Peter Beer einen neuen Umgang der Erzdiözese mit Klostergebäuden, die von den Orden nicht mehr genutzt werden, an. Gerade in der Erzdiözese München und Freising stellten Klostergebäude „wichtige Landmarken“ dar. Das Kloster Beuerberg im Landkreis Bad Tölz-Wolfratshausen sei ein Beispiel dafür, dass in der Politik der Erzdiözese gegenüber Klostergebäuden etwas in Bewegung gekommen sei.
16. März Der angesehene Moralthologe Professor Dr. Johannes Gründel ist im Alter von 85 Jahren verstorben. Professor Gründel lehrte fast vier Jahrzehnte an der katholisch-theologischen Fakultät der LMU München.
20. März Um Flüchtlinge beim Finden eines Arbeitsplatzes zu unterstützen und damit einen Beitrag zu ihrer Integration zu leisten, stellt das

- Erzbischöfliche Ordinariat München über seinen Arbeitslosenfonds Sondermittel für 2015 bereit.
20. März Die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft COMECE hat Erzbischof Reinhard Kardinal Marx bei der Vollversammlung in Brüssel erneut zu ihrem Präsidenten gewählt (Amtszeit beträgt 3 Jahre).
22. März Erzbischof Reinhard Kardinal Marx würdigt anlässlich des 65-jährigen Bestehens das Engagement des Landesverbands Bayern der Landsmannschaft Schlesien, Nieder- und Oberschlesien.
22. März Nach 9 Jahren umfangreicher Sanierung der Pfarrkirche St. Jakobus d. Ä. in Hörgertshausen, Dekanat Moosburg, samt liturgischer Neuausstattung feiert Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger den Abschluss der Renovierungsarbeiten mit einem Festgottesdienst. Während der Festmesse wird auch der neue Volksaltar geweiht.
25. März Der frühere Diözesancaritasdirektor Prälat Peter Neuhauser feiert seinen 75. Geburtstag.
13. April Schriftsteller wie Christoph Ransmayr, Sibylle Lewitscharoff, Petra Morsbach und Arnold Stadler beteiligen sich am LIT-Fest München 2015, das im Rahmen des Kunstprojekts „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ der Deutschen Bischofskonferenz zu 50 Jahren 2. Vatikanisches Konzil in München stattfindet. Dieses Kunstprojekt setzt sich mit zentralen Begriffen des Konzilsdokuments *gaudium et spes* auseinander.
19. April Nach rund zwei Jahre dauernden Restaurierungsarbeiten präsentiert sich der spätmittelalterliche Hochaltar in der Filialkirche St. Georg in Gelbersdorf, Dekanat Moosburg, in neuem Glanz. Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger zelebriert aus diesem Anlass eine Festmesse.
19. April Anlässlich des 100. Geburtstags von Max Eham (1915-2008) hat die Diözesanbibliothek des Erzbistums München und Freising in Kooperation mit dem Max-Eham-Archiv eine Ausstellung zum Leben und Arbeiten des Priesters, Musikerziehers, Komponisten und Domkapellmeisters erarbeitet. Die Ausstellung wird im ersten Obergeschoss der Dombibliothek Freising, Domberg 38-40, unter dem Motto „Max Eham (1915-2008) – Priester – Komponist – Domkapellmeister“ bis zum 10. Juli gezeigt. In acht Stationen zeichnet die Ausstellung Ehams Werdegang nach: Von seiner

Heimat in Parsberg über seinen Weg zum Priestertum, seine Tätigkeit als Priester, Präfekt und Student der Kirchenmusik bis zu seiner Berufung als Domkapellmeister in Freising und später in München und schließlich seine erfüllten letzten Jahre bis zu seinem Tod. Ein weiterer Abschnitt der Ausstellung widmet sich seinem umfangreichen kompositorischen Lebenswerk, das zu sammeln, ordnen und dokumentieren und als Gesamtaufgabe herauszubringen sich die Max-Eham-Stiftung zur Aufgabe gemacht hat. Eine weitere Station zeigt den Weg vom Skizzenbuch Ehams bis zur fertigen Druckausgabe. Darüber hinaus lädt eine Hörstation dazu ein, Ausschnitte aus ausgewählten Werken auf sich wirken zu lassen. Die Ausstellung wurde kuratiert von Archivberrat Dr. Roland Götz, Herrn Dr. Florian Mayr und Diözesanbibliothekar Dr. Peter Pfister. Ein 90-seitiger Katalog mit durchweg farbigen Abbildungen erscheint zu dieser Ausstellung.

20. April

Die Erzdiözese München und Freising übernimmt zum 1. Oktober die beiden Münchner Studentenwohnheime Ludwigs- und Johanneskolleg vom Hilfswerk missio München, das sich vom Bereich Studentenwohnen trennt. Das Ludwigskolleg wird vom 1. Oktober 2015 an als diözesanes Studentenwohnheim weiterbetrieben. Die 112 Wohnheimplätze des stark baufälligen Johanneskollegs, das nicht mehr wirtschaftlich sanierbar ist und deshalb abgerissen werden muss, werden durch Erweiterungsbauten, etwa am Ludwigskolleg oder dem diözesanen Albertus-Magnus-Haus ersetzt. Für die Zeit des Übergangs soll allen studentischen Bewohnern des Johanneskollegs, die über den 1. Oktober hinaus einen Wohnheimplatz in München benötigen, in Kooperation mit der Arbeitsgemeinschaft der Münchner katholischen Studentenwohnheime sowie dem Studentenwerk ein neuer Wohnheimplatz angeboten werden. Die Bewohner wurden über die notwendige Schließung des Johanneskollegs zum 1. Oktober am selben Tag im Wohnheim informiert. Den Bewohnern des Johanneskollegs wurde zugesagt, dass seitens des Ordinariats alternative Wohnheimplätze für die Zeit nach dem 1. Oktober gesucht werden.

24. April

Anlässlich des 120-jährigen Bestehens des Sozialverbandes Invia feiert Erzbischof Reinhard Kardinal Marx einen Festgottesdienst in der Jugendkirche in München-Haidhausen. Invia wurde 1895 gegründet, um Mädchen, die Ende des 19. Jahrhunderts in großer Zahl vom Land in die Städte zogen, vor Ausbeutung und Gewalt zu schützen. Die Gründerinnen eröffneten 1897 am Münchner Hauptbahnhof die erste kath. Bahnhofsmision in Deutschland

und bauten ein Netzwerk auf. Später kamen Wohnheime, Stellenvermittlungen, Bildungsangebote und Beratungsstellen hinzu.

26. April Zum Abschluss aufwendiger Renovierungsarbeiten an der Filialkirche St. Georg in Pretzen, Dekanat Erding, feiert zur Wiedereröffnung des jahrelang gesperrten Gotteshauses Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger einen Festgottesdienst.
28. April Im Barocksaal des ehemaligen Klosters Indersdorf wird die internationale Wanderausstellung „Zurück ins Leben“ eröffnet. Die Ausstellung, die von der Historikerin und Pädagogin Anna Andlauer konzipiert worden ist, will die Erinnerung an Kinder und Jugendliche wachhalten, die von den Nationalsozialisten verfolgt wurden und nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs im Kloster Indersdorf Zuflucht fanden.
29. April Anlässlich der Befreiung des Konzentrationslagers Dachau vor 70 Jahren finden in der Erzdiözese München und Freising Ende April und Anfang Mai zwei große Gedenkfeiern statt. Am 29. April, dem 70. Jahrestages der Befreiung des KZ, reist eine Delegation der polnischen Bischofskonferenz nach Dachau. In der Todesangst-Christi-Kapelle auf dem Gelände der KZ-Gedenkstätte Dachau findet eine Eucharistiefeier unter der Leitung des Vorsitzenden der polnischen Bischofskonferenz, Stanislaw Gadecki, statt. Erzbischof Reinhard Kardinal Marx konzelebriert. Nach der Eucharistiefeier ist eine Kranzniederlegung am Bronze relief Christus im Elend an der Rückseite der Kapelle vorgesehen, das an die vielen in Dachau zu Tode gekommenen Polen erinnert. Mit rund 40 000 Inhaftierten bildeten die Polen die größte Gruppe von Gefangenen im KZ Dachau. 8 332 von ihnen starben, darunter war rund jeder Zehnte ein Geistlicher. Am selben Tag nachmittags findet eine Andacht im Dom zu Freising statt, ebenfalls mit dem Vorsitzenden der polnischen Bischofskonferenz und Erzbischof Reinhard Kardinal Erzbischof Reinhard Kardinal Marx. Am 3. Mai feiert Erzbischof Reinhard Kardinal Marx in der Klosterkirche des Karmel Heilig Blut am Rande der KZ-Gedenkstätte Dachau einen ökumenischen Gottesdienst zusammen mit dem Mitglied des Rats der evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof in Ruhe Ulrich Fischer, und dem Vorsitzenden der orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Metropolit Agostinos Labardakis. Diese Gedenkfeier wird vom Comité International de Dachau und der Stiftung Bayerischer Gedenkstätten veranstaltet. Im Anschluss an diesen ökumenischen

Gottesdienst gehen die Kirchenvertreter zur jüdischen Gedenkstätte auf dem Gelände der KZ-Gedenkstätte und von dort weiter zum Gedenken vor dem ehemaligen Krematorium. Daran schließt sich ein gemeinsamer Gang zum einstigen Appellplatz an. Vor dem internationalen Mahnmal wird Kardinal Marx sowie zahlreiche Politiker und Kirchenvertreter einen Kranz niederlegen.

30. April

Das Begegnungszentrum des Erzbistums München und Freising in Rom nimmt seine Arbeit auf. Die ersten Gäste in der „Casa Santa Maria. Patrona della Baviera“ sind 15 internationale Stipendiaten des Erzbistums, die dort von 30. April bis 3. Mai eine Tagung zum Thema „Miteinander leben – Impulse für ein gelingendes interkulturelles und interreligiöses Leben“ abhalten. Die Teilnehmer studieren alle in München an verschiedenen Fakultäten und werden vom diözesanen Hilfsfonds für internationale Studierende unterstützt, der sich an finanziell bedürftige Studentinnen und Studenten aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Osteuropa richtet. Im Rahmen der Tagung findet auch ein Austausch mit römischen Studenten statt.

Die Erzdiözese hatte das Gebäude im Frühjahr 2012 zum Preis von 9,7 Millionen Euro von einer spanischen Schwesterngemeinschaft erworben (Pressemeldung vom 12. März 2012), die dort ein Altenheim betrieben hatte. Die Kongregation „Piccole Suore degli Anziani abbandonati“ konnte mit dem Verkauf ein neues und modernen Anforderungen entsprechendes Altenheim im gleichen römischen Stadtteil Balduina errichten und dort ihr Wirken fortsetzen. Die Ausgaben des Erzbistums für den Ankauf der Immobilie belaufen sich auf 11 Millionen Euro, da zu dem Kaufpreis noch die üblichen Erwerbsnebenkosten hinzugekommen sind.

Die „Casa Santa Maria“ liegt etwa vier Kilometer Luftlinie nordwestlich vom Vatikan an der Viale delle Medaglie d’Oro. Sie verfügt über 13 Doppelzimmer, drei Appartements und zwei Einzelzimmer. Durch Zustellbetten und die Kombination von Zimmern können noch weitere Appartements für Familien mit Kindern geschaffen werden. Es gibt Aufenthaltsräume sowie Besprechungs- und Arbeitsräume, die auch unabhängig von einer Übernachtung für Veranstaltungen genutzt werden können. Das kirchliche Haus, in dem drei Ordensschwestern des Instituts der Schwestern der Schönen Liebe aus Palermo leben, verfügt auch über eine Hauskapelle. Der Altar enthält Reliquien des Bi-

stumspatrons, des Heiligen Korbinian, sowie des seligen Otto von Freising.

Das römische Begegnungszentrum steht offen für Einrichtungen und unterschiedliche Gruppen aus dem Erzbistum, wie zum Beispiel Räte und Verbände, die sich bei ihrem Aufenthalt in Rom mit dem christlichen Glauben und seiner Verwirklichung in der Weltkirche auseinandersetzen wollen. Im Vordergrund sollen dabei Besinnungstage, Wallfahrten und Arbeitstagen zu kirchlichen und gesellschaftlichen Themen stehen sowie der Austausch mit Vertretern der Kirche in Rom.

Die „Casa Santa Maria“ wurde ab dem Spätherbst 2013 saniert und zum Begegnungszentrum umgebaut. Die in Höhe von 4,3 Millionen Euro angesetzten Netto-Baukosten (Pressemeldung vom 31. Oktober 2013) wurden nach jetzigem Stand eingehalten, eine Abschlussrechnung liegt allerdings noch nicht vor, da die Renovierungsarbeiten noch nicht komplett abgeschlossen sind. Bei der Renovierung wurden eine Solaranlage installiert, moderne Wärmedämmung angebracht und energiesparende Technik eingebaut. Große Ausgabenposten waren technische Anlagen (beispielsweise Behindertenaufzug), energetische Sanierung, Instandsetzung und Betonarbeiten auch für Erdbebensicherheit.

Kauf, Sanierung und Umbau des Hauses wurden aus dem Vermögen der Erzdiözese bestritten. Die dafür zuständigen Aufsichtsgremien, die Finanzkommission sowie das Metropolitankapitel München, hatten diese Mittel bewilligt. Das Begegnungszentrum der Erzdiözese München und Freising in Rom soll einer Stiftung übertragen werden.

Die Übernachtung in einem Einzelzimmer oder in einem einzeln belegten Doppelzimmer kostet inklusive Frühstück 100 Euro, für das Zweibett- oder Doppelzimmer werden inklusive Frühstück 120 Euro (60 Euro pro Person veranschlagt). Mit diesen Tarifen bewegt sich das Haus in einem für vergleichbare Einrichtungen in Rom üblichen Bereich. Es wird spezielle Angebote geben, mit Hilfe derer etwa Familien und sozial Schwächeren ein Aufenthalt in der „Casa Santa Maria“ ermöglicht werden kann. Ab Mitte Mai 2015 geht unter www.casasantamaria.de eine Homepage des Hauses online, über die von den angesprochenen Gruppen und Einrichtungen aus dem Erzbistum Buchungen vorgenommen werden können.

7. Mai Die Marianische Männerkongregation startet in der Münchner Innenstadt einen „Mittagstisch am Bürgersaal“ mit kostenloser Suppe und Möglichkeit zur Begegnung.
9. Mai Rund 200 Pilger aus der Erzdiözese machen sich mit Sonderbussen auf den Weg zum Gnadenbild Maria Knotenlöserin in Augsburg. Gemeinsam mit Gläubigen aus ganz Bayern und den bayerischen Bischöfen feiern sie Gottesdienst und erneuern die Weihe an die Gottesmutter Maria. Das Treffen ist Teil des siebenjährigen Glaubens- und Gebetsweges „Mit Maria auf dem Weg“, mit dem sich die bayerischen Bistümer auf die Hundertjahrfeier der Einführung des Festtages der Patrona Bavariae, der Schutzfrau Bayerns, in allen bayerischen Bistümern im Jahr 2017 vorbereiten.
13. Mai Zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten ist die Installation „Les Colombes“ des Münchner Künstlers Michael Pendry mit 2000 Papiertauben in der Heiliggeistkirche am Viktualienmarkt zu sehen. Die Tauben werden jeweils zwischen 20 Uhr und 23:30 Uhr durch Licht und Klänge in Szene gesetzt. Die Ausstellung war bereits vom Dezember 2013 bis Januar 2014 im Kirchenraum installiert.
14. Mai Das Diözesanmuseum öffnet vor dem Umbau vom 14. bis 17. Mai noch einmal seine Pforten zum Museumsfest „Zwischenspiel“ mit dafür konzipierten Ausstellungen zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Diözesanmuseums.
14. Mai Mit einer Sternwallfahrt zur Basilika St. Peter und Paul am Petersberg feiern die Gläubigen aus dem Pfarrverband Erdweg und der Umgebung die Wiederherstellung der Wallfahrer- und Fußgängerbrücke von Eisenhofen zum Petersberg. Generalvikar Dr. Peter Beer segnet die Brücke. Anschließend findet in der Basilika die Eucharistiefeier mit alpenländischer Volksmusik statt.
16. Mai Nach umfassender Restaurierung und Sanierung der Wallfahrtskirche Zu Unserer Lieben Frau in Ainhofen, Dekanat Indersdorf, und deren teilweiser liturgischer Neuausstattung weiht Erzbischof Reinhard Kardinal Marx im Rahmen eines Festgottesdienstes den neuen Altar.
17. Mai Zum Abschluss der umfassenden Instandsetzung der Streitdorfer Kapelle in Föornbach feiert Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger einen Festgottesdienst.

19. Mai Der ehemalige Jugendpfarrer und frühere Landshuter Stiftspropst Msgr. Bernhard Schömann ist im Alter von 68 Jahren verstorben.
25. Mai Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger feiert einen Festgottesdienst anlässlich der Weihe des neuen Altars in der Filialkirche Heiliggeist in Mittermarbach, Pfarrei Hohenkammer.
6. Juni Msgr. Erwin Hausladen ist im Alter von 90 Jahren verstorben. Er leitete fast ein halbes Jahrhundert die Gemeinde St. Thomas Morus in München-Sendling.
13. Juni Die Fertigstellung ihres neuen Pfarrhauses im Napoleonflügel (Westtrakt) des ehemaligen Benediktinerklosters feiert die Pfarrei St. Vitus in Neumarkt-St. Veit. Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger segnet die Räume und feiert einen Festgottesdienst zum Patrozinium.
14. Juni Mit einem Festgottesdienst und einem Fest der Begegnung feiert die katholische Jugendstelle Rosenheim ihr 50-jähriges Bestehen mit Weihbischof Wolfgang Bischof. Der Sozialpädagoge Friedrich Spitzer leistete dort ab 1965, unterstützt von dem Priester Konrad Groh, Pionierarbeit. Das dort erstmals umgesetzte Modell der Zusammenarbeit zwischen Sozialpädagogen und Seelsorgern wird heute in der Jugendarbeit in der gesamten Erzdiözese München und Freising angewandt.
18. Juni Nach der Beauftragung durch den Gemeinderat Oberammergau hat Erzbischof Reinhard Kardinal Marx Christian Stückl und dem gesamten Leitungsteam der Oberammergauer Passionsspiele 2020 gratuliert. Traditionell haben die Erzbischöfe von München und Freising das Patronat der Passionsspiele inne. So ist es üblich, dass die jeweilige Textfassung und Schlüsselszenen mit dem Patronat abgesprochen werden. Hierzu wird ein theologischer Berater ernannt. Ihre besondere Mitverantwortung nimmt die katholische Kirche in ökumenischer Zusammenarbeit mit der evangelisch-lutherischen Kirche wahr. So werden die Passionsspiele mit einem ökumenischen Gottesdienst eröffnet und von der katholischen und der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Oberammergau gemeinsam seelsorglich begleitet.
19. Juni Im Rahmen eines Festakts mit Generalvikar Dr. Peter Beer erfolgt die Grundsteinlegung zum Neubau von Kinderkrippe, Kindergarten und Grundschule im Pater-Rupert-Mayer-Schulzentrum in Pullach. Der Standort soll zu einem Modellprojekt für

ganzheitliche Bildung für Kinder von etwa einem Jahr bis zum Abitur werden.

19. Juni Mit einer ökumenischen Vesper beginnt in der ehemaligen Klosterkirche Mariä Himmelfahrt in Fürstenfeld der erstmals veranstaltete ökumenische Kirchentag Fürstenfeldbruck, zu dem der Christenrat Fürstenfeldbruck/Emmering eingeladen hat. Erzbischof Reinhard Kardinal Marx, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, Ansgar Hörsting, der Präses des Bundes freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, sowie Sofian von Kronstadt, der Weihbischof des rumänisch-orthodoxen Erzbistums von Deutschland, Österreich und Luxemburg, nehmen an der Vesper teil.
23. Juni Generalvikar Dr. Peter Beer, Museumsdirektor Dr. Christoph Kürzeder und Finanzdirektor Markus Reif stellen die in einem Architekturwettbewerb ermittelten Siegerentwürfe für die Weiterentwicklung und Weitergestaltung des Diözesanmuseums für christliche Kunst der Erzdiözese München und Freising vor. Mit dem ersten Preis zeichnete das Preisgericht unter Vorsitz des Architekten Wolfgang Riehle einen Entwurf des Tirschenreuther Büros Brückner & Brückner aus. Der zweite Preis geht an das Büro Heinrich Böll aus Essen. Dritter wurden BASD Architekten aus Berlin.
27. Juni Der erste Kinderchortag der Erzdiözese findet in Prien am Chiemsee statt. 270 Mädchen und Buben gestalten die Vesper in der Pfarrkirche Mariä Himmelfahrt. Zugleich erfolgt die Gründung eines neuen Diözesanverbands des bundesweiten Kinderchorverbandes Pueri Cantores.
28. Juni Die Besucher des Pfarrfestes von St. Peter und Paul in Beuerberg erhalten Einblicke in Geschichte und Zukunft des von der Erzdiözese München und Freising übernommenen ehemaligen Salesianerinnenklosters in Beuerberg. Die zuständige Ressortleiterin im Erzbischöflichen Ordinariat München, Dr. Gabriele Rüttiger, erläutert den Teilnehmern von Führungen, die im Rahmen des Pfarrfestes angeboten wurden, das Vorhaben, im so genannten Josefstrakt eine Unterkunft für Flüchtlinge mit einem modellhaften Betreuungskonzept zu schaffen.
Daneben sollen Teile des Klostergebäudes für die Verwaltung genutzt werden, vor allem ein Stützpunkt mit regionalen Verwaltungsleitern sowie Schulbeauftragten und ein Standort für die Stiftungsverwaltung sollen entstehen, sagte Rüttiger. Bis zum

Umbau des dafür vorgesehenen Gebäudeteils des Klosters sollen diese Verwaltungseinheiten im bereits weitgehend nutzbaren Spiritualshaus unterkommen. Neben der Unterbringung von Flüchtlingen sowie einem Standort für die Verwaltung ist als weitere Schwerpunktnutzung im Kloster Beuerberg ein Ort für Stille, Einkehr und zur Förderung von Resilienz angedacht, so Rüttiger. Auch ein Ort zur Erinnerung an die Geschichte des Klosters soll entstehen, möglicherweise auch ein Klosterladen sowie Räume für einzelne Veranstaltungen. Schließlich wäre auch ein Übernachtungsangebot für Pilger auf dem Jakobsweg denkbar.

1. Juli Die Dombibliothek Freising stellt zu diesem Termin ihren öffentlichen Leihbetrieb ein, weil im Rahmen der Neugestaltung des Freisinger Dombergs bauliche Maßnahmen am Gebäude Domberg 38-40 durchgeführt werden müssen. Dazu wird der Buchbestand ausgelagert. Der digitale Katalog der Dombibliothek bleibt über die Homepage der Bibliothek und über den Bibliotheksverbund Bayern weiterhin recherchierbar. Der gesamte Buchbestand und auch der gesamte Archivalienbestand (Archivdepot) wird in eine Halle in Neufahrn bei Freising ausgelagert.
5. Juli Anlässlich des Patroziniums der neugestalteten Kirche im Klinikum rechts der Isar in München feiert Weihbischof Wolfgang Bischof einen Festgottesdienst in der Krankenhauskirche Maria Heil der Kranken. Die Krankenhauskirche erhielt einen neuen vom Grafinger Bildhauer Robert Weber geschaffenen Altar und Ambo und ein neugestaltetes Taufbecken.
7. Juli Beim Besuch von Papst Franziskus in Ecuador wirken auch Vertreter der Partnerschaft mit der Erzdiözese München und Freising mit. So nimmt die 23-jährige Karoline Auer aus Farchant in bayerischer Tracht an der Gabenprozession während des Gottesdienstes mit Papst Franziskus im Parque Bicentenario in der Hauptstadt Quito teil. Auer gehört zu den 12 jungen Freiwilligen, die derzeit im Rahmen der Partnerschaft des Erzbistums mit der Kirche vor Ort in sozialen Projekten mitarbeiten.
11. Juli Die Franziskanerkirche in Bad Tölz wird von der Erzdiözese München und Freising übernommen. Mit einer entsprechenden Absichtserklärung teilte die Erzbischöfliche Finanzkammer dem Provinzialat der deutschen Franziskanerprovinz mit, dass das Erzbistum den Kirchenbau einschließlich sämtlichen Inventars und Orgel zu einem symbolischen Kaufpreis von einem Euro erwerben möchte. Damit kommt das Erzbistum dem Angebot

- und ausdrücklichen Wunsch des Ordens nach. Die Franziskaner hatten ihr Kloster in Bad Tölz bereits im Jahr 1998 aufgegeben.
12. Juli Anlässlich des 40-jährigen Bestehens des neokatechumenalen Wegs in der Erzdiözese München und Freising feiert Erzbischof Reinhard Kardinal Marx einen Festgottesdienst in der Münchner Pfarrkirche St. Maximilian.
26. Juli Für einen sicheren Start in die Ferien lädt die St.-Christophorus-Bruderschaft München alle Verkehrsteilnehmer zu einem Festgottesdienst mit Fahrzeugsegnung durch Pfarrer Rainer Schiessler in die Münchner Pfarrkirche St. Maximilian ein.
28. Juli Erzbischof Reinhard Kardinal Marx wird vom Bischof von Troyes Marc Stenger zum Ehrendomherrn an der Kathedrale St. Peter und Paul im nordostfranzösischen Troyes ernannt. Als ehemaliger Bischof von Trier (2002-2008) wurde er ebenso mit diesem Titel ausgezeichnet wie sein Nachfolger Stephan Ackermann und der Münsteraner Bischof Felix Genn, der von 1999 bis 2003 Weihbischof im Bistum Trier war.
12. August Anlässlich des 70. Todestags von Karl Leisner findet am Karl-Leisner-Denkmal auf dem Gelände des Waldsanatoriums in Krailling, Landkreis Starnberg, eine Statio mit dem emeritierten Weihbischof Engelbert Siebler statt. Die daran anschließende Eucharistiefeier in der Kapelle des Waldsanatoriums feiert Kardinal Friedrich Wetter als Hauptzelebrant.
23. August Im Gedenken an Prälat Johann Faltlhauser und Prälat Ludwig Penger, die vor 10 Jahren verstorben sind, feiert Weihbischof Wolfgang Bischof einen Gottesdienst in der Pfarrkirche St. Laurentius in Feldkirchen-Westerham.
1. September Der Förderverein Kirche St. Ägidius Keferloh hat mit Unterstützung des Erzbischöflichen Ordinariats München und Spendengeldern Skulpturen und liturgische Geräte für das bedeutende romanische Gotteshaus St. Ägidius in Keferloh zurückerworben. Anlässlich eines Festgottesdienstes zum Kirchenpatrozinium am 6. September werden die Skulpturen und das liturgische Gerät der Öffentlichkeit wieder präsentiert.
5. September Erzbischof Reinhard Kardinal Marx feiert mit Kardinal Stanislaw Dziwisz, Erzbischof von Krakau und langjähriger Sekretär von Papst Johannes Paul II., eine Jugendmesse in München-Hl. Geist am Viktualienmarkt. Vorab diskutierte Erzbischof Reinhard Kar-

dinal Marx mit Kardinal Dziwisz anhand des Mottos des Weltjugendtags in Krakau 2016 über „Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden“. Im Rahmen dieser Veranstaltung würdigte er den heiligen Papst Johannes Paul II. als eine großartige und faszinierende Gestalt.

12. September Domdekan Prälat Dr. Lorenz Wolf feiert seinen 60. Geburtstag. Der promovierte Kirchenrechtler leitet zugleich das Katholische Büro in Bayern und ist Offizial des Erzbischofs von München und Freising.
20. September Der Bischofsvikar für die Seelsorgsregion München, Rupert Graf zu Stolberg, feiert anlässlich der Fertigstellung des neuen Pfarrzentrums und des neuen Hauses für Kinder in der Pfarrei Zu den Heiligen Engeln in München-Obergiesing einen Festgottesdienst und weihet das Gebäude ein.
23. September Domkapitular i. R. Prälat Georg Schneider, der langjährige Seelsorgereferent der Erzdiözese, feiert seinen 85. Geburtstag.
25. September Das Erzbistum München und Freising trauert um Pfarrer Günther Eckl, Leiter des Pfarrverbands Garching-Engelsberg, der an diesem Tag im Alter von 42 Jahren bei einem Unfall verstorben ist.
1. Oktober In dem Gebäude des bisherigen Studentenwohnheims Johanneskolleg in der Hiltenspergerstraße in München-Schwabing werden für die Dauer von einem Jahr unbegleitete minderjährige Flüchtlinge untergebracht.
10. Oktober Domkapitular i. R. Prälat Dr. Sebastian Anneser, ehemaliger Finanzdirektor des Erzbistums München und Freising, feiert den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe. Er leitete von 1997 bis 2009 die Erzbischöfliche Finanzkammer.
11. Oktober Bei einem Festgottesdienst feiert Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger den Abschluss der Renovierung der Filialkirche St. Martin in Matzbach in der Pfarrei Lengdorf.
13. Oktober Ordinariatsdirektorin Dr. Gabriele Rüttiger wird als katholische Vorsitzende der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in München in ihrem Amt bestätigt.
26. Oktober Nach drei Jahren im Ausweichquartier zieht die ökumenische Beratungsstelle „Münchner Insel“ wieder in das Marienplatz-Zwischengeschoss zurück.

30. Oktober Schwester Andrea Wohlfahrter, die Oberin des Ursulinenklosters St. Josef in Landshut, teilt mit, dass die Landshuter Ursulinen die Entscheidung getroffen haben, Landshut zu verlassen und gemeinsam in ein katholisches Seniorenheim in München umzuziehen, wo sie ihr geistliches Leben als Konvent weiterführen können. Der Umzug soll im Sommer 2016 stattfinden. Hilfreich bei der Entscheidung sei die Zusage der Erzdiözese gewesen, die Klostergebäude zu übernehmen.
1. November Zum 70. Todestag des Jesuitenpaters Rupert Mayer feiert Erzbischof Reinhard Kardinal Marx einen Pontifikalgottesdienst in der Münchner Bürgersaalkirche.
2. November Da das Erzbistum München und Freising in seinen Planungen fest davon ausgeht, dass die Betreuung und Integration von Flüchtlingen auf Jahre eine vordringliche gesellschaftliche und damit auch kirchliche Aufgabe sein wird, will die Erzdiözese das Zentrum für Flucht, Asyl und Integration in dem Gebäude des ehemaligen Kapuzinerklosters in der Tengstraße in München-Schwabing entstehen lassen, das die Erzdiözese eigens für diesen Zweck übernehmen wird. Die wichtigste Funktion des Zentrums soll in der Koordination und subsidiären Unterstützung für ehrenamtliche Helfer und kirchliche Dienststellen bestehen. Es soll ein Ort der Kommunikation, Begegnung und Information sein, an dem auch Schulungen oder Konferenzen möglich sein sollen. Gemeinsam mit dem diözesanen Caritasverband und den in der Flüchtlingsarbeit aktiven katholischen Fachverbänden soll so ein Ort der Vernetzung des katholischen Engagements für Flüchtlinge entstehen.
3. November Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger legt den Grundstein für die neue katholische Kirche in Poing.
4. November Anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Metropolit Johannes Zizioulas und des Festakts zum 20-jährigen Bestehens der orthodoxen Ausbildungseinrichtung in der LMU München würdigt Erzbischof Reinhard Kardinal Marx den Metropoliten als großen Brückenbauer zwischen unseren beiden Kirchen.
7. November Kirchenchöre aus dem Erzbistum München und Freising pilgern nach Rom und singen in den römischen Hauptkirchen und Titelkirchen von Kardinal Marx und Kardinal Wetter.
7. November Der Diözesanrat der Katholiken veranstaltet einen Studientag zur Würzburger Synode in Freising. Dabei berichten Zeitzeugen von

- damals über ihre Erfahrungen und diskutieren mit Verantwortungsträgern von heute.
18. November Albert Schmid, der Vorsitzende des Landeskomitees der Katholiken in Bayern, vollendet sein 70. Lebensjahr.
22. November Nach einer umfangreichen Innenrenovierung wird die Pfarrkirche St. Sylvester in Altschwabing mit einem feierlichen Gottesdienst wiedereröffnet.
22. November Nach 4 Jahren Schließung aufgrund einer umfassenden Innenrenovierung und 30 Jahren nach Beginn einer umfänglichen, vor 15 Jahren abgeschlossenen Außenrenovierung wird die Heilig-Kreuz-Kirche in München-Giesing wiedereröffnet. Generalvikar Dr. Peter Beer nimmt die feierliche Öffnung des Kirchenportals im Rahmen eines Festgottesdienstes vor.
22. November Mit Gottesdiensten, Konzerten und einem Festvortrag zum Thema Religionsfreiheit (durch Prof. Dr. Hans Maier) feiert die Pfarrei Herz Jesu in München-Neuhausen den 15. Jahrestag der Weihe ihrer Kirche. Den Festgottesdienst hält der emeritierte Erzbischof von München und Freising, Friedrich Kardinal Wetter.
24. November Kirchenhistorische und pathologische Erkenntnisse zu den Stiftern des Klosters Tegernsee werden bei einem Vortrag des Vereins für Diözesangeschichte in München-St. Ludwig vorgestellt. Die Gebeine wurden geröntgt und gentechnisch untersucht.
25. November Das Erzbistum München und Freising intensiviert gemeinsam mit dem Caritasverband die Bemühungen in der Betreuung von jungen traumatisierten Flüchtlingen. Das alte Pfarrhaus von St. Christoph in München-Fasanerie wurde renoviert, um weitere Wohn- und Betreuungsplätze zu schaffen.
2. Dezember Erzbischof Reinhard Kardinal Marx informiert sich im Rahmen eines Treffens mit Patriarch Kardinal Béchara Pierre Raï aus Beirut, Oberhaupt der syrisch-maronitischen Kirche von Antiochien, über die Lage der Christen im Nahen Osten sowie die Situation der Flüchtlinge.
2. Dezember Schwester M. Gabriele Konrad von den Franziskanerinnen von Schönbrunn ist von der Vatikanischen Ordenskongregation zur Apostolischen Kommissarin des St.-Birgitta-Klosters von Altomünster ernannt worden. Die Vorsitzende der Vereinigung der geistlichen Schwestern in der Erzdiözese München und Freising

wurde von der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens damit beauftragt, „die Gemeinschaft auf dem Weg zur unvermeidlichen Auflösung des Klosters zu begleiten.“

6. Dezember Anlässlich der vor 50 Jahren erfolgten Aufhebung der wechselseitigen Exkommunikation zwischen der Kirche von Rom und der Kirche von Konstantinopel hält Erzbischof Reinhard Kardinal Marx eine Ansprache im Rahmen einer Feier in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche in München.
8. Dezember In einem Festgottesdienst weihet Weihbischof Wolfgang Bischof den neuen Altar der Kirche Mariä Himmelfahrt in Freilassing/Ortsteil Salzburghofen. Mit der Neugestaltung der liturgischen Orte wird die Innenrenovierung des Gotteshauses, das als Filialkirche zum Pfarrverband Freilassing gehört, abgeschlossen.
8. Dezember Aus Anlass des 50. Jahrestages des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils feiern Erzbischof Reinhard Kardinal Marx und sein Amtsvorgänger, Erzbischof em. Kardinal Friedrich Wetter, einen Festgottesdienst im Münchner Dom.
9. Dezember Das Erzbistum München und Freising erweitert das Bildungsangebot im kirchlichen Zentrum an der Preysingstraße in München-Haidhausen. Für die katholische Stiftungsfachhochschule wird ab 2017 ein neues Gebäude mit zeitgemäßen Hörsälen und Lehrräumen errichtet. Das Gebäude des Edith-Stein-Gymnasiums wird ab 2016 generalsaniert und modernisiert. Eine neue Grundschule auf dem Gelände des kirchlichen Zentrums wird das Bildungsangebot erweitern. Mit ihrem Bau wird frühestens im Jahr 2019 begonnen.
11. Dezember Walter Bayerlein, einer der maßgeblichen Gestalter des Laienapostolats in Deutschland, vollendet sein 80. Lebensjahr.
11. Dezember Als eine von acht bayerischen Realschulen erhält die erzbischöfliche St. Irmengard-Realschule Garmisch-Partenkirchen für ihr besonderes Engagement in der naturwissenschaftlich-technologischen Bildung den MINT-21-Preis.
13. Dezember Im von Papst Franziskus ausgerufenen außerordentlichen Heiligen Jahr der Barmherzigkeit werden in der Erzdiözese München und Freising acht Pforten der Barmherzigkeit eröffnet. Diese symbolisieren, dass den Gläubigen in diesem Jahr der Umkehr und des Pilgerdaseins ein besonderer Weg zum Heil offensteht.

Feiern zur Eröffnung der Pforten der Barmherzigkeit finden am 3. Adventssonntag, dem 13. Dezember, in allen drei Seelsorgsregionen des Bistums statt. In München zelebriert Erzbischof Reinhard Kardinal Marx im Dom einen Gottesdienst, zugleich findet die Eröffnungsmesse mit Bischofsvikar Rupert Graf zu Stolberg in der Pfarrkirche Herz Jesu in München-Neuhausen statt. In der Konkathedrale in Freising, dem Mariendom auf dem Domberg, leitet Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger den Festgottesdienst. Ebenfalls um 10:30 Uhr findet in Rosenheim in der Pfarrkirche Hl. Blut der Eröffnungsgottesdienst mit Weihbischof Wolfgang Bischof statt. Am Abend des 3. Advents werden drei weitere Pforten der Barmherzigkeit eröffnet, jeweils um 18:30 Uhr in der Stiftsbasilika St. Martin in Landshut sowie in der Stiftskirche St. Petrus und Johannes der Täufer in Berchtesgaden. Für 19 Uhr ist die Zeremonie in der Stiftskirche Hl. Kreuz in Bad Tölz angesetzt. Am 19. Dezember wird schließlich noch durch Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger in der ehemaligen Klosterkirche Fürstenfeld die achte und letzte Pforte der Barmherzigkeit in der Erzdiözese geöffnet.

Neu errichtete Stadtkirchen und Pfarrverbände

Änderung der Umschreibung der Dekanate Berchtesgaden und Teisendorf:

Mit Ablauf des 28. Februar 2015 wird der Pfarrverband Anger-Aufham-Piding, bestehend aus den Pfarreien Anger-Mariä Himmelfahrt, Aufham-St. Jakob und Piding-Maria Geburt, aus dem Dekanat Teisendorf ausgegliedert und dem Dekanat Berchtesgaden eingegliedert.

Im besonderen Auftrag des Erzbischofs Reinhard Kardinal Marx werden auf Vorschlag des zuständigen Bischofsvikars sowie nach Beratung im Priesterrat und im Ordinariatsrat errichtet:

Mit Wirkung vom 1. Juni 2015 der Pfarrverband Peiting-Hohenpeißenberg. Zu dem neu errichteten Pfarrverband gehören die Pfarreien Hohenpeißenberg-Auferstehung des Herrn und Peiting-St. Michael. Der Sitz des Pfarrverbandes ist die Pfarrei Peiting-St. Michael. Der Pfarrverband ist dem Dekanat Rottenbuch eingegliedert.

Mit Wirkung vom 1. Juni 2015 der Pfarrverband Hl. Franz von Assisi-Bergen, Erlstätt, Grabenstätt und Vachendorf. Zu dem neu errichteten Pfarrverband gehören die Pfarreien Bergen-St. Ägidius, Erlstätt-St. Peter und Paul im Thale, Grabenstätt-St. Maximilian und Vachendorf-Mariä Himmelfahrt. Der mit Dekret vom 9. März 1990 errichtete Pfarrverband Grabenstätt-Erlstätt wird mit Ablauf des 31. Mai 2015 aufgehoben. Der Sitz des Pfarrverbandes Hl. Franz von Assisi-Bergen, Erlstätt, Grabenstätt und Vachendorf ist die Pfarrei Grabenstätt-St. Maximilian. Der Pfarrverband ist dem Dekanat Traunstein eingegliedert.

Mit Wirkung vom 1. Juli 2015 der Pfarrverband Mariahilf-St. Franziskus. Zu dem neu errichteten Pfarrverband gehören die Pfarreien München-St. Franziskus und München-Mariahilf. Der Sitz des Pfarrverbandes ist die Pfarrei München-Mariahilf. Der Pfarrverband ist dem Dekanat München-Giesing eingegliedert.

Mit Wirkung vom 1. September 2015 der Pfarrverband Heimgarten-Schlehdorf-Ohlstadt-Großweil. Zu dem neu errichteten Pfarrverband gehören die Pfarreien Ohlstadt-St. Laurentius und Schlehdorf-St. Tertulin. Der Sitz des Pfarrverbandes ist die Pfarrei Schlehdorf-St. Tertulin. Der Pfarrverband ist dem Dekanat Werdenfels eingegliedert.

Mit Wirkung vom 1. September 2015 der Pfarrverband Glonnauer Land. Zu dem neu errichteten Pfarrverband gehören die Pfarreien Aufkirchen bei Maisach-St. Georg, Egenhofen-St. Leodegar, Günzlhofen-St. Margareta, Hattenhofen-St. Johannes der Täufer, Oberweikertshofen-St. Johannes der Täufer und Wenigmünchen-St. Michael. Der mit Dekret vom 23. Juli 1986 unter der GV-Nr. 5435/86/7-II errichtete Pfarrverband Aufkirchen-Egenhofen und der mit Dekret

vom 19. Februar 1993 unter der GV-Nr. 1433/93/7-I errichtete Pfarrverband Günzlhofen werden mit Ablauf des 31. August 2015 aufgehoben. Der Sitz des Pfarrverbandes ist die Pfarrei Aufkirchen bei Maisach-St. Georg. Der Pfarrverband ist dem Dekanat Fürstenfeldbruck eingegliedert.

Im Jahr 2015 in der Erzdiözese München und Freising verstorbene Priester, Diakone und Pastoralreferenten

Priester

15. Januar	Prof. em. Dr. Reiner Kaczynski, ehem. Direktor des Herzoglichen Gregorianums
31. Januar	Emmeram Oberberger, Geistlicher Rat, Pfarrer i. R.
10. Februar	Nikolaus Oster, Pfarrer i. R.
8. März	Gerson Weiskopf, Studiendirektor a. D., Geistlicher Rat, Pfarrer i. R.
16. März	Prof. em. Dr. Johannes Baptist Gründel, 25 Jahre Mitglied im Priesterrat des Erzbistums
16. April	Prälat Dr. Willibald Leierseder, ehem. Beauftragter der Bayerischen Bischofskonferenz für Hörfunk und Fernsehen beim Bayerischen Rundfunk
15. Mai	Dr. Karl-Ernst Apfelbacher, Pfarrer i. R.
29. Mai	Monsignore Bernhard Schömann, ehem. Landshuter Stiftspropst, Pfarrer i. R.
6. Juni	Monsignore Erwin Hausladen, Geistlicher Rat, Pfarrer i. R.
15. Juni	Franz Mooslechner, Pfarrer i. R.
14. August	Alfred Maier, Geistlicher Rat, Pfarrer i. R.
15. August	Stephan Pichler, Pfarrer i. R.
24. August	Wilfried Streibelt, Pfarrer i. R.
8. September	Marian Birken, OStR a. D.
25. September	Günter Eckl, Pfarrer
9. Oktober	Heribert Haider, Studienrat a. D., Geistlicher Rat
27. Dezember	Max Bräutigam, Pfarrer i. R.

Diakone

8. Januar Gerhard Selwitschka, Diakon i. R.

30. Mai Bernd Harlander, Diakon i. R.

Die offiziellen Pontifikalhandlungen – Priesterweihen, Altarweihen etc. – seit 2013 werden nachgereicht.

Chronik des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising für die Jahre 2015 und 2016

von Stephan Mokry

2015

Ordentliche Mitgliederversammlung vom 14. April 2015

Im Anschluss an den Vortrag „Die Fragebögen zur nationalsozialistischen Verfolgung katholischer Laien von 1946“ von Johannes Kuber M.A. eröffnete um 19.08 Uhr der erste Vorsitzende Prof. Dr. Franz Xaver Bischof im Pfarrsaal von St. Ludwig die Ordentliche Mitgliederversammlung, die satzungsmäßig allen Vereinsmitgliedern mit dem Veranstaltungskalender angekündigt worden ist.

Anwesend waren 18 Vereinsmitglieder. Wegen anderweitiger Verpflichtungen entschuldigt hatten sich der zweite Vorsitzende Prälat Dr. Lorenz Wolf, Schriftführer Dr. Stephan Mokry und Geschäftsführer Florian Heinritzi sowie wegen Erkrankung Kassenprüfer Walter Daxenberger. Die Beschlussfähigkeit war gegeben.

Die aufliegende Tagesordnung wurde ohne Gegenstimme gebilligt. Schriftliche Anträge zur Tagesordnung waren nicht eingegangen.

Beisitzer Dr. Roland Götz verlas in Vertretung von Schriftführer Dr. Mokry das Protokoll der letzten Ordentlichen Mitgliederversammlung vom 11. März 2014. Es wurde ohne Gegenstimme genehmigt.

Das Protokoll der Mitgliederversammlung übernahm ebenfalls Dr. Götz.

Hierauf berichtete Prof. Bischof über die abgeschlossene Umstellung auf das SEPA-Lastschriftverfahren. Die teilnehmenden Mitglieder hatten in den letzten Tagen ihre Mandatsreferenznummer erhalten. Prof. Bischof dankte den Mitgliedern für ihr Verständnis und ihre Mitarbeit in dieser Frage.

Daraufhin gab er einen Ausblick auf die kommenden Vereinspublikationen. So ist Band 14 der „Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte“ versandt worden. Er enthält die frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung des Vereinsmitglieds Dr. Maria Karg über „Die St.-Anna-Bruderschaften im Bistum Freising“.

2015 wird wieder ein Band „Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte“ erscheinen, der neben den Vorträgen des Jahres 2014 unter anderem auch Beiträge über die Augustiner in Bayern und die bayerischen Prälatenklöster enthalten wird.

Im Jahr 2017 will der Verein an das Konkordat zwischen dem Königreich Bayern und dem Heiligen Stuhl von 1817 erinnern, mit welchem die heutige Erzdiözese München und Freising errichtet worden ist, zum ändern sollen auch die Auswirkun-

gen der Reformation in Bayern ein Thema im Jahresprogramm sein. Geplant ist bis dahin auch die umfangreiche Edition der Pfarrbeschreibungen von 1817.

Im Berichtsjahr 2014 sind 3 Mitglieder verstorben, deren Tod dem Verein mitgeteilt worden ist: Dr. Nikolaus Gößl, München, Paula Bruckbauer und die ehemalige Kassenprüferin Dr. Caroline Gigl, München. Die Anwesenden gedenken der Verstorbenen mit einem kurzen Gebet. Der Stand der Mitglieder war im Verlauf des Jahres 2014 leicht rückläufig: 11 Austritten standen 4 Neueintritte gegenüber. 3 Mitglieder wurden aus der Adresskartei gelöscht, weil keine aktuelle Adresse bekannt ist. Der Mitgliederstand am 31. Dezember 2014 betrug 473 Mitglieder (einschließlich juristischer Personen).

Prof. Bischof merkte mit großer Freude an, dass die Vorträge und die Studienfahrt auch im vergangenen Jahr wiederum auf ein sehr erfreuliches Echo gestoßen seien. Sorgen mache, dass die Besucherzahl der Vorträge seit der Verlegung vom Dompfarrsaal nach St. Ludwig deutlich zurückgegangen ist. Es ist unklar, ob dies dem Thema „Kirche und Erster Weltkrieg“, dem (nicht wesentlich längeren) Anweg, den winterlichen Verhältnissen oder der Kollision mit anderen Terminen zuzuschreiben ist.

Hierauf folgte der Bericht von Schatzmeister Dr. Michael Fellner. Der Bericht der Kassenprüfer entfiel, da Herr Daxenberger sich im Krankenhaus befand und der zweite Kassenprüfer Josef Schäfer-Zeis die Kassenprüfung nicht allein vornehmen wollte. Die Mitgliederversammlung nahm deshalb den Bericht des Schatzmeisters nur zur Kenntnis.

Prof. Bischof dankte der Erzbischöflichen Finanzkammer für den Zuschuss 2014 in Höhe von 3.600 € und dem Schatzmeister für die bei der SEPA-Umstellung geleistete Zusatzarbeit, die sich langfristig zugunsten des Vereins auswirken wird.

Schließlich erfolgte die Nachwahl eines Kassenprüfers, da Herr Daxenberger aus gesundheitlichen Gründen den Verzicht auf sein Amt erklärt hatte. Der langjährige frühere Schatzmeister Dipl.-Archivar (FH) Manfred Herz war bereit, das Amt für den Rest der Wahlperiode (bis 2016) zu übernehmen. Er wurde ohne Gegenstimme zum Kassenprüfer gewählt.

Prof. Bischof dankte den Mitgliedern für ihre Vereinstreue, wies auf die nächsten Veranstaltungen hin und schloss die Mitgliederversammlung um 19.37 Uhr.

Vortragsveranstaltungen 2015

20. Januar Dr. Johann Kirchinger: Der niedere Klerus des Erzbistums München und Freising im Ersten Weltkrieg.
24. Februar Dr. Antonia Leugers: München 1914-1918: „Krieg, hier: Bewegung für den Frieden.“
14. April Johannes Kuber M.A.: Die Fragebögen zur nationalsozialistischen Verfolgung katholischer Laien.
29. Mai 100 Jahre Max Eham (1915-2008). Besuch der Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising anlässlich des 100. Geburtstages des ehemaligen Domkapellmeisters.
Führung: Prof. Dr. Markus Eham.
30. Juni Dipl.-Theol. Simon Strobl: „Flüchtlingsnot als Prüfstein katholischer Seelsorge“. Die Integration der katholischen Vertriebenen im Erzbistum München und Freising im Spiegel der Seelsorgeberichte der Münchner Westdekanate 1945-1953.
27. Oktober Dr. Maria Karg: Vergessene Frömmigkeit? Bruderschaften in Altbayern in der Frühen Neuzeit.
24. November Prof. Dr. Andreas Nerlich/Dr. Roland Götz: Pathologie und Kirchengeschichte. Die Tegernseer Klosterstifter in historischer Sicht und unter der Lupe des Pathologen.

Studienfahrt 2015

11. Juli Studienfahrt nach St. Wolfgang, Schwindkirchen und Kirchdorf.
Leitung: Prof. Dr. Franz Xaver Bischof.

2016

Ordentliche Mitgliederversammlung vom 1. März 2016

Im Anschluss an den Vortrag „Die Melker Reform in der Abtei Tegernsee im 15. Jahrhundert“ von Herrn Professor Dr. Marc-Aeilko Aris fand ab 19.16 Uhr die Ordentliche Mitgliederversammlung des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising im Jugendraum der Dompfarrei Zu Unserer Lieben Frau in München statt. Anwesend waren 29 Mitglieder. Der Erste Vorsitzende, Professor Dr. Franz Xaver Bischof, eröffnete die Versammlung, zu der alle Mitglieder rechtzeitig satzungsgemäß eingeladen worden waren. Die Beschlussfähigkeit war gegeben, die Tagesordnung wurde einstimmig angenommen. Zunächst verlas Schriftführer Dr. Stephan Mokry das Protokoll der Mitgliederversammlung 2015. Die Mitgliederversammlung bestätigte das Protokoll. Zu Beginn seines anschließenden Berichts hielt Professor Bischof mit Freude fest, dass es durch den Einsatz des Zweiten Vorsitzenden, Domdekan Dr. Lorenz Wolf, wieder gelungen ist, die Räume der Dompfarrei nutzen zu können, nachdem der Pfarrsaal von St. Ludwig wenig Besucherzuspruch erhalten hatte. Im Gegensatz zu diesen angenehmen Nachrichten war es traurige Pflicht des Ersten Vorsitzenden, den Tod des Schatzmeisters Dr. Michael Fellner (28. Mai 2015) zu vermelden. Mitglieder des Vorstands sowie des Vereins hatten beim Gedenkgottesdienst und bei der Beerdigung von Dr. Fellner den Diözesangeschichtsverein vertreten. Die Neubesetzung des Amtes ist ein gesonderter Tagesordnungspunkt.

Weiter informierte Professor Bischof darüber, dass Herr Dipl.-Theol. Florian Heinritzi von der Funktion des Geschäftsführers resignierte und diese Position derzeit nicht wiederbesetzt werde. Die Aufgaben würden in Abstimmung mit dem Vorstand delegiert. Was den Mitgliederstand betreffe, so sei dieser relativ stabil, derzeit gehörten dem Verein zum Ende des Berichtsjahres 2015 437 Mitglieder an. 8 neue Mitglieder konnten gewonnen werden. Am Ende seines Berichts wies Professor Bischof auf die zukünftigen Planungen und Veranstaltungen hin: So werde Mitte 2016 ein Band aus der Reihe „Studien zur Altbayerischen Kirchengeschichte“ erscheinen, der eine Untersuchung über den Fall der Münchner Klarissin Magdalena Paumann von Frau Dr. Irmgard Zwinger enthalte, der nächste Band der *Beiträge zur „Altbayerischen Kirchengeschichte“* werde als Nr. 56 wie gewohnt zum Jahreswechsel erscheinen. Schließlich warb Professor Bischof für die diesjährige Studienfahrt ins Kloster Fürstenfeld und zu den Wallfahrtskirchen von Puch und Grafrath. Beim Totengedenken gedachten Professor Bischof und die Versammlung der drei im Berichtsjahr verstorbenen Mitglieder, von denen man Kenntnis erhalten habe, nämlich Dr. Michael Fellner, Herrn Geistlichen Rat Alfred Mayer und Herrn Florian Tremmler.

Vor dem Kassenbericht stand der interimistische Schatzmeister zur Wahl. Professor Bischof erläuterte die Situation des Vereins nach dem Tod von Dr. Fellner. Glücklicherweise sei es gelungen, im Vereinsmitglied Anton Gschwendtner einen

kompetenten Ersatz zu finden. Er wurde vom Vorstand mit Sitzung vom 5. Oktober 2015 einstimmig beauftragt, das Amt kommissarisch bis zur nächsten Mitgliederversammlung zu besetzen. Professor Bischof schlug der Versammlung die ordentliche Bestätigung Anton Gschwendtners im Amt des Schatzmeisters per Nachwahl vor, worauf sich Herr Gschwendtner den Anwesenden kurz vorstellte. Die Versammlung wählte ihn daraufhin einstimmig (bei Enthaltung des Kandidaten).

Der neue Schatzmeister gab sodann einen Überblick über die Einnahmen und Ausgaben im abgelaufenen Jahr 2015; er informierte über die Herausforderungen in der Einarbeitungsphase, da durch den plötzlichen Tod des Vorgängers keine reguläre Übergabe erfolgen konnte. Doch stellten sich für ihn alle finanziellen Vorgänge als plausibel und nachvollziehbar dar, was auch die ordnungsgemäß durch Herrn Josef Schäfer-Zeis und Herrn Manfred Herz erfolgte Kassenprüfung bestätigte. Der Schatzmeister und die Kassenprüfer wurden einstimmig (bei Enthaltung ihrer eigenen Stimme) für das Jahr 2015 entlastet. Professor Bischof dankte den beiden Kassenprüfern und dem Schatzmeister. Besonderer Dank galt auch der Erzbischöflichen Finanzkammer für den jährlichen Zuschuss in Höhe von € 3.600.

Turnusgemäß standen auf der Mitgliederversammlung die Vorstandswahlen an. Die Wahlleitung übernahm Herr Prälat Dr. Wolfgang Schwab. Alle bisherigen Vorstandsmitglieder hatten ihre Bereitschaft zur Kandidatur erklärt. Sowohl im Vorfeld als auch bei der Versammlung wurden keine weiteren Kandidatenvorschläge eingebracht. Der Zweite Vorsitzende Prälat Dr. Wolf stellte den Antrag, die jeweilige Einzelwahl per Handzeichen durchzuführen, dem einstimmig stattgegeben wurde. Die Versammlung bestätigte alle Vorstände in ihren bisherigen Ämtern einstimmig (bei Enthaltung des jeweiligen Kandidaten): Erster Vorsitzender: Professor Dr. Franz Xaver Bischof, Zweiter Vorsitzender: Prälat Dr. Lorenz Wolf, Schatzmeister: Anton Gschwendtner, Schriftführer: Dr. Stephan Mokry, erster Beisitzer: Dr. Peter Pfister, zweiter Beisitzer: Dr. Roland Götz. Ebenso wurden die beiden bisherigen Kassenprüfer Herr Schäfer-Zeis und Herr Herz wiedergewählt (bei Enthaltung ihrer Stimmen). Der Erste Vorsitzende dankte der Wahlleitung sowie der ganzen Vorstandschaft und den Kassenprüfern für ihr Engagement.

Unter dem Punkt Verschiedenes verwies Professor Bischof auf das weitere Programm im ersten Halbjahr und richtete den Blick auf das bevorstehende Bistumsjubiläum 2017. Zu diesem Anlass stellte er die Fertigstellung der Edition der Pfarrbeschreibungen des Erzbistums München und Freising von 1817 in Aussicht und den weiteren Programmschwerpunkt zum Reformationsgedenken.

Mit einem abschließenden Dank für die das rege Interesse an den Vereinsveranstaltungen beschloss der Erste Vorsitzende die Mitgliederversammlung 2014 um 19.50 Uhr.

Vortragsveranstaltungen 2016

16. Februar Dr. Roland Götz: Quirinus – Wasser – Öl. Von der Heiligenverehrung zum Heilbad am Tegernsee.
1. März Prof. Dr. Marc-Aeilko Aris: Die Melker Reform in der Abtei Tegernsee im 15. Jahrhundert.
12. April Univ.-Doz. PD Dr. Adelheid Krahe: Veränderungen der Wirtschaftsentwicklung und Siedlungsstrukturen im Bistum Freising zur Zeit der Bischöfe Hitto (810/11-834/35) und Erchanbert (835/836-854).
10. Mai Dipl.-Theol. Sebastian Appolt: Antisemitismus und völkisches Gedankengut in der Münchner Zwischenkriegszeit. Eine konfessionelle Betrachtung.
27. September Dr. Stephan Kellner: bavarikon – das Portal zur Kunst, Kultur und Landeskunde Bayerns am Beispiel der Diözesangeschichte von München und Freising.
25. Oktober Prof. Dr. Ferdinand Kramer: Bayern, Spanien und die Auseinandersetzung mit der Reformation.
22. November Prof. Dr. Franz Xaver Bischof: Zwischen Heiligem Jahr und Reformationsgedenken. Zu Geschichte und Aktualität christlicher Jubiläumskultur.

Studienfahrt 2016

2. Juli Studienfahrt nach Fürstenfeldbruck, Puch und Grafrath. Leitung: Prof. Dr. Franz Xaver Bischof.

Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte

Lieferbare Bände

16:	H. Strzewitzek, Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe im Mittelalter. 1938	€ 1,- (1,-)
18:	B. Bastgen, Bayern und der Hl. Stuhl in der 1. Hälfte des 19. Jh.s Teil 2. 1940	€ 1,- (1,-)
19:	J. Mois, Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI.-XII. Jh.s 1953	€ 1,- (1,-)
21/1:	Lantbert von Freising 937-957. Der Bischof und Heilige. Hg. v. J. A. Fischer. 1959	€ 1,- (1,-)
21/3:	Festgabe des Vereins ... zum Münchener Eucharistischen Weltkongreß 1960. 1960	€ 1,- (1,-)
22/1:	Forschungen zur bayerischen und schwäbischen Geschichte. 1961	€ 1,- (1,-)
22/2:	Jahrbuch 1962	€ 1,- (1,-)
22/3:	1200 Jahre Kloster Schäftlarn 762-1962. Hg. v. S. Mitterer. 1962	€ 1,- (1,-)
23/1:	Jahrbuch 1963	€ 1,- (1,-)
23/2:	Eucharistische Frömmigkeit in Bayern. 2. erg. u. verm. Auflage der „Festgabe“. 1963	€ 1,- (1,-)
23/3:	Jahrbuch 1964	€ 1,- (1,-)
24/1:	Jahrbuch 1965	€ 1,- (1,-)
24/2:	K. Pörnbacher, Jeremias Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers. 1965	€ 1,- (1,-)
25:	Jahrbuch 1967	€ 1,- (1,-)
26:	Jahrbuch 1971	€ 1,- (1,-)
27:	Bavaria Christiana. Festschrift A. W. Ziegler. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. 1973	€ 1,- (1,-)
28:	Jahrbuch 1974	€ 1,- (1,-)
29:	Jahrbuch 1975	€ 1,- (1,-)
30:	Jahrbuch 1976	€ 1,- (1,-)
31:	Jahrbuch 1977	€ 1,- (1,-)
32:	Jahrbuch 1979	€ 1,- (1,-)
33:	Jahrbuch 1981	€ 1,- (1,-)
34:	Jahrbuch 1982	€ 1,- (1,-)
35:	Jahrbuch 1984	€ 1,- (1,-)
36:	Jahrbuch 1985	€ 1,- (1,-)
37:	Jahrbuch 1988	€ 1,- (1,-)
38:	Jahrbuch 1989	€ 1,- (1,-)
39:	Jahrbuch 1990	€ 1,- (1,-)
40:	Jahrbuch 1991	€ 1,- (1,-)
41:	Jahrbuch 1994	€ 1,- (1,-)
42:	Jahrbuch 1996	€ 1,- (1,-)
43:	Jahrbuch 1998	€ 1,- (1,-)
44:	Jahrbuch 1999	€ 1,- (1,-)
45:	Jahrbuch 2000	€ 1,- (1,-)
46:	Jahrbuch 2001	€ 24,- (17,-)
47:	Jahrbuch 2003	€ 18,- (12,-)
48:	Jahrbuch 2005	€ 18,- (12,-)

49:	Jahrbuch 2006	€ 16,- (10,-)
50:	Jahrbuch 2007	€ 18,- (12,-)
51:	Jahrbuch 2008	€ 16,- (10,-)
52:	Jahrbuch 2010	€ 18,- (12,-)
53:	Jahrbuch 2011	€ 18,- (12,-)
54:	Jahrbuch 2012	€ 18,- (12,-)
55:	Jahrbuch 2013	€ 18,- (12,-)
56:	Jahrbuch 2015	€ 18,- (12,-)

Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte

1:	K.-L. Lippert, Giovanni Antonio Viscardi 1645-1713. 1969.	€ 2,- (2,-)
2:	J. Maß, Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit. Die Bischöfe Anno, Arnold und Waldo. 1969.	€ 2,- (2,-)
3/4:	L. Weber, Veit Adam von Gepeckh, Fürstbischof von Freising 1618-1651. 1972.	€ 2,- (2,-)
5:	H. Hörger, Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft, Tl. 1. 1978.	€ 2,- (2,-)
6:	J. A. Fischer, Die Freisinger Bischöfe von 906 bis 957. 1980.	€ 2,- (2,-)
7:	H. Hörger, Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft, Tl. 2. 1983.	€ 2,- (2,-)
8:	N. Keil, Das Ende der geistlichen Regierung in Freising. 1987.	€ 2,- (2,-)
9:	A. Landersdorfer, Gregor von Scherr (1804-1877). Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes. 1995.	€ 37,- (24,50)
10:	Die Freisinger Dom-Custos-Rechnungen von 1447-1500, 2 Bde. 1998.	€ 50,- (33,-)
11:	F. Sepp, Weyarn. Ein Augustiner-Chorherrenstift zwischen Katholischer Reform und Säkularisation. 2003.	€ 29,- (20,-)
12:	S. Buttinger, Das Kloster Tegernsee und sein Beziehungsgefüge im 12. Jahrhundert. 2004.	€ 14,- (10,-)
13:	I. Zwingler, Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger zu München. Das Angerkloster unter der Reform des Franziskanerordens im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. 2009.	€ 29,- (20,-)
14:	M. Karg, Die St.-Anna-Bruderschaften im Bistum Freising. Ein Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte Altbayerns. 2014.	€ 30,- (20,-)
15:	I. Zwingler, Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung. Der Fall der Münchener Klarissin Magdalena Paumann (1734-1778) 2015.	€ 30,- (20,-)

Bezug durch den Verein für Diözesangeschichte von München und Freising e.V., Postfach 33 03 60, 80063 München, Telefon 089/2137-1346. Die Preise in Klammern gelten für die Mitglieder des Vereins.

