

# Freiburger Diözesan-Archiv



129. Band

(Dritte Folge · Einundsechzigster Band)

2009

VERLAG HERDER FREIBURG

Das „*Freiburger Diözesan-Archiv*“ (FDA) erscheint jährlich einmal

Das FDA enthält Abhandlungen und Quellenpublikationen zur Geschichte und Vorgeschichte der Erzdiözese Freiburg wie auch der angrenzenden Bistümer. Der Schwerpunkt liegt auf kirchengeschichtlichen Fragestellungen, doch werden auch verwandte historische und heimatkundliche Themenbereiche berücksichtigt.

Alle für dieses Organ bestimmten Beiträge und darauf bezügliche Anfragen sind zu richten an Herrn Erzb. Archivdirektor Dr. Christoph Schmider (Erzb. Archiv Freiburg, Schoferstraße 3, D-79098 Freiburg, Telefon: 07 61/21 88-4 30, Telefax: 07 61/21 88-4 39, E-Mail: fda@ordinariat-freiburg.de).

Das Manuskript sollte in einem gängigen Dateiformat (z. B. \*.doc oder \*.rtf) erstellt werden und sich auch stilistisch in druckfertigem Zustand befinden. Richtlinien zur Manuskriptgestaltung können beim Schriftleiter angefordert werden. Manuskripte, die in den Band des betreffenden Jahres aufgenommen werden sollen, müssen spätestens am 30. Juni dem Schriftleiter vorliegen.

Das Honorar für die Mitarbeiter beträgt für den Bogen: a) der Darstellungen 50 Euro; b) der Quellenpublikationen 30 Euro.

Jeder Mitarbeiter erhält zwei Belegexemplare kostenfrei sowie auf Wunsch seinen Beitrag in digitaler Form (pdf-Datei). Bestellungen sind per E-Mail an den Schriftleiter zu richten.

Die Vereine und Institute, mit denen der Kirchengeschichtliche Verein für das Erzbistum Freiburg im Schriftenaustausch steht, werden ersucht, die Empfangsbestätigung der Zusendung sowie die für den Austausch bestimmten Vereinschriften an die Bibliothek des Kirchengeschichtlichen Vereins (Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Fakultätsbibliothek, D-79085 Freiburg) zu senden.

Anmeldungen zum Eintritt in den Verein sind an die Geschäftsstelle im Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg (Schoferstraße 2, D-79098 Freiburg) zu richten. Der Jahresbeitrag beträgt für die Pfarreien als Pflichtmitglieder 22,- Euro, für Privatmitglieder 20,- Euro. Dafür erhalten die Mitglieder den jährlich erscheinenden Band des FDA portofrei zugesandt. Nach Anordnung des Erzbischöflichen Ordinariats vom 14. Dezember 1934 ist die Mitgliedschaft für alle Pfarreien Pflicht (vgl. Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg Nr. 32/1934, Seite 299/300). Aus Gründen der Verwaltungsvereinfachung werden nach dem Erlass des Erzbischöflichen Ordinariats vom 25. Juni 2001, Nr. IV-23293, die Mitgliedsbeiträge der Pfarreien ab dem Jahre 2002 nicht mehr einzeln erhoben, sondern von der Diözese an den Kirchengeschichtlichen Verein überwiesen.

---

Konto des Kirchengeschichtlichen Vereins:  
Sparkasse Freiburg Nr. 2 274 803 (BLZ 680 501 01).

# Freiburger Diözesan-Archiv

Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins  
für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde  
des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung  
der angrenzenden Bistümer

*129. Band*  
*(Dritte Folge · Einundsechzigster Band)*  
2009

VERLAG HERDER FREIBURG

Schriftleitung: Dr. Christoph Schmider

ISBN-Nr. 978-3-451-27127-4

Alle Rechte vorbehalten  
Herstellung: Badenia Verlag und Druckerei GmbH  
Rudolf-Freytag-Straße, 76189 Karlsruhe  
2009

Umschlag nach: Das Erzbistum Freiburg 1827–1977, S. 13  
(Karte: J. Hof, Konstanz)

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
gemäß DIN ISO 9706

## INHALTSVERZEICHNIS

Zur Geschichte der ehemaligen Kirchhofmauer um das Freiburger Münster Von Joachim Faller . . . . .	5–9
Fritz Mauthner (1849–1923) – ein böhmischer Jude in Baden. Schriftsteller und Sprachkritiker, Jude, Atheist und Mystiker Von Udo Janson . . . . .	11–124
Caritas und Wissenschaft Ein Blick in die Anfänge der Verbandsgeschichte Von Ingeborg Feige . . . . .	125–180
Freiburger Konzilsväter auf dem II. Vatikanum Konzilsbeteiligung und Konzils hermeneutik von Erzbischof Hermann Schäufele und Weihbischof Karl Gnädinger Von Michael Quisinsky . . . . .	181–289
Jahresbericht 2008 . . . . .	291–292
Kassenbericht 2008 . . . . .	293

## VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Faller, Dr. Joachim  
Klarastraße 96a,  
79106 Freiburg

Feige, Dr. Ingeborg  
Karlstraße 40,  
79104 Freiburg

Janson, Dr. Udo  
Reichenbachstraße 24,  
79117 Freiburg

Quisinsky, Dr. Michael  
Rue des Bugnons 10,  
CH-1217 Meyrin (GE)

## Zur Geschichte der ehemaligen Kirchhofmauer um das Freiburger Münster

Von Joachim Faller

### Der Münsterfriedhof

Vermutlich lag bereits seit alters her der allgemeine Friedhof der Freiburger rund um das Münster.<sup>1</sup> Auf seiner Nordseite befanden sich eine dem heiligen Andreas geweihte Kapelle samt Beinhaus im Untergeschoss, sowie das 1516 erstmals erwähnte große Kruzifix, welches heute auf dem „*Alten Friedhof*“ seinen Standort hat. Zudem hatte hier das so genannte „*Bäckerlicht*“ seinen Platz, eine Säule, in welcher ein ewiges Licht zur Erinnerung an die gefallenen Bürger der Stadt brannte, für dessen Unterhalt die Bäckerzunft verantwortlich war. Umgrenzt wurde dieser „*Kilchhof*“ von einer etwa 1,60 m hohen und 0,80 m breiten Mauer, im Volksmund „*Esel*“ genannt (zur Herkunft dieser Bezeichnung s. u.). Auch als der Friedhof im Jahr 1515 auf Anordnung Kaiser Maximilians zur St. Nikolauskirche in der Vorstadt Neuburg verlegt worden war, blieben Kirchhofmauer, Kruzifix und Bäckerlicht erhalten. Nach der Einebnung des Nikolaifriedhofs aufgrund des Festungsbaus im Jahre 1678, diente der Münsterfriedhof bis zur Eröffnung des heutigen „*Alten Friedhofs*“ an der Karlstraße im Jahre 1683 noch einmal als Begräbnisstätte, ebenso in den Jahren 1713 und 1744, als der außerhalb der Festungsanlagen gelegene Gottesacker während der Belagerungen nicht benutzt werden konnte. Heinrich Schreiber berichtet in diesem Zusammenhang von fünf Gruben, welche 1713 zur Aufnahme der Toten auf dem Münsterplatz angelegt

---

<sup>1</sup> Zur Geschichte des Münsterplatzes vgl. Ralf Burgmaier: Der Freiburger Münsterplatz im Mittelalter – ein archäologisches Mosaik. In: Münsterblatt 3 (1996), S. 5–21.

wurden.<sup>2</sup> Ein 1938 aufgedecktes Gewölbe auf der Nordseite war vermutlich eines dieser Massengräber.<sup>3</sup>

## Die Entfernung der Kirchhofmauer

Aus Anlass des Aufenthalts der österreichischen Erzherzogin Maria Antonia auf ihrer Brautreise nach Frankreich im Jahr 1770, stellte sich im Vorfeld in Freiburg die Frage, ob nicht endlich die noch immer vorhandene Kirchhofmauer entfernt werden solle, nachdem der Münsterfriedhof bereits vor mehr als 250 Jahren aufgehoben worden war. Die Initiative dazu ergriff Freiherr Heinrich von Kagenegg, welcher sich zu diesem Zweck mit seinem Vetter, dem Kardinal-Fürstbischof von Rodt in Konstanz, in Verbindung setzte.<sup>4</sup> Denn in Freiburg plante man, zur Ehre des habsburgischen Herrscherhauses auf dem Münsterplatz zwei Statuen aufzurichten, „*deren die einte das Ebenbild des Kaysers Mayestät, und die andere jenes unserer allerhöchsten Monarchin vorstellen sollte*“, und wofür die breisgauischen Landstände die Kosten übernehmen wollten. Obwohl der Münsterplatz von Kagenegg als „*der größte, der anständigste und würdigste*“ Platz in Freiburg angesehen wurde, stand einer ansprechenden Realisierung des Projekts jedoch noch das Hindernis entgegen, dass der Platz sich „*sehr uneben und hügelig*“ darstellte und die nach wie vor bestehende Kirchhofmauer die freie Sicht auf das Münster wie auch auf die geplanten Statuen verdecken würde. Kagenegg schlug daher vor, sämtliche Baulichkeiten abzureißen, den Platz einzuebnen, zu pflastern und schließlich „*mit Allée-weiß gepflanzten Bäumen*“ zu verschönern,

<sup>2</sup> Vgl. Heinrich Schreiber, Geschichte der Stadt und Universität Freiburg im Breisgau, 4. Bd., Freiburg 1858, S. 244.

<sup>3</sup> Vgl. Bericht des Direktors der Städtischen Sammlungen an den Oberbürgermeister vom 23. 6. 1938, die Aufdeckung eines für Massenbestattungen verwendeten Gewölbes auf dem Münsterplatz betreffend (Stadtarchiv Freiburg C4/III/19/11).

<sup>4</sup> Zum Folgenden vgl. Briefwechsel zwischen dem Freiherrn Heinrich von Kagenegg, k. k. vorderösterreichischer Regierungs- und Kammerrat, und dem Kardinal-Fürstbischof von Rodt zu Konstanz, 1769/70, abgedruckt als „IX. Die Wegschaffung der Kirchhofmauern um das Münster zu Freiburg betreffend“; hg. v. Franz Zell. In: Freiburger Diöcesan-Archiv 4 (1869), S. 332–340.



damit „das prächtige Münster, alß das Merckwürdigste hiesiger Statt in seinem freyen Ansehen stehen und auch die neu sezenden Denck-Bilder in jedes vorbey Gehenden Auge fallen möge(n)“.

So löblich Kageneggs Vorhaben auch war, es stellten sich ihm – „wie es aller derley Sachen Schicksaal ist“ – bald nach seinem Bekanntwerden „von mehreren Seiten her Hinternisse“ entgegen.<sup>5</sup>

Widerstand erfuhr Kagenegg dabei vor allem von Seiten der Münstergeistlichkeit, welche den Bereich des ehemaligen Friedhofs als „Zugehörde des Gotteshauses“ betrachtete, und dieser „gefreyte(...) Raum“ durch die Entfernung der Kirchhofmauer „irregular gemacht würde“.<sup>6</sup> Kagenegg ließ diesen Einwand jedoch nicht gelten. Vielmehr argumentierte er, dass der Platz bereits dadurch entheiligt worden sei, dass er teilweise zur Abhaltung des Marktes erhalten müsse und sowohl die „Frucht-Schrane“<sup>7</sup> darauf errichtet wie auch der „Ausruf-Thurn“ darauf „würcklich gebauet“ worden seien. Noch mehr aber gaben ihm die Begleiterscheinungen des Markttreibens Anlass zur Beanstandung: „... bekannt ist, daß dieser eingesperrte Raum ringsum allem fremden auch Lutherischen hiesige Wochen und Jahr Märckte besuchenden Pöbel zur allgemeinen offenen Gelegenheit stündlich andiene, die Wercke der Natur ganz ungescheüet daselbst zu verrichten.“ Auch fänden im Schutz der Mauer die „häßlichsten Ausschweifungen der Buhlerey im finstern“ statt.<sup>8</sup>

So eindringlich Kagenegg auch die Missstände beschrieb, seiner Eingabe war trotz allem kein Erfolg beschieden. Nachdem den Geldgebern der Kostenvoranschlag für die zwei Statuen zugekommen war, rückten diese von ihrem Vorhaben ab, womit auch für den Konstanzer Bischof der maßgebliche Grund für eine Unterstützung von Kageneggs Eingabe wegfiel. Er forderte nun vielmehr, zur Abstellung der ihm mitgeteilten „Ungebühren“, „... auch ohne Hindanraumung des Kircheneinfangs von Seiten weltlicher Obrigkeit und aufgestellter Policei Stelle darunder abhelfliche Maße zu verschaffen.“<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Ebd., S. 333.

<sup>6</sup> Ebd., S. 334.

<sup>7</sup> Lagerraum für Früchte.

<sup>8</sup> Ebd., S. 334.

<sup>9</sup> Ebd., S. 340.

Erst im Jahr 1785 ging Kageneggs Wunsch schließlich in Erfüllung. Vermutlich infolge eines Dekrets Kaiser Josephs II.<sup>10</sup> wurde die Kirchhofmauer entfernt. Das Kruzifix transferierte man auf den heutigen „Alten Friedhof“, während das „Bäckerlicht“ rund 30 Jahre später zu einem Strebepfeileraufsatz für das Münster umgearbeitet wurde.<sup>11</sup>

### Die Bezeichnung „Esel“

Wie bereits erwähnt, trug die Kirchhofmauer im Volksmund die merkwürdige Bezeichnung „Esel“. Stadtarchivar Cajetan Jäger erklärte in einem 1882 veröffentlichten Aufsatz diesen Namen damit, dass es am Palmsonntag Brauch gewesen sei, auf der Kirchhofmauer den hölzernen Palmesel auf Rollen entlangzuziehen, auf welchem Kinder gegen ein Entgelt reiten durften.<sup>12</sup> Indem sein Nachfolger Adolf Poinignon einige Jahre später diese Erklärung in seinen grundlegenden Aufsatz über die Freiburger Friedhöfe aufnahm<sup>13</sup>, fand sie weitere Verbreitung. Leider gaben beide keinerlei Quellen für ihre Mitteilung an.

Der Bericht über die Aufdeckung eines Massengrabs auf dem nördlichen Teil des Münsterplatzes<sup>14</sup> weist dagegen auf folgende Passage in den von Poinignon 1897 veröffentlichten „*Chronikblättern der Stadt Frei-*

<sup>10</sup> Hofdekret in geistlichen und Polizeysachen Nr. 496 v. 23. August 1784: „*Von nun an sollen alle Gruften, Kirchhöfe oder sogenannte Gottesäcker, die sich inner dem Umfange der Ortschaften befinden, geschlossen, und anstatt solcher die ausser den Ortschaften in einer angemessenen Entfernung ausgewählt werden ... Ist nun dieser Grund ausgesucht, so ist solcher mit einer Mauer zu umfassen, und mit einem Kreuze zu versehen*“ (Vollständige Sammlung aller seit dem glorreichsten Regierungsantritt Joseph des Zweyten für die k. k. Erbländer ergangenen höchsten Verordnungen und Gesetze durch privat Fleiß gesammelt, und in chronologische Ordnung gebracht. Vierter Theil enthält die Verordnungen und Gesetze vom Jahre 1784. Wien 1788, S. 437f.).

<sup>11</sup> Vgl. Peter Kalchthaler: Das Bäckerlicht als Strebepfeileraufsatz. Ein Entwurf Johann Christian Wentzingers für das Freiburger Münster. In: Münsterblatt 6 (1999), S. 22–25.

<sup>12</sup> C(ajetan) Jäger: Varia zur Geschichte der Freiburger Münster-Kirche während der letzten hundert Jahre. In: Freiburger Diöcesan-Archiv 15 (1882), S. 277–288; hier: S. 288. Auch Kagenegg erwähnt den Palmesel in seiner Korrespondenz mit dem Konstanzer Bischof, indem er die „*Wegschaffung des ... in die Fenster Tieffungen sehr ohngeschickt eingeschobenen unansehnlichen Behältnisses für den Palm Esel und andere Kirchen Gerüste*“ forderte (S. 335). Von einer Nutzung der Kirchhofmauer für die Palmsonntagsprozession teilt er allerdings nichts mit.

<sup>13</sup> Vgl. Adolf Poinignon: Die alten Friedhöfe der Stadt Freiburg i. Br. In: Adreßbuch der Stadt Freiburg 1890, S. 1–23; hier: S. 1, Anm. 1.

<sup>14</sup> Wie Anm. 3.

burg 1785–1794“ hin: „Im Sommer darauf ward die Ring Mauer um das Münster (der Esel wegen den darauf gesetzten spizigen quaterstein genant) nebst 2 Portales ... ganz abgebrochen und dem Boden gleichgemacht.“<sup>15</sup> Der Name „Esel“ erklärt sich nach dieser Quelle also aus der baulichen Eigenart der Mauer, welche wohl an einen „Eselrücken“ erinnerte, eine architektonische Bezeichnung für eine spezielle Form des Spitzbogens. In der Tat fanden sich als Abdeckung des als Massengrab dienenden Gewölbes zwei Steine „aus rotem Sandstein, an denen zwei spitzbogisch zusammenlaufende Flächen glatt bearbeitet waren, während die dritte Fläche jeweils nur rauh behauen war“.<sup>16</sup> Es ist gut vorstellbar, dass diese Steine beim Abbruch der Mauer im Jahr 1785 angefallen waren und dann dafür benutzt wurden, um das Gewölbe unter dem später eingeebneten Münsterplatz sicher zu verschließen. Wie kam es aber zur Verbindung mit dem Palmesel?

Eine mögliche Erklärung findet sich in dem Aufsatz „Aprill & May-Beylage“ des Freiburger Dichters Johann Georg Jacobi: „An verschiedenen Orten hielt man vor wenigen Jahren noch am Palm-Sonntag eine Procession in der Kirche, und führte bey derselben einen gemachten Esel, worauf ein hölzerner Christus saß, herum ... Nach geendigter Procession stand der Esel im Portal der Kirche, wo man, vielleicht in älteren Zeiten aus Aberglauben, in späteren zur Belustigung, Kinder darauf setzte, welche der Sacristan für ein Trinkgeld auf und ab reiten ließ.“<sup>17</sup>

Welche der Erklärungen letztendlich die zutreffende ist, wird sich zwar vermutlich nicht mehr mit Sicherheit feststellen lassen. Aber auch wenn Stadtarchivar Cajetan Jäger seinerzeit als „sichere Auskunftsquelle auch in den geringfügigsten Dingen“<sup>18</sup> galt, dürfte in diesem Fall der Aussage der zeitgenössischen „Chronikblätter“ vielleicht dennoch das höhere Maß an Authentizität zukommen.

<sup>15</sup> Chronikblätter der Stadt Freiburg 1785 bis 1794, hg. v. Adolf Poinson. In: Adreßbuch der Stadt Freiburg 1897, S. 17–35; hier: S. 19.

<sup>16</sup> Eine Skizze dieser Abdecksteine bei Wilhelm Schmiking: Schädelfunde aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts von dem Freiburger Münsterplatz, Freiburg 1940, S. 6.

<sup>17</sup> J. G. Jacobi's sämtliche Werke. Fünfter Band. Zürich 21811, S. 38 f.

<sup>18</sup> Nachruf in der „Freiburger Zeitung“, 28. 8. 1887, Nr. 201, S. 3; zit. nach: Joachim Dietrich Schaar: Stadtarchivar Cajetan Jäger. Leben und Leistungen. In: Schau-ins-Land 106 (1987), S. 301–307; hier: S. 304.



**Fritz Mauthner (1849–1923) – ein böhmischer Jude  
in Baden.  
Schriftsteller und Sprachkritiker, Jude, Atheist und Mystiker**

Von Udo Janson

**Vorbemerkung**

Wir gehen von einem Überblick von Fritz Mauthners Leben und Werk (1.0) zum zentralen Thema unserer Untersuchung in Meersburg (2.0) und schließen mit einer Interpretation und Wertung (3.0).<sup>1</sup>

**1.0. Überblick über Mauthners Leben und Wirken**

1.1. Kindheit, Jugend und Studium. 1.2. Berliner Jahre 1867–1905. 1.2.1. Der sprachgewaltige Sprachkritiker. 1.2.2. Zum Judesein des Nichtjuden. 1.3. Hoffnung auf Ruhe in Freiburg 1905–1909. 1.3.1. Lebenswende durch Begegnung – Hedwig Straub. 1.3.2. Zur Politik des Unpolitischen. 1.4. Fragwürdige Idylle in Meersburg 1909–1923. 1.4.1. Buddha ohne Buddhismus? 1.4.2. Der Patriot und das Desaster des Krieges.

**2.0. Meersburger Eklat**

2.1. Ehrenbürger ohne Ehre? 2.2. Ritus des Unrituellen. 2.2.1. Hausgeburt im Glaserhäusle? 2.2.2. Der Zynismus des Autors Ehinger. 2.2.3. Ein zweiter Zeuge? 2.2.4. Das Los der ungetauften Kinder. 2.3. Geburt und Tod im Glaserhäusle – der Nachweis. 2.3.1. Zur allgemeinen sozialen Situation und Initiativen der Kirche. 2.3.2. Urkunden – Standesamt und Kirchenbücher. 2.3.3. Die kirchenrechtliche Regelung der Taufe. 2.3.4. Wer spendete die Nottaufe? 2.3.5. Wer war der Vater? 2.4. Magd, Mutter,

---

<sup>1</sup> Fritz Mauthner ist im Folgenden mit FM abgekürzt. Die benutzte Literatur wird in den Fußnoten nur mit Verfasser und Jahreszahl (und ggf. Seitenzahl etc.) angegeben; ausführliche Bibliografie im Literaturverzeichnis.

Schwiegermutter. 2.5. Zur Person des Stadtpfarrers. 2.6. Die Wende mit Stadtpfarrer Wilhelm Restle.

### 3.0. Mauthners Tod und Erbe

3.1. Nachruf auf einen Wahrheitssucher. 3.2. Zur Religion des Religionslosen, gottlose Mystik – wortlose Mystik.

Unweit des Pfarrhauses in Meersburg<sup>2</sup>, wie dieses über den See und zum Säntismassiv geöffnet, inmitten der Reben und trotz der Anschluss-



Gartenhaus mit Arbeitszimmer und Bibliothek  
(Zeichnung von H. Federn-Schwarz 1919)

<sup>2</sup> Pfarrhaus der Pfarrei Mariä Heimsuchung, Droste-Hülshoff-Weg 7, 88709 Meersburg. Dieses Pfarrhaus wurde 1929 erbaut.

bebauung immer noch wie vor hundert Jahren das letzte Haus der Stadt nach Westen, liegt das Glaserhäusle in seinem Garten, eine stille Idylle im Grün der Umgebung, unter dem Blau des Himmels sonniger Tage, vor dem Türkis des Schwäbischen Meeres und gebannt vom immerwährenden Schneegipfel des großen schweizerischen Berges. Annette von Droste-Hülshoff hat dieses Haus liebevoll und wohlbekannt um 1843 als „Die Schenke am See“ beschrieben.<sup>3</sup> Nach wechselnden Besitzverhältnissen – der Name deutet auf einen ehemaligen Besitzer namens Glaser hin – hat im Sommer 1909 ein jüdischer Schriftsteller und Philosoph das Haus mit Grundstück und einem separat stehenden größeren „Gartenhaus“ erworben. FM hatte zuvor vier Jahre in Freiburg gelebt und gearbeitet. Damit hatten die badischen Jahre des böhmischen Juden begonnen. Sein gesamtes Spätwerk, sein philosophisches und sprachkritisches Werk ist gerade in seiner badischen Zeit entstanden.

Anlass für meine Darstellung ist Mauthners 160. Geburtstag am 22. November 2009, des bei Juden und Christen oft Unbekannten, Vergessenen oder gar Verschwiegenen. Die Fachwelt hat FM vor etwa fünfzig Jahren wieder entdeckt.<sup>4</sup> Dann erschien das grundlegende Werk von Joachim Kühn 1975<sup>5</sup>, von dem aus die Beschäftigung mit FM bis heute kontinuierlich anstieg.<sup>6</sup> Seines 150. Geburtstages wurde mit Festakt, Symposium und einer Ausstellung 1999 in Braunschweig gedacht<sup>7</sup> und im

---

<sup>3</sup> Sie kam, vierundvierzigjährig, 1841 nach Schloss Meersburg, das ihrem Schwager J. Freiherr von Lassberg gehörte. Durch ihre Vermittlung wurde der siebzehn Jahre jüngere Levin Schücking, mit dem sie seit 1837 befreundet war, Bibliothekar des Freiherrn von Lassberg. Wie Briefe an ihn deutlich ausdrücken, hat sie ihn geliebt. Nach seiner Verlobung mit einer Anderen trat jedoch eine Entfremdung ein; 1844 hat Schücking geheiratet. Die Droste hat Levin Schücking u. a. das Gedicht „Die Schenke am See“ gewidmet. Die Schenke wurde von dem Wirt Johann Baptist Figel (1776–1859) betrieben. Das Gedicht hat sieben Strophen von je acht Zeilen. Hier nur die berühmten Anfangs- und Schlussverse: Ist's nicht ein heit'rer Ort, mein junger Freund, / Das kleine Haus, das schier vom Hange gleitet, / Wo so possierlich uns der Wirt erscheint, / So übermächtig sich die Landschaft breitet. ... Brich auf! – da haspelt in behendem Lauf / Das Wirtlein Abschied wedelnd uns entgegen: / „-Geruh'ge Nacht – stehn's nit zu zeitig auf! –“ / Das ist der lust'gen Schwaben Abendsegen.

<sup>4</sup> Es waren wohl die Beiträge von Gershon Weiler, die den entscheidenden Anstoß gaben: Weiler 1958; Weiler 1963.

<sup>5</sup> Kühn 1975.

<sup>6</sup> Ich verweise aus jüngerer Zeit nur auf Leinfellner / Schleichert 1995; Henne / Kaiser 2000; Leinfellner / Thuncke 2004; Kaiser 2006; Ernst 2007; Vierhufe 2009.

<sup>7</sup> Henne / Kaiser 2000; ferner Henne / Kaiser Katalog 1999.

November 2009 hat Ludger Lütkehaus FM in Freiburg vorgestellt.<sup>8</sup> Wir verfolgen das Ziel, ein Kapitel in Fritz Mauthners Leben zu erhellen, das bisher in Fachkreisen vorwiegend am Rande Erwähnung fand. In den letzten Lebensjahren ist dem Menschen FM Unrecht widerfahren. Es geht um eine biografische Phase der Konfrontation mit der kulturell und spezifisch religiös geprägten Gesellschaft einer süddeutschen Kleinstadt am Anfang des 20. Jahrhunderts. Seine jüdische Existenz und der Charakter seines religiösen Suchens werden dabei Gegenstand unserer Überlegungen sein. Unsere Quellen sind neben der bis in die Gegenwart reichenden Fachliteratur unveröffentlichte Dokumente in mehreren Archiven verschiedener Städte im In- und Ausland. An alle die hilfreichen Menschen dort richtet sich mein Dank für die Unterstützung. Nicht zuletzt danke ich Herrn Dr. Christoph Schmider, dem Direktor des EAF und Schriftleiter des FDA, für seine wertvolle Hilfe und geduldige Begleitung.

Ich bin der Überzeugung, dass sich die Menschheitsgeschichte in Einzelschicksalen und Einzelheiten manifestiert – und nicht „in großen Zügen“. Deshalb findet der Leser im Text und in den Anmerkungen viele „Nebenarme des Lebensflusses von FM“. Sie führen uns in die pralle Natur der Tagesgeschehen, in ihre Höhen und Niederungen.

## 1.0. Überblick über Mauthners Leben und Wirken

Durch eindeutig geografisch geprägte Lebensphasen lässt sich Mauthners Leben leicht in die vier Blöcke Prag, Berlin, Freiburg, Meersburg einteilen. Dieser Linie folgen wir.

### 1.1. *Kindheit, Jugend und Studium*

FM wurde am 22. November 1849 als österreichischer Staatsbürger in Horschitz/Hořice bei Königgrätz in Böhmen geboren. Seine Eltern waren wie auch die Großeltern Juden und hatten sechs Kinder. Der Vater

---

<sup>8</sup> Im Rahmen der Reihe Literarisches am Sonntagnachmittag am 8. Nov. 2009 unter dem Titel „Alle Philosophie ist Sprachkritik“. Veranstalter von der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg. – Vgl. auch Lütkehaus 1989; Lütkehaus 1990; Lütkehaus 1997 ff.



hatte durch eine kleine Weberei einen soliden bürgerlichen Wohlstand erworben. FM spricht wiederholt davon, dass er religionslos erzogen wurde. Allerdings lernte er Hebräisch, so dass er dreisprachig aufwuchs: Deutsch als Muttersprache, Tschechisch als Sprache des einfachen Volkes, Hebräisch als Sprache der Heiligen Schrift.<sup>9</sup> Fritz war sechs Jahre alt, als die Familie nach Prag übersiedelte. Er besuchte drei Jahre eine private jüdische „Klippschule“ zur Vorbereitung auf das Gymnasium, was er später als Verbrechen bezeichnete, weil es verlorene Zeit war. Dann ging er auf das von Geistlichen geführte Piaristengymnasium. Nach weiteren fünf Jahren wechselt Fritz auf das anspruchsvolle Kleinseitner Gymnasium, nicht zuletzt, weil es ein ganz deutsches Gymnasium war. Für seinen autoritären Vater kam ein Wechsel nicht infrage. *„Es war nicht Sitte in meinem Elternhaus, dem Vater zu sagen: ich gehe zugrunde, wenn dein Wille geschieht.“*<sup>10</sup> *Ich habe mir gewiss unter der ganz patriarchalischen Zucht meines Vaters erst den passiven Widerstand angewöhnt, mit dem ich später oft – anstatt in offenem Kampf – Widerstände gebrochen habe.“*<sup>11</sup> Da kam ihm die Weltpolitik zu Hilfe. Im Frühsommer 1866 brach der Krieg zwischen Preußen und Österreich aus. Prag wurde preußisches Truppenlager. Die Piaristenschule wurde zum Hospital. Eine Choleraepidemie wütete; auch das Kloster wurde erfasst; viele der Piaristen starben. Fritz stellte die Ansteckungsgefahr der Mutter vor Augen, wenn er wieder das verpestete Gebäude betreten müsste. Natürlich war es in den anderen Schulen auch nicht besser. Die Mutter erreichte beim Vater die Zustimmung zum Schulwechsel. FM meinte später, das verdanke er Bismarck und seinem Kriege.

Schon während der Schulzeit dichtet er und gründet mit Schülern eine Zeitung. In der Oberstufe übersetzt er Gedichte von Heinrich Heine ins Altgriechische. Besonders beeindruckt von der deutschen Sprache und der bayrischen Mundart zeigt er sich auf einer Wanderung durch Bayern nach der Maturitätsprüfung 1869. Der junge Mann studiert auf Drängen der Eltern Rechtswissenschaft, legt im vierten Semester ein rechtshistorisches Examen ab und geht anschließend fiebrig und mit Bluthusten auf

<sup>9</sup> *„Ich war Jude und ich lebte als deutscher Knabe in einem slawischen Lande.“* FM: Erinnerungen I 1918/1969 S.110. Ich zitiere grundsätzlich nach der Ausgabe 1969.

<sup>10</sup> Natürlich ist dies bei ihm eine Anspielung auf eine damals sehr christlich-katholische Einstellung mit einem großen Vorbild, das am Kreuze endete.

<sup>11</sup> FM: Erinnerungen I 1918/1969 S. 62.

eine Böhmerwaldwanderung, liegt eine Woche schwer krank in einem Dorfwirtshaus und marschiert hustend drei Wochen lang weiter. FM erinnert sich: *„Und in der Gewissheit, nur noch kurze Zeit zu leben zu haben, fand ich mich selber. Ein Sterbender braucht nicht Jura zu studieren, braucht nicht Advokat zu werden. Auf dieser traurig-seligen, langsamen Studentenfahrt durch den Böhmerwald entstand der größte Teil der Sonette, die ich dann ... als mein erstes Buch herausgab. Vor Beginn des fünften Semesters war ich also Schriftsteller geworden, der Krankheit verdankte ich die Kraft zum Entschlusse. Dem schwer leidenden Vater zuliebe ließ ich mich noch weitere vier Semester inskribieren, saß dann einige Monate lang, bis zum Tode des Vaters, nicht einen Tag länger, trotzig und ungeschickt in einer Advokatenkanzlei.“*<sup>12</sup> Der Vater stirbt 1874. Die Atmosphäre in der Kanzlei war sehr gut. Aber die beiden Fälle, die FM erstmals selbstständig zu bearbeiten hatte, zeigten ihm, *„dass ein tüchtiger Advokat einzig und allein die Interessen seines Klienten wahrzunehmen hätte“* und nicht nach Recht und Wahrheit suchen und entscheiden dürfe, und dass er als angepasster Advokat und winziges Glied der großen Rechtsmaschine beitragen würde, *„dass das zermalmende Rad des unrichtigen Rechtes sich weiter drehte“*.<sup>13</sup>

Schon während des Studiums hatte er zahlreiche nichtjuristische Vorlesungen besucht. Besonderen Einfluss übte der österreichische Physiker Ernst Mach mit seiner Erkenntnistheorie auf ihn aus. FM ist als deutscher Patriot teilweise aktiv beteiligt an den Auseinandersetzungen um ein erwachendes Selbst- und Nationalbewusstsein der Tschechen. Die tschechischen Studenten standen unter dem Einfluss politischer Führer. *„... bot sich ein passender Anlass dar, so wurden den Deutschen (Professoren, Anm. Verf.) die Fenster eingeworfen oder sie wurden auch persönlich bedroht. Bei solchen Tätlichkeiten machte der Prager Pöbel mit den tschechischen Studenten gern gemeine Sache; uns deutschen Studenten fiel es an den großen Kampftagen zu, unsere Professoren zu verteidigen; ... Ein ehrlicher Mann muss sagen, dass Prag wirklich längst keine deutsche Stadt mehr war.“*<sup>14</sup> Die Studienjahre von FM waren die schlimmsten, was die politischen Auseinandersetzungen an der Univer-

---

<sup>12</sup> Erinnerungen I 1918/1969 S. 158f.

<sup>13</sup> Ebd. S. 234.

<sup>14</sup> Ebd.

sität betraf. Er berichtet von drei gefährlichen Auseinandersetzungen, an denen er beteiligt war. Nach Errichtung der tschechischen Universität war die Lage entspannter und die Auseinandersetzungen verlagerten sich auf die Straße. Seine Entschiedenheit für Deutschland wird noch verstärkt durch die Teilnahme an einer Studentendeputation anlässlich der Gründung der Universität Straßburg 1872. Er wird ein glühender Verehrer Bismarcks.

Mit zweiundzwanzig Jahren sieht FM erstmals eine Arbeit von sich gedruckt im „Tagesboten aus Böhmen“ seines Schwagers David Kuh.<sup>15</sup> Zwei Jahre später wird er dort Theaterkritiker und bleibt bis Juli 1876. Am Deutschen Königlichen Landestheater in Prag werden ein großes Schauspiel „Anna“ 1874 und ein Einakter „Kein Gut, kein Mut“ 1876 von ihm uraufgeführt.<sup>16</sup> Das große Prager Lokalblatt „Bohemia“ versucht vergeblich, FM als Kunstkritiker zu bekommen. Er schreibt über eine Ausstellung in Prag, besucht dazwischen die Galerie in Dresden – und beginnt, Geld zu verdienen. Ab 1873 bildet sich bei ihm die Idee einer Sprachkritik, die er siebenundzwanzig Jahre später in drei Bänden herausgeben sollte. Mit hypertropher Begeisterung und Selbstüberschätzung macht er sich Tag und Nacht an die Arbeit, merkt aber bald, dass ihm alle Voraussetzungen dazu fehlen, und beginnt Erkenntnistheorie und Sprachwissenschaft zu studieren. Die tiefere Begründung für seine Beschäftigung mit der Sprachkritik sieht er darin, *„dass der Schrecken über die Sprache, dessen Analyse ich dann zu meiner Lebensaufgabe machte, mich einmal auf einem langen Marsche überfiel, als ob ich einen Schlag vor die Stirn erhalten hätte.“*<sup>17</sup> Im August 1876 geht er nach Berlin.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> FM: Die große Revolution. Epigramme. Leipzig (Oskar Leiner) 1872.

<sup>16</sup> Mauthner sitzt im fünften Rang unterm Publikum. Angeblich spricht sich der Kurfürst von Hessen-Kassel, der damals in Prag residierte und eine der Adelslogen im Theater hatte, „sehr ungnädig über den politischen Hintergrund“ des Schauspiels aus. Es wird vom Spielplan abgesetzt.

<sup>17</sup> FM: Erinnerungen I 1918/1969 S. 197.

<sup>18</sup> Über seine Kindheit und Jugend wissen wir viel durch seine Erinnerungen. I. Ursprünglich geplante „Erinnerungen II.“ sind nicht gefolgt. Weitere autobiografische Äußerungen Mauthners finden sich z. B. in seinen Nachworten zu den sechs Bänden von „Ausgewählte Schriften“; in seinem Artikel (Selbstdarstellung) „Fritz Mauthner“ in: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen 1922; ein Manuskript von 47 Seiten im Leo-Baeck-Institut NY, publiziert in: Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte 1984.

## 1.2. Berliner Jahre 1867–1905

In Berlin arbeitete FM für das Berliner Tageblatt und das Deutsche Montagsblatt und schrieb ungezählte Zeitungsartikel. Seine parodistischen Studien „Nach berühmten Mustern“, in denen er bekannte Schriftsteller in ironischer Weise nachahmt, hatten ihn 1879 schlagartig berühmt gemacht.<sup>19</sup> Es folgten Erzählungen, Fabeln, Gedichte, Aufsatzsammlungen, eine Novellensammlung, Theaterstücke sowie historische, satirische und zeitkritische Romane, von denen „Der neue Ahasver“ für den Juden FM autobiografische Züge trägt.<sup>20</sup> Er wird Mitbegründer literarischer Gesellschaften, Vorstand der Freien Bühne, Herausgeber verschiedener Publikationen. FM gehörte zu den einflussreichsten literarischen Persönlichkeiten Deutschlands und war einer der meistgelesenen Autoren. Zusammen mit seiner Frau Jenny, geb. Ehrenberg, die er im Frühjahr 1878 geheiratet hatte, verkehrt er in den angesehensten Kreisen der Weltstadt. Im Dezember 1878 wird ihnen ihre Tochter Grete geboren. Mauthners Herz hängt mehr an Sprachphilosophie als an der genannten „Brotarbeit“, mit der er Geld verdient. Nach dem frühen Tod der Gattin im Januar 1896 meidet er die Öffentlichkeit und wendet sich ausschließlich den Beiträgen zu einer Kritik der Sprache zu, die in drei Bänden 1901/02 erscheinen.<sup>21</sup>

### 1.2.1. Der sprachgewaltige Sprachkritiker

Was in der Überschrift als Gegensatz erscheint, lässt sich bei FM gut vereinbaren. Er gilt als Vater der Sprachkritik in Deutschland und wird als Vorgänger von Wittgenstein bezeichnet, der ihn kennt und kritisiert.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Fritz Mauthner: Nach berühmten Mustern 1879. Erfreulicherweise liegt das Werk in einer neuen Gesamtausgabe von 2009, hrsg. von Almut Vierhufe, vor.

<sup>20</sup> FM 1882.

<sup>21</sup> FM 1901-1902.

<sup>22</sup> Ludwig Johann Josef Wittgenstein (geb. 1889 in Wien, gest. 1951 in Cambridge): *Tractatus logico-philosophicus* 1921. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass Wittgenstein das gesamte sprachkritische Werk Mauthners kannte. Wittgenstein distanziert sich ausdrücklich von Mauthners Verständnis von Sprachkritik – in *Tractatus* 4.0031, der da lautet: „Alle Philosophie ist ‚Sprachkritik‘. (Allerdings nicht im Sinne Mauthners.) Russells Verdienst ist es, gezeigt zu haben, dass die scheinbare logische Form des Satzes nicht seine wirkliche sein muß.“ – Zitiert nach Macho, Thomas H.: Wittgenstein. 1996, S. 108. Eine psychologische Begründung der Sprach-

Manfred Bosch stellt seinem Artikel über FM<sup>23</sup> ein Wort von Julius Bab voraus, das dieser in einem Gedicht Mauthner gewidmet hatte: „*Der ist dem Wort am tiefsten treu, der es so hasst wie Du!*“<sup>24</sup> FM hat die Worte und die Sprache nicht gehasst. Im Gegenteil, er hat wie ein Künstler mit ihnen gespielt, sie kreativ aufgebaut, gröbste Tatbestände und feinste Empfindungen in einem umfangreichen Farbspektrum von Worten darzustellen verstanden, aber er hat sie durchschaut und entlarvt. Dies gilt für sein gesamtes Werk.

Sprachbegeistert und sprachbesessen war er von Jugend an; nach der Maturitätsprüfung – noch vor seinem „Sprachschreck“, macht Mauthner eine vierwöchige Fahrt nach Süddeutschland: „*München, Tirol, Augsburg, Nürnberg: ich fühlte mich reicher und reicher werden und war nur von Zeit zu Zeit betrübt darüber, dass es mir nicht gelang, auch nur einen Satz einer dieser Mundarten volksmäßig nachzubilden.*“ Überall hörte er mit großer Lust die deutsche Sprache, auch bei Marktfrauen und Kellnerinnen. Die bayrischen Mundarten fand er „zum Heulen schön“. „*Ich segnete jeden Berg und jede Matte und jeden Menschen, der mich mit seinem Größ Gott erfreute, und bedauerte nur, dass ich nicht bleiben konnte.*“<sup>25</sup>

Nach dem „Sprachschreck“ entwickelt sich bei ihm auch die andere Seite: „*Die Sprache ist ein Werkzeug, mit dem sich die Wirklichkeit nicht fassen lässt. Im besten Fall sind die Worte orientierende Erinnerungen an Sinneseindrücke.*“<sup>26</sup> Theodor Kappstein, Mauthners erster Biograf, schreibt zu Mauthners 80. Geburtstag sechs Jahre nach seinem Tod: „*Die Sprache, in Mauthners umfänglichem Schrifttum ein blitzendes Kunstmittel höchsten Ranges, erweist sich als ungeeignet zur Erkenntnis; sie kann*

---

kritik lehnt Wittgenstein ab. Die Gesamtheit der elementaren logischen Aussagen ist nach ihm das Bild der Welt. Dies war zum Zeitpunkt des Erscheinens des Tractatus die Position Wittgensteins, von der er sich später trennte und eine eigene Sprachkritik entwickelte. Siehe auch die Einleitung zur sog. Wiener Mauthner-Ausgabe, Lütkehaus 1997 ff.

<sup>23</sup> Bosch 1993, S. 89–98. Das Sterbedatum ist gemäß Sterberegister des Standesamtes Meersburg vom 2. Juli 1923 Nr. 25 auf 28. Juni zu korrigieren. Die Anzeige beim Standesamt machte Dr. Otto Ehinger und bestätigt mit Unterschrift. Der Standesbeamte war Ratschreiber Hornung in Vertretung (des Bürgermeisters). Das falsche Sterbedatum geistert durch die gesamte Fachliteratur – bis hin zum Vortrag von Ludger Lütkehaus am 8. 11. 2009 in der Kath. Akademie Freiburg.

<sup>24</sup> Quelle bei Bosch 1993, Anmerkung 1.

<sup>25</sup> FM: Erinnerungen I 1918/1969 S. 138 ff.

<sup>26</sup> FM: Erinnerungen I 1918/1969 S. 207.

*die Wirklichkeit nur umschreiben, nicht deuten. Unser Denken ist nur Sprechen, Sprachkritik die gesamte Philosophie als Heilung von der historischen Krankheit, als Erlösung vom Wortaberglauben. Erinnerung ist all unser Wissen, in Worten ererbt, in Worten erworben, und unsere Sinne sind Zufallssinne, nicht zum Erkennen eingerichtet. Wer sich durch die fünf großen und die mancherlei kleinen Bände seiner Sprachkritik ehrlich durcharbeitet und das vierbändige, ebenso erstaunliche letzte Werk über den Gottesglauben im Abendland hinzunimmt, der begreift und ergreift die unentrinnbare Tragik der Menschheit, die nur Wissen kann, trotz aller Naturtechniken, dass sie nichts weiß, und die schweigend eingeht in die Mystik der Natur.*<sup>27</sup> Worte und Sprache als ungeeignet für Erkenntnis und Denken angeklagt zu haben, verbindet FM mit den gemäßigten Konstruktivisten der Vergangenheit und mit den radikalen Konstruktivisten der Gegenwart. Dass dies letztlich zum Schweigen führen muss – in der Philosophie und erst recht im Bereich der Religion – ist konsequent. Dieses Schweigenmüssen ist nicht positivistischer Skeptizismus, sondern Erfahrungslogik zur Mystik hin – „mysterium stricte dictum“, aber auch hier erscheint schon wieder dieses gerade überwunden geglaubte „dicere“, Sprechen in Worten. Ich meine aber, FM hat dieses „mysterium“ wirklich ernst genommen! Wir folgen gern Ludger Lütkehaus, der zu Mauthners 140. Geburtstag 1989 schreibt: „In und mit Sprache die Realitätsverfehlung von Sprache zu kritisieren ... war Mauthner zwar von Anfang an bewusst; aber gerade in der ‚uneigentlichen‘, bloß metaphorischen Sprache der Dichtung sah er gegen die dann von Wittgenstein aufgerissene Alternative noch die Möglichkeit, ‚davon‘ sprechen zu können, ‚worüber‘ man sonst schweigen müsste.“<sup>28</sup> Aber in diesem „Davon-sprechen-zu-können“ müssen auf der Wahrheitssuche die Worte stimmen. Vor einem diesbezüglichen Scheitern warnt schon Konfuzius in einem Gespräch mit seinen Jüngern. „Wenn die Worte nicht stimmen, dann ist das, was gesagt wird, nicht das Gemeinte. Wenn das, was gesagt wird, nicht das Gemeinte ist, dann sind auch die Taten nicht in Ordnung. Sind die Taten nicht in Ordnung, so

---

<sup>27</sup> Theodor Kappstein: Fritz Mauthner zum 80. Geburtstag – 1929. Der Text liegt mir nur in einer Abschrift aus dem Stadtarchiv Meersburg vor. Ein gerade noch lesbarer Stempel lässt auf die Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Münster schließen.

<sup>28</sup> Lütkehaus 1989.

*verderben die Sitten. Verderben die Sitten, so wird die Justiz überfordert. Wird die Justiz überfordert, so weiß das Volk nicht, wohin es sich wenden soll. Deshalb achte man darauf, daß die Worte stimmen. Das ist das Wichtigste von allem.*“<sup>29</sup> Lütkehaus nennt im oben genannten Zusammenhang auch Mauthners Emanzipationshelfer: Befreiung vom metaphysischen Wortaberglauben durch Ernst Mach, vom wortabergläubischen Historismus durch Nietzsche, von dem Wortaberglauben an die „schöne Sprache“ des Dichters durch Otto Ludwig, vom politischen und juristischen Wortaberglauben durch Bismarck.

„Fritz Mauthner ist der ‚Erfinder‘ der modernen Sprachkritik; und er ist d e r analytische Philosoph vor der Analytischen Philosophie. Da er aber seine Analysen psychologisch begründet hat und obendrein darauf besteht, dass uns die Welt bloß so erscheint, wie sie uns die Sprache vermittelt, reicht seine Philosophie über die Analytische Philosophie hinaus in den Kognitivismus und nimmt manche Elemente der Postmoderne vorweg.“<sup>30</sup>

### 1.2.2. Zum Judesein des Nichtjuden

Zeit Lebens hat FM um seine jüdische Existenz gerungen, obwohl er nicht gläubiger Jude war. Im reifen Alter stellt er fest, wie eine Muttersprache, so habe ihm auch eine Mutterreligion gefehlt. Er plädiert entschieden für die Assimilation der Juden in Deutschland, spricht sich in deutsch-nationalem Geist sogar dafür aus, die deutschen Grenzen gegen die Einwanderung der aschkenasischen Ostjuden zu schließen, weil sie die Assimilation gefährden könnten.<sup>31</sup> „Ich fühle mich nur ein Deutscher; weiß aber, dass mein Gehirn irgendwie einen Duktus hat, den man jüdisch nennt, um so schlimmer oder um so besser, ich kann es und will es nicht ändern“, bekennt er in einem Brief an seinen Freund Gustav Landauer.<sup>32</sup> Der tragische Roman „Der neue Ahasver“ muss auf dem Hintergrund von Mauthners eigenen inneren Auseinandersetzungen und seiner Erfahrungen in Berlin gelesen werden. FM selbst verweist darauf in seinen „Er-

<sup>29</sup> Konfuzius 552–479 v. Chr.: Quelle: verm. die Analekten, Gespräche mit seinen Schülern.

<sup>30</sup> Leinfellner/Schleichert 1995, aus dem Umschlagtext.

<sup>31</sup> FM in: Werner Sombart: Judentaufen. 1912, S. 74–77.

<sup>32</sup> FM: Landauer 1994, S. 282, Brief vom 10. Okt. 1913.

innerungen“.<sup>33</sup> Die Mauthner-Forschung hat auch dieses Thema noch nicht abgeschlossen. James Goldwasser analysiert Mauthners zahlreiche Äußerungen und kommt zu dem Schluss, dass hinter Mauthners Leugnung des Judeseins eine komplexe Anhänglichkeit zu dieser Identität liege, eine solche, die ihre Gestalt nur durch ihre beständige negative Beziehung zu seinem Gefühl deutscher Identität erhält. FM hat sich sein Leben lang bemüht, mit einem unlösbaren Konflikt zu leben. Goldwasser versucht nachzuweisen, dass bestimmte objektive Eigenschaften vorhanden waren, die auf eine normative jüdische Identität hinauslaufen. Dies dürfte der von FM genannte „ductus“ gewesen sein.<sup>34</sup> Diese Auffassung Goldwassers, die wir teilen, widerspricht der Vermutung Gershon Weilers, es habe sich bei FM um eine Psychopathologie eines jüdischen selbsthassenden und sogar soziologischen „anti-Semitismus“ gehandelt.<sup>35</sup> Dies korrespondiert mit der Auffassung Max Brods, es handle sich bei FM um den typischen „deutschen Überpatrioten jüdischen Stammes“.<sup>36</sup> Andererseits könnte man bei Weiler durchaus verstehen, dass Mauthners Ablehnung des Judaismus Ablehnung des Christentums sei, denn hier sind die Monotheisten identifiziert. Dass FM auch stolz sei, als Jude in freier Wahl – und nicht qua biologischer Abstammung (aber was heißt das schon?!) – Deutscher zu sein, lässt sich nachvollziehen. Es konnte aber nicht verhindern, dass er selbst nach seinem 70. Geburtstag antisemitischer Beleidigung, gezielt publiziert, ausgesetzt war.<sup>37</sup> Und dabei hat er selbst ja nicht an Zorn gegen sein „auserwähltes Volk“ und die Zionisten gespart!<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> FM: Erinnerungen. 1969, S. 110: *„Ich wollte ein frommer Jude werden, um die Seelen meines Vaters und meiner Mutter zu retten. Ich habe diese kindischen Kämpfe einmal darzustellen gesucht, in dem Tagebuche des Helden, das man in meinem neuen Romane ‚Der neue Ahasver‘ nachlesen kann, wenn man mag. Das Tagebuch habe ich erst für diesen Roman niedergeschrieben, und so ist es, wenn man will, erfunden; aber meine religiösen Kämpfe sind darin ... eigentlich ganz getreu und realistisch erzählt.“*

<sup>34</sup> Goldwasser 2004, S. 51–61.

<sup>35</sup> Weiler 1963, S. 136–148.

<sup>36</sup> Zitiert nach Bosch 1993, S. 95.

<sup>37</sup> Anonymer Verfasser 4. März 1920, S. 17f. Der Artikel beginnt auf dem Titelblatt, aus dem auch hervorgeht: Verantwortlich für die Schriftleitung: Dr. Hans Rost in Augsburg.

<sup>38</sup> FM: Hauschner, Briefe vom 5. 11. 1921 und 11. 8. 1922.



### 1.3. *Hoffnung auf Ruhe in Freiburg 1905–1909*

„Ich kann mir das Bild Weismanns nicht herausdenken aus dem Rahmen der ganzen Umgebung: der alten Stadt, der über alle Begriffe herrlichen Landschaft und der stillen süddeutschen Hochschule, die ... ihr neues, stattliches Haus erhielt.“<sup>39</sup> Diese warmherzigen Worte schrieb FM in Erinnerung an seinen 1914 verstorbenen Freund August Weismann, der seit 1867 an der Universität Freiburg Professor für Zoologie gewesen war.<sup>40</sup> Aus der Unruhe von Berlin war FM im Oktober 1905 in das badische Freiburg umgezogen, um sprachphilosophische Forschungen in einem privaten Gelehrtdasein zu betreiben. Nach fast dreißigjähriger übermäßiger Arbeit in Berlin gelingt ihm der ersehnte Rückzug in die Stille des damals durchaus noch idyllischen Freiburg im Breisgau, das der nicht genannte Verfasser eines Nachrufs auf Mauthner 1923 „*die muntere badische Universitäts- und Rentnerstadt*“ nannte.<sup>41</sup> Nach der Verheiratung seiner Tochter Grete in Berlin war FM frei geworden von der Verantwortung für sie. Er steigt zunächst im Hotel Viktoria ab, bezieht dann eine Wohnung in der Zähringerstraße 44; schon ein halbes Jahr später zieht er in die Mozartstraße 8, wo er genau ein Jahr lang wohnen bleibt. Schließlich findet er in der Rennerstraße 4 für etwas über zwei Jahre eine Bleibe und meldet sich zum 29. Juni 1909 nach Meersburg ab. FM war in Freiburg offiziell gemeldet. Im Stadtarchiv findet sich eine Meldekarte

---

<sup>39</sup> Das heutige Kollegiengebäude I mit den beiden Bronzefiguren von Platon und Aristoteles war im Jahre 1911 eingeweiht worden. Den Grundstein hatte man schon 1906 gelegt.

<sup>40</sup> FM: Kleine Erinnerungen an August Weismann 1914, Beibl. S.1 f.

<sup>41</sup> Vermutlich war es Theodor Wolff, der dies schrieb in: Neue Zürcher Zeitung, Sonntag, 8. Juli 1923, Nr. 929 Zweites Blatt Spalte 1. Theodor Wolff ist 1868 in Berlin geboren und war seit 1887 beim Verlag des „Berliner Tageblatts“ seines Veters R. Mosse, 1906 bis 1933 dort Chefredakteur und Kommentator. Im Nachruf spricht er davon, dass er mit Mauthner „*einst in einer Redaktionsstube gesessen zu jener Zeit, da wir beide unsere literarischen Sporen erwarben, er streitbar in der Dichtkunst und ich in der Politik*“. Er beschreibt Mauthner als „*baumlangen, spindeldürren jungen Kerl mit einem ganz wüsten schwarzen Haarschopf, langer, scharfer Nase und einem wilden schwarzen Vollbart*“. Dann beschreibt der Autor den Eklat innerhalb des Verlags, als mehr oder weniger aus Versehen Mauthners Parodien „Nach berühmten Mustern“ in Druck gegeben worden waren. Aber es wurde ein Riesenerfolg daraus – und der am meisten gekränkte Auerbach verzieh ihm wieder. – Wolff emigrierte 1933, wurde aber zehn Jahre später in Nizza verhaftet und durch die Gestapo ins KZ gebracht. Er starb am 23. Sept. 1943 im israelischen Krankenhaus Berlin-Moabit.

mit den genannten Angaben.<sup>42</sup> Warum er in der kurzen Zeit drei verschiedene Wohnungen hatte, wissen wir nicht. Tatsache ist, dass er einen Hund besaß, der am 1. Dezember 1905 „in einem großen Käfig sehr gut angekommen“ ist und „schon ganz eingewöhnt. Und hilft mir auf Spaziergängen von meiner geistigen Arbeit besser ausruhen“.<sup>43</sup> Waren es Probleme mit diesem Hund, den Vermietern oder die Hoffnung auf mehr Ruhe oder Universitätsnähe? FM ist gesundheitlich nicht auf der Höhe, fühlt sich zunächst ziemlich einsam, kennt keinen in der Stadt. Das entspricht ganz dem Urteil oder Vorurteil, das er schon vor seinem Umzug nach Freiburg einmal einem Freund im Verlag R. Mosse Berlin geschrieben hatte: „Die Bevölkerung besteht aus Eingeborenen und Hergeloffenen, und der Mensch fängt beim Privatdozenten an.“<sup>44</sup> Aber er gewöhnt sich ein und findet Anschluss an einen Professorenstammtisch.<sup>45</sup>

FM besucht als Siebenundfünfzigjähriger Vorlesungen der Mathematik und Naturwissenschaften an der Universität bei den Professoren Lüroth, Loevy und Koenigsberger, wie er selbst schreibt und die Exmatrikelbücher im Universitätsarchiv für WS 1906/07 und SS 1907 ausweisen.<sup>46</sup> Trotz schlechter Gesundheit setzt er sein literarisches Schaffen fort. Ein Buch über Spinoza und „Totengespräche“ erscheinen 1906, ein Jahr darauf durch Anregung von Martin Buber „Die Sprache“ mit einer neuen Theorie der Lehnübersetzung.<sup>47</sup> Mit Buber bleibt FM freundschaftlich verbunden. In Freiburg beginnt auch die Freundschaft mit Gerhart Hauptmann und mit Hans Vaihinger, in dessen Kantgesellschaft FM mitarbeitet.

---

<sup>42</sup> Stadtarchiv Freiburg: Einwohnermeldekarte Fritz Mauthner enthält folgende Angaben: Schriftsteller, geb. 22. 11. 1849 in Horritz, Böhmen, Religion: dissident, preußische Staatsangehörigkeit, letzter Aufenthalt Grunewald bei Berlin, gemeldet 15. 10. 1905 Zähringerstr. 44, 1. 4. 1906 Mozartstr. 8, 10. 4. 1907–29. 6. 1909 Rennerstr. 4, Abmeldung nach Meersburg. (Mitteilung Dr. Ecker, Stadtarchiv Freiburg.)

<sup>43</sup> FM: Hauschner 1929, Brief vom 3. Dez. 1905.

<sup>44</sup> Anonymus 1923.

<sup>45</sup> „Dann fingen ein paar Professoren ... meiner sich anzunehmen an. Ich wurde an einen Stammtisch gezogen, wo außer Profess(oren) auch einige alte Offiziere a. D. sitzen, ...“ FM: Landauer 1994 S. 409 (Briefe 1906) Anm. 34.

<sup>46</sup> Exmatrikelbücher 1884–1938 Bestand B 17 / 41: Academ. Quästur Freiburg i. Br. / Rechnung Wintersemester 1906 / 1907; B 17 / 42: Academ. Quästur Freiburg i. Br. / Rg. Sommersemester 1907.

<sup>47</sup> FM: Spinoza 1906; Totengespräche 1906; Die Sprache 1907.

### 1.3.1. Lebenswende durch Begegnung – Hedwig Straub

In Fritz Mauthners bewusst und selbst gewählte, aber nicht gut angenommene Einsamkeit tritt eine intelligente Frau. Er lernt Dr. Hedwig Silles O’Cunningham, geb. Straub aus Emmendingen kennen. Sie ist dreiundzwanzig Jahre jünger als er. Wir wissen nicht genau, wann und wo die beiden sich begegneten; manche behaupten, es sei in der Universität gewesen, andererseits war FM Ende 1906 auch in Emmendingen, vielleicht im Zusammenhang mit der jungen Ärztin oder auf Besuch bei befreundeten Juden?<sup>48</sup> Diese junge geschiedene Frau, kritisch-katholisch, sprachlich hochbegabt, von acht Sprachen ist die Rede, war von einem etwa zehnjährigen Aufenthalt in der Sahara zurückgekehrt. Sie hatte dort im Auftrag der französischen Regierung ein Hygiene-Projekt für Beduinenfrauen begleitet.

Wer war diese Person, die Mauthners Leben so deutlich stabilisierte? Maria Hedwig Luitgardis Straub war am 20. Januar 1872 in Emmendingen geboren.<sup>49</sup> Ihre Eltern waren Carl Straub, Großherzoglicher Notar in Emmendingen und seine Ehefrau Henriette geb. Widmann.<sup>50</sup> Hedwig besucht eine Klosterschule, die für sie besonders durch ihren Religionslehrer, den Dompfarrer Franz Sales Beutter, dem sie später ein Büchlein widmet, prägend bleibt. Auf Dauer traumatisierend erlebt Hedwig den frühen Tod der Mutter. Sie flieht die für sie beengende Umgebung und besucht in Berlin einen der ersten Gymnasialkurse für Frauen, die Helene Lange eingerichtet hatte. Zu einem Medizinstudium geht Hedwig Straub nach Zürich, wo sie in den Kreis um den Philosophen Richard

<sup>48</sup> Mitte des 19. Jht. gab es etwa 200 Menschen jüdischen Glaubens in Emmendingen, selbstverständlich auch jüdische Geschäfte und Industriebetriebe. Noch bis 1937 gehörte z. B. die Emmendinger Klosterbrennerei der jüdischen Familie Wertheimer. Vgl. Jüdisches Museum (Schlossplatz) in Emmendingen.

<sup>49</sup> Am 4. Februar 1872 im elterlichen Haus vom katholischen Pfarrer Christ. Schneiderhan getauft. Taufbuch der Pfarrgemeinde Emmendingen (1857–1899) Seite 71, 1872 Nr. 1, Mikrofilm im Erzb. Archiv Freiburg. Es heißt in der Taufurkunde ausdrücklich „des hiesigen Großh. Notars“, also in Emmendingen, „bürgerlich in Fessenheim“ – heute Fessenheim im Elsass. Seit 18. Januar 1871 gehörte Elsass und Lothringen zum Deutschen Reich. Ob Familie Straub in Freiburg gewohnt hat, ist mir nicht bekannt. Bosch 1996 teilt mit, Hedwig habe Kindheit und Jugend in Freiburg verbracht.

<sup>50</sup> Geht sowohl aus dem Taufbuch Emmendingen wie aus dem Sterberegister des Standesamtes Meersburg 1945 Nr. 35 hervor.

Avenarius kommt. Schließlich wechselt sie an die Sorbonne in Paris und schließt ihr Medizinstudium mit Staatsexamen und Promotion ab. Im Auftrag der französischen Regierung geht sie nach Nordafrika. Vor allem die Erfahrungen in und mit der Wüste müssen diese Frau elementar verwandelt haben; dazu kam die Einfachheit und Selbstverständlichkeit der muslimischen Religiosität. Darüber berichtet sie, allerdings sieben Jahre später und nach sieben Jahren unter dem Einfluss Fritz Mauthners (das darf man nicht unterschlagen!), in ihren fiktiven Briefen an einen Freund in Europa.<sup>51</sup> Bevor Hedwig Straub in Freiburg offensichtlich zur eigenen Fortbildung wieder Medizin studiert<sup>52</sup>, finden wir sie in Stockholm und Kopenhagen.

Hedwig Straub war zweimal verheiratet, bevor sie FM kennen lernte. Sie war von ihrem ersten Ehemann Dr. Otto Welzel geschieden – die Ehe der damals Zweiundzwanzigjährigen mit dem Chemiker hat nur zehneinhalb Monate gedauert. Ihre zweite Ehe mit einem irischen Adligen Silles O’Cunningham, das soll nach Otto Ehingers Aussagen nach ihrem Afrikaaufenthalt gewesen sein<sup>53</sup>, wurde auf Druck der adeligen Verwandtschaft des Mannes annulliert, weil Hedwig Straub eine Bürgerliche war.<sup>54</sup>

FM muss von vornherein von ihr so fasziniert gewesen sein, dass er schon 1907 an Heirat dachte und im August seinen Freund Gustav Landauer einlud, zu gegebener Zeit Trauzeugen zu werden.<sup>55</sup> Bis dahin sollte es aber noch dauern und die beiden erhebliche Probleme auszustehen haben. In Günterstal, heute zu Freiburg gehörend, wo Hedwig Straub lebte und auch einmal die Wohnung wechselte, waren üble Gerüchte entstanden. Gustav Landauer vergleicht seine eigene „kriminelle“ Situation

<sup>51</sup> Harriet Straub 1913.

<sup>52</sup> In Freiburg war Hedwig Straub unter keinem ihrer Namen (Straub, Silles, O’Cunningham) gemeldet, wie mir Dr. Ulrich Ecker vom Stadtarchiv am 28. 4. 2009 schriftlich mitteilte. Ob sie als Studierende der Universität eingeschrieben war, entzieht sich derzeit noch meiner Kenntnis. Sie wohnte bis 1909 in Günterstal – erst im Hause Kybfelsenstr. 17 a, dann in Nr. 3 a (FM: Landauer 1994 S. 434 (Briefe 1909) Anm. 35. Hrsg. beziehen sich auf Auskunft von Herbert Burkhardt, Emmendingen). Günterstal war damals noch selbstständig. Das Ortsarchiv von Günterstal befindet sich heute aber im Stadtarchiv Freiburg.

<sup>53</sup> Kühn 1975, S. 245, Anm. 129.

<sup>54</sup> In den Kirchenbüchern in Emmendingen finden sich keine Hinweise auf Eheschließung, Kirchnaustritt etc., obwohl solche Ereignisse eigentlich an das Taufpfarramt gemeldet werden müssten.

<sup>55</sup> FM: Landauer 1994, S. 164, Nr. 313. Brief v. 27. 8. 1907.

mit der seines Freundes FM und schreibt ihm im November 1909 u.a.: *„Duplizität: Du bloß Kindsmörder, ich Bombenattentäter; Sonnabend Haussuchung in der Münchner Affaire.“*<sup>56</sup> Dass die Vorwürfe gegen beide gegenstandslos waren, konnte nicht verhindern, dass FM einen Rechtsanwalt beauftragen musste.<sup>57</sup> Wir wissen nicht, was in Günterstal zu den üblen Gerüchten gegen Hedwig Straub und FM geführt hatte. Volker Schupp berichtet in seinem Vortrag, FM und Hedwig Silles-O’Cunningham seien in Günterstal zusammengezogen, dies habe dort Empörung ausgelöst, es habe eine Anzeige wegen wilder Ehe gegeben.<sup>58</sup> Ich vermute und befürchte, dass es mit der offensichtlich autobiografischen Erzählung „Die Lüge“ von Hedwig Straub, die sie in „Zerrissene Briefe“ 1913 veröffentlichte, zu tun hatte.<sup>59</sup> Sie erzählt, eine junge Ärztin habe einer verwirrten jungen Frau mit einem außerehelichen Kind beigestanden gegen wiederholte dogmatische Zudringlichkeiten des Ortspfarrers von „Güntersweiler“, der ihr die Absolution verweigert habe und von Hölle und Verdammung gesprochen habe. Sie selber allerdings hatte in einer schwachen Stunde bei schwerer Krankheit ihrem von Kindheit an verehrten Beichtvater und Religionslehrer erlaubt, sie „zu versehen“. Als die junge Frau die ganze Wahrheit erfährt, stürzt sie sich mit ihrem Kind in den Tod. Bei einem ähnlichen Selbsttötungsversuch zuvor war sie am Leben geblieben, das erste Kind aber tot geboren worden. Hedwig Straub macht sich selbst zum Vorwurf, dass sie nicht konsequent ihrem Verstand gefolgt sei. *„Seither, lieber Freund, schließe ich keine Kompromisse mehr, seither bin ich so ‚hart‘ geworden, denn schließlich war der Tod der Zwei doch einzig und allein meine Schuld. Der Priester handelte nach seiner Überzeugung, ich aber hatte aus Sentimentalität und Schwäche gegen meinen Kindheitsfreund meine Überzeugung verraten und nur an meiner Lüge verzweifelte die Frau.“*

Hedwig Straub hat im selben Jahr (1909) die Predigten ihres ehemaligen Religionslehrers Franz Sales Beutter unter ihrem Namen Hedwig

<sup>56</sup> Ebd. S. 206 Nr. 371. Brief v. 1. 11. 1909.

<sup>57</sup> Auf den Rat Landauers geht FM mit der Angelegenheit in die Öffentlichkeit und beauftragt RA Frank. Am 28. Dez. 1909 – Fritz Mauthner und Hedwig Silles-O’Cunningham wohnen inzwischen in Meersburg – kann ihm Landauer mitteilen, dass mit Franks Hilfe „die lästerliche Affaire nach Wunsch erledigt ist“. (FM: Landauer 1994, S. 215, Nr. 379.)

<sup>58</sup> Schupp 2007.

<sup>59</sup> Straub 1990, S. 93–110.

O’Cunningham herausgegeben, hatte also Kontakt mit ihm.<sup>60</sup> Dadurch dürfte bekannt gewesen sein, dass sie mit FM zusammenkam und mit ihm arbeitete. Da lag es nahe, dass ihre freie und sehr kritische Einstellung zur Religion auf ihn zurückgeführt wurde und er wahrscheinlich deshalb mitverantwortlich gemacht wurde für das geschilderte Drama, also im Verständnis der Leute ein „Kindsmörder“ war.

In „Zerrissene Briefe“, und zwar in der Erzählung „Aus der Wüste“, schreibt sie auch, dass bei den Büchern, die sie von Europa bisweilen erhielt, auch ein dickes, schweres Werk von FM – sie nennt aber nicht seinen Namen – gewesen sei, das ihr armes Lastkamel immer mitschleppen müsse, weil sie es nur langsam lesen könne. Die Geistesverwandtschaft der beiden ist unverkennbar, wenngleich die chronologische Authentizität zu hinterfragen wäre.<sup>61</sup>

Was Hedwig Straub angesichts ihrer hohen Intelligenz und ihrer persönlichen Eigenständigkeit besonders auszeichnet, ist die Tatsache, dass sie sich vorbehaltlos der Arbeit Mauthners stellt und sogar unterordnet. Unter ihrer intensiven Mitarbeit laufen in Freiburg die Vorarbeiten für

---

<sup>60</sup> Hedwig O’Cunningham 1909. – Wer im FDA 39 (1911) den Nekrolog über Franz Nikolaus oder auch Franz Sales Beutter (1840–1911) liest, kann nicht umhin, an Harriet Straub zu denken, denn so, wie sie ihn verehrt hat, hat er gelebt. Mit 24 Jahren wurde er Priester, war in Freiburg St. Martin und am Münster in der Seelsorge tätig. 1880 wurde er Dompräbendar, 1902 Geistl. Rat. Er war schon während des Studiums heiter und fleißig und nichts trübte die Reinheit seiner Seele. Er lernte gern moderne Sprachen, besaß aber eine gewisse Skepsis gegen alles eitle Wissen, selbst gegen die Wissenschaft göttlicher Dinge (Theologie), wenn es nicht mit einem edlen, frommen Leben verbunden war. Zeit seines Lebens war er nur in Freiburg tätig. Besondere Neigung hatte er für den Religionsunterricht, die Predigt, das Bußsakrament und die Kranken-seelsorge. „Sein Name (wird) von Tausenden und Tausenden in Verehrung, Liebe und Dankbarkeit genannt.“ Eine besondere Herzengüte zeichnete ihn zu den Kindern aus. So „ging er unermüdlich und opferwillig in die Schule“. Er hielt sich nicht an die Regeln der Katechetik, sondern förderte natürliche Tugenden der Dankbarkeit, Milde und Bescheidenheit, die er selbst ausstrahlte. Seine Predigten auf der Münsterkanzle hatten das „Gepräge einer edlen Popularität“. Bald wurde er auch „der beliebteste und gesuchteste Priester am Krankenbette. Seine einfache und fromme Art, die liebevolle Teilnahme, seine bekannte Milde haben ihm auch den Zugang zum Herzen so mancher Kranken verschafft, die lange Zeit dem Glauben und allen religiösen Pflichten sich entfremdet hatten“. Ein Freund der Natur, so erfreute ihn auf seinem einsamen Spaziergang das Blümlein am Wege, wie er auch mit jedem Tierchen in der Not Mitleid und Erbarmen hatte und den ganzen Winter hindurch an mehreren Orten den Vögeln Nahrung spendete. Die wissenschaftliche Fortbildung war ihm wichtig. So erschien von ihm 1896 eine „Geschichte der heiligen katholischen Kirche“. Ich wundere mich nicht mehr über Hedwig Mauthners Anhänglichkeit. Er hinterließ bei ihr unauslöschliche Spuren, die mithalfen, sie zu der „edlen Frau mit dem scharfen Verstand“ zu machen, wie Wilhelm Restle sie beschreibt.

<sup>61</sup> Straub 1990, S. 9–32 „Aus der Wüste“.

ein Wörterbuch der Philosophie, einem zentralen Werk für Mauthners Sprachkritik, das von ihr ganz andere Sichtweisen einforderte, als die frommen, harmlosen Predigten ihres ehemaligen kindlichen Beichtvaters. Das Wörterbuch erscheint in München schon im Jahre nach dem Umzug nach Meersburg und im Jahre ihrer Eheschließung 1910; und der zweite Band 1911.

### 1.3.2. Zur Politik des Unpolitischen

Mehrfach betont FM, er enthalte sich der Politik. *„So gut wie niemals habe ich den inneren Zwang gefühlt, über politische Angelegenheiten des Tages zu schreiben. Um mich als dienendes Glied einer Partei anschließen zu können, war ich nicht bescheiden genug; und fühlte zu tief, wie viel Lügen in den Schlagworten und in den Kämpfen aller Parteien vorhanden und wohl auch notwendig war.“*<sup>62</sup> Das erscheint nach heutiger Analyse eigentlich naiv angesichts seiner Verehrung für den politischen Bismarck, angesichts seiner politischen Einstellung zu den Tschechen-Problemen in Prag. So hat er auch mit Sorge wie viele andere die Entwicklung in Deutschland unter Kaiser Wilhelm II. verfolgt – natürlich auch aus politischer Reflexion und Verantwortung. Schon der erzwungene Rücktritt des Fürsten Bismarck im März 1890 hatte ihn zornig gemacht. Von Freiburg aus, so fühlt er sich innerlich genötigt, sollte er angesichts der Tatsache, dass der Kaiser mit seinen unbesonnenen Reden und Taktlosigkeiten Deutschland zunehmend der Kritik und der Lächerlichkeit in Europa aussetzte, politisch aktiv werden. Am 3. Nov. 1908 verfasst er einen Aufruf mit dem Titel „Abdankung“, von dem er weite Verbreitung erhofft. Er will damit die Abdankung Kaiser Wilhelms II. erzwingen – ein ungeheurer, mutiger Vorgang. Doch der Aufruf wird nicht gedruckt. „Ich sandte den Aufruf von Freiburg aus an das meist verbreitete freisinnige Blatt Deutschlands. ... Mein Aufruf wurde nicht gedruckt.“ Im Jahre 1919 nimmt er ihn in sein Nachwort zum ersten Band von „Ausgewählte Schriften“ auf.<sup>63</sup> Er unternimmt 1914 nochmals einen Versuch gegen den

<sup>62</sup> FM: Schriften 1919, 1. Bd. S. 364 Nachwort.

<sup>63</sup> FM: Abdankung, Aufruf vom 3. Nov. 1908. In: Schriften. 1919 1. Bd. S. 366–368; im Nachwort des Bandes findet sich auf Seite 366 auch die oben zitierte Mitteilung Mauthners.

Kaiser, diesmal in Form eines Märchens von einem kranken König.<sup>64</sup> Aber als der Krieg ausbricht, zieht er selbst zurück, weil „in dieser furchtbaren Not, im Kampfe gegen eine Welt, eine Schrift ... irgendwie den Entschluss zum Durchhalten hätte herabstimmen können.“<sup>65</sup> Andererseits muss aber auch gesehen werden, dass sich FM nach dem Waffenstillstand von Compiègne am 11. Nov. 1918 gegen eine Auslieferung des Kaisers an die Entente ausgesprochen hat.<sup>66</sup> Der Erste Weltkrieg hat bei FM zunächst Zurückhaltung und Besonnenheit hervorgerufen, dann aber einen hyperpatriotischen Hass in ihm erzeugt.

#### 1.4. *Fragwürdige Idylle in Meersburg 1909–1923*

Am 7. Juli 1909 kauft FM das Glaserhäusle einem Maler Zimmermann ab. Das Gartenhaus war für diesen zum Atelier geworden und hatte ein großes Glasfenster in der Giebeldecke. Dieser schöne große Raum wird für FM Bibliothek und Arbeitszimmer. Um vom Wohnhaus herüberzukommen, muss FM „eine kleine Schlucht“ auf einer Knüppelbrücke überqueren. Die „Schlucht“ ist eine Übertreibung, eine Brücke darüber existiert aber heute noch. FM und Hedwig Silles-O’Cunningham heiraten am 26. Februar 1910 in Meersburg. Trauzeugen sind Gustav Landauer, der langjährige Freund, und Roman Woerner, Professor für Literaturgeschichte aus Freiburg.<sup>67</sup> Es werden zunächst arbeitsreiche und glückliche Jahre für FM und seine junge Frau. Gemeinsam wird an Mauthners zwei-bändigem Wörterbuch der Philosophie weiter gearbeitet, das 1910/11

---

<sup>64</sup> Im Mai 1914 erholt sich FM im italienischen Portofino am Mittelmeer. Das Städtchen ist in höchster Aufregung, da am 6. Mai 1914 Kaiser Wilhelm zu Besuch kommt. FM berichtet darüber, wie die Stadt geschmückt wurde und sogar Sozialisten und Anarchisten vom Kaiserfieber erfasst werden. Der Kaiser kommt zu Schiff mit Hunden und Tross, mehrere Kriegsschiffe begleiten seine Jacht. FM erkennt in ihm einen Kranken, der meint, er sei der Herr der Welt. Er entscheidet sich, ein Märchen zu schreiben, das eine Anklage gegen diesen Narren sein sollte. Sechs Wochen nach Rückkehr (wohl Mitte Juni) hat FM einen Verleger, die Drucklegung steht bevor. Da erfolgt die Kriegserklärung Deutschlands an Russland (1. Aug.) und Frankreich (3. Aug.). „Narr und König“ erscheint dann 1919 im ersten Band seiner Ausgewählten Schriften.

<sup>65</sup> FM: Schriften 1919 Bd. 1 Nachwort S. 369.

<sup>66</sup> Abendausgabe des Berliner Tageblatts vom 6. Febr. 1919; vgl. FM: Landauer 1994 S. 475 Anm. 24.

<sup>67</sup> Woerner (1863–1945) war ein bekannter Ibsenbiograf; FM hatte ihm seine „Totengespräche“ geschickt und bekam umgehend am 17. Febr. 1906 begeisterte Antwort. In den „Totengesprächen“ gab es ca. zwanzig Seiten „Henrik Ibsen“! (Vgl. FM: Gespräche 1914 S. 1–22) Die beiden wurden Freunde.



erscheint.<sup>68</sup> FM widmet es seinem Bruder Ernst, auch in Dankbarkeit gegenüber seiner Familie, die ihn jahrelang unterstützt hat, als er selbst als „verbummelter Schöngeist“ kaum Einkommen hatte.

Auch Hedwig Mauthner wird – unter dem Namen Harriet Straub – schriftstellerisch tätig. Acht Erzählungen aus dem Schwarzwald unter dem Titel „Rupertsweiler Leut“ erscheinen 1912, worin sie vorwiegend Frauen im Milieu ihrer, Straubs, südbadischen Heimat zeichnet. Schon ein Jahr später liegen „Zerrissene Briefe“ vor, in denen sie u. a. ihre befreienden Erfahrungen der Jahre in Afrika hart mit den Lebensmustern Europas konfrontiert. In zum Teil schockierend offener Selbstbehauptung bricht sie zu einer völlig neuen Art von religiöser Erfahrung auf, die ohne Destruktion liebgewonnener Emotionen, Gewohnheiten und Idylle nicht denkbar wäre.<sup>69</sup> Ich denke, hierin finden wir auch einen Widerhall ihres Zusammenlebens mit FM. Er stärkt sie – und sie stärkt ihn! Sie müssen im Haus parallel gearbeitet haben (und gute, selbstständige Dienstmädchen gehabt haben), denn öfter erscheinen ihre Aufsätze im selben Jahrgang einer Zeitschrift, wie es z. B. die Jahrgänge von „Das Bodenseebuch“ erkennen lassen.<sup>70</sup> Harriet Straub schreibt im Bodenseebuch noch bis 1925 („Vom mystischen Weg und Irrweg“ und „Die Araber in Algerien“), dann verstummt sie angesichts der Sorgen um das Haus und ihrer Depression.

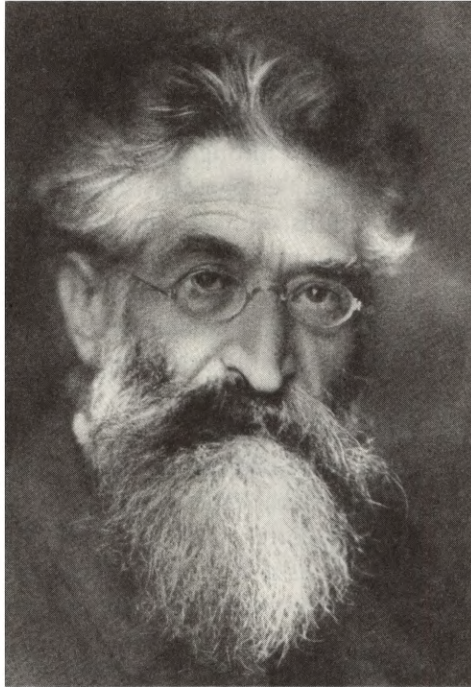
Ab 1912 gibt FM eine „Bibliothek der Philosophen“ heraus, bei der er selbst mehrfach als Autor tätig ist. Zahlreiche kleinere Beiträge erscheinen in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften. Im Jahr 1913 erscheint „Der letzte Tod des Gautama Buddha“, mit dem Wörterbuch zusammen Mauthners Schritt zu einer gottlosen Mystik, an deren Entwicklung seine „post-katholische“ Frau erheblichen Anteil hat.<sup>71</sup> FM veröffentlicht 1918

<sup>68</sup> FM 1910/1911.

<sup>69</sup> Viele Jahre später (1980) schreibt Bernhard Welte in seiner kleinen Schrift „Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung“: „Und dann wird doch eine neue und freilich seltsame religiöse Erfahrung möglich auf dem Grund einer ebenso verwirrten wie großartigen Zeit, von der es scheint, dass sie alle religiöse Erfahrung ausgelöscht habe.“ Dies trifft natürlich erst recht auf FM zu, aber ich zitiere es bewusst im Zusammenhang mit der Katholikin Straub.

<sup>70</sup> Das Bodenseebuch Jg. 1915: FM mit Beiträgen aus dem „Märchenbuch der Wahrheit“; Besprechung seiner „Gespräche im Himmel“ und Harriet Straubs „Zerrissene Briefe“. Jg. 1916: FM mit „Was sie vom Bodensee wissen“, Harriet Straub mit „Kämpfer daheim“. Jg. 1917: FM mit „Joseph von Lassberg“, H. Straub mit „Aus Annette von Droste's Leiden“. Jg. 1918 FM mit „Erinnerungen an Alfred Meißner“.

<sup>71</sup> FM 1913.



*Fr. W. Hauschner*

seine schon 1914 geschriebenen, aber zurückgestellten „Erinnerungen“ an Kindheit und Jugend. Daneben reißt die Überfülle von Aufsätzen nicht ab. Trotzdem unternimmt er zum Teil weite Reisen – seinen 71. Geburtstag verbringt er z. B. mit seiner Frau in Wien, und es strengt ihn ungeheuer an. All die Jahre hat er ungezählte Besucher und Freunde empfangen, zum großen Teil berühmte Leute wie Gerhart Hauptmann, Martin Buber, Grete Gulbransson, Gustav Landauer, Martin Andersen-Nexø. Auch Reisen zu Lesungen werden unternommen; über seinen 72. Geburtstag ist er in Zürich.<sup>72</sup> Er liest nicht gern in der Schweiz, freut sich aber über das Honorar in Schweizer Franken! Es kommen auch Studen-

<sup>72</sup> FM: Hauschner 1929; Briefe vom 30. 10. und 5. 11. 1921.

ten aus Freiburg, die sich mit seinen Schriften beschäftigen.<sup>73</sup> Im Jahre seines 70. Geburtstages 1919 erscheinen „Ausgewählte Schriften“ in sechs Bänden<sup>74</sup>, die Romane, Erzählungen, Gedichte enthalten, keine philosophischen und sprachkritischen Schriften. Unter massiven gesundheitlichen Strapazen gelingt es FM, von 1920 bis 1923 die vier Bände „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“ – etwa 2200 Seiten! – erscheinen zu lassen, noch heute Standardwerk.<sup>75</sup> FM hat zahlreiche Kur- und z. T. lange Krankenhausaufenthalte hinter sich. Aber auch Hedwig Mauthners Gesundheit ist seit Jahren schwer angeschlagen; im Krieg hatte sie sich bis zur Erschöpfung im Lazarett in Leutkirch und Konstanz als Ärztin um die Kriegsversehrten gekümmert.<sup>76</sup> Trotzdem ist die literarische und wissenschaftliche Leistung beider Ehepartner bis zuletzt unglaublich umfangreich.

FM stirbt am 28. Juni 1923<sup>77</sup> und ist zusammen mit seiner Frau, die erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs am 20. Juni 1945 starb, auf dem Meersburger Friedhof beerdigt. Ein großer Naturstein steht auf dem Grab. Die Inschrift in metallenen Lettern lautet: „Fritz Mauthner – Hedwig Mauthner – Vom Menschsein erlöst.“ Die Stadt Freiburg hat Harriet Straub im Stadtviertel Vauban eine Straße gewidmet, weil sie als Witwe eines Juden unter den Nationalsozialisten mit Schreibverbot belegt wurde, man ihr das Haus wegnehmen wollte und ihr die Rente streitig machte. Unser Jude selbst aber, der im Gegensatz zu seiner Frau gemeldeter Freiburger Bürger war, wurde nicht geehrt. Hat man ihn vergessen, verdrängt oder gar verschwiegen? Er kommt nicht in der dreibändigen Geschichte der Stadt Freiburg vor. Bei der einzigen und neuesten Gesamtdarstellung der Geschichte des Atheismus von Georges Minois wird FM nur kurz mit „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“ erwähnt.<sup>78</sup> Er ist auch nicht erwähnt in „Die Juden in

---

<sup>73</sup> Ebd. Brief vom 7. 2. 1920.

<sup>74</sup> FM: Ausgewählte Schriften 1919.

<sup>75</sup> FM: Atheismus 1920–1923.

<sup>76</sup> 1914/15 arbeitete Frau Mauthner in Leutkirch. 1920 besucht das Ehepaar dort „den alten Chefarzt, einen prächtigen Schwaben“ FM: Hauschner, Brief vom 21. 2. 1920 von Leutkirch aus.

<sup>77</sup> Es gibt drei verschiedene Sterbedaten: 29. Juni 1923 findet sich allgemein in der Fachliteratur; 28. Juni ist meine durch das Standesamt Meersburg gesicherte These; schließlich findet sich am Ende der Selbstdarstellung FM in: FM 1922 S. 24 die folgende Bemerkung: „Fritz Mauthner starb am 27. Juni 1923.“ (Anm. d. Herausgebers.)

<sup>78</sup> Minois 2000, S. 3 – Es ist unglaublich!

Deutschland“<sup>79</sup> und nicht in Willi Jaspers „Deutsch-jüdischer Parnass. Literaturgeschichte eines Mythos“.<sup>80</sup> Wie konnte FM auch von jüdischer Seite so ignoriert werden, dass man ihn erst lange nach dem Zweiten Weltkrieg wieder entdecken musste?!

#### 1.4.1. *Buddha ohne Buddhismus?*

FM wird von zahlreichen Fachleuten „Der Buddha vom Bodensee“ genannt. Erstmals taucht dieser „Titel“ in einem nicht signierten Nachruf schon zwei Wochen nach Mauthners Tod auf.<sup>81</sup> Der Verfasser schreibt zum Thema Buddhismus in diesem Zusammenhang lediglich: *„Ich nannte Mauthner im Anfang dieses Briefs ‚Buddah vom Bodensee‘, diese Bezeichnung knüpft sich an den Titel eines seiner tief sinnigen Bücher: ‚Der letzte Tod des Buddah‘, ein Buch voll seltsamer Weisheit.“* Das ist alles! Warum hat diese Zuschreibung so viele derart beeindruckt?! Selbst wenn FM in seiner Menschenfreundlichkeit, Gelassenheit, Einfühlsamkeit und Toleranz wie Siddharta Buddha, der Tathagata, nach außen erscheinen mag, muss er noch lange nicht Buddhist gewesen sein, wie ihn etwa Ernst Benz betitelt.<sup>82</sup> Wir haben eindeutige Äußerungen Mauthners, dass er nicht nur an eine Wiederbelebung des Buddhismus als neue Religion des

---

<sup>79</sup> Gidal 1988 und 1997. Keinerlei Hinweis auf Mauthner (auch Werner Sombart fehlt z. B.), und dies, obwohl ausdrücklich ein Kapitel „Deutsch-jüdische Schriftsteller“ enthalten ist und das Buch „Amicis et inimicis“ gewidmet ist. Gidal ist mit einschlägigen Preisen ausgezeichnet worden ... und hat es nicht nötig, auch unbequeme Juden wenigstens zu nennen.

<sup>80</sup> Jasper 2004. Jasper ist Professor der Literaturwissenschaft!

<sup>81</sup> Neue Zürcher Zeitung vom Sonntag, dem 8. Juli 1923, Nr. 929, Zweites Blatt. Die Überschrift lautet „Der Buddah (sic!) vom Bodensee“, nennt keinen Verfasser, jedoch „Berlin, 4. Juli“. Bei der Lokalisierung des „Glaserhäusl“ (sic!) wird zwar Osten mit Westen verwechselt und für die zehn Minuten von der Kirche zum Glaserhäusle wird eine halbe Stunde angesetzt, ganz davon abgesehen, dass das Haus nicht „einige hundert Meter über dem See“ liegt und Mauthners Jahre in Freiburg und Meersburg zusammen gerade mal achtzehn waren und nicht „bald ein Menschenalter“, aber die Beschreibung ist insgesamt recht liebenswürdig. Und da wir der Meinung sind, dass nur Dichter und Politiker solche Über- und Untertreibungen machen, halten wir Theodor Wolff für den Verfasser, denn er war beides: Schriftsteller, Publizist und als Mitbegründer der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) 1918 auch Politiker.

<sup>82</sup> Benz 1962. Buddhisten waren sie beide nicht. Leopold Ziegler kehrte im Sinne einer Ökumene aller Religionen zum Christentum zurück. Benz analysiert Mauthner zutreffend, gerade auch dessen schöne Schrift über Gautama Buddha, aber er zieht nicht die Konsequenz daraus, ihn endlich nicht mehr – wie es fälschlicherweise andere vor Benz getan haben – einen Buddhisten zu nennen.

Westens nicht glaubte, sondern gerade sein kleines eindrucksvolles Werk „Der letzte Tod des Gautama Buddha“ in die Reihe seiner Kritik gegenüber allen Religionen und ihren Stiftern stellte. Zum erstgenannten Aspekt schreibt er 1912<sup>83</sup>: *„Die Wiedergeburt des Buddhismus ist ein ernster Versuch, die Lehre des Buddha in ihrer Reinheit wiederherzustellen ... Der Buddha muss ein vollendeter Mensch gewesen sein ... Will man uns aber seinen Glauben als die Religion der Zukunft anpreisen, dann sollte doch vorher die nicht unwichtige Frage beantwortet werden, ob der Buddhismus ... überhaupt eine Religion sei ... Die eindringliche Lehre von der unentrinnbaren moralischen Kausalität ist aufgebaut auf einem Glauben, der dem abendländischen Gehirn und Gefühl widerstrebt, auf dem Glauben an einen Kreislauf der Geburten, den wir immer wieder Seelenwanderung nennen ... Ich habe wahrhaftig nicht die Neigung, die alten Dogmen für die ‚heiligsten Güter‘ des Abendlandes zu halten und die ‚Völker‘ zu ihrer Wahrung aufzurufen (hier spielt FM auf Kaiser Wilhelm II. an, Anm. Verf.); aber weil der Glaube an die Seelenwanderung eine Vorbedingung der Zukunftsreligion wäre, darum ist mir das Zutrauen zu einer Wiedergeburt des heilig-schönen Buddhismus versagt ... ich glaube nicht, dass der Traum der Panbuddhisten Wirklichkeit werden, dass der Buddhismus, dessen feinste Spekulationen nur angestrengtem Studium zugänglich sind und dessen geheimnisvollste Ahnungen nur auf mystische Gemüter wirken können, die Zukunftsreligion unsres amerikanierten, nach Erwerb und Sinnenlust hastenden Europa werden wird ...“* Immerhin traut er es mystischen Gemütern bei angestrengtem Studium zu, Zugänge zum Buddhismus zu finden – zu diesen Gemütern darf er sich und dürfen wir ihn durchaus zählen. Gerade seine „Noten“ (Kommentare) zum Buddhabuch machen deutlich, wie sehr sich FM um das Verständnis bemüht hat und wie viel er tatsächlich auch davon verstand. Trotzdem kommen wir zu dem Schluss, dass er den „Buddhismus der Jünger“ durch Buddha selbst ad absurdum führen wollte ... und geführt hat!<sup>84</sup>

Und zu dem zweiten o. g. Aspekt: Eine Schlüsselstelle scheinen mir die Worte zu sein, die FM Buddha zu dem jungen Subhadda sprechen lässt: *„Flieh die Jüngerschar. Sprich keine Worte nach. Hab mich lieb, aber*

<sup>83</sup> FM: Wiedergeburt 1912.

<sup>84</sup> Siehe auch Kühn 1975, S. 252ff.

*glaube nicht an mich. Gerungen habe ich, ehrlich, stark. Weiß ich darum, dass ich ein Buddha bin? Weiß ich jetzt, was das Sein ist und was das Nichtsein?*<sup>85</sup> Die Einsicht der Vergeblichkeit wird noch verstärkt: „*Gerungen hat der dumme Buddha. War ja nur ein Mensch ... War ein törichter Meister. Wollte das Nichtwollen lernen und lehren. Lernte nichts, lehrte nichts. Sprich keine Worte nach.*“<sup>86</sup> Jetzt können wir mit Mauthners eigenen Worten den Schluss ziehen – für ihn, FM, und womöglich für Buddha selbst: „... *wer von der Wahrheit dieser Lehren (zu denken ist hier: vor Buddhas eigenem Widerruf gegenüber Subhadda; Anm. Verf.) nicht überzeugt wird, der ist nicht etwa ein schlechter Buddhist (wie es in Europa schlechte Christen gibt), sondern der ist nicht Buddhist.*“<sup>87</sup> Klarer geht es nicht mehr. Ein neobuddhistischer Professor in Neapel kritisiert Mauthners Buddhabuch. Dagegen schreibt FM, wobei er im Jahre 1919 nochmals ganz deutlich wird, jener Kritiker habe sich gegen einen Ketzer gestellt, „*gegen den Ketzer, der sich herausnahm, ein Dogma des Buddhismus – die Seelenwanderung – zu leugnen und den sterbenden Buddha, den Vollendeten, dieses Dogma selbst verleugnen zu lassen*“.<sup>88</sup> Was den Buddha betrifft, sieht dies Ludger Lütkehaus ebenso, zieht allerdings dann den Schluss: „*So war es denn auch nur angemessen, dass Mauthner ... bei seinem Tode von den Unfrommen im Lande als ‚Buddha vom Bodensee‘ gefeiert wurde.*“<sup>89</sup> Dieser Angemessenheit können wir nicht folgen. – Schließlich, nur um Missverständnisse auszuschalten: Der Artikel „Die beste Religion“ hat mit Buddhismus nur insofern etwas zu tun, als FM in dieser Parodie die desolaten Verhältnisse der Religionen in Japan und Europa vergleicht – und diesmal die Institutionen und Kommissionen ad absurdum führt. „*Die heldenhafte Inbrunst eines ganzen Kerls kann eine Religion schaffen, nicht die Weisheit einer von der Regierung eingesetzten Kommission. Eine Kommission kann kein Bataillon über einen Straßengraben führen. Eine Kommission kann nichts erfinden, nichts schaffen, nichts zeugen.*“<sup>90</sup>

<sup>85</sup> FM: 1913, S. 115.

<sup>86</sup> Ebd., S. 116.

<sup>87</sup> FM: Wiedergeburt 1912, Spalte 3 des Artikels.

<sup>88</sup> FM: Schriften Bd. 5, Nachwort, S. 320.

<sup>89</sup> Lütkehaus 1989.

<sup>90</sup> FM: Die beste Religion 1912, letzter Absatz.

### 1.4.2. *Der Patriot und das Desaster des Krieges*

Der Erste Weltkrieg hat bei FM zunächst Zurückhaltung und Besonnenheit hervorgerufen, was in der Fachliteratur bezeichnenderweise weitgehend ignoriert wird. Im Oktober 1914 schreibt er an Maximilian Harden: „... ein schneller Separatfriede mit Frankreich wäre möglich und wäre ein Glück für Deutschland, für Frankreich und für die Kultur ... Kein Hass gegen Frankreich. Waffenehre auf beiden Seiten gewahrt und groß. Die Lügen auf beiden Seiten müssen aufhören. Vorbereitung (wenn das jetzt nicht verfrüht ist) zu einem künftigen Bunde. ... Ich halte eine solche Bewegung für möglich, selbstverständlich auch für gut.“<sup>91</sup>

Dieser Krieg beschäftigt ihn politisch, obwohl er betont, kein politischer Mensch zu sein. Mauthner fühlt deutsch-national, und zwar so sehr, dass er seine ursprüngliche Position aufgibt und in ihm ein hyperpatriotischer Hass entsteht, so dass er Philosophie und Mystik zurückstellt und sogar propagandistische Texte verfasst, die zum Teil von Verlegern wegen ihrer Radikalität abgelehnt werden. Seine Freundschaft zu dem Schriftsteller, Anarchisten und Pazifisten Gustav Landauer ist daran zunächst zerbrochen. Die militärische und gesellschaftliche Lage verdüstert sich zunehmend. Die vielen Opfer des Krieges werden auch in der Heimat sichtbar. In Meersburg und Konstanz werden Lazarette für deutsche Soldaten eingerichtet.<sup>92</sup> Hedwig Mauthner arbeitet als Ärztin erst in Leutkirch, dann in Konstanz bis zur Erschöpfung. Auch ihre Gesundheit leidet unter der Arbeit und den Entbehrungen. Lebensmittel werden rationiert. Touristen werden aus Meersburg ausgewiesen, weil man sie nicht mehr versorgen kann. Im Jahr 1917 sterben in Deutschland 260 000 Zivilisten an Unterernährung.<sup>93</sup> Die einheimische Bevölkerung behilft sich so gut es geht, auch mit illegalen Mitteln wie Schwarzschlachtungen, die mit Strafen geahndet werden. Aufrufe in den Amtsblättern sind an der Tagesordnung; z. B. müssen Butter und Palmin extra abgeholt werden.

<sup>91</sup> Brief an Maximilian Harden vom 9. Okt. 1914 (Bundesarchiv Koblenz) nach Kühn 1975, S. 259.

<sup>92</sup> In Heidelberg zum Beispiel wird die Stadthalle am Neckar zum Lazarett umfunktionierte. Dort arbeitet Paula Schuh, Tochter des Spitalverwalters Ignaz Schuh von Meersburg als Krankenschwester und bringt einfach eines der Kinder einer Heidelberger Kriegerwitwe mit in ihre Familie, wo das Kind ein ganzes Jahr bleibt und zur Schule geht.

<sup>93</sup> Keel 2004, S. 108.

Schließlich überfällt das Land angesichts des verlorenen Krieges eine tiefe Depression – auch FM ist nach dem für Deutschland so katastrophalen Ausgang zutiefst betroffen und leidet an Depressionen. Die Folgen des Krieges bleiben jahrelang sichtbar. Rationierung, Zwangswirtschaft und Inflation laufen bis in die zwanziger Jahre hinein. Deutsche Kriegsgefangene kehren z. B. in Meersburg im Frühjahr 1920 zurück. Im gleichen Jahr sammelt der Stadtpfarrer Geld für Kleidung und Schuhwerk für Wiener Kinder, denen es noch schlechter geht. Verurteilte Bürger aus Konstanz, Überlingen, Unteruhldingen werden im Meersburger Gemeindeblatt vom 21. März 1920 namentlich genannt wegen verbotener Vieh- abgabe, Schwarzschlachtung, Höchstpreisüberschreitung, Bezug von Fleisch ohne Marken. Das klingt dann etwa so: *„Strobel kaufte unbefugt von Koch zwei Ochsen, nahm bei einem davon in einem von Stengele zur Verfügung gestellten Felsenkeller eine Schwarzschlachtung vor.“* Im Gemeindeblatt wird auch für eine höhere Brandeinschätzung der Gebäudeversicherung geworben: *„Die Versicherungsmöglichkeit ist noch eine Kriegsmaßregel, die eine Ausgleichung für die enormen Baukosten gewähren soll ... Gewiß, es brennt nicht mehr so oft wie früher; aber Streichhölzer, Petroleum und Kinder gibt es doch immer noch, wenn auch der ‚Hotzeblitz‘ zur Zeit eingerostet ist.“*

## 2.0. Meersburger Eklat

In der Fachliteratur wird von „Meersburger Kirchenstreit“ oder auch Kirchenkampf gesprochen. Zu Streit und Kampf gehören immer zwei. Ich habe aber FM in diesem Zusammenhang weder streiten noch kämpfen gesehen. Wir wollen es nur Eklat nennen, weil dieser Begriff (franz. *éclater* = platzen, explodieren, losbrechen, ausbrechen, zum Ausdruck kommen) besser geeignet ist für das, was sich damals zutrug. Es ist nämlich damals tatsächlich etwas geplatzt, losgebrochen, ausgebrochen und zum Ausdruck gekommen, was bereits da, aber noch nicht bekannt war.

### 2.1. Ehrenbürger ohne Ehre?

Zu seinem 70. Geburtstag am 22. November 1919 verleiht die Stadt Meersburg FM die Ehrenbürgerwürde und veröffentlicht dies im Meersburger Gemeindeblatt Nr. 19/1919 am Sonntag dem 23. November auf





**Meersburger  
Gemeindeblatt**

Nr. 19      Sonntag den 23. November      1919

Bezugspreis:  
Vierteljährlich M. 1,50  
Erscheint jeden Sonntag

Anzeigenpreis:  
Die einpaltige Kleinzeile 50 J.  
Die 20mm breite Reklamezeile  
im Textteil 80 J.

Bei Wiederholung entsprechen  
Rabatt. — Anzeigen-  
Entnahme bis Freitag nachm.

---

**Fritz Mauthner,**

der seit dem Jahr 1909 seinen Sitz in Meersburg  
hat, ist **anlässlich seines 70. Geburtstags** zum  
**Ehrenbürger der Stadt Meersburg**  
ernannt worden.

**Sparprämienanleihe**, im Namen liegt schon die  
Absicht. Annumunden hat der Finanzminister zugegeben,  
daß die Ausnutzung des Spieltriebs durch die Prämien-  
auslosung bedenklich sei, daß aber der Schaden mehr als  
ausgeglichen wird durch den Spargedanken, der — wie  
im Wort schon — im Vordergrund steht.

Die Anleihe ist eingeteilt in 5 Millionen Prämien-  
lose von je 1000 Mark. Sie zerfällt in 5 Reihen von  
je 2500 Serien und jede Serie enthält 400 Nummern.

Die Gewinnverlosung findet zweimal jährlich statt,  
und zwar werden jedesmal 25000 Nummern auslosung

der Titelseite.<sup>94</sup> In Konstanz fand im Stadttheater „eine richtige und feierliche Ehrung“ statt, an der FM aber nicht teilnahm.<sup>95</sup> Aber schon wenige Wochen später, am 20. Januar 1920, in der zweiten Gemeinderats-sitzung des Jahres, beantragen „die Mitglieder des Gemeinderats der Zentrumspartei auf Rücknahme der Verleihung des Ehrenbürgerrechts an Mauthner“. Das Protokoll fährt fort: „Mit Stimmenmehrheit wurde heute beschlossen, die Zurücknahme abzulehnen und dem Antrag nicht zu entsprechen“<sup>96</sup> – die Nationalsozialisten allerdings sollten später

<sup>94</sup> Beschlossen wurde die Ernennung in der Gemeinderatssitzung am 13. Nov. 1919. „Wegen der Ausstellung eines diesbezüglichen Ehrenbürgerbriefs (Urkunde) wird der Herr Bürgermeister ermächtigt mit Architekt und Kunstmaler Seilnacht sich ins Einvernehmen zu setzen.“ Quelle: Stadtgemeinde Meersburg. Verwaltungssachen Specialia (Stadtarchiv). Gemeindecarchiv Meersburg. Akten IV. 4/482 – 1880–1931. IV Gemeindeverwaltung, 4. Bürgerrecht und Bürgergeuß.

<sup>95</sup> FM: Hauschner 1929; Brief vom 20. 1. 1920.

<sup>96</sup> „Gegenwärtig Bürgermeister Dr. Carl Moll ferner die Gemeinderatsmitglieder Fritz Benz, Friedr. Müller, Anton Winterhalter, Ant. Obser, Hans Preger, Bened. Sanktjohanser und Rat-schreiber Hornung als Protokollführer. Die heutigen Vorlagen veranlassen folgende Beschlüsse ... Betreff. Antrag der Mitglieder des Gemeinderats der Zentrumspartei auf Rücknahme der Verleihung des Ehrenbürgerrechts an Mauthner anläßl. seines 70. Geburtstages. Beschluß. Mit Stimmenmehrheit wurde heute beschlossen die Zurücknahme abzulehnen & dem Antrag nicht zu entsprechen.“ Gegen Formulierungen in der Fachliteratur halten wir fest: Hier ist weder von juristischen Gründen (es sei denn, man bewertet den Beschluss als politisch) noch von „knapper Mehrheit“ die Rede. – Weiterer Forschungsbedarf besteht darin, in den Parteimitgliedslisten den Antragstellern hier einen Namen zu geben. Dass Stadtpfarrer Martin dem Zentrum sehr nahe stand und für dieses aktiv war, geht aus anderen Dokumenten hervor (z. B. auch aus den Visitationberichten über seine Pfarrei).

diesen Ehrentitel posthum einziehen (... und die von Architekt und Kunstmaler Seilnacht gestaltete Urkunde ist im Rathaus auch nicht mehr auffindbar). Was war geschehen? Durch die Verleihung der Ehrenbürgerwürde wird man auf den alten stadtbekanntem Philosophen aufmerksam. Das katholisch-konservative Meersburg – in herausragender Weise durch seinen einflussreichen Stadtpfarrer Karl Friedrich Martin vertreten – nimmt seine Veröffentlichungen wahr und nimmt Anstoß daran. „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“, dessen erster Band März 1920 erschien und in dem FM schon in den ersten Sätzen des Vorworts freimütig die Dogmen der Religionen, aber auch die der materialistischen Wissenschaft als vergängliche Menschensatzungen charakterisiert, kann es also nicht mehr gewesen sein. Aber es waren in seinem Jubiläumsjahr sechs Bände von ihm selbst „Ausgewählte Schriften“ erschienen und darin fand sich genügend Stoff, der fromme Seelen und Gemüter verletzen konnte. Als Beispiel sei nur das abschreckende Gedicht „Das letzte Kirchlein“ von 1893 genannt. Dort wird das Ende des letzten Kirchleins auf Erden erzählt, das der Teufel(?) auf Bitten der vielen um die Auferstehung Betrogenen verschont, das aber dann durch all die Totengerippe völlig zugedeckt wird, weil sie sich dort niederlassen, wo ein altes frommes Weib, wie ihre eigenen Mütter einmal waren, Wache hält und um ihre sieben toten Kinder trauert. Und die nachfolgenden Generationen erkennen unter diesem Berg auch kein Kirchlein mehr. Gott wird als der große Betrüger hingestellt. FM hat sich im Nachwort des ersten Bandes – das ist sechsundzwanzig Jahre später – selbst fast distanziert. Natürlich hat das Erscheinen des ersten Bandes von Mauthners großem Atheismus-Werk im März den Konflikt erheblich verstärkt. Selbst seine Cousine Auguste Hauschner hatte offensichtlich kritisiert, dass er in seiner neuen Publikation keine Rücksicht auf das Volk nehme, denn FM schrieb ihr, „*Rücksicht auf das Volk, die Du zu fordern scheinst, verstehe ich nicht*“.<sup>97</sup> Er hatte ihr zu ihrem 70. Geburtstag im Januar 1920 vier bereits vorliegende Druckbogen geschenkt und weitere versprochen.

Zunächst hatte FM gemeint, der Konflikt berühre nur den Verfasser eines Artikels zu seinem 70. Geburtstag und den Stadtpfarrer von Meersburg. FM berichtet seiner Cousine Auguste in Berlin, er selbst stehe außerhalb des wütenden Streites, „... *aber es könnte kommen, dass ich*

<sup>97</sup> FM: Hauschner 1929; Brief aus Leutkirch vom 21. 2. 1920.

*hanebüchchen werden müsste*“.<sup>98</sup> Die Dinge entwickelten sich anders. Die Ehrenbürgerwürde blieb FM zwar erhalten. Dafür kam es zum Boykott gegen ihn und seine Frau. Sie mussten Freunde bitten, für sie einzukaufen, da Geschäfte am Ort sie nicht mehr bedienten.<sup>99</sup> Ob sich diese Maßnahme gegen den Atheisten oder den Juden richtete, lässt sich nicht genau ausmachen („verkauft nicht an Juden“ ??). Aber es gab im selben Jahr auch Maßnahmen in entgegengesetzter Richtung („kauft nicht bei Juden“), wozu sich unglücklicherweise ausgerechnet ein katholischer Pazifist und Opfer des Naziterrors hinreißen ließ.<sup>100</sup> Im März erscheint ein gehässiger Artikel gegen FM in der Augsburger Postzeitung. Er ist geprägt von Antisemitismus und Kulturkampf.<sup>101</sup> Der Verfasser bleibt anonym, der verantwortliche Schriftleiter des Blattes zeichnet mit Dr. Hans Rost in Augsburg. Der Artikel strotzt von Verunglimpfungen wie „*rationalistischer Kritiker von der bekannten semitischen Schärfe*“, „*Zusammenklang mit dem radikalen Berliner Geistesleben jüdischer Prägung*“, „*Der jüdisch-radikale Kritikergeist ... bleibt wenig gangbare Einfuhrware*“, „*... liebt das Strahlende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehen*“, „*... zeigt sich doch bald der teuflische Bocksfuß: die Freude am Verkleinern des Großen, am Entdecken von Schwächen und Schatten überwuchert alles*“, „*Mauthners Haß gegen das Ideal ist fanatisch*“. Über „*Narr und König*“ schreibt der Verfasser, „*... tritt der Haß Mauthners gegen Glauben und Metaphysik am deutlichsten hervor*.“ und „*Der Haß gegen die Metaphysik des Glaubens nimmt besonders die Form der grundsätzlichen Verdächtigung alles Kirchlichen an und zeigt sich in Äußerungen eines vulgären Antiklerikalismus, die für einen Dichter beschämend trivial sind. Bei allen passenden oder unpassenden Gelegenheiten wird dem antiklerikalen Gefühl Luft gemacht ... Dass der dem*

<sup>98</sup> Ebd., Brief vom 20. 1. 1920. Den Brief schreibt FM in Unkenntnis, dass am selben Tag im Gemeinderat vom Zentrum der Antrag auf Entzug der Ehrenbürgerschaft gestellt wurde.

<sup>99</sup> vgl. Liddy Kilian, Erinnerungen. In: Bosch 1997, S. 220.

<sup>100</sup> Max Josef Metzger: Ein judenfreier Wirtschaftsring. In: Die Neue Zeit, Blätter für Lebens- und Gesellschaftsreform auf katholischer Grundlage 6 (1920), Sonderabdruck. Flugschriften der Neuen Zeit Nr. 2. Metzger schreibt darin: „*Die Herrschaft des kapitalistischen Judentums bzw. des jüdischen Kapitalismus ist nur zu beseitigen durch eine Wirtschaftsgemeinschaft der Christen, welche den Kapitalismus und den jüdischen Einfluss von vornherein ausschließt, einen geschlossenen judenfreien Wirtschaftsring der christlichen Erzeuger und Verbraucher*.“ In der Fachliteratur ist so etwas als Wirtschaftsantisemitismus bekannt. Ich weiß nicht, ob es sich hierbei tatsächlich um rassistische Beweggründe handelt.

<sup>101</sup> Anonymus: Fritz Mauthner. Augsburger Postzeitung 1920, S. 17f.

historischen Roman sonst grundsätzlich abgeneigte Mommsen die ‚Hypatia‘ schätzte, ist die Probe dafür, dass der kulturkämpferische Ton gut gelungen ist.“ Zur „Geschichte des Atheismus“ heißt es: „... ein kleiner Judenintellekt, der dürftig ist, macht sich über das Unendliche lustig, das er nicht begreift.“ Es leite den Autor dieses Artikels „nicht etwa eine apologetische Absicht, die ganz unnötig ist, da die weite seelische Welt des gläubigen Denkens und Empfindens durch einen einzelnen Kritiker ja nicht umgestürzt wird. Vielmehr ist es das Bedürfnis, unser deutsches Schrifttum vor den Wucherungen eines rein negativen Geistes zu bewahren, dessen Früchte geistige Dürftigkeit und völliges Verkümmern der Ehrfurcht und der idealen Hochspannung wären. Frankreich mag seit Voltaire derlei Talente zu würdigen wissen – als deutsch kann Mauthners Schaffen nicht anerkannt werden.“ Man sollte im Archiv der Augsburger Postzeitung recherchieren, woher der Artikel kam ... ich vermute aus Meersburg und aus antijudaistischen Zentrumskreisen, und der Schritt zum Stadtpfarrer ist dann nicht mehr weit (aber dies ist zunächst reine Spekulation). Ich habe so ausführlich zitiert, um auch diesen „Geist der Zeit“ (vor 1933!) zu beschwören.

Im April 1920 schreibt FM auch an Hans Vaihinger von „Pfaffenhetze wegen Gottlosigkeit“, die ihn langsam um alles Behagen zu bringen drohe.<sup>102</sup> Auf die öffentliche Debatte um seine Person verteidigt er sich in der „Konstanzer Zeitung“ vom 16. April: „Aber der namenlosen Mystik des Seuse steht meine gottlose Mystik vielleicht doch näher als die Herren ahnen.“<sup>103</sup> Viele Menschen bekunden gegenüber FM aber auch ihre Sympathie. Sogar die Arbeiterschaft zieht am 1. Mai zu Mauthners Haus.<sup>104</sup> Am 12. Juli erscheint in Berlin ein anonymes Artikel, der zwar ironisch gehalten, aber von hohem Informationswert ist.<sup>105</sup> Er schildert zunächst Mauthners stilles Wirken, seinen 70. Geburtstag mit der Ehrenbürgerernennung und mit einem gegen den Stadtpfarrer wenig respektvollen Zeitungsartikel, auch dass „der Führer der Meersburger klerikalen Stadtverordneten, ein biederer Handwerker“ Antrag auf Entzug gestellt

<sup>102</sup> Brief v. 16. 4. 1920; Staats- und Universitätsbibliothek Bremen; zitiert nach Kühn 1975 S. 268 Anm. 38.

<sup>103</sup> Brief Fritz Mauthners. In: Konstanzer Zeitung vom 16. 4. 1920; zitiert nach Bosch 1997, S. 218 Anm. 39.

<sup>104</sup> Monty Jacobs an Mauthner am 15. Mai 1920; zitiert bei Kühn 1975, S. 268.

<sup>105</sup> Anonymus: Moderne Ketzerverfolgung 1920.

habe, nachdem man näheren Einblick in Mauthners Schriften genommen habe. „Der Stadtpfarrer aber begann an Gräbern und von der Kanzel herunter seltsam dunkle Andeutungen in seine Reden zu verflechten, Andeutungen, die von den Gläubigen nicht gerade als Aufforderungen zu Liebesdiensten an den Einsiedler im Glaserhäusle verstanden wurden. Und Vaterunser wurden anbefohlen, damit ‚das Ärgernis von der Gemeinde genommen werde‘. Und siehe da: Die katholischen Dienstmädchen kündigten Mauthner ohne Angabe von Gründen, und an seinem Besitztum wurden Zerstörungen vorgenommen, und wenn der Wein den wackeren Meersburger Bürgern die Zunge gelöst hatte, dann taten sie sonderbar wilde Äußerungen ... Ja, ja, das sind so die Ausstrahlungen der Religion der Liebe, wenn nur ein Städtchen den unrichtigen Ehrenbürger, dafür aber den richtigen Stadtpfarrer hat.“ Einen Teil dieses Textes übernimmt die Münchener Post, ein Organ der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, am 23. Juli 1920 unter dem Titel „Fritz Mauthner und die Meersburger Frommen“ – ebenfalls ohne Verfassernamen. Am 7. August noch muss FM seiner Cousine in Berlin bekennen: „Die Hetze gegen mich geht weiter. Es tut mir leid, dass auch Du ... auf dem Standpunkt zu stehen scheinst: Dem Volke die Religion erhalten. Sozis und Demokraten lehnen es ab, meine Sache zu der ihren zu machen. Na, bis zum Lebendig-verbrannt-werden wirds nicht kommen.“<sup>106</sup>

Der enorme Einfluss der Pfarrgeistlichkeit kann für die damalige Zeit gar nicht hoch genug eingeschätzt werden; die Kirchen waren nach dem schrecklichen Krieg voll, die Menschen am Bodensee ganz und gar gläubige Kirchgänger und Hörer des Wortes, besonders auch der Predigt. Die deutschen Bischöfe hatten gerade erst die Bedeutung des Predigtamtes und die Ausbildung dazu durch ihr „Ausschreiben ... an den hochwürdigen Klerus betreffend die Verwaltung des Predigtamtes“ aufgewertet. Durch das Anzeigebblatt für die Erzdiözese Freiburg war dieser Text allen Pfarrern bekannt gegeben.<sup>107</sup> Freilich mögen darin auch gewisse Passagen dem Pfarrer von Meersburg nicht gefallen haben, weil sie wie eine Dro-

<sup>106</sup> FM: Hauschner. Brief vom 7. 8. 1920.

<sup>107</sup> Anzeigebblatt für die Erzdiözese Freiburg Nr. 29, Mittwoch 16. Oktober 1918 (Ord. 10. 10. 1918 Nr. 9420). Die Verwaltung des Predigtamtes betr. Ausschreiben der Fuldaer Bischofskonferenz 1918. Fulda, den 21. August 1918. Die am Grabe des hl. Bonifatius versammelten Erzbischöfe und Bischöfe.

hung gelesen werden konnten.<sup>108</sup> Er stellt am 25. August nach sechs Jahren Seelsorgearbeit in Meersburg an das Erzbischöfliche Ordinariat den Antrag um Versetzung.<sup>109</sup> Die angeführten „gesundheitlichen“ Probleme, die sich auf das schlechte Klima und auf Asthma beziehen, dürften u. E. ein Vorwand gewesen sein, denn der Pfarrer ist mit seinem Anliegen gescheitert. Das Leben am See konnte FM nicht unmöglich gemacht werden. Und Pfarrer Martin musste noch bis 1923 auf die Versetzung warten.

Ende 1920 schließt FM mit einer Erzählung die Spannungen des einjährigen Leidens ab. Er ist mit anderen „Brüdern vom freien Geist“, „Sonnenanbetern“, „ungefesselten Gottsuchern“, „Befreiern der Menschheit“ am Sonntag Invocavit, dem ersten Sonntag in der Fastenzeit, auf dem Säntis, um dem namenlosen Urheber der Welt, dem Altvater, seine Huldigung darzubringen.<sup>110</sup> Mit dem aggressiven Johannes Hus bekommt er Ärger, aber der Altvater, der im Schneepalast des Säntis wohnt, ruft ihn, legt ihm seine Hand aufs weiße Haar und tröstet ihn. *„Die alten Ketzer hatten von den Feinden des Geistes den Hass mitübernommen, in die neuen Religionen, die sie zu stiften glaubten. Ihr Neuen kennet keinen Hass mehr. Ihr gebt euch Mühe, den oft kindlich schönen alten Glauben zu verstehen. Ihr seid duldsam ...“* Und FM endet die Erzählung: *„So kam der Friede über mich.“*

## 2.2. Ritus des Unrituellen

Es gibt für die Irritationen zum Entzugsantrag der Ehrenbürgerwürde noch einen anderen Anlass. Dr. Otto Ehinger<sup>111</sup>, Freund und Nachbar

---

<sup>108</sup> Etwa unter Nr. 5: *„Die ... einer commissio vigilantiae pro predicatione zugedachten Ob-  
liegenheiten werden bei uns füglich vom Ordinariat selbst zu übernehmen sein, das aber hiebei  
(sic!) der Hilfe und Information seitens der Pfarrer und Dekane nicht entraten kann ... Letztere  
werden sich nicht nur in den periodischen Berichten, in den Zeugnissen für Stellenbewerbungen,  
streng nach der Wahrheit über homiletische Fähigkeiten und Leistungen, Verdienste und Miß-  
verdienste aussprechen, sondern auch homiletische Entgleisungen und Ausartungen, unwürdige  
Zeitungsreklame ..., Spekulationen auf Ruhm oder Geld ..., Missbrauch der Kanzel zu per-  
sönlichen Zwecken oder persönlichen Invektiven sowohl selbst bekämpfen und abzustellen  
suchen, als der kirchlichen Behörde zur Kenntnis bringen, es handle sich um Welt- oder Ordens-  
priester.“*

<sup>109</sup> Personalakte Karl Friedrich Martin im Erzb. Archiv Freiburg (EAF).

<sup>110</sup> FM: Ketzer und Funken 1920, S. 41f.

<sup>111</sup> Ehinger stammte aus einer begüterten Meersburger Familie, der u. a. Gasthaus und Brauerei „Schützen“ gehörten. Er hatte Rechts- und Staatswissenschaften studiert, war kurze

des Ehepaars Mauthner, widmet dem Freund zum 70. Geburtstag einen Artikel im Berliner Tageblatt.<sup>112</sup> Dort würdigt er das soziale Engagement des Ehepaars Mauthner in den Kriegs- und Nachkriegsjahren und die Sensibilität Fritz Mauthners gegenüber seinen Mitmenschen, seine Gutgläubigkeit und Menschenfreundlichkeit sogar gegenüber Betrügern und schließlich sein Mitempfinden für Menschen in seelischer Not, bis hin zum Vollzug eines Ritus, der ihm, dem überzeugten Unrituellen, Skeptiker und scharfen Kritiker das Äußerste abverlangte.

Das soziale Engagement derer, die noch genug hatten, war während und nach dem Ersten Weltkrieg besonders wichtig. Lebensmittel waren rationiert, Armut und Arbeitslosigkeit hatten zugenommen, sogar Urlauber mussten die Stadt verlassen, viele Familien waren ohne Männer und Väter, viele Soldaten zum Teil schwerstens traumatisiert oder als Invaliden zurückgekehrt. In Meersburg hatte man schon während des Krieges ein Lazarett in der „Seminarübungsschule“ am Reithof eingerichtet. Auf Vermittlung des Stadtpfarrers nähte Frau Mauthner mit ihren Mägden für arme Kinder Kleidung und sorgte auch für Weihnachtsgebäck. Dass die gutgläubigen Helfer dabei auch ausgenutzt wurden, erschütterte FM keineswegs, wie die Geschichte einer Hausiererin und angeblichen Kunstgewerblerin zeigt, die dem alten Herrn mehrfach billige Keramikware mit der falschen Beteuerung verkaufte, sie habe sie selbst hergestellt und sei für sich und ihre Kinder zum Überleben darauf angewiesen. Als FM erfuhr, dass sie keine Kinder habe und von ihren Liebhabern lebe, war sein Kommentar eindeutig: „... und wenn sie gelogen hat, umso besser.“<sup>113</sup> Aber in diesem Artikel befand sich auch weiterer Zündstoff, der dem Philosophen gefährlich wurde.

---

Zeit im badischen Landesdienst, hatte sich nach ausgiebigen Reisen in ganz Westeuropa und Russland als freier Schriftsteller in seiner Heimatstadt Meersburg niedergelassen, betrieb aber zusammen mit seiner zweiten Frau die Pension „Ödenstein“ und war in schwierigster Zeit von 1946 bis 1948 recht erfolgreich Bürgermeister von Meersburg. Haus Ödenstein ist auch heute noch „jenseits des Waldes“ gut zu lokalisieren und nicht weit vom Glaserhäusle entfernt. Auch von daher ist es nicht verwunderlich, dass Ehinger Mauthner bis in dessen Todesstunde begleitete.

<sup>112</sup> Ehinger 1919. Der Artikel erschien am 11. November 1919.

<sup>113</sup> Diese Einstellung erinnert nicht nur an christliche Heilige, die nicht nach der „Würde“ des Empfängers fragten, sondern auch an einen Zeitgenossen Mauthners, den Gründer der Christoffel Blindenmission (ab November 1908) und seine Einstellung: „Einen Grundsatz habe ich stets abgelehnt: zu forschen, ob der Empfänger der Hilfe wert sei oder nicht!“

### 2.2.1. Hausgeburt im Glaserhäusle?

Wir wenden uns damit einem lokal-biografischen Ereignis im Hause Mauthner zu, das bisher in der Fachliteratur unerforscht geblieben war, aber in literarisch-freier Form fast wie eine Legende erwähnt wurde. Der Philosoph und Sprachkritiker FM lebt und schwebt in Abstraktionen. Es bedarf starker Anstöße, um Löcher in solche Abstraktionen zu schlagen, wie sich FM einem Besucher gegenüber geäußert haben soll. Von einem solchen „Loch in die Abstraktionen“ sprechen wir jetzt. FM spricht selbst nirgendwo darüber – und das ist bezeichnend für ihn. Dazu war er zu bescheiden und die Notwendigkeit der Sache selbst, um die es geht, war für ihn wahrscheinlich zu selbstverständlich, um darüber zu reden. Aber vielleicht fürchtete er auch offenen Widerspruch und Häme, wenn er davon Mitteilung machen würde. Offensichtlich aber hat er oder seine Frau darüber im engeren Freundeskreis berichtet. Otto Ehinger erzählt im o. g. Artikel die folgende Begebenheit.

*„War da unter seinen Dienstmädchen einmal eine Resi, eine leuchtende Zier der strenggläubigen Jungfern. Aber ganz heimlich fingen eines Tages die Lazarettsoldaten an, ihr bei der späten Rückkehr aus den ausgedehnten Andachtsübungen der Jungfrauen-Kongregation im Wald aufzulauern ... Anfangs freute man sich über ihre zunehmende Fülle mitten im Kriege, war aber entsetzlich überrascht, als dieselbe sich eines Nachts in einen Knaben auflöste ... Aber das Entsetzen der Dienstmädchen wuchs, als er Miene machte, sich – ohne Taufe! – sofort von der Erde weg auf ewig in die Vorhölle zu begeben. Den Weisen jammerte die Gewissensangst. Er kennt den geheimen Zauber aller Offenbarungen, nicht nur jener, welche man ihm als Kind aufdrängen wollte, so gut wie die Priester selber, und sieht die wirkliche Macht der Vorstellungen in den Köpfen der Armen. Da bringt er für einen Augenblick sein eigenes lächelndes Wissen zum Schweigen, taucht in tiefem Ernst seine Finger in das Wasser und erteilt dem sterbenden Wurm die heilige Taufe. Und wenn er dies Kind auch vielleicht nicht vor der ewigen Hölle bewahrt hat, weil es möglicherweise eine gibt, so doch gewiss die Mutter vor der Gewissensqual um die Kindesseele bis an ihren Tod. An welches Ereignis sich eine Betrachtung knüpfen ließe über das Recht, seine Überzeugung zu verleugnen. Jedenfalls haben die Menschen den Weisen durch seine Herzengüte schon auf alle Arten zu Fall gebracht, und er grollt ihnen nicht einmal. Denn sie ist stärker als sein Wunsch, zu beweisen und recht*



zu haben: welches sonst niemals gefunden wird bei Priestern, Politikern und Weltweisen.“<sup>114</sup>

FM, der freie Geist, fern von Wortrealismen und religiösen Riten, stellt hier all sein Wissen und seine eigene Überzeugung zurück, scheint sich selbst zu überwinden und vollzieht, was er sonst bekämpft! Er ritualisiert – mit einem ihm innerlich fremden, aber bekannten Ritus – seine eigene Menschenfreundlichkeit!

### 2.2.2. *Der Zynismus des Autors Ehinger*

Die Ironie des Gesamttextes ist nicht zu verkennen und wird bis zu einem gehässigen Zynismus gesteigert, der die Wirklichkeit zum Teil massiv verstellt. Er schreibt in diesem Artikel zum Beispiel auch, Hedwig Mauthner habe Haus und Garten mit zahllosen Tieren erfüllt, „denn sie liebte die frommen Tiere und hasste die Menschen“. Davon kann gar keine Rede sein. Sie hat nicht aus Menschenhass zehn Jahre Frauen der Beduinen in der Sahara begleitet, und Ehinger beschreibt selbst ihr vorweihnachtliches Engagement für die armen Kinder von Meersburg und ihre Sorge um die Weltkriegssoldaten im Lazarett in Konstanz. Aber auch, dass Ehinger die Mägde Mauthners in dem Artikel „zwei Sklavinnen oder Dienstmädchen“ nennt, ist denkbar unschön. Der schwangeren Magd aber, die übrigens nicht Resi heißt, wie wir sehen werden, Liebhaber zu unterstellen, ist herzlos und gehässig. Dies ist angesichts der Not der vielen jungen Frauen im und nach dem Ersten Weltkrieg unverzeihlich – und das ausgerechnet bei Ehinger, der sich doch immer wieder gegen die Unbarmherzigkeit der katholischen Geistlichkeit gegenüber den Nöten der Mädchen und ledigen Mütter in verzweifelter Lage ausgesprochen hat.<sup>115</sup> Mindestens müssen wir hier aber anmerken, dass der Frauenüberschuss (nicht nur) in Meersburg während des Krieges und die Sehnsucht der Frauen nach Partnerschaft aktenkundig waren und zu auf-

<sup>114</sup> Ehinger 1919 und 1981. Ehinger war 1981 im Alter von neunundneunzig Jahren verstorben. Dies teilt Bosch 1997, S. 231 mit, während der Verfasser der gen. Einführung die Lebenszeit Ehingers mit 1882–1979 angibt; danach wäre Ehinger 97 Jahre alt geworden.

<sup>115</sup> Vgl. Ehinger 1910; vgl. Ehinger 1912 – dort unter „Die Ausbeutung mittelst Gewissenszwang“; vgl. Ehinger 1914.

fallend häufigen unehelichen Geburten führte.<sup>116</sup> Zum Namen Resi muss man wissen, dass die erste große Liebe Mauthners (nach dem Abitur) tatsächlich eine Resi war. Sie war aber schon von einem anderen schwanger. Also, daraus wurde damals nichts! Es ist durchaus möglich, dass die Freunde von Mauthners Geschichte schon einmal etwas gehört hatten.<sup>117</sup>

Andere Erzählungen von ihm sind ähnlich sarkastisch, aber Ehinger konnte auch anders, warum also nicht auch hier, wo FM betroffen war? Vermutlich hat ihn sein Antiklerikalismus geritten, als er schrieb. Den Stadtpfarrer nennt er den „*Oberpriester der Sekte, welche dort gewaltig das Land beherrscht, und der ihn (FM; Anm. d. Verf.) hin und wieder besuchte, weil er ihn nicht verbrennen lassen konnte als Ketzer und es ihn doch zuweilen kitzelte, ein wenig in die schauerlich einsamen Abgründe des Ahnens der letzten Dinge hinabzublinzeln, anstatt immer nur im Kindergarten der Phantasie mit seinem Himmel und Hölle herumzuspazieren.*“

Er nennt FM einen Glücklichen, „*der sich in keiner Weise auf das fürchterlich öde Schema der belohnenden und strafenden Gerechtigkeit verpflichtet fühlt, welche unablässig mit Richterblick in Herzen und Geldbeutel späht und deren kleinlichem Dienst die unglücklichen Diener der Kirchen ihr Leben widmen müssen*“. Andererseits müssen wir ergänzen, dass Ehinger sich selbst auch nicht schonte, indem er sich nämlich Mauthners „*Nachbarn von jenseits des Waldes ... , einen eiskalten, hartherzigen und selbstsüchtigen Diener des Mammons*“ nennt, während er kurz zuvor FM einen „*großen Diener der unbekanntten Gottheit*“ nannte. Die Art der Schilderung lässt erkennen, dass es sich hier um ein literarisches Produkt, um „*Erzählungen*“ handelt – und nicht um eine exakte Berichterstattung. Die Sprache verrät, dass Ehinger an einer „*Legende FM*“ arbeitet.<sup>118</sup> Die literarische Gattung wird etwa in der folgenden Passage aus

<sup>116</sup> Vgl. die Bemerkungen bei Martin Andersen-Nexø 1969 S. 194 „Den großen Frauenüberschuss, dessen Ursache der Krieg war, verspürte man hier ebenso sehr wie überall in Deutschland. Die Frauen waren sehr zudringlich ...“. Die unehelichen Geburten in der Kirchengemeinde Maria Heimsuchung, Meersburg, gehen aus dem Taufbuch 1870–1975, Konvolut Nr. 1186 (Duplikate der Kirchenbücher 1870–1975) und aus dem Totenbuch 1834–1920 (Mikrofilm im Erzbischöflichen Archiv Freiburg RED:14 EXP 5,5) hervor. Im Taufbuch sind uneheliche Geburten unter dem Taufnamen des Kindes meist mit „illeg.“ bezeichnet, im Totenbuch z. B. 1920 mit „ledig“. Im Jahr 1916 lag der Anteil der nichtehelichen Geburten bei 21,4%.

<sup>117</sup> FM: Erinnerungen I 1918/1969, S. 142 ff.

<sup>118</sup> Kühn 1975, S. 267 sieht darin Anekdoten.

einer anderen Geschichte des Artikels besonders spürbar: *„Ach, dass ich ein Maler wäre, um das Lächeln zeichnen zu können, welches durch den großen, dichten, weißen Bart des Philosophen drang wie die Strahlenglut, welche die Sonne mit ihrem frühesten roten Licht zwischen den verschneiten Gipfeln des Bergwaldes an einem frostklaren Wintertag hindurchbrennen lässt. Das Lächeln hatte seine Gewalt daher, dass für einen Moment die ganze große Seele aus den Augen auf mich herableuchtete.“*

Trotzdem – bei allem Vorbehalt gegenüber der literarischen Gattung – gibt es gute Gründe, den Großteil der Schilderungen als historisch zu akzeptieren. Ein Vergleich zwischen einer kleinen Ehinger-Geschichte und einem historischen Zeugnis über dasselbe Geschehen: *„Sprach also der Weise: ‚Herr Stadtpfarrer, schicken Sie mir so fünf, sechs Stück arme Kinder, dass ihnen meine Frau Kleidchen macht zu Weihnachten. Für mehr wird’s wohl nicht mehr reichen mit Stoff und Pfeffernüssen in dem Krieg.‘ – ‚Von Herzen gern, Herr Mauthner‘, antwortete der Oberpriester. Nun kamen Kinder. Zuerst die bewussten fünf oder sechs. Dann fünf weitere, die dachten, vielleicht reicht es für sie auch noch, dann noch zweiundzwanzig, welche ebenso arm waren und sich vormerken lassen wollten, weil das in keinem Falle schaden konnte. Der Weise schaute mit müdem Lächeln auf seine schöne erschrockene Freundin. Und dann verwandelte sich das Haus für vier Wochen in eine Schneiderwerkstatt, in welcher drei Frauen sich Tag und Nacht abquälten, während der Weise nicht einmal mehr recht zu essen bekam, müde und hungrig den Weg durch die Flickensuchte und mitberaten musste, wie aus alten Damenkleidern die hübschesten Kinderröckchen und Mützchen würden. In der Weihnacht aber kehrte aus dem Haus des obersten aller Zweifler eine riesige Schar von glückseligen Kindern und Müttern durch den Wald zurück zum Städtchen; sie erfüllten das Tal und die Berge mit ihrem jubelnden: ‚Ihr Kinderlein kommet ...‘“<sup>119</sup>*

FM berichtet seiner Cousine Auguste Hauschner in einem Brief am 20. Dezember 1918, dass seine Frau es zustande gebracht hat, für zwölf arme Kinder Kleidungsstücke und Süßigkeiten anzufertigen. *„So wird bei uns das Häuschen wieder für eine Stunde voll werden.“<sup>120</sup>*

<sup>119</sup> Ehinger 1981, S. 5f.

<sup>120</sup> FM: Hauschner 1929, S. 176f.

### 2.2.3. Ein zweiter Zeuge?

Martin Andersen-Nexø, dänischer Schriftsteller, beschreibt in seinem letzten großen Werk „Morten der Rote“, das er „Erinnerungsroman“ nennt und in dem er sich mit seinem Protagonisten identifiziert (Morten ist die dänische und norwegische Form von Martin), seine zahlreichen Begegnungen mit FM in Meersburg.<sup>121</sup> Dabei unterlegt er FM viele Aussprüche in wörtlicher Rede.<sup>122</sup> Die Erinnerung an die Niederkunft der Magd hört sich bei Nexø anders an als bei Ehinger: *„Innerhalb des deutschen Geisteslebens war Fritz Mauthner als ein hundertprozentiger Skeptiker verschrien, der an nichts zwischen Himmel und Erde glaubte; er hatte das ganze akademische Deutschland gegen sich ... Wegen seiner Schriften über die Freidenker hassten ihn die Katholiken ebenso sehr wie die Antisemiten; der Pfarrer von Meersburg benutzte ihn in seinen Predigten als Sinnbild des Teufels. Mauthner hatte eine Hausgehilfin aus der Gemeinde, die dem ‚Jungfrauenkranz‘ angehörte, einem Kreis von zwölf unbefleckten Jungfrauen des Ortes, die die Kirche auswählte. Eines Abends, kurz nach Mortens Ankunft, saß der alte Philosoph bei der Arbeit, seine Frau war in der Schweiz. Da hörte er aus dem Mädchenzimmer Jammer und Klagen, ging nichtsahnend hinüber und fand die Hausgehilfin bei der Niederkunft. Weder er noch seine Frau hatten etwas Auffälliges an ihr bemerkt. Es sah wirklich aus wie eine himmlische Überrumpelung, und das Mädchen selbst schien gleichfalls überrascht. Mitten in den Wehen rief sie: ‚Ich kann nichts dafür! Ich kann gar nichts dafür!‘ Das Telefonamt war geschlossen, und der unbeholfene betagte Denker musste ihr beiste-*

<sup>121</sup> Geboren 1869 in Kopenhagen, gestorben 1954 in Dresden. „Morten der Rote. Erinnerungsroman. Morten der Rote I“ in Deutsch 1949 erschienen. „Die verlorene Generation. Erinnerungsroman. Morten der Rote II“ in Deutsch 1950 erschienen. Die dänischen Erstauflagen erschienen 1945 (Morten hin Röde) und 1948 (Den fortabte Generation). Wir zitieren Ausschnitte aus der deutschen Übersetzung „Die verlorene Generation“, Berlin (Aufbau-Verlag), 1. Aufl. 1969, S. 189ff.

<sup>122</sup> Andersen-Nexø kommt von Dänemark gelegentlich nach Meersburg, besucht Mauthner aber dann häufig. Im März 1920 ist er in Neuried, im August 1921 wird ihm die Einreise verweigert – er wollte an der Beisetzung von Ludwig Thoma teilnehmen – später verweigert man ihm das Visum für einen viermonatigen Aufenthalt im Kurhaus St. Leonhard in Überlingen. Erst über Mauthner und die Vermittlung durch Walther Rathenau kann er einreisen. 1921 ist er in Meersburg, 1922 folgt ein weiterer Besuch; 1923 trifft er den Verleger Wöhrle, hält sich in Konstanz auf, seine Familie in Hagnau. Die Freundschaft mit Mauthner und die Besuche bei ihm in diesen Jahren halten an. Es gibt auch einen Briefwechsel zwischen beiden. Mauthners Briefe an ihn liegen uns in Fotokopie aus der Königlichen Bibliothek Kopenhagen vor.

hen, so gut er konnte. ‚Da lernte ich im Ernst begreifen, was ein Lexikon wert ist und was das Wort Erlösung bedeutet‘, sprach er lächelnd. ‚Sie können mir glauben, das schlug ein Loch in die Abstraktionen. – Ein seltsames Erlebnis, das ich jetzt, hinterher, nicht missen möchte.‘<sup>123</sup>

Als Erinnerungsroman mit allen künstlerischen Freiheiten und fünf- undzwanzig Jahre nach Mauthners Tod erst entstanden, mag diese Art von Erzählung unter historischem Aspekt fragwürdig sein. Trotzdem geben solche Angaben etwas von der Atmosphäre wieder, die Mauthners Verhalten in dieser traurigen Situation einer jungen Frau ausgelöst haben könnte. Andersen-Nexø sagt nichts aus über einen Vater des verstorbenen Kindes, die Mitteilung über genesende Soldaten findet sich an anderer Stelle, er spricht nicht vom Tod des Kindes und vor allem nicht von einer Nottaufe durch FM, weiß dagegen, dass Frau Mauthner sich zu dieser Zeit in der Schweiz aufhält. Die Magd bleibt nach der Definition des Stadtpfarrers, so Andersen-Nexø, dem Jungfrauenkranz erhalten – dies deutet doch darauf hin, dass das Kind starb, denn damit bleibt der jungen Frau das Los der Frauen mit unehelichen Kindern erspart, der Pfarrer verleumdet „von der Kanzel herab“ Mauthner schwerstens, die Bevölkerung ist zwar abergläubisch, zieht aber zunächst keine Konsequenzen gegenüber dem Ehepaar Mauthner. Zerstörungen kamen vor – aber wohl in einem anderen Zusammenhang. Im Gemeindeblatt war zu lesen: „... Man hat es wohl mit einigen jungen Burschen zu tun, die Nacht für Nacht auf der Straße herumschleichen, weil es ihnen beim augenblicklichen Frieden in der Gemeinde nicht wohl ist. Der kürzlich verübte Einbruch im Glaserhäusle, gewiss eine große Heldentat, dürfte von diesen Burschen verübt worden sein. Einige junge Leute werden allgemein für verdächtig angesehen, die sich schon seit längerer Zeit mit solchen Bubenstreichen beschäftigen, und auf Familienehre ebenso wenig zu halten scheinen, wie auf Ruhe und Frieden der Gemeindeglieder ... in unserer Stadt sollte es doch nicht schwerfallen, solche Gemeindestrolche festzustellen; auch wenn einer davon feldgrau trägt, weil er vielleicht ein paar Wochen vor Kriegsschluss die Nase in eine Kaserne gesteckt hat ... Es wäre traurig, wenn man in einer Stadt mit soviel Feldsoldaten vor ein paar Lausbuben Respekt haben müsste.“<sup>124</sup> Der Einbruch wird wohl schwerlich direkt mit

<sup>123</sup> Andersen-Nexø: Morten der Rote II 1969 S. 192.

<sup>124</sup> Meersburger Gemeindeblatt Nr. 12, Sonntag, den 21. März 1920. Die Überschrift lautet: Rohheiten.

den Anfeindungen gegen FM zu tun haben. Wir vermuten eher, dass die Abwesenheit des Ehepaares aufgefallen ist und die „Gemeindestrolche“ diese Gelegenheit genutzt haben; denn Mauthners „*mussten für einige Tage entfliehen, weil dem Häusle der Einsturz drohte, wir stützen und bauen müssen und einstweilen keine Küche haben*“.<sup>125</sup>

Während Ehinger keinen Zeitrahmen setzt, spricht Andersen-Nexø von einem Abend kurz nach seiner Ankunft in Meersburg.<sup>126</sup> Beide Autoren haben als Freunde des Hauses vom Ereignis wohl Kenntnis über Herrn oder Frau Mauthner selbst. Beide Schilderungen legen eigentlich eine für damalige Verhältnisse nicht lebensfähige Frühgeburt nahe, da (nach Andersen-Nexø) niemand vorher etwas bemerkte und die Wehen offensichtlich auch für die Betroffene selbst unerwartet einsetzten. Beide Autoren berichten auch von Soldaten des Ersten Weltkriegs, die sich in Meersburg als Kriegsverletzte zur Behandlung aufhielten. Das Lazarett war „in den Räumen der damaligen ‚Seminarübungsschule‘ am Reithof untergebracht“.<sup>127</sup>

#### 2.2.4. *Das Los der ungetauften Kinder*

Es war gewiss eine fromme junge Frau, die zur katholischen Pfarrgemeinde von Meersburg gehörte, regelmäßig, wie es Brauch und Gebot war, den sonntäglichen Gottesdienst besuchte, im Verein der Jungfrauen braves Mitglied war. Auch die Bekanntschaft mit einem im Ersten Weltkrieg verletzten Soldaten, der mit etwa zweihundert anderen im Lazarett in Meersburg war, hatte an ihrer treuen gläubigen Haltung nicht zu rütteln vermocht, nur dass die irdische Liebe und aufrichtige Zuneigung, immer verbunden mit der Hoffnung auf eine stabile Beziehung in einer Ehe, sie einen Schritt zu weit hingerissen hatte. Sie wusste sich mit ihrer Schwangerschaft im Hause Mauthner verstanden und geborgen. Aber das Kind war, wie sehr viele Neugeborene in der Kriegs- und Nachkriegszeit, sehr schwach und drohte zu sterben; damit war die elementare Katastrophe über die junge Frau hereingebrochen. Allzu deutlich hatte sie die Lehre ihrer Kir-

<sup>125</sup> FM: Hauschner 1929; Brief vom 21. 2. 1920 aus Leutkirch.

<sup>126</sup> Der Zusammenhang schließt die Annahme aus, dass sich die Ankunft auf besagten Abend im Hause Mauthner beziehe. Denn dann wäre Andersen-Nexø mindestens akustischer Zeuge gewesen, wofür der Text nichts hergibt, und „der alte Philosoph“ wäre dann nicht „bei der Arbeit“ gesessen, sondern hätte sich um seinen Gast gekümmert, zumal „seine Frau ... in der Schweiz“ war.

<sup>127</sup> Siehe Einleitung zum Artikel Ehinger 1981, S. 5.

che gehört und geglaubt, dass ein Mensch ohne Taufe kein Recht auf den Himmel und das Paradies habe. Dass die hohe Theologie dabei nochmals unterschied, war für ein frommes Herz und einen gläubigen Verstand eine Überforderung. Aber selbst diese „Vorhölle“ für die kleinen Kinder war eben auch eine Hölle – und kein Trost für eine liebende Mutter.

Die „Erleichterung“ des *Limbus puerorum*<sup>128</sup> bedeutete aber auf jeden Fall, dass die Betroffenen nicht zur Anschauung Gottes kamen. Was in jener Zeit von den Kanzeln verkündet wurde, war gewiss näher an den Vorstellungen der Magd als an der hohen Theologie. Wir lassen einen zeitgenössischen Fachmann aus dem Jahre 1923 zu Worte kommen. Wilhelm Stockums wurde in Freiburg zum Doktor der Theologie promoviert, war Dozent und Direktor am Priesterseminar Leoninum in Bonn, hat Theologen ausgebildet und ist in der wissenschaftlichen Theologie mit mehreren Veröffentlichungen vertreten; später wurde er Weihbischof in Köln.<sup>129</sup> Zu unserem Thema schreibt er sogar eine Monografie mit dem Titel „Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder“, 1923 im Herder-Verlag erschienen mit dem Imprimatur des Generalvikars Dr. Mutz von Freiburg; dieses Buch wurde sogar noch von der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft“ in Berlin gefördert.<sup>130</sup> Schon im Vorwort bestätigt der Verfasser die dogmatische Wahrheit von der Verlorenheit solcher Kinder. Er bedauert dies, sieht aber keine andere Möglichkeit, denn die Liebe zu Gott gehe doch noch vor die Liebe zu den Kindern.<sup>131</sup> In seiner Zusammenfassung am Ende der Abhandlung bringt er in drei Thesen die Angelegenheit nochmals auf den Punkt:

---

<sup>128</sup> Limbus heißt eigentlich Streifen, Besatz, Saum, ist also aus dem Textildbereich übernommen und hier sozusagen auf einen Randbezirk der Hölle oder vor der Hölle übertragen, deshalb auch Vorhölle genannt.

<sup>129</sup> Wilhelm Stockums (1877–1956), Priesterweihe 1902, Dr. theol. in Freiburg 1910, 1912–1932 Direktor des Leoninum, 1911 Domkapitular in Köln, 1932 Weihbischof in Köln.

<sup>130</sup> Am 30. Okt. 1920 erfolgte die Gründung des Vereins „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft e. V.“ Die Notwendigkeit ergab sich aus den Folgen des Ersten Weltkriegs: Wegfall staatlicher Forschungsfinanzierungen und Inflation. Zu dem Verein gehörten die fünf wissenschaftlichen Akademien im Reich, der Verband der deutschen Hochschulen, die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft und andere. Mit dem Beginn einer institutionalisierten Forschungsförderung Mitte der Zwanzigerjahre war die Aufgabe kriegsbedingter Krisenbewältigung erfüllt. 1929 wurde daraus die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

<sup>131</sup> Stockums 1923. Imprimatur am 16. Juni 1923. Das Collegium Leoninum wurde im Jahre 1903 als Theologenkönvikt eröffnet. Betrieben durch verschiedene Bistümer, wurden hier bis zum Jahre 1998 Theologiestudenten zu Priestern ausgebildet. Man kann sich vorstellen, welche multiplikatorische Wirkung ein Fundamentalist wie Wilhelm Stockums hatte!

1. *An der absoluten, bedingungslosen Heilsnotwendigkeit der Taufe bzw. ihrer Ersatzmittel ist aufs strengste festzuhalten. Jedwede erstmalige Rechtfertigung, ganz gleich, ob es sich um unmündige oder mündige Menschen handelt, ist an die sakramentale Taufe, an die Gnade der übernatürlichen Wiedergeburt geknüpft ... Die necessitas mediū der Taufe überhaupt gehört wie kaum eine andere Lehre zum festen und stetigen Bestand der katholischen Glaubensauffassung ... Auch was die Unmündigen anlangt, erleidet die ständige Doktrin von der Taufnotwendigkeit keine Ausnahme ... Die an sich naheliegende Frage aufzuwerfen, ob denn, absolut gesprochen, für das unmündige Kind, das vorzeitig stirbt, kein anderer Heilsweg denkbar und möglich sei, ist ohne Zweifel zu bejahen. ...*

2. *Als zweites wichtiges Resultat, im Grunde genommen eine notwendige Folgerung aus dem ersten, ist der Satz hinzustellen, dass der jenseitige Zustand der ohne Taufe sterbenden Unmündigen, zu welchen auch diejenigen Erwachsenen gezählt werden, die während ihres Lebens nie zu einem vollen Gebrauch ihrer Vernunft gelangt sind, im Sinne der gesunden Theologie als formelle damnatio, als ewige Verwerfung und Verdammung, als Hölle angesehen werden muss ... Hölle und ewige Verdammnis bedeuten primär und wesentlich nichts anderes, aber auch nichts Geringeres als endgültigen Ausschluss von Gott, dem höchsten Zielgut des Lebens, als Entziehung der visio beata ...*

3. *Als drittes Resultat hat sich ergeben, dass die ohne Taufe sterbenden Kinder, die zwar formell zur Klasse der Verworfenen gehören, nicht bloß frei sind von allen körperlichen und seelischen Leiden, sondern sich auch eines Zustandes erfreuen, der nach seinem materiellen Inhalt einer natürlichen Seligkeit nahezu gleichkommt.<sup>132</sup>*

Der „Altfundamentalist“ Stockums stellt anschließend fest, damit dürfe „aber auch das sichere Wissen, das uns zu Gebote steht, ungefähr erschöpft sein“. Wir müssen davon ausgehen, dass die Verkündigung der Kirche vor Ort, also in Predigt, Christenlehre, Beichtgesprächen und Religionsunterricht in aller Regel bei der zweiten These Halt machte, die milde Ergänzung der dritten These gar nicht mehr wahrnahm. Aber selbst wenn wir einzelnen Pfarrern Unrecht täten mit dieser Behauptung, im Bewusstsein der gläubigen Menschen blieb vor allem anderen der Schrecken der

<sup>132</sup> Stockums 1923 S. 194–199.



Verdammnis, dessen, was Hölle oder Vorhölle genannt wurde.<sup>133</sup> Man darf sich freuen, dass Theologie und Kirche heute „Lichtjahre“ entfernt sind von den damaligen Vorstellungen, aber es ist schockierend zu erahnen, wie viele Menschen damals gegen alle Vernunft zu leiden hatten; denn diese Veröffentlichung stellt ohne Zweifel auch den „sensus fidelium“ dar, also das Verständnis der Gläubigen, der damals herrschte, der aber natürlich durch die Verkündigung des „sensus theologicus“ in Predigt und Christenlehre den Gläubigen vorgegeben war. Ein nordbadischer Pfarrer bringt es in seiner im Internet nachzulesenden Predigt vom 24. Februar 2008 auf den Punkt, wenn er sagt: „Allein der Gedanke, dass Gott ein ungetauftes Kind für immer verstoßen könnte, ist für mich Gotteslästerung.“<sup>134</sup> Ich bin geneigt, an solchen Stellen die Destruktion der „Wort-Theologie“ zu beginnen und zu fordern – ganz im Sinne Mauthners. Wir dürfen für jeden Pfarrer dankbar sein, der sich den theologischen Abstrusitäten verweigert (nicht nur im stillen Kämmerlein, sondern auch in seiner Verkündigungspraxis). Unter den vom Sekretariat der (kath.!) Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Druckschriften befinden sich auch Arbeitshilfen, bei denen wir unter Nr. 224 eine Publikation der Internationalen Theologischen Kommission von 2007/2008 finden mit dem Titel: „Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder.“ Ich habe das Heft nicht gelesen, aber schon der Titel drängt mir die Frage auf: Ja sind wir denn immer noch nicht weiter? ... als nur hoffen zu dürfen.

Es ist demnach festzustellen: die verzweifelte Angst der entbindenden Magd war damals (freilich systemimmanent) berechtigt. Wir konnten in Mauthners Bibliothek zwar den 1917 erschienenen CIC (Codex Iuris Canonici) der katholischen Kirche nicht ausfindig machen, aber wir wissen ja, dass FM ein rechtswissenschaftliches Studium absolviert hatte und dass er zeitlebens mit strengen Augen die Entwicklungen der Kirche verfolgte.<sup>135</sup> So wusste er mit Sicherheit von der Möglichkeit einer Taufe durch Nichtchristen. Eben dies drängte ihn auch, dem sterbenden Kind

---

<sup>133</sup> Ich selbst wurde noch nach 1945 in meiner Heimatgemeinde mit solchen Vorstellungen konfrontiert. Zu meiner Überraschung – Ironie des Schicksals – war der damalige Pfarrer einer der drei Vikare des Stadtpfarrers zu Meersburg während der Vorgänge 1919/20.

<sup>134</sup> Heidelberg St. Raphael, Pfarrer Josef Mohr.

<sup>135</sup> Zu Rechtsstudium und rechtsrelevanten Schriften Mauthners verweisen wir auf Ernst 2007. Zu Mauthners Bibliothek wird auf Henne / Kaiser 1999, S. 51ff. verwiesen.

die Nottaufe zu spenden. Wer dies als Nichtchrist über sich bringt, tut es schwerlich gegen die Intention der Kirche (wobei dies nicht bedeuten muss, dass man den Glauben der Kirche teilt). Dazu kam aber noch das Gebot der Nächstenliebe gegenüber der leidgeprüften Mutter. Ehinger nennt FM den „Diener der unbekanntenen Gottheit“ und sagt von ihm, er kenne den geheimen Zauber aller Offenbarungen, nicht nur jener, welche man ihm als Kind aufdrängen wollte (z. B. in der katholischen Privatschule der Piaristen in Prag), er kenne diesen Zauber so gut wie die Priester selber, und er sehe die wirkliche Macht der Vorstellungen in den Köpfen der Armen. Zugegeben, Ehinger, der dreiunddreißig Jahre jüngere Freund Mauthners, verehrt den Philosophen und arbeitet an einer „Legende Mauthner“, noch dazu im Rahmen einer künstlerischen Freiheit als Schriftsteller, d. h. er sieht alles durch seine subjektive künstlerische Brille; trotzdem ist die Geschichte, immerhin im Berliner Tageblatt öffentlich gemacht, nicht einfach eine freie Erfindung, wie wir sehen werden. Sie wurde 1981 in der ersten Nummer der Zeitschrift „Glaserhäusle, Meersburger Blätter für Politik und Kultur“ wörtlich wieder abgedruckt, mit einer kleinen Einführung. Der nicht genannte Verfasser dieser Einführung schreibt, Ehingers Artikel trage Farben seiner Zeit und sei doch alterslos genug, um am Anfang der Zeitschrift zu stehen. Wie wenige andere könne dieser Text deutlich machen, wer FM und auch wer Ehinger war.

### *2.3. Geburt und Tod im Glaserhäusle – der Nachweis*

Nun gibt es auch heute noch an sich kenntnisreiche Menschen, die Ehingers Geschichte gern in das Reich der Legende verbannen möchten und die Historizität des Geschehenen bezweifeln (vielleicht gerade, weil sie Ehinger noch persönlich kannten). Dagegen gab es bisher nur das Argument, dass FM den Erzählungen Ehingers nirgendwo widersprochen hat, u. E. ein schlüssiges Argument. Aber es gibt Dokumente, die diese Diskussion überflüssig machen. Am 25. März 1916 wurde im Glaserhäusle von der Magd Katharina Weis ein Junge geboren. Er starb am 27. März 1916 nachmittags ein Uhr; Todesart: Geburtsschwäche. Das Kind wurde am 29. März von Vikar Josef Löffler beerdigt. Die Dokumente weisen das Kind als „illeg.“ und die junge Frau als „ledig“ aus.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Illeg. = illegitim, außerhalb einer Ehe, unehelich, außerehelich.

Die amtliche katholische Hebamme Adelheid Baur meldete den Tod am 28. März dem Standesamt. Dort wird das Kind mit „katholischer Religion“ bezeichnet. Getauft wurde das Kind auf den Namen Anton am 27. März in einer Nottaufe.

### 2.3.1. *Zur allgemeinen sozialen Situation und zu Initiativen der Kirche*

Bevor wir den dokumentarischen Nachweis liefern und die kirchenrechtliche Relevanz prüfen, ist ein exemplarischer Blick auf die gesellschaftliche Situation zu werfen und die kirchlichen Reaktionen und Initiativen anzusprechen.<sup>137</sup> Besonders das Kriegsjahr 1917 bringt viele Vorgänge betr. sittlicher Gefährdung der Bevölkerung durch Soldaten, aber auch durch vagabundierende Frauen, eine Folge der Obdachlosigkeit. Probleme gibt es gerade an den Standorten mit Lazaretten. Aufklärung über Geschlechtskrankheiten, Vorbeugung und Hilfen zur Vermeidung derselben spielen eine große Rolle. Es gibt einen kaiserlichen Gesetzentwurf (Reichstagsdrucksache 1287 von 1914/18) zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten und gegen die Verhinderung von Geburten („Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden Deutscher Kaiser, König von Preußen ...“). Schon die bloßen Anzeigen zu Verhütungsmitteln werden strafrechtlich verfolgt. Das Ministerium in Karlsruhe, die Kirchen, Mediziner und Militär arbeiten zusammen. Einige einquartierte Kompanien wollen z. B. an ihren Standorten Tanzveranstaltungen abhalten, während die Ortschaften entlang des Rheins Flüchtlingsströme aus dem Elsass erwarten und deshalb gegen die Tanzfeste bei der Generalkommandantur vorstellig werden. Es geht auch um „ärgerniserregende Sonntagsarbeit durch das Militär“. In diesem Zusammenhang wurde immer wieder wenigstens für die Gottesdienstzeit am Sonntag das Einholen von Frischfutter für die vielen Pferde verboten. Eine mehrseitige Broschüre dokumentiert Vergewaltigungen durch schwarze Marokkaner, wo betroffene Frauen selbst berichten.<sup>138</sup> – Breiten Raum nehmen auch Anfragen an das Ordinariat ein wegen Beerdigungen von Personen, die nicht mehr kirchlich praktizieren, oder von ganz unbekanntem Personen; dies trifft häufig auf gefallene oder im Lazarett verstorbene Soldaten zu.

<sup>137</sup> Ich beziehe mich auf EAF, Generalia Ordinariat (B 2).

<sup>138</sup> Bisher Genanntes in EAF, B2-35-4 (Sittliche Zustände und konfessionelle Beschwerden, 1915–1920) und in B2-48-7 (Das 6. Gebot, 1851–1926).

Mehrmals ist das Armeekorps bzw. das Generalkommando eingeschaltet. Hier finden sich sehr viele Telegramme, weil die Antwort der Kirchenbehörde wegen beginnenden Verwesungsprozesses in kürzester Zeit erwartet wurde. Probleme gibt es bei den damals kirchlich noch verbotenen Verbrennungen und natürlich bei Suiziden. Geklagt wird häufig über protestantische Pfarrer, die barmherziger vorgehen; mehrmals muss der Ev. Oberkirchenrat in Karlsruhe eingeschaltet werden. Ein weiteres Thema ist auch das Totengeläut nach Länge und Intensität, denn daran konnte man vielerorts erkennen, ob es sich um einen „leichten“ oder „schweren“ Sünder handelte.<sup>139</sup> Viele solcher Anfragen sprechen für die Unselbstständigkeit und Furcht der Pfarrer vor Ort. Aber es gibt auch Fälle, wo die Öffentlichkeit die Positionen der Kirchenvertreter kritisiert.<sup>140</sup> Die Kirche tut sich in manchen Dingen schwer, aber sie ergreift Initiativen zum Schutze junger Menschen, wie wir sehen werden.

Im Sommer 1919 legt das Badische Ministerium einen Entwurf eines Dienstvertrags für Hausangestellte vor. Die Kirche setzt sich damit auseinander und wünscht leichte Änderungen.<sup>141</sup> Der Vertrag hatte 22 Paragraphen und einen Anhang. Er vermittelt den Eindruck eines perfekten Vertragswerkes, das alle nötigen Elemente enthält.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> EAF, B2-7-5 (Bescheide über Begräbnisse und Exequien, Vol. 4, 1913–1929).

<sup>140</sup> EAF, B2-7-5, „Volkswacht“ vom 31. Oktober 1913, Badisch Rheinfeld / Minseln. Da wird über die Unduldsamkeit der katholischen Kirche geklagt, weil der Pfarrer einen Unfalltoten nicht beerdigt, weil der Verstorbene „schon längere Zeit seine religiösen Pflichten nicht erfüllt habe“. Der Bürgermeister hat ihn dann würdig beerdigt und auch im Namen des Gesangsvereins gesprochen. In der Zeitung heißt es: „Es ist erklärlich, dass die Unduldsamkeit der Kirche, die sich sonst durchaus nicht scheut, die Steuergroschen auch von solchen Kirchenangehörigen anzunehmen, die ‚schon längere Zeit‘ ihre religiösen Pflichten nicht erfüllt haben, in der hiesigen Einwohnerschaft viel böses Blut gemacht hat. – Vor einigen Jahren hat sich hier ein ähnlicher Fall abgespielt.“

<sup>141</sup> EAF, B2-55-50 (Dienstbotenvereine, Vol. 1, 1895–1927). Es geht um Einrichtung und Leitung der kirchlichen Dienstbotenvereine.

<sup>142</sup> Er sieht eine Beschreibung der Familie des Dienstgebers wie Ausbildung und Fähigkeiten der Hausangestellten vor; es folgen Dienst Eintritt, Dienststellung und Aufgaben, Arbeitszeit, Überstundenarbeit, Freizeit, Verlassen der Wohnung, Hausschlüssel, Kirchgang, Urlaub, Anschluss an Berufsvereinigung, Vergütung, Zeitpunkt der Auszahlung und Versicherungen, Beköstigung und Wohnung, Haftung für Schäden, ordentliche Kündigung und außerordentliche Kündigung, Schadensersatzansprüche bei vertragswidriger Auflösung des Dienstverhältnisses, Vorlage von Zeugnissen und Ausweisen, Recht auf ein Dienstzeugnis. Bei Streitigkeiten Verpflichtung zur Anrufung der am Dienort bestehenden Schlichtungsstellen für Hausangestellte vor Beschreitung des Klageweges. Im Anhang werden die einzelnen Arbeitsaufgaben aufgezählt, die die Hausangestellten je nach ihrer Kategorie abzuleisten haben. Die sechs Kategorien sind: Alleinmädchen mit Kochen, Alleinmädchen ohne Kochen, Zimmermädchen, Kindermädchen, Köchin, Haushälterin und Stütze.

Die schreckliche Zeit nach dem verlorenen Krieg wird als Übergangszeit gesehen vom Rücktritt des Kaisers bis zur Wahl der verfassunggebenden Nationalversammlung.<sup>143</sup> Generalvikar Fritz verfasst ein Rundschreiben an alle Pfarrer vom 16. November 1918 über „Die Seelsorge in der Übergangszeit“.<sup>144</sup> Er appelliert an die Besonnenheit in der Verkündigung und an die Kraft der Versöhnung im christlichen Glauben, legt besonders die heimkehrenden Soldaten und Gefangenen den Seelsorgern ans Herz und fordert Loyalität der Kirchenvertreter mit der Übergangsregierung.

Schon 1895 war in München der Marianische Mädchenschutzverein gegründet worden, dem Gründungen in zahlreichen deutschen Diözesen folgten. 1896 folgte die Schweiz; dort gab es in mehreren Städten Generalversammlungen. 1897 wurde in Freiburg/Schweiz der internationale Verband der kath. Mädchenschutzvereine gegründet, der 1900 in Paris seinen zweiten internationalen Kongress abhielt, dem 1902 der dritte internationale Kongress in München folgte, zugleich der siebte Caritas-Tag. Nach Karlsruhe 1900 wurde im Jahre 1903 in Freiburg i. Br. ein Marianischer Mädchenschutzverein gegründet; an mehreren anderen Orten z. B. Fürsorgevereine für Mädchen, Frauen und Kinder. Viele junge Frauen vom Land suchten in den Städten Arbeit. Wohlhabende Frauen engagierten sich für die sehr oft finanziell und sittlich gefährdeten jungen Frauen und gründeten entsprechende Vereine wie etwa 1909 den katholischen Verband für Mädchen- und Frauensozialarbeit „In Via“. Für die Neuankömmlinge in den Städten vermittelte die Bahnhofsmision Wohnmöglichkeiten in „Mägdeheimen“, Klöstern und später eigenen Wohnheimen. Nach dem Krieg nahmen Not und Obdachlosigkeit dieser Mädchen noch zu.

Besondere Bedeutung erlangt ein Referat des Geistlichen Rates DDr. Lorenz Werthmann<sup>145</sup> über den kath. Mädchenschutz. Werthmann un-

<sup>143</sup> Thronverzicht am 28. November 1918 und Emigration in die Niederlande. – Wahl am 31. Juli 1919.

<sup>144</sup> EAF, B 2-47-57 (Seelsorge. Varia, 1901–1945). „Nr. 10779 Nicht für die Presse bestimmt.“

<sup>145</sup> EAF, B 2-55-74 (Mädchenschutzverein, Vol. 1, 1909–1924). Werthmann war Gründer und erster Präsident des Deutschen Caritas-Verbandes. Geb. 1858 in Geisenheim, gest. 1921 in Freiburg. Dr. phil., Dr. theol., Studium in Rom, Priesterweihe 1883; bischöfl. Sekretär in Limburg u. Freiburg; Nov. 1897 Gründung des Caritas-Verbandes für das Katholische Deutschland mit Sitz in Freiburg. Die deutschen Bischöfe anerkannten den überdiözesanen Laienverband erst 1916 als offizielle Gesamtvertretung der deutschen Caritas-Werke.

terscheidet Mädchenschutz im weiteren Sinn, was es schon gab – jede materielle, sittliche und religiöse caritative Hilfe wie etwa in Freiburg der Verein St. Marienhaus mit 22 Betten für obdachlose Mädchen, der Philomenenverein, Mädchenhorte u. a. – und Mädchenschutz im engeren Sinn als organische Verbindung der zum Schutze der Mädchen bestehenden Veranstaltungen. Dies ist neu. Werthmann beschreibt erstmals Art, Zweck und Struktur einer solchen Organisation, listet systematisch die verschiedenen Kategorien – er nennt es Klassen – von jungen Frauen nach Herkunft, Bildung und Einsatz auf, parallel dazu die Gefahren, denen sie ausgesetzt sind und die konkreten Möglichkeiten caritativer Hilfen, wobei die Vereinigungen eine wichtige Funktion haben (Religiöse Kongregationen, Marienvereine, katholische Standesvereine etc.). Schließlich macht er konkrete Vorschläge zum Ausbau einer solchen Organisation in der Erzdiözese, z. B. „Führer“ mit Ratschlägen in jedes Pfarrhaus, Vertrauensperson an jeden Ort, Gründung einer Zentrale für die Diözese, Zusammenfassung der Mädchenschutzanstalten und -vereine zu einer Sektion des Diözesan-Caritasverbandes.

Es ist auch aufschlussreich, einmal die konkrete pastorale Situation im zeitlichen Umfeld zu erheben, gerade im Jahr vor der Geburt des Kindes; es war das zweite Kriegsjahr. Als Beispiel stellen wir einen Teil eines Visitationsberichtes im Jahre 1915 in der Stadtpfarrei Meersburg vor.<sup>146</sup>

1915 Kirchenvisitation. Pfarramtlicher Vorbericht. „*Pfarrer Karl Friedrich Martin.*“

I. Umschreibung und Statistik der Pfarrei ...

II. Kirchliche Nebendienste ...

III. Gottesdienst ... Prozessionen ...

Bruderschaften: ... Wie oft werden die vorgeschriebenen Bruderschaftsandachten gehalten? „*Jeden Monat in abwechselnder Reihenfolge; einige werden mit dem Mütterverein und der Jungfr. Congregation verbunden.*“

IV. Spendung der heiligen Sakramente

§ 7 Taufe ... b. Wird vor der Taufe gefragt, ob keine Nottaufe stattgefunden hat? „*Ja.*“ – Macht im Fall der Nottaufe die

<sup>146</sup> Die Visitatoren waren in aller Regel die Dekane. Die Fragen sind in ein Formblatt gedruckt, die Antworten handschriftlich. Wo die Ausführungen zu umfangreich sind, habe ich selbst zusammengefasst. Es wurden nur die für unser Thema relevanten Antworten ausgewählt.

Hebamme schon vor der kirchlichen Taufe im Pfarrhause hievon (sic!) Anzeige? „*Meistens.*“ – Wie wird die Giltigkeit (sic!) der eventuellen Nottaufe untersucht? „*Es wird bei den Hebammen, scz. Angehörigen zu ermitteln gesucht, ob Materie und Form richtig angewendet wurden.*“ – c. Ist die Hebamme über die Spendung der Nottaufe unterrichtet? „*Ja*“ – Ist innerhalb der letzten drei Jahre dieser Unterricht wiederholt worden? „*Ja.*“

§ 8 Bußsakrament ...

§ 9 Krankenprovision ...

§ 10 Ehe

V. Religiös-sittlicher Zustand der Pfarrei.

§ 11 Kirchliches Leben ... Besuchen die Pfarrangehörigen auch den Nachmittagsgottesdienst? „*Meistens die Frauen und Jungfrauen; einige Leute auch Männer.*“

§ 12 Übelstände. Herrschen in der Gemeinde sittliche Übelstände? (Geschlechtliche Vergehen, Trunksucht, Feindschaften). „*Keine öffentlichen.*“ Wie viele uneheliche Geburten kommen jährlich vor? (Durchschnittlich aus den letzten drei Jahren). „*2–3 Fälle. 1911: 4; 1912: 1; 1913: 2; 1914: 2.*“ Welche Ursachen begünstigen diese Missstände? „*Dienstverhältnisse; Hotelwesen; Abhängigkeit und wirtschaftliche Not.*“ Wie wird seitens des Geistlichen dagegen gewirkt? „*Durch spezielle Seelsorge der heranwachsenden Jugend. In Christenlehre und Predigt, Congregation und Mütterverein.*“ Mit welchem Erfolg? „*Mit ziemlich greifbarem Erfolg*“ ...

§ 13 Konfessionalität. Für konfessionell gemischte Gemeinden ...

§ 14 Außerkirchliche Seelsorge. Katholische Lesebibliothek wird bejaht und zahlreiche Presseorgane aufgezählt. Bestehen akatholische Volksbibliotheken? „*Es wird von z. T. indifferent, z. T. akatholisch und antichristlicher Bibliothek ... bei einem hiesigen protestantischen Buchhändler berichtet.*“

VI. Pfarramt.

§ 15 Christliche Charitas. Dort geht es auch um Mädchen und extra auch um Rekruten („*Gefahren des Soldatenlebens*“) – aber nichts Auffälliges in unserem Zusammenhang.

§ 16–18 Kirchliche Vermögensverwaltung. Kollekten.

Die Texte sprechen für sich; Kommentar überflüssig, aber man beachte die Frage nach der Fortbildung für Hebammen betr. Nottaufe und die Angabe Mütterverein, der zwar verbreitet war, aber bei den Vereinen sonst nicht genannt wird.

Neben den Visitationsberichten ist auch ein Vergleich von Vereinen an anderen Orten mit der Pfarrei Meersburg (1915 und 1916) von Interesse.<sup>147</sup> Demnach gibt es in beiden Jahren keinen Arbeiterverein, Arbeiterinnenverein, 1915 keinen Jugendverein, dagegen 1916 einen Jugend- und Jungmännerverein. Es gibt noch nicht einen Dienstbotenverein, keinen Mädchenschutzverein, obwohl Meersburg Hotel- und Lazarettstadt war. Es gibt für beide Jahre einen Gesellenverein, der 1915 durch Vikar Anton Ronellenfisch, 1916 durch Vikar Theodor Böser betreut wird. Katholische Dienstmädchenheime gibt es in Meersburg nicht, andernorts schon.<sup>148</sup> 1920 hatte sich die Vereinslage in Meersburg deutlich verbessert, sicher ein Verdienst von Stadtpfarrer Martin.<sup>149</sup> Im Meersburger Gemeindeblatt wird über die Generalversammlung des Dienstbotenvereins am Palmsonntagnachmittag berichtet.<sup>150</sup> Es wird das Vereinslied gesungen, dann vom Präses (war wohl der Stadtpfarrer) die Dienstherrschaften und die Mädchen begrüßt. Im Winter gab es zwei Versammlungen, im Sommer des Vorjahres eine Versammlung monatlich. Der Verein hat 36 aktive, sechs passive Mitglieder. Der Schutzbund besteht aus Frauen der Dienstherrschaft. Ein Ausschuss der Mädchen wird durch freie Wahl bestimmt. In Darmstadt hatte am 28. Okt. 1919 ein Verbandstag stattgefunden. Dort wurden „Satzungen des Verbandes katholischer Hausangestellten“ vorgelegt. Meersburg ist an die Zentrale in München angegliedert. Deshalb müssen Mädchen, die an dieser neuen Einrichtung teilhaben wollen, in München schriftlich angemeldet werden. Themen der Beschlussfassung sind: Normallohn für selbstständige Mädchen 60–70 Mark monatlich, für unselbstständige 40–50 Mark, für ein An-

<sup>147</sup> Die Angaben gehen aus den jährlich erscheinenden Personalschematismen der Erzdiözese Freiburg hervor.

<sup>148</sup> In den Personalschematismen werden sogar Dienstmädchenheime im Ausland aufgeführt, und zwar nicht nur Europa!

<sup>149</sup> Ehinger nennt 1914 mehr Vereine; z. B. Katholischer Volksverein und Spezialvereine für Männer, Frauen, Jünglinge, Handwerksgesellen, Jungfrauen usw.; vgl. ders.: „Heiliges Land“ in: „März“ 8 (1914) Heft 27 vom 4. Juli. Die Diskrepanz kann darin liegen, dass sich die Gruppierungen zwar bereits gesondert regelmäßig trafen, aber formal als Vereine noch nicht konstituiert waren.

<sup>150</sup> Nr. 14. Ostersonntag, den 4. April 1920.



fangsmädchen 25–35 Mark; die Krankenkassenbeiträge sollen von der Dienstherrschaft ganz übernommen werden; Freizeit alle vierzehn Tage mindestens einen halben Tag von 2 Uhr resp. 3 Uhr an nachmittags; die übliche Erholungszeit an Sonntagnachmittagen darf dadurch nicht gekürzt werden; alle 14 Tage je zwei Flickabende in der Frauenarbeitsschule; alle Vierteljahr ein voller freier Tag; Urlaub nach mindestens einem Jahr Dienst zehn Tage mit Sonntag; Lohnfortzahlung und Reisekosten „werden als Ehrensache betrachtet“; Arbeitszeit im Sommer halb sieben bis halb neun Uhr (14 Stunden!), im Winter von 7 bis 8 Uhr (13 Stunden!); Überstunden müssen je nach Tageszeit mit 50 Pfennig bzw. 1 Mark bezahlt werden; Verpflichtung (dieses Wort ist gesperrgedruckt!) zum allsonntäglichen Kirchenbesuch, alle 14 Tage Predigtgottesdienste (das bedeutet Hauptgottesdienst); als Aufenthalt gesichertes, gesundes Zimmer mit verschließbarem Schrank. Diese Statuten hatten lt. Gemeindeblatt lokale Gesetzeskraft. Die rechtsgültige Mitgliedschaft erreichten die Mädchen durch unterschriftliche Anmeldung beim Verbandsort (München). Es wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass von den Hausfrauen (also der Dienstherrschaft) mehr Interesse und Verständnis für die Neuorientierung der Hausangestelltenfrage gezeigt wird, zumal diese ihre gesetzliche Verankerung in der neuen Verfassung erhalten habe.

### 2.3.2. *Urkunden – Standesamt und Kirchenbücher*

Wir werden im Sterberegister des Standesamtes der Stadt Meersburg fündig. Der Wortlaut der Sterbeurkunde im Standesamt ermöglicht uns, Schlüsse zu ziehen.<sup>151</sup> Endlich ist nachweisbar, dass im Glaserhäusle von einer Magd Katharina Weis am 25. März 1916 ein Kind geboren wurde, das am 27. März mittags um 13 Uhr verschied. Dieses heißt Anton und trägt den Nachnamen der ledigen Mutter. Und wir wissen, dass es katho-

---

<sup>151</sup> C. / Nr. 6 / Meersburg, am 28. März 1916 / Vor dem unterzeichneten Standesbeamten erschien heute, der Persönlichkeit nach bekannt, Frau Hebamme Adelheid Baur, wohnhaft in Meersburg, und zeigte an, dass Anton Weis, 2 Tage alt, katholischer Religion, wohnhaft in Meersburg, geboren zu Meersburg am 25. März 1916, Sohn des ledigen Dienstmädchens Katharina Weis, zu Meersburg im „Glaserhäusle“ am siebenundzwanzigsten März des Jahres tausend neunhundert und sechzehn, Nachmittags um ein Uhr verstorben sei. Anzeigende ist aus eigener Wissenschaft vom Ableben des Verstorbenen unterrichtet. / Vorgelesen, genehmigt und unterschrieben. / Adelheid Baur / Der Standesbeamte / Hämmerle / G. R. 1916 N°. 6 (Hinweis auf das Geburtsregister).

lischer Konfession war. Es muss also innerhalb der zwei Tage katholisch getauft worden sein. Neben der Unterschrift des Standesbeamten (der Bürgermeister) findet sich noch ein Hinweis auf das Geburtsregister der Stadt Meersburg, das aber nicht mehr Informationen bietet. Auch die Geburtsanzeige beim Standesamt macht die Hebamme Frau Adelheid Baur. Bei der Geburt mag sie dabeigewesen sein. Auch hier ist das Glaserhäusle als Wohnort genannt; es unterschreibt ebenfalls Bürgermeister Hämmerle als Standesbeamter.

Otto Ehinger nennt die Magd in seiner Erzählung „Resi“, sie heißt aber Katharina. Das lässt sich aber gut mit einer ihm fast nicht zugetrauten Rücksichtnahme auf die betroffene Person erklären; denn sein Artikel war in einer großen Berliner Tageszeitung immerhin öffentlich zugänglich. Ehinger wusste Bescheid, er war Jurist. Als Freunde des Hauses kannte das Ehepaar Ehinger aber gewiss die wirklichen Namen der beiden Mägde Katharina und Anna.

Im Erzbischöflichen Archiv in Freiburg stehen Mikrofilme der Kirchenbücher zur Verfügung und, wo diese fehlen, handschriftliche Duplikate, die oft weniger Informationen enthalten als die Originale. Dieselben befinden sich für die Pfarrei Maria Heimsuchung im Pfarrarchiv in Meersburg.<sup>152</sup> Wir vergleichen das Original<sup>153</sup> mit dem Duplikat.<sup>154</sup> Die Abweichungen sind nicht erheblich. Ein später Nachtrag (mit Kugelschreiber!) lässt vermuten, dass der Vorgang „im Zeitalter der Kugelschreiber“ einmal für jemanden von Interesse war. – Fräulein Anna

<sup>152</sup> Mehrmalige Versuche, an die Originale zu kommen, sind gescheitert. Erfreulicherweise konnte über die Archivstelle Sigmaringen des EAF im Pfarramt Meersburg das Original des Taufbuchs eingesehen und die Abweichungen festgestellt werden.

<sup>153</sup> Taufbuch Pfarrei Meersburg 1883–1954 / Jahr 1916, S. 356. Herrn Georg Füssinger M.A. von der Archivstelle Sigmaringen sei ausdrücklich gedankt, auch dafür, dass er das Taufbuch nach Anmerkungen, losen Blättern etc. durchsucht hat. Irgendwelche Zusätze waren nicht zu finden.

9. Taufname: Anton illeg. / † 27. 03. 1916 [Eintragung mit Kugelschreiber!] / Eltern: Katharina Weis, lediges Dienstmädchen, Tochter des Josef Weis und der Anna geb. Rösch, in Mährling, Oberpfalz, Bayern. / Geburt: 25. März / Taufe: 27. März / Pathen (sic!): Anna Müller, lediges Dienstmädchen. / Priester: Nottaufe gespendet von Frl. Anna Müller.

<sup>154</sup> Duplikat: Pfarrei Meersburg / Taufbuch vom Jahre 1916 / Ordnungszahl 9. Taufname des Kindes: Anton illeg. / Vor- und Zuname, Religion der Eltern, Wohnort, Beruf des Vaters (bei Unehelichen Name der Mutter und ihrer Eltern): Katharina Weis, Tochter des Josef Weis, Landwirt, und der Anna Weis geb. Rösch in Mährling, Oberpfalz, Bayern. / Tag der Geburt: 25. März / Tag der Taufe: 27. März. / Name, Beruf und Wohnort der Paten: Anna Müller, ledig, Dienstmädchen. / Wer hat getauft? Nottaufe durch Frl. Anna Müller.

Müller war nachweislich die zweite Magd in Mauthners Haus, auch wenn der vorgesehene Eintrag im Formblatt des Taufbuchs unterblieb. Dort hätte, wie beim Standesamt, „im Glaserhäusle“ o. Ä. stehen müssen. Aus dem Schriftwechsel Gustav Landauer- Fritz Mauthner geht jedoch hervor, dass eine Anna Dienstmagd war.<sup>155</sup> Es kann aber durchaus auch aus der Nottaufe selbst gefolgert werden; denn wenn schon Nottaufe, dann durch jemanden unmittelbar (im Hause) Erreichbaren. Anna Müller wird als Täuferin benannt und zugleich als Patin eingetragen. Ob dies möglich und wirksam war, wird bei der Reflexion über die kirchenrechtlichen Regelungen geprüft. Eine amtierende Hebamme war also nicht dabei. Vielleicht hatte man es tatsächlich telefonisch versucht, wie Andersen-Nexø berichtet, denn im Glaserhäusle war ein Telefon vorhanden; Mauthners hatten die Meersburger Telefonnummer 22, wie bereits bekannt. Aber die Hebamme ist wohl zu spät eingetroffen, hat dann den Tod des Kindes zur Kenntnis genommen und dies auch wahrheitsgemäß im Standesamt gemeldet. Wenn das Telefonamt mit seiner „Handvermittlungstechnik“ geschlossen war, konnte einfach nicht mehr telefoniert werden. Anton starb bekanntlich „nachmittags“ ein Uhr. Wahrscheinlich saßen damals im Telefonamt schon Olga Schuh mit 23 Jahren und Melanie mit 21 Jahren, beide Postbeamtinnen, die beiden Töchter des Spitalverwalters Ignaz Schuh, der mit seiner Familie seit 1913 in Meersburg lebte und bei einer entsetzlichen Grippewelle im Oktober 1918 innerhalb von vierzehn Tagen sowohl seine Frau wie seine Tochter Klothilde mit 21 Jahren verlor.<sup>156</sup> Am 30. Oktober schreibt FM seiner Cousine nach Berlin: „*Grippe hier in sehr bedenklicher Weise*“ und am 15. November: „*Die Kinder von Grethe besser; auch meine Frau, die 8 Tage lang bei hohem Fieber recht schlimm an Grippe krank war.*“<sup>157</sup>

<sup>155</sup> Zum Beispiel FM: Landauer 1994 S. 285, Brief Nr. 476. Landauer schreibt am 26. Dez. 1913 an Ehepaar Mauthner und erwähnt „Fräulein Anna“.

<sup>156</sup> Ich entnehme die Angaben zu Familie Schuh dem lebenswürdigen Büchlein von Thomas Mutter (Hrsg.): *Priester in Demut und Würde. Prälat Wilhelm Schuh. Ein Lebensbild. St. Blasien (MBM Druck Team GmbH) o. J.* Ich selbst war allen Geschwistern Schuh (außer Klothilde) durch viele Jahre persönlich verbunden. Wie in Meersburg noch wohl bekannt, war Dekan Wilhelm Schuh (vorher St. Blasien), der in der Stadt im Ruhestand lebte und März 1994 verstorben ist, das jüngste der sechs Kinder des Spitalverwalters Ignaz Schuh, und der einzige Sohn, alle Kinder nicht verheiratet.

<sup>157</sup> FM: Hauschner, Briefe v. 30. 10. und 15. 11. 1918.

Aus dem Taufbuch der Pfarrei von 1916 geht nichts darüber hervor, dass die Geburt bzw. Taufe im Glaserhäusle stattgefunden hat, obwohl der Eintrag des Wohnorts der Paten hätte erfolgen müssen. Dies ist im Formblatt der Eintragungen vorgesehen. Auch der Wohnsitz der Gebärenden ist nicht genannt. Jedenfalls aber widerspricht der Eintrag im Taufbuch der Pfarrei nicht den Einträgen beim Standesamt über Antons Geburt und Tod. Die Urkunden ergänzen sich. Durch die Kombination der z. T. lückenhaften Urkunden konnte der Zusammenhang hergestellt werden, der nun neunzig Jahre nach dem Geschehen erstmals die Namen und Daten zugänglich machte. Die Einträge im Taufbuch der Pfarrei Meersburg durch den damaligen Stadtpfarrer Karl Friedrich Martin werden durch denselben am 31. Dezember 1916 beim üblichen Jahresabschluss beurkundet.<sup>158</sup> Was im Totenbuch der Pfarrei 1916 steht, nehmen wir ebenfalls zur Kenntnis.<sup>159</sup> Auch hierfür war ein Formblatt vorgegeben.

Einen kleinen traurigen Nebenfund möchte ich hier doch erwähnen. Der Bürgermeister Hämmerle, der am 28. März den Tod von Anton Weis in das Sterberegister des Standesamtes Meersburg eingetragen hatte (als Standesbeamter) hatte einen Monat zuvor ein Töchterchen durch Tod verloren. Das Kind steht als dritter Todesfall im Jahr 1916 auf der gleichen Seite des Totenbuchs wie Anton Weis.<sup>160</sup>

Nach den insgesamt 32 Todesfällen des Jahres 1916 in der Pfarrei Mariä Heimsuchung in Meersburg nimmt der Stadtpfarrer die jährliche Beurkundung vor.<sup>161</sup> Von den 32 Toten waren zwölf Kinder im Alter zwischen einem Tag und 14 ½ Jahren, davon sieben Jungen, fünf Mädchen. Die

<sup>158</sup> „Abschluß: Es wird beurkundet, daß die Einträge von N<sup>o</sup>. 1–28 von dem Unterzeichneten vollzogen sind und daß im Jahre 1916 keine weitere Taufe in hiesiger Pfarrei stattgefunden hat. – Meersburg, den 31. Dezember 1916 – Erzbisch. Pfarramt – K Fr Martin, Stadtpfarrer.“

<sup>159</sup> Hier nicht Duplikate, sondern Mikrofilme der Original-Kirchenbücher im EAF Pfarrei Meersburg Maria Heimsuchung. Totenbuch von 1811 bis 1833 u. von 1834 bis 1920. Auf S. 292 beginnen die Einträge für das Jahr 1916: „Nr. 7. Vor- u. Zuname: Anton Weis. Stand: Kind. Beruf –. Eltern: Katharina Weis, ledige Dienstmagd aus Märing Oberpfalz, Bayern. Alter: 3 Tage. Todesart: Geburtsschwäche. Tod: 27. März. Beerdigung: 29. März. Priester: Josef Löffler.“

<sup>160</sup> Nr. 3. Elisabeth Hämmerle, Kind des Bürgermeisters August Hämmerle u. der Wilhelmine geb. Sauter. Alter: 2 Jahre 11 Tage. Todesart: Lungenentzündung und Brandwunden. Tod: 28. Februar. Beerdigung: 1. März. Priester: Karl Friedrich Martin.

<sup>161</sup> „Es wird hiermit beurkundet, daß die Einträge von Nr. 1 bis 32 von dem Unterzeichneten vollzogen sind und daß im Jahre 1916 keine weitere Beerdigung vorkam. Meersburg, den 31. Januar 1917 Erzbisch. Pfarramt K. Fr. Martin, Stadtpfarrer.“

Todesursachen: Lungenentzündung und Brandwunden, dreimal Geburtsschwäche, Masern, zweimal Diphtherie, Hirnhautentzündung, Tuberkulose, Darmblutung, Darmkatarrh, Verschleimung.

Zurück zu Anton Weis. Neu ist hier das Alter von drei Tagen, es werden eben 25. März, 26. März und 27. März als volle Tage gezählt, während das Standesamt zwei Tage nennt (Anton ist am dritten Tag schon mittags ein Uhr gestorben). Todesart Geburtsschwäche ist leicht nachzuvollziehen; viele Neugeborene starben daran, zumal in dieser Kriegszeit, wo die Unterernährung der Schwangeren durch Lebensmittelrationierung zum Alltag gehörte. Und wir erfahren, dass Anton am 29. März durch Vikar Josef Löffler beerdigt wurde.<sup>162</sup>

### 2.3.3. Die kirchenrechtliche Regelung der Taufe

Dass sich die Geschichte im Hause Mauthner 1916 vor Erscheinen des Codex Iuris Canonici abspielte, verursacht kein Problem, denn vor Kodifizierung des kirchlichen Rechts gab es keineswegs einen rechtsfreien Raum. Man denke an die vielen Kanonistenschulen in Italien und andernorts und an das Corpus Iuris Canonici aus dem 16. Jahrhundert, das bis 1918 die wichtigste Rechtsquelle der katholischen Kirche war.<sup>163</sup> Am Anfang des 20. Jahrhunderts lagen zum Kirchenrecht Dekrete, Konzilsentscheidungen, Verordnungen und sonstige Vorschriften praktisch komplett vor. Die kirchlichen Verordnungen und die kirchliche Praxis verpflichteten die Pfarrer schon vor dem CIC/1917 zum kirchenrechtlich korrekten Handeln. Der CIC wurde erstmals auf Anordnung Pius X. (1903–1914) vom 19. März 1904 erarbeitet. Die Wirren des Ersten Weltkrieges haben dazu beigetragen, dass dieser Codex erst am 27. Mai 1917 amtlich veröffentlicht werden konnte. Am 19. Mai 1918 ist er in Kraft getreten. Inzwischen war Benedikt XV. Papst geworden (1914–1922). Dass

<sup>162</sup> Wir haben auch den Eintrag im Duplikat des Totenbuches 1916 geprüft, der leicht abweicht: „Nr. 7 Anton Weis, uneheliches Kind der Dienstmagd Katharina Weis, einer Tochter des ...“ Der Schreiber hat vor Eintrag den Taufbucheintrag gekannt und dort die Namen der Eltern Katharinas kennen gelernt.

<sup>163</sup> Das Corpus Iuris Canonici als Sammlung kirchenrechtlich relevanter Texte entstand zwischen der Mitte des 12. Jahrhunderts bis in die Anfangsjahre des 16. Jahrhunderts. Es bestand schließlich aus den folgenden Teilen: Decretum Gratiani, Liber Extra Gregors IX, Liber Sextus von Bonifatius VIII., die sog. Clementinen, die Extravagantes von Johannes XXII. und die Extravagantes Communes.

die Erzdiözese Freiburg für eine rasche Veröffentlichung im Amtsblatt und für eine umgehende Verteilung an die Pfarrämter gesorgt hat, hilft uns hier nicht, denn all dies konnte frühestens 1918 geschehen.<sup>164</sup> Es ist davon auszugehen, dass alle Pfarrer sich für das lange angekündigte Werk interessierten und nach Erscheinen neugierig an dessen Lektüre gingen. Jedenfalls stand es zum Zeitpunkt des Geschehens 1916 im Pfarrhaus von Meersburg nicht zur Verfügung. Regelungen zur Taufe und Nottaufe finden sich in den *Canones de baptismo*, can. 737 bis can. 779. Wir gehen von diesen Vorgaben des CIC/1917 aus<sup>165</sup>, um die Situation von 1916 „de lege ferenda“<sup>166</sup> zu beurteilen.

Historische Fakten sind Geburt und Nottaufe, die durch den Artikel Otto Ehingers öffentlich gemacht wurden, denen also auch öffentlich hätte widersprochen werden können. Dies tat der primär betroffene FM nirgendwo erkennbar. Kenntnis hatte er auf jeden Fall von dem Artikel, denn dieser war zu seinem Geburtstag geschrieben worden. Auch von Seiten des Pfarramtes ist kein öffentlicher Widerspruch bekannt. Die kirchenrechtlichen Regelungen legen wir also zunächst an die Taufe durch FM an.

Natürlich sprechen alle Formulierungen im CIC, die eine besondere Eile in *periculo mortis* nahelegen, für eine auch theologisch folgenreiche Sache: es geht um Heil oder Unheil parallel zum Problem Leben oder Tod. Die Aussagen im CIC/1917 stützen also die damalige landläufige und pastorale Überzeugung, ungetauft verstorbene Kinder kämen „in die Hölle“, wenn es sich bei näherem Hinsehen theologisch auch nur um eine „Vorhölle“ handelte. Aber wie schlimm ist allein dies schon, nämlich von Gott, seinem Schöpfer und Erhalter, getrennt zu sein. Konsequenterweise wird dies als Strafe gesehen, aber als Strafe für den Sündenfall der ersten Menschen (sog. „Ersünde“), nicht für das betroffene Kind. Wir wiederholen: Die Angst der katholischen gläubigen Magd war begründet und verständlich!

Wir orientieren uns an der Reihenfolge des *Codex iuris canonici* 1917, Liber III De rebus, Pars I De Sacramentis, Titulus I De baptismo, Cano-

<sup>164</sup> Anzeigebblatt für die Erzdiözese Freiburg Nr. 11, Mittwoch, 24. Apr. 1918. Demnach ist der CIC am Pfingstsonntag, dem 19. Mai 1918 auch für die Erzdiözese in Kraft getreten.

<sup>165</sup> Und natürlich nicht von der Neubearbeitung von 1983; Taufe dort in Liber IV (*De ecclesiae munere sanctificandi*) Pars I (*De sacramentis*) Titulus I (*De baptismo*) *Canones* 849–878).

<sup>166</sup> Also „vom Standpunkt des künftigen Gesetzes aus“.

nes 737–779.<sup>167</sup> Wir haben bei den Ausführungen über das Los der ungetauften Kinder bereits den Begriff des „Limbus puerorum“ kennen gelernt. Hier ist nun festzustellen, dass dieser Begriff im CIC nicht vorkommt. Es handelt sich dabei eher um eine theologisch-dogmatische Aussage.<sup>168</sup> Was aber inhaltlich einer Verbannung oder „Verdammung“ (in den Limbus) gleichkommt, ist die bereits in der Vorrede des Titulus I De baptismo Can. 737. § 1 enthaltene Aussage „... necessarius ad salutem“. Wer die Taufe nicht empfängt, kommt nicht zum Heil. Voraussetzung ist der tatsächliche Empfang oder (im Erwachsenenalter) wenigstens das Verlangen danach. Fehlt die Taufe, muss der verstorbene Säugling, wenn er nicht in die „echte“ Hölle kommt, weil er subjektiv unschuldig ist, dann „irgendwohin entsorgt“ werden. Da ist so ein „Ort“ (oder „Hort“) für unschuldige Kinder – aber immerhin mit der Erbsünde behaftet – gefragt und systemimmanent logisch auch notwendig. Schon Can. 737 setzt auch unverzichtbare Bedingungen für die Gültigkeit einer Taufe, indem die Waschung mit wirklichem und natürlichem Wasser zusammen mit der vorgeschriebenen Form der Worte (die trinitarische Taufformel) gefordert wird.<sup>169</sup> Der Paragraph 2 unterscheidet den „baptismus solemnus“ mit allen Riten und Zeremonien nach Vorschrift der liturgischen Bücher vom „non solemnus“ oder „privatus“ – also nicht feierlich oder im Privathaus vollzogen. Im Glaserhäusle haben wir es unzweifelhaft mit einem baptismus non solemnus und privatus zu tun, bei dem Wasser und Worte verwendet wurden.

Caput I (De ministro baptismi can. 738–744) handelt vom Spender der Taufe. Canon 742 lässt zu, dass die nichtfeierliche Taufe, „von der in Canon 759 § 1 gehandelt wird“, von jedem vorgenommen werden kann, sofern die gebotene Materie (Wasser), die Form (Taufworte) und die Intention (im

<sup>167</sup> Der CIC enthält zur Taufe die folgenden Kapitel: De baptismo Can. 737; Caput I De ministri baptismi can. 738–744; Caput II De subjecto baptismi Can. 745–754; Caput III De ritibus et caeremoniis baptismi Can. 755–761; Caput IV De patrinis Can. 762–769; Caput V De tempore et loco baptismi conferendi Can. 770–776; Caput VI De collati baptismi adnotatione et probatione Can. 777–779. Dann folgen im Titulus II die Canones über die Firmung.

<sup>168</sup> Siehe etwa Denzinger / Schönmetzer 1965 (Editio XXXIII), Index S. 924f. und in den Folgeausgaben.

<sup>169</sup> CIC, Can. 737. – § 1. Baptismus, Sacramentorum ianua ac fundamentum, omnibus in re vel saltem in voto necessarius ad salutem, valide non confertur, nisi per ablutionem aquae verae et naturalis cum praescripta verborum forma. § 2. Cum ministratur servatis omnibus ritibus et caeremoniis, quae in ritualibus libris praecipuntur, appellatur sollemnis; secus, non sollemnis seu privatus.

Sinne der Kirche zu handeln) gewahrt sind. Allerdings sind nach Möglichkeit zwei Zeugen, mindestens aber einer, hinzuzuziehen, durch die der Vollzug der Taufe nachgewiesen werden kann.<sup>170</sup> FM ist dieser *quilibet homo* bzw. *quivis* und handelt als Nichtchrist „in mortis periculo“. In Can. 742 § 2 wird ausdrücklich u. a. einem Mann gegenüber einer Frau der Vorzug gegeben, wenn nicht aus Gründen der Ehrenhaftigkeit oder besserer Kenntnis der Form und des Modus eine Frau taufen sollte.<sup>171</sup> Dass im Falle der Anwesenheit von Hedwig Mauthner ihr Mann die Taufe spendet – wir setzen voraus, er konnte es korrekt – entspricht demnach sogar der Regelung hier. Natürlich fragt man sich, warum tauft nicht die Katholikin Hedwig Mauthner? Hätte sie als mindestens einmal geschiedene Person – die zweite Ehe war angeblich annulliert worden – und nun in „wilder Ehe“ lebend gültig taufen können? Der Freiburger Kirchenrechtler Professor Bier hätte keine Bedenken gegen eine Taufe durch sie.<sup>172</sup> In § 3 wird ein Verbot der Taufe durch die Eltern ausgesprochen, es sei denn, im Falle der Todesgefahr sei niemand anderer zur Stelle, also notfalls hätte Katharina Weis ihr Kind selbst taufen dürfen, wie Prof. Bier auch bestätigt.<sup>173</sup> Wenn Dr. Otto

<sup>170</sup> CIC, Can. 742 – § 1. *Baptismus non solemnis, de quo in can. 759, § 1, potest a quovis ministrari, servata debita materia, forma et intentione; quatenus vero fieri potest, adhibeantur duo testes vel saltem unus, quibus baptismi collatio probari possit.*

<sup>171</sup> CIC, Can. 742 – § 2. *Si tamen adsit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus subdiacono, clericus laico et vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare, vel nisi femina noverit melius formam et modum baptizandi.* – § 3. *Patri aut matri suam prolem baptizare non licet, praeterquam in mortis periculo, quando alius praesto non est, qui baptizet.*

<sup>172</sup> Prof. Dr. Georg Bier schreibt: *„Einer Nottaufe durch Frau Mauthner hätte grundsätzlich nichts im Wege gestanden. Nach can. 742 § 1 CIC/1917 spendete – wie auch nach geltendem Recht – jeder Mensch mit der rechten Intention erlaubt und – wenn er alles ‚richtig‘ machte (fließendes Wasser und trinitarische Formel) gültig die Taufe. Eine etwaige Rechtsminderung aufgrund irregulärer Lebensumstände (z. B. ungültige Ehe) war und ist diesbezüglich irrelevant. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe für den vom Tod bedrohten Säugling ist gewichtiger als etwaige Bedenken wegen der Würdigkeit des Taufspenders. Zwar kannte der CIC/1917 Präzedenzregeln, aber grundsätzlich war in Todesgefahr natürlich nicht lange herumzuüberlegen, wer nun zur Spendung der Taufe schreitet – damit das Kind nicht etwa verstirbt, bevor diese Frage geklärt ist. – Die Mutter des Säuglings hätte die Nottaufe auch spenden dürfen, aber dies sollte nach can 742 § 3 nur geschehen, wenn sonst überhaupt niemand zur Verfügung stand. Begründung: Verquickung von leiblicher und geistlicher Verwandtschaft.“* Dass diese Rechtslage auch schon vor 1917 gegolten hat, konnte Herr Benedikt Steenberg im Auftrag von Prof. Bier dankenswerterweise recherchieren. Sowohl das Decretum Gratiani wie Konzilsentscheide – Florenz 1315 und 1349, Trient 1617 – und die Konstitution „Nuper ad nos“ 1743 von Papst Benedikt XIV und dessen Breve „Singulari nobis“ von 1749 kommen zum gleichen Ergebnis.

<sup>173</sup> Prof. Bier (wie Anm. 172). Im Taufbuch der Pfarrei Maria Heimsuchung Meersburg ist für das Jahr 1916 bei einem Kind der Vater als Spender der Nottaufe dokumentiert. Dies als konkretes Beispiel.



Ehinger als Katholik schreibt, Mauthner „*taucht in tiefem Ernst seine Finger in das Wasser und erteilt dem sterbenden Wurm die heilige Taufe*“, dann weiß er, was das bedeutet und was damit gemeint ist. Er kennt die Taufformel mit Sicherheit. Insofern dürfen wir Materie und Form als gesichert ansehen.<sup>174</sup> Dass der Zyniker Ehinger von der „heiligen Taufe“ spricht, zeugt von Ernst und erinnert daran, dass er durchaus gläubiger Katholik war, auch wenn er mehrfach als Apostat bezeichnet wurde.<sup>175</sup> Wir sind auch der Meinung, dass Ehingers Formulierung „in tiefem Ernst“ etwas zur Sicherung der geforderten Intention bei FM beiträgt. Und aus der Kenntnis von Mauthners Sensibilität gegenüber hilfsbedürftigen Mitmenschen ist auch anzunehmen, dass er in Respekt vor dem Glauben der Magd, und damit im Sinne der Kirche die Taufe spendete, wie bei anderen Gelegenheiten seine eigene Überzeugung zurückstellt und sich empathisch gegenüber der katholischen Kirche und gegenüber dem Glauben der Magd verhält. Er vollzieht damit einen Ritus, der ihm, dem gänzlich unrituellen Skeptiker, von der Überzeugung her fremd war, dem er sich aber unter Hintanstellung seiner eigenen Überzeugung hier „in periculo mortis“ und „urgente necessitate“ annäherte und ihn in Empathie zu den beiden Betroffenen, Mutter und Kind, vollzog.

Darüber hinaus wissen wir aus seiner Biografie, dass FM das kulturelle Geschehen um sich herum und in der Welt sensibel wahrnahm. Der Kritiker und Schriftsteller kennt die Entwicklung eines Codex Iuris Canonici der katholischen Kirche und weiß auch um die Legitimation seines Handelns, ganz davon abgesehen, dass die Nottaufe durch Nichtchristen im CIC nicht zum ersten Male auftaucht, sie wird hier nur rechtlich gefasst. Wir wissen bereits, dass FM Jura studiert hatte. Ob womöglich nach 1916/17 ein CIC zu seiner Bibliothek gehörte, können wir schlüssig nicht feststellen, aber angesichts seiner Aversion gegen den Klerus wäre es durchaus denkbar, dass er sich ein Exemplar besorgt hat. Im Mauthner'schen Bibliotheksverzeichnis taucht ein solcher nicht auf.<sup>176</sup> Eine

<sup>174</sup> Ob das Wasser floss oder nur benetzte wie beim Gebrauch von Weihwasser beim Kreuzzeichen, bleibt offen.

<sup>175</sup> Für seine katholische Existenz spricht auch die Taufe seines Sohnes Witold Tilbert Aloysius am 28. 2. 1921. Eltern: Dr. Otto Ehinger z. Schützen und Kasia geb. Szadurska hier, letztere dissid. (EAF, Meersburg Maria Heimsuchung, Taufbuch 1870–1975, Kirchenbuch-Duplikate Nr. 1186).

<sup>176</sup> Verkaufsangebot von Mauthners Gesamtbibliothek durch Antiquariat und Buchhandlung Gustav Fock, Leipzig, zwischen 1925 und 1930. Verzeichnis bei: Helmut Henne, Christine Kaiser: Katalog zur Ausstellung 1999, S. 51ff.

neuere Arbeit über Texte zum Recht, seiner Geschichte und Sprache bei FM von Wolfgang Ernst trägt zu unserer Frage direkt nichts bei.<sup>177</sup> Allerdings zitiert FM das *Corpus Iuris Canonici* in seinem Werk „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“<sup>178</sup> und er teilt mit, dass nur die römische Kirche ein System des Kirchenrechts besitze und „dass dieses eigentlich erst zu Pfingsten 1918 kodifiziert worden“ sei, um kurz danach vom „katholischen Kirchenrecht ... durch Jahrhunderte“ zu sprechen.<sup>179</sup> Er kannte also die kirchliche Rechtsquelle, die vor 1917 Geltung hatte, und er wusste an sie heranzukommen. Im Rahmen seines Jurastudiums hatte er am Ende des vierten Semesters eine rechtshistorische Staatsprüfung abzulegen, auf die er sich in einem achtwöchigen Gewaltakt vorbereitete. In seinen Erinnerungen meint er, Kirchenrecht sei ihm noch schwerer gefallen als das römische Recht.<sup>180</sup>

Gemäß Canon 743 haben die Pfarrer Sorge zu tragen<sup>181</sup>, dass die Gläubigen, vornehmlich die Hebammen, Ärzte und Chirurgen den korrekten Taufmodus für den Notfall gewissenhaft erlernen.<sup>182</sup> In den Visitationsberichten der Dekane wird ausdrücklich nach der Fortbildung der Hebammen im Blick auf Nottaufen gefragt. Dieser Umstand ist für uns mit ein Grund, an der Fähigkeit einfacher Dienstmädchen zum Vollzug einer Taufe zu zweifeln. Jedenfalls gehen wir davon aus, dass FM in seiner Kenntnis und Aufmerksamkeit gegenüber religiösen Dingen, speziell auch im Argwohn gegen die katholische Kirche, besser über die Taufe Bescheid wusste als etwa die zweite Dienstmagd im Hause, Anna Müller.

<sup>177</sup> FM: *Recht. Texte zum Recht*, siehe Ernst 2007.

<sup>178</sup> FM: *Atheismus* 1. Bd. 1920, S. 386.

<sup>179</sup> Ebd., 1. Band, Einleitung VIII. S. 81f.

<sup>180</sup> FM: *Erinnerungen I* 1969 S. 158.

<sup>181</sup> „Curent parochus ut fideles, praesertim obstetrices, medici et chirurgi, rectum baptizandi modum pro casu necessitatis probe ediscant.“ Man nehme hier keinen Anstoß am Singular parochus, der mir vorliegende CIC formuliert tatsächlich so.

<sup>182</sup> Wie wichtig eine solche Einführung und regelmäßige Fortbildungen gerade für Hebammen waren, zeigt etwa der Canon 746 in Kapitel II (De subjecto baptismi), wonach sogar Kinder, bei denen nur einzelne Körperteile sichtbar wurden, getauft werden sollen, wenn Todesgefahr droht. „Can. 746. – § 2. Si infans caput emiserit et periculum mortis imminet, baptizetur in capite; nec postea, si vivus evaserit, est iterum sub conditione baptizandus. – § 3. Si aliud membrum emiserit, in illo, si periculum imminet, baptizetur sub conditione ...“ Es ist eine ganze Reihe anderer Kompliziertheiten geregelt (z. B. foetus abortivi, monstra et ostenta, amentes et furiosi, ob die Eltern verschiedenen Riten angehören, ob per infusionem, per immersionem oder per aspersionem getauft wird etc. etc.), die die Notwendigkeit einer genauen Instruktion und entsprechender Fortbildung für Nottaufende erkennen lassen.

Diese konnte gut backen, wie uns Gustav Landauer bestätigt<sup>183</sup>, wir glauben nicht, dass sie auch gut taufen konnte – nur, sie steht eben als Täuferin im Taufbuch der Pfarrei.

Caput III (De ritibus et caeremoniis baptismi Can. 755–761). Hier wird die Todesgefahr behandelt, die gegeben war. Da Katharina Weis römisch-katholisch war und der Vater und dessen Konfession oder Religion unbekannt ist, konzentriert sich unser Interesse auf den schon genannten Canon 759. Bei Todesgefahr darf die Taufe in einem Privathaus erteilt werden, und wenn kein Priester oder Diakon anwesend ist, kann die Taufe auf die zur Gültigkeit unbedingt notwendigen Elemente reduziert werden, also auf Materie (Wasser), Form (Taufworte) und Intention (im Sinne der Kirche zu handeln).<sup>184</sup> Auch Canon 761, wo es um die christliche Namensgebung geht, ist bei Katharinas Kind erfüllt, da dieses – wohl auf ausdrücklichen Wunsch der Mutter – auf den Namen des heiligen Antonius getauft wird.<sup>185</sup> Es war also nicht nötig, dass der Pfarrer insgeheim ein „nomen alicuius Sancti“ im Taufbuch hinzufügte. Hier haben wir ein Beispiel dafür, dass ohne Kontrolle von außen oder Bestätigung Betroffener gewisse Inhalte in die Taufbücher gelangten, über die die Pfarrer verfügten und worüber die Betroffenen nicht informiert werden mussten – Analogie zu (eventuellem Fehl-) Eintrag „Nottaufe durch Frl. Anna Müller“, was für den Fall eines bewussten Fehleintrags der CIC natürlich niemals erlaubt oder gar empfohlen hätte.

Was die Paten betrifft, regelt Caput IV (De patrinis Can. 762–769), dass neben der feierlichen auch bei der Haustaufe ein Pate hinzugezogen werden soll, wenn dies leicht möglich ist.<sup>186</sup> Anna Müller als Dienstmädchen im Haus und Freundin von Katharina ist offensichtlich die nächstliegende Person und ist auch als solche im Taufbuch eingetragen. Nach

<sup>183</sup> Gustav Landauer schreibt am 26. Dez. 1913: „Herzlich habt Ihr uns mit Euren guten Gaben zu Weihnachten erfreut. Von unserem Dank für die vorzüglichen Süßigkeiten wollt Ihr den gebührenden Teil Fräulein Anna abgeben; ...“ FM: Landauer 1994 S. 285, Brief Nr. 476.

<sup>184</sup> Can. 759. „§ 1. In mortis periculo baptismum privatim conferre licet; et, si conferatur a ministro qui nec sacerdos sit nec diaconus ea tantum ponantur, quae sunt ad baptismi validitatem necessaria ...“

<sup>185</sup> Can. 761. „Curent parochi ut ei qui baptizatur, christianum imponatur nomen; quod si id consequi non poterunt, nomini a parentibus imposito addant nomen alicuius Sancti et in libro baptizatorum utrumque nomen perscribant.“

<sup>186</sup> Can. 762. „§ 2. Etiam in baptismo privato patrinus, si facile haberi queat, adhibeatur; si non interfuerit, adhibeatur in supplendis baptismi caeremoniis, sed hoc in casu nullam contrahit spirituale cognationem.“

Canon 764 kann ein Pate, wenn er als Einziger allein agiert, anderen Geschlechts sein als der Täufling, im Allgemeinen aber sollen zwei Paten verschiedenen Geschlechts genommen werden. Es stand nur eine Person für die Patenschaft zur Verfügung.<sup>187</sup> Wir dürfen annehmen, dass die im Taufbuch als Patin eingetragene Anna Müller die persönlichen Voraussetzungen zur Übernahme einer Patenschaft mitbrachte, wie sie in Can. 765 gefordert werden.<sup>188</sup> Gewiss auch in diesem Zusammenhang hat Katharina die Übernahme der Patenschaft durch Anna gewünscht, und es gibt keinen Grund anzunehmen, dass Anna das Kind bei der Taufe nicht gehalten oder wenigstens berührt hätte. Auch wenn wir von Anna nicht viel wissen, nehmen wir an, dass sie über vierzehn Jahre alt war, nicht exkommuniziert war, die mindesten Glaubensinhalte kannte etc.<sup>189</sup> An diesen Kriterien wird deutlich, dass Hedwig Mauthner wegen ihrer ungültigen Ehe nicht hätte Patin sein können. Anna lebte wohl wie Katharina im Hause und war praktisch jederzeit zur Stelle. Vielleicht hat sie auch bei der Geburt zwei Tage zuvor geholfen. Sollte Dr. med. Hedwig Mauthner doch auch im Haus gewesen sein, war sie gewiss auch zur Stelle. Die Suche nach Meldeunterlagen über Anna Müller im Stadtarchiv Meersburg verlief – wie bei Katharina Weis – ohne Ergebnis. Es war üblich, dass Mädchen zu zweit in die Ferne „in Stellung“ gingen, oftmals miteinander verwandt oder aus demselben Dorf. Sie konnten sich gegenseitig helfen und es verminderte das Heimweh. In Mähring ist man auf diesen Aspekt aufmerksam geworden und hat mit Erfolg recherchiert, zumal etwa zwanzig Jahre nach Katharina eine Tante ihres im Elternhaus heute noch

<sup>187</sup> Can. 764. „Patrinus unus tantum licet diversi sexus a baptizando, vel ad summum unus et una adhibeantur.“

<sup>188</sup> Can. 765. „Ut quis sit patrinus, oportet: 1. Sit baptizatus, rationis usum assecutus et intentionem habeat id munus gerendi; 2. Ad nullam pertineat haereticam et schismaticam sectam, nec sententia condemnatoria vel declaratoria sit excommunicatus aut infamis infamia iuris aut exclusus ab actibus legitimis, nec sit clericus depositus aut degradatus; 3. Nec sit pater vel mater vel coniux baptizandi; 4. Ab ipso baptizando eiusve parentibus vel tutoribus aut, his deficientibus, a ministro sit designatus; 5. Baptizandum in actu baptismi per se vel per procuratorem physice teneat aut tangat vel statim levet seu suscipiat de sacro fonte aut de manibus baptizantis.“

<sup>189</sup> Can. 766. „Ut autem quis licite patrinus admittatur, oportet: 1. Decimum quartum suae aetatis annum attigerit, nisi alius iusta de causa ministro videatur; 2. Non sit propter notorium delictum excommunicatus vel exclusus de actibus legitimis vel infamis infamia iuris, quin tamen sententia intercesserit, nec sit interdictus aut alias publice criminosus vel infamis infamia facti; 3. Fidei rudimenta noverit; 4. In nulla religione sit novitius vel professus, nisi necessitas urgeat et expressa habeatur venia Superioris saltem localis; 5. In sacris ordinibus non sit constitutus, nisi accedat expressa Ordinarii proprii licentia.“

wohnenden „Adoptivenkels“ ebenfalls am Bodensee (in Überlingen) als Haushaltshilfe tätig war. Tatsächlich stammte Anna Müller aus Mähring. Eine 1928 geborene Nichte von ihr lebt heute noch in Mähring und erinnert sich, dass Anna Müller ihr als Kind Ansichtskarten von Meersburg gezeigt habe.<sup>190</sup>

Die Taufe im Glaserhäusle wurde nicht „sub conditione“ gespendet, da das Lebensende des Kindes unmittelbar bevorstand. Insofern hat diese Nottaufe eine geistliche Verwandtschaft zwischen Anna Müller und Anton Weis zweifelsfrei begründet. Canon 768 regelt die geistliche Verwandtschaft dahingehend, dass nur der Täufer und der Pate mit dem Getauften sich eine geistliche Verwandtschaft zuziehen.<sup>191</sup> Es wird im CIC nicht ausdrücklich geregelt, dass wegen der geistlichen Verwandtschaft die Patenschaft und Taufspendung durch ein und dieselbe Person nicht zulässig ist bzw. sich gegenseitig ausschließt. Professor Bier ist der Auffassung, dass man Täufer und Pate nicht in Personalunion sein könne.<sup>192</sup> Anna Müller kann deshalb nur entweder Patin oder Täuferin gewesen sein. Wir müssen eigentlich davon ausgehen, dass dies dem Stadtpfarrer bekannt war, aber er beurkundete anders. Es liegt durchaus nahe, dass Anna Müller tatsächlich nur Patin war.

<sup>190</sup> Wenn dieses Mädchen damals etwa sieben oder acht Jahre alt war, dürfte ihre Tante Anna Müller – bei vergleichbarem Alter mit Katharina Weis – die Vierzig überschritten haben. Dankenswerterweise hat sich Herr Konrad Weis, Sohn von Katharinas ehemaligem Adoptivsohn Joseph, um die Aufklärung bemüht und sie mir mit Brief vom 10. Dez. 2009 mitgeteilt. Damit ist eine weitere bislang namentlich unbekannte Person in unserem größeren Zusammenhang identifizierbar geworden. Geburts- und Sterberegister des Standesamtes Mähring könnten nun gezielt geprüft werden.

<sup>191</sup> Can. 768. „Ex baptismo cognationem spiritualem contrahunt tantum cum baptizato baptizans et patrinus.“

<sup>192</sup> Prof. Dr. Georg Bier schreibt: „Täufer und Pate konnte man nicht in Personalunion sein. Allerdings finde ich nicht eine Vorschrift im CIC/1917, die das ausdrücklich verbietet – offenbar hat der Gesetzgeber dies für so selbstverständlich gehalten, dass er den Fall nicht näher regelt. Klar ist: Auch im Falle einer Nottaufe soll ein(e) Pate/Patin zugezogen werden. Wenn das aber nicht möglich ist (weil keine geeignete Person zur Verfügung steht: Nichtkatholiken kommen nicht in Betracht, auch Frau Mauthner kam als ungültig verheiratete Frau nicht in Betracht), gibt es keinen Paten, vgl. can. 762 § 2: ... Mit anderen Worten: Falls kein Pate anwesend sein konnte, ist bei der nachträglichen Vervollständigung der Taufriten eine(r) hinzuzuziehen – ohne dass dadurch eine geistliche Verwandtschaft begründet würde. Die Möglichkeit, dass der Taufspender in einem solchen Fall gleichzeitig Pate/Patin wird, kommt überhaupt nicht in den Blick. Die Konstruktion Spenderin = Patin ist also nicht unmöglich wegen irgendwelcher Konflikte bzgl. der geistlichen Verwandtschaft, sondern weil das schlicht nicht ‚geht‘. Es handelt sich um zwei unterschiedliche, nicht vereinbare ‚Rollen‘ – ohne dass der Gesetzgeber dies ausführlich thematisiert.“

Caput V (De tempore et loco baptismi conferendi Can. 770–776). In Canon 771 wird für die Haustaufe bestimmt, dass bei drängender Notwendigkeit die Taufe zu jedweder Zeit und an jedweder Ort zu erteilen ist.<sup>193</sup> Das Kind Anton wurde da getauft, wo es geboren wurde, und zwar wohl unmittelbar vor seinem Tod um die Mittagszeit. Zeit und Ort der Taufe waren schicksalhaft, und zwar „urgente necessitate“ vorgegeben. Hausgeburten waren üblich, lebensschwache Säuglinge gab es in den Kriegsjahren häufig. Trotzdem scheint zunächst die Hoffnung bestanden zu haben, dass das Neugeborene überlebe, was sich am zweiten Tag nach der Geburt aber als Fehleinschätzung erwies. Das Kind muss wohl unmissverständlich um das Leben gerungen haben, was bei der Mutter wahrscheinlich Panik auslöste, die durchaus sowohl durch den Mutterinstinkt als auch durch die Glaubensüberzeugung Katharinas ausgelöst sein konnte. Otto Ehinger berichtet, „das Entsetzen der Dienstmädchen wuchs“, als der Säugling zu sterben drohte.<sup>194</sup> Anna Müller war also dabei. Wenn man dem zweiten Berichtenden, Andersen Nexø, glauben darf, konnte die Hebamme auch telefonisch nicht verständigt werden. Was Ort und Zeitpunkt betrifft, kommt hier Canon 771 voll zum Tragen.

Caput VI (De collati baptismi adnotatione et probatione Can. 777–779) handelt von Nachweis und Eintragung der Taufspendung. Bemerkenswert ist, dass schon vor CIC/1917 in den Pfarreien Formvorlagen zur Eintragung von Taufen benutzt wurden, die die Kriterien der Canones praktisch vorwegnahmen. Wir haben sie bei der Vorstellung der gefundenen Urkunden schon kennen gelernt und können uns hier auf eine kurze Abgleichung mit den Canones beschränken. Canon 777 § 1. Die Pfarrer müssen die Namen der Getauften unter Angabe des Spenders, der Eltern und Paten sowie des Ortes und des Tages der Taufspendung gewissenhaft und unverzüglich in das Taufbuch eintragen. Wir finden den Namen des Täuflings Anton, die Spenderin Frl. Anna Müller, nur ein Elternteil ist bekannt und mit Katharina Weis korrekt angegeben, als Patin ist Anna Müller (nochmals) eingetragen; hingegen fehlt der Ort der Taufspendung (das wäre wie beim Standesamt „Glaserhäusle bei Meersburg“

<sup>193</sup> Can. 771. „Baptismus privatus, urgente necessitate, quovis tempore et loco administrandus est.“

<sup>194</sup> Der Plural wird bei beiden Veröffentlichungen des Textes gebraucht: Berliner Tageblatt v. 11. 11. 1919 und Glaserhäusle 1/1981.

gewesen); Tag der Taufe ist der 27. März 1916. Über das „sedulo et sine ulla mora“ können wir keine Angabe machen, weil das gesamte Taufbuch korrekt erst am Jahresende abgeschlossen wurde. – § 2. Wenn es sich aber um illegitime (außerhalb einer Ehe geborene) Kinder handelt, ist der Name der Mutter einzutragen, wenn ihre Mutterschaft öffentlich feststeht oder wenn sie selbst dies von sich aus schriftlich oder vor zwei Zeugen verlangt; desgleichen ist der Name des Vaters einzutragen, wenn er von sich aus von dem Pfarrer dies schriftlich oder vor zwei Zeugen verlangt, oder es durch eine öffentliche zuverlässige Urkunde bekannt ist; in den übrigen Fällen soll der Geborene wie der Sohn eines unbekanntes Vaters oder unbekannter Eltern eingetragen werden.<sup>195</sup> Hier fällt auf, dass im Gegensatz zu dem bereits 1916 praktizierten Eintrag der Eltern der entbundenen ledigen Mutter nichts geregelt ist. Auch in einem anderen Canon findet sich keine entsprechende Vorschrift.<sup>196</sup> Die Mutter und ihre Entbindung standen durch die Kenntnis Anna Müllers und des Ehepaars Mauthner sozusagen „publice“ fest, der Vater blieb unbekannt – Canon 778: Wenn die Taufe weder vom eigenen Pfarrer noch in seiner Anwesenheit gespendet wurde, muss der Taufspender baldmöglichst über die Spendung den Pfarrer am Wohnsitz des Getauften verständigen.<sup>197</sup> Es ist anzunehmen, dass die Hebamme die Taufe ordnungsgemäß dem Pfarrer gemeldet hat, wie dies auch betr. Geburt und Tod für das Standesamt geschehen ist (Geburtsregister 1916 Nr. 6); zugleich hat sie im Pfarramt natürlich auch den Tod des Kindes melden können. Nachweisbar ist dies nicht, da die Taufbücher und Sterbebücher Bestätigung und Unterschrift der/des Meldenden nicht vorsahen. Deshalb kämen theoretisch Anna Müller, FM oder Hedwig Mauthner auch infrage, was aber ganz und gar

<sup>195</sup> Can. 777. „§ 1. Parochi debent nomina baptizatorum, mentione facta de ministro, parentibus ac patrinis, de loco ac die collati baptismi, in baptismali libro sedulo et sine ulla mora referre. – § 2. Ubi vero de illegitimis filiis agatur, matris nomen est inserendum, si publice eius maternitas constet, vel ipsa sponte sua scripto vel coram duobus testibus id petat; item nomen patris, dummodo ipse sponte sua a paroco vel scripto vel coram duobus testibus id requirat, vel ex publico authentico documento sit notus; in ceteris casibus inscribatur natus tanquam filius patris ignoti vel ignotorum parentum.“

<sup>196</sup> Wir verweisen auf Kapitel 2.3.2., wo die benutzten Formvorlagen vorgestellt werden. Es heißt für das Taufbuch dort ausdrücklich: bei Unehelichen Name der Mutter und ihrer Eltern.

<sup>197</sup> Can. 778. „Si baptismus nec a proprio paroco nec eo praesente administratus fuerit, minister de ipso collato quamprimum proprium ratione domicilii parochum baptizati certiozem reddat.“

unwahrscheinlich ist. Canon 779: Zum Nachweis der Taufspendung genügt, falls niemand daraus ein Nachteil erwächst, ein einwandfreier Zeuge ...<sup>198</sup> Von Zeugen ist in unserem Fall jedenfalls ausdrücklich nicht die Rede, aber es kommen mehrere Personen infrage: die Patin und (laut Eintrag Täuferin) Anna Müller, die amtliche Hebamme Adelheid Baur (diese aber höchstens „nachträglich“), eventuell Hedwig Mauthner und FM (laut Überlieferung Täufer) als Hausbesitzer. Aber wir halten nochmals fest: Im Taufbuch gibt es nur Mutter und Kind sowie Anna Müller. Theoretisch könnte Anna Müller die Taufe vorgenommen haben und anschließend dem Pfarrer dies persönlich gemeldet haben – im Gegensatz zur Meldung im Standesamt, wo Adelheid Baur durch Unterschrift bestätigt.

Andersen-Nexø schreibt nichts von Zeugen; gerade auch Anna Müller oder eine zweite Magd wird nicht erwähnt, ganz im Gegensatz zu Ehinger, der „das Entsetzen der Dienstmädchen“ (Plural!) erwähnt, als das Kind zu sterben droht. Ob Hedwig Mauthner dabei war, lässt sich nicht eindeutig klären. Immerhin gibt es eine Aussage Nexøs über deren Abwesenheit.<sup>199</sup> Ein autobiografischer „Erinnerungsroman“ fünfundzwanzig Jahre nach Mauthners Tod kann durchaus historische Elemente bieten, aber er darf nicht als historische Quelle genutzt werden. Das historische Umfeld kann eventuell etwas beitragen. Fritz Mauthners Briefe an Auguste Hauschner enthalten nichts zu unserer Frage.<sup>200</sup> Dagegen fragt Gustav Landauer den Freund FM in einem Brief vom 15. März 1916, ob seine Frau gut zurückgekehrt sei.<sup>201</sup> Sie kann also durchaus auch am Tag der Geburt (25. 3.) noch abwesend gewesen sein. Schließlich könnte man argumentieren: Wenn FM der Täufer war, gibt es mindestens die

---

<sup>198</sup> Can. 779. „Ad collatum baptismum comprobandum, si nemini fiat praeiudicium, satis est unus testis, omni exceptione maior, vel ipsius baptizati iusiurandum, si ipse in adulta aetate baptismum receperit.“

<sup>199</sup> „Frau Mauthner war zur Zeit bei Freunden in Zürich ... Eines Abends, kurz nach Mortens Ankunft, saß der alte Philosoph bei der Arbeit, seine Frau war in der Schweiz. Da hörte er aus dem Mädchenzimmer Jammer und Klagen ...“ Martin Andersen-Nexø: Die verlorene Generation. Martin der Rote II, zitiert nach der Ausgabe Berlin 1969 S. 192.

<sup>200</sup> Siehe FM: Hauschner 1929.

<sup>201</sup> FM: Landauer 1994, Brief 503, S. 316f. – am 11. März (Brief 502) schickt er gute Wünsche „für Euer beider Gesundheit“. Auch andere Briefe aus dieser Zeit sprechen von Landauers Sorge um die Gesundheit von Hedwig und Fritz Mauthner, der damals langwierige Probleme mit dem Magen hatte. Dem Briefwechsel zufolge muss Hedwig Mauthner im Juli in Berlin gewesen sein, Fritz Mauthner im August eine Kur gemacht haben.



Zeugin Anna Müller, denn sie ist sogar im kirchlichen Taufbuch als Patin eingetragen. Ist aber Anna Müller die Täuferin, dann ist ein Zeuge nicht erwiesen, denn FM könnte dabei gefehlt haben – wenn die Nottaufe durch FM (bei Ehinger) nicht akzeptiert wird, dann kann auch nicht argumentiert werden, Ehinger nenne FM und deshalb komme dieser als (bloßer) Zeuge in Betracht.

#### 2.3.4. *Wer spendete die Nottaufe?*

Zwei Faktoren stützen unsere Hypothese, dass FM der Spender der Nottaufe war. 1. Ehinger berichtet es und FM hat dem nie widersprochen. Ehinger kann es eigentlich nur von FM selbst oder seiner Frau erfahren haben. 2. Der Stadtpfarrer war ein Kind seiner Zeit, dem allgemeinen Antijudaismus der katholischen Kirche anhängend. Ein solcher tat sich unüberwindlich schwer damit, einem Nichtchristen, besonders einem Juden und Atheisten eine katholische Nottaufe zuzugestehen und dies im Taufbuch auch noch zu beurkunden. Es besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit – dokumentarisch ist vorerst dafür kein Beleg zu haben –, dass der Stadtpfarrer einen Eintrag im Taufbuch vorgenommen hat, der dem wirklichen Geschehen nicht gerecht wurde. Wir hätten es in diesem Fall mit einer („frommen“) Urkundenfälschung zu tun. Eine solche könnte umso leichter gewesen sein, als die Taufbucheinträge oft erst zum Jahresende oder gar am Anfang des folgenden Jahres vorgenommen wurden. Stadtpfarrer Martin hat am 31. Dez. 1916 den Abschluss des Taufbuches 1916 beurkundet und eventuell unmittelbar davor die über das Jahr gesammelten Taufen eingetragen. Im Gegensatz zu Standesamteinträgen – mit dem Vermerk „vorgelesen, genehmigt und unterschrieben“ – musste niemand die Richtigkeit bestätigen.

Es fällt auch auf, dass der nach Can. 777 §1 gebotene Eintrag des Ortes der Taufspendung fehlt. War das Absicht oder Versehen oder Zufall? Wir dürfen davon ausgehen, dass das vorgegebene Formblatt nicht erst nach CIC/1917 entwickelt wurde – es handelt sich hierbei nur um ein handschriftlich ausgefülltes Duplikat, denn auch für das Sterbebuch, von dessen Original wir Mikrofilmaufnahmen haben, lag bereits 1916 ein Formblatt vor. Wenn die Weglassung Absicht war, dann gewiss wegen des jüdischen und atheistischen Hausbesitzers – am besten den Täufer samt seinem Haus ignorieren und unerkennbar machen; niemand kann etwas nachweisen, niemand nimmt später Anstoß und zum Zeitpunkt des

Eintrags oder des Jahresabschlusses hat niemand Kenntnis davon. Allein der eintragende Stadtpfarrer ist „Geheimnistäger“. Auch die Regelung „sedulo et sine ulla mora“ muss hier nochmals erwähnt werden. Es wäre nämlich auch denkbar, vielleicht sogar naheliegend, dass gerade dieser Eintrag „eifertig und ohne jeden Aufschub“ geleistet wurde; gerade wenn man etwas verbergen wollte und die Sache möglichst bald in Vergessenheit geraten sollte. Umso schlimmer dann, wenn einer nach mehr als drei Jahren die Sache „wieder ans Licht zieht“ (Ehinger mit dem „Eklat“!).

In all den Jahren, die Mauthners im Städtchen lebten, gibt es keinen vergleichbaren Fall.<sup>202</sup> Dass die zweite Magd die Täuferin gewesen sein soll, ist höchst zweifelhaft; denn sogar die amtierenden katholischen Hebammen mussten in der Regel alle drei Jahre ausdrücklich für Nottaufen fortgebildet werden, wie wir bereits festgestellt haben. Die Mägde konnten eine gültige Nottaufe i. d. R. gar nicht spenden und trauten es sich auch nicht zu. Es ist möglich und u. E. sehr wahrscheinlich, dass der Stadtpfarrer die Nottaufe durch einen Juden unterdrücken wollte und deshalb eine unbedarfte Magd als Täuferin in das Taufbuch eintrug. Ein Beweisdokument für diese Vermutung ist derzeit nicht vorhanden.

Wenn FM der Täufer war, dann kommen wir zu dem Fazit: Fritz Mauthners Verhalten muss als rechtmäßig und die von ihm gespendete Taufe als gültig angesehen werden. Theologisch und kirchenrechtlich gesehen hat FM moralisch richtig und kirchlich korrekt gehandelt. Uns zeigt sich hier hohes Einfühlungsvermögen, bemerkenswerte Toleranz und Respekt gegenüber der Lehre und Praxis der katholischen Kirche, und nicht zuletzt die selten zu begegnende Fähigkeit, die eigene Überzeugung zu verleugnen, um anderen zu dienen.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Geburts- und Taufereignis von 1916, zusammen mit dem Erscheinen der sechs Bände „Ausgewählte Schriften“ von FM der Anfang der „klerikalen Hetze“ gegen FM im Jahre 1919 gewesen ist, die 1920 in dem Versuch, ihm die gerade verliehene Ehrenbürgerschaft entziehen zu lassen, ihren Höhepunkt erreichte.

Es gab 1916 achtundzwanzig Taufen, von denen sechs unehelich waren. Das sind immerhin 21,4% und dies kann durchaus mit Krieg und Lazarett in Meersburg zu tun haben. Deshalb wagen wir auch, nach dem po-

---

<sup>202</sup> Wir beziehen uns auf ausgiebige Recherchen im Stadtarchiv Meersburg (hier: Standesamt) und in den Mikroverfilmungen und Duplikaten der Pfarrbücher der Pfarrei Maria Heimsuchung.

tenziellen Vater des verstorbenen Anton Weis zu fragen, wohl wissend, dass dies nicht zu individuellen Verdächtigungen führen kann. Schon die Frage, ob der Vater ein Anton war, bleibt fragwürdig und geht über das Lazarett hinaus.

### 2.3.5. *Wer war der Vater?*

Er ist uns unbekannt bis heute, der Erzeuger und Vater des in Meersburg geborenen und verstorbenen Kindes. Ob wir auch den entscheidenden Rest des mysteriösen Falles noch aufklären können, bleibt offen – ein Fall, der in Kriegszeiten immer wieder und häufig traurige Realität war und bleibt. Ehinger behauptet, der Vater sei ein Soldat aus dem Lazarett gewesen. Wir können nicht verbindlich feststellen, dass dies nicht auch Ergebnis seiner literarischen Freiheit sein könnte. Wenn nicht Soldat aus dem Lazarett, dann könnte es jedweder junge Mann in Meersburg gewesen sein, der vielleicht Anton hieß. Deshalb bekennen wir klar, dass wir keinen Menschen persönlich verdächtigen können, weder einzelne Soldaten mit Namen Anton, junge Männer aus der Stadt, noch Vikare, die zufällig auch Anton heißen. Da aber das Kind den Namen Anton bekam und uns aus der Familie von Katharina Weis der Name Anton nicht bekannt ist, fragen wir nach Katharinas Motivation. In der Regel hofften die jungen Frauen in dieser männerarmen Zeit des Krieges auf eine solide Bindung und Ehe und wurden oft enttäuscht. Jedenfalls konnten die nur zum Teil erhaltenen Lazarettverzeichnisse geprüft werden. Es gibt mehrere Soldaten mit dem Vornamen Anton. Die Recherchen in den Meersburger Lazarettunterlagen sind noch nicht ganz abgeschlossen. Im Moment kennen wir drei Soldaten namens Anton (Anton W., Anton M. und Anton R.).<sup>203</sup>

Die Fotokopien aus dem Stadtarchiv Meersburg lassen weder Systematik noch Jahreszahlen erkennen, da die Unterlagen nur fragmentarisch erhalten sind.<sup>204</sup> Bei den „*Mannschaften, die voraussichtlich noch 8 Wochen in Behandlung sind*“ findet sich unter der laufenden Nummer 3 ein Landwirt Anton Stehle mit dem Dienstgrad eines Musketiers – früher „*Fußsoldat*“ – der aber nicht infrage kommt, weil er erst am 20. Dezem-

<sup>203</sup> Die Nachnamen sind uns bekannt.

<sup>204</sup> Wir zitieren aus StadtA Meersburg / A 1305, 1914–1919. Lazarettausschuss des Reserve-lazarett's Seminar Meersburg.

ber 1916 ins Lazarett aufgenommen wurde. Stehle nimmt im Lazarett z. B. an Kursen für Schön- und Rechtschreiben, Rechnen und landwirtschaftliche Buchführung teil. Potenzielle Väter müssten mindestens in der Zeit zwischen Juni und Oktober 1915 im Lazarett gewesen sein; denn mit einer Frühgeburt müssen wir auch rechnen. Aber solche Daten fehlen uns bisher.

Interessanter für uns ist ein Gipser Anton W. von sechsundzwanzig Jahren aus Inzigkofen mit der Vorbildung Volksschule. Er gehörte zur Abteilung B<sup>205</sup> und ist unter der Ordnungszahl 8 zwischen dem 17. und 24. Febr. 1917 „abgegangen“, also wohl entlassen worden. Auf einer Liste der Buchführung hat er unter der laufenden Nummer 25 eigenhändig mit „W...“ unterschrieben. Auch von Anton M. wissen wir, dass er an einem Kurs teilgenommen hat, zweiundzwanzig Jahre alt war, aus Geislingen (auch „Geißlingen/Bad.“) stammte und von Beruf Bierbrauer mit Vorbildung Volksschule war. Er ist unter Ordnungszahl 5 wie W. im Februar 1917 entlassen worden, gehörte aber zur Abteilung A. Bei der Buchführung unterschreibt er (als Vierzigster) eigenhändig mit „Anton M...“. Schließlich haben wir noch einen Johann Anton R. aus Schlatt kennen gelernt, der einunddreißig Jahre alt war, von Beruf Mechaniker mit Vorbildung Volksschule. Bei der Buchführung unterschreibt er eigenhändig unter Nummer 15 mit „R...“. Er gehörte wie M. zum I. Kurs.

Wie schon angedeutet, gibt es auch Vikare, die Anton heißen. Der 1918 für Pfarrei Meersburg festgestellte Vikar Johann Anton Koch (24. 11. 1892–5. 8. 1964) war 1915/16 nicht in Meersburg; er wurde erst am 2. Juli 1916 zum Priester geweiht.<sup>206</sup> Auch für das Jahr 1915 gibt es einen Vikar namens Anton Ronellenfitch neben Vikar Theodor Böser.<sup>207</sup> Ronellenfitch wurde aber schon April 1915 nach Karlsruhe versetzt. – Vielleicht war auch einfach der heilige Antonius Katharinas Lieblingsheiliger, und das Kind verdankt ihm seinen Namen.

<sup>205</sup> Wir wissen leider nicht, was die Bezeichnungen A und B bedeuten.

<sup>206</sup> Für ihn und den weiteren Anton ist der Personalschematismus der Erzdiözese für das Jahr 1915 unsere Quelle; dort jeweils Dekanat und Ort Meersburg mit den Einträgen.

<sup>207</sup> Personalschematismus 1916: Pfr. Martin (wie oben) „mit 3 Vik. Theodor Böser, Josef Löffler jun.“ (er hat Anton Weis beerdigt). Anton Ronellenfitch fehlt 1916, denn er ist schon am 28. April 1915 nach Karlsruhe versetzt worden (Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 1915, S. 61). Er war im September 1912 als Vikar nach Meersburg gekommen (Amtsblatt 1912, S. 81).

#### 2.4. *Magd, Mutter, Schwiegermutter*

Von Katharina Weis wissen wir über ihren Aufenthalt in Meersburg nicht viel. Es gibt keine Meldung im Rathaus bzw. „Einwohnermeldeamt“. Wir kennen keinen Briefwechsel, keinen Umgang mit Freunden mit Ausnahme der Bemerkung von Otto Ehinger, dass die Magd „*ausgedehnte Andachtsübungen der Jungfrauen-Kongregation*“ besucht habe. Das ist glaubwürdig, denn Katharina kam aus einer katholischen Gegend, hat sicher ihre kirchlichen Pflichten ernst genommen und darüber hinaus in der Kirchengemeinde und gerade in der Jungfrauenkongregation Gleichaltrige und Gleichgesinnte treffen können. Sie blieb aber sonst offensichtlich eine unscheinbare und unauffällige Person, die in ihrer Stellung bei Mauthners ihre Pflicht erfüllte, bis sie Meersburg verließ – wir wissen nicht, wann. Aber sie kehrte in ihre Heimat ins Elternhaus nach Mährling, Oberpfalz/Bayern – heute Mährling – zurück. Das dortige Standesamt weist ihre Geburtsurkunde aus und ihre Sterbeurkunde, die den Vermerk „s. G.“ (seit Geburt) enthält, so als ob sie Mährling nie verlassen hätte. Demnach ist Katharina Weis am 3. September 1891 als ältestes von vier Kindern des Ehepaares Joseph Weis, Ökonom, und Anna Weis, geb. Rösch, wohnhaft in Mährling, Haus Nr. 11, geboren.<sup>208</sup> Gestorben ist Katharina Weis am 1. August 1968 mit siebenundsiebzig Jahren.<sup>209</sup> Ihr Bruder Johann war im Jahr 1900 geboren und betrieb später den „Schneiderweberhof“ der Eltern mit etwa 15 Hektar. Der Bruder Adolf fiel bereits sechseinhalb Monate nach Kriegsbeginn am 12. März 1915 in Frankreich, einundzwanzig Jahre alt. Theres, die Jüngste, ist am 4. Nov. 1902 geboren und am 16. Jan. 1936 nach längerer schwerer Krankheit verstorben. Nach Katharinas Rückkehr aus Meersburg – nach März 1916, eventuell sogar erst im Laufe des sog. „Kirchenstreites“ 1920 – blieb sie zeitlebens unverheiratet. Sie betrieb mit ihrem Bruder Johann zusammen den Hof. Als Johann schon mit zweiundfünfzig Jahren infolge eines Unglücksfalles im August 1952 starb, war sie mit 61 Jahren „Austragsbäuerin“ geworden. Da musste sofort Hilfe geschaffen werden. Katharina nahm einen entfernten Verwandten, Joseph Heindl, geb. am 3. Jan. 1933, Sohn des Alois Heindl und der Crescentia, geb. Rösch (Verwandte von Katharinas Mut-

<sup>208</sup> Telefonische Auskunft von Herrn Pfarrer Steinhauser, Pfarramt Mährling, am 16. Sept. 2009: ihre Patin hieß zufällig auch Katharina Weis.

<sup>209</sup> Todesursache Herzinsuffizienz.

ter) auf den Hof und adoptierte ihn zwei Jahre später am 9. März 1954. Er erbt nach ihrem Tod den Hof, alle beweglichen Güter fielen an die Kirchenstiftung. Dieser Joseph Weis heiratete Margarete Müller, geb. am 10. Juli 1929, die 2009 ihren 80. Geburtstag feierte.<sup>210</sup> Ihr Sohn Konrad, geb. am 28. Nov. 1958, wohnt mit seiner Familie bei ihr im Haus – immer noch Mähring, Haus Nr. 11, heute Marktstraße 11. Joseph Weis, der Vater Konrads und Adoptivsohn von unserer „Meersburger Katharina Weis“ ist bereits 1983 mit fünfzig Jahren verstorben.



Das Familienbild zeigt die Eltern Katharinas mit ihren vier Kindern: v. l. n. r. Johann, Adolf, Katharina, Theres. Das Foto wurde etwa 1912 gemacht. Johann war 12, Adolf etwa 18, Katharina 21, Theres 10 Jahre alt. Adolf fiel drei Jahre später im Krieg, Katharina bekam etwa dreieinhalb Jahre später ihr Kind in Meersburg.

<sup>210</sup> Mit Margarete Weis konnten wir im Mai 2009 noch telefonieren.

## 2.5. Zur Person des Stadtpfarrers

In den Archiven der Kirchenbehörde in Freiburg konnten zu dem konkreten Fall der Nottaufe keine weiteren Dokumente gefunden werden. Andere Dokumente sprechen jedoch über Charakter und Verhaltensweisen des Stadtpfarrers. Dieser, Karl Friedrich Martin, war ein Meister geschliffener Worte, zuweilen aber ein Hitzkopf mit manchmal offensichtlich pathologischen Zügen.

Karl Friedrich Martin war am 26. Februar 1866 in Gailingen geboren – siebzehn Jahre jünger als FM. Die Priesterweihe empfing er am 8. Juli 1891. Nach Diensten in Adelsheim ab 1895, in Überlingen ab 1898, in Konstanz ab 1902 und ab 1905 als Pfarrer in Eigeltingen kam er 1914 nach Meersburg, 1923 nach Beuren a. d. Aach. Am 17. Juli 1926 starb er mit 60 Jahren beim Besuch des Eucharistischen Weltkongresses im Spital der Alexianerbrüder in Chicago.<sup>211</sup> Sein Grab befindet sich auf dem Friedhof in Meersburg. Martin wird im Nekrolog des FDA kurz skizziert als „*humorvoller, schlagfertiger und gern gehörter Volksredner, ein guter Prediger, unermüdlich tätig für die katholische Presse und für die Sache des Zentrums. Meersburg verdankt ihm die Errichtung einer Filiale der Lehrfrauen von Zoffingen-Konstanz*“. Die Personalakte gibt ähnliche, aber auch andere Auskünfte.<sup>212</sup> Schule und Studium verlaufen unauffällig. Martin gilt als „normal begabt“. 1903 nimmt er von Konstanz aus an einer Rompilgerfahrt teil. Die Jahresberichte des zuständigen Dekans Weber für die Pfarrei Eigeltingen im Dekanat Engen sprechen von ihm als einem gewandten und beliebten Volksredner, fleißigen Mitarbeiter bei den politischen Tagesblättern; er halte häufig Vorträge in politischen und Volksvereinsversammlungen, auch auswärts, seine Vorträge seien gern gehört.<sup>213</sup> Am 30. April 1914 tritt Pfarrer Martin seinen Dienst in Meersburg, Dekanat Linzgau an. Die Jahresberichte des hier zuständigen Dekans Philipp bis 1922 werden zurückhaltender, aber Martin gilt immer noch als „*populärer Redner in Versammlungen*“.

<sup>211</sup> FDA 59 (1931) S. 4. Der Nachruf ist nicht mit dem Namen des Verfassers versehen.

<sup>212</sup> Weitere Angaben entnehmen wir den Personalakten (mit Genehmigung des Generalvikars der Erzdiözese Freiburg) und den Generalakten des Erzbischöflichen Archivs Freiburg.

<sup>213</sup> Das Dienst- und Führungszeugnis vom 3. Mai 1914 über seine Tätigkeit in Eigeltingen formuliert: „*Ist ein Meister in Handhabung der Sprache in Wort und Schrift, ein überaus gewandter und gern gehörter Redner, ein eifriger Mitarbeiter der katholischen Presse.*“

Dass er, wie wir schon von Ehinger und Nexø wissen, mit anderen Menschen nicht zimperlich umgeht, erhärtet eine Begebenheit, die eine Frau Anna Eckert aus Mannheim veranlasst, sich am 22. Januar 1918 mit einer Beschwerde direkt an den Erzbischof von Freiburg, Dr. Thomas Nörber, zu wenden. Der Ehemann ist Sanitätsfeldwebel im Reservelazarett Meersburg. Er hatte es versäumt, seinen katholischen Soldaten mitzuteilen, dass für einen verstorbenen Kameraden ein Seelenopfer stattfinde. Das Lazarett hatte damals über zweihundert Mann in Pflege, so dass so etwas schon einmal vergessen werden konnte. Einige Tage später fand in der Seminarkirche noch ein Soldatengottesdienst für den Verstorbenen statt. Da die katholischen Soldaten wegen des Versäumnisses nicht beim Seelenopfer waren, wurde Herr Eckert von Stabsarzt Dr. Lehmann gerügt. Das hat Pfarrer Martin aber offensichtlich nicht ausgereicht. Er hat gegenüber anderen Sanitätssoldaten geäußert: „*Dem roten Spitzbuben, wenn der Herr Chefarzt kommt, will ich noch eins einpfeffern.*“ Frau Eckert verlangt eine Entschuldigung von Pfarrer Martin vor den Zeugen seiner Äußerung und droht widrigenfalls mit Veröffentlichung der Angelegenheit. Sie betont ihre Treue zur Kirche, der Sohn gehe demnächst zur ersten heiligen Kommunion und sie beabsichtigten, das Kind auf die Lender'sche Anstalt<sup>214</sup> zu schicken. Bei so einem Verhalten von Kirchenmännern allerdings müsse man sich das nochmals überlegen. Ihr Mann sei ein pflichtbewusster, unbescholtener Beamter und werde durch die Äußerung von Pfarrer Martin in seinem Stande schwer beleidigt und verleumdet. Erzbischof Thomas Nörber schreibt selbst an Pfarrer Martin, wenn das stimme, was Frau Eckert schreibt, sei das Verlangen von Frau Eckert für billig zu halten. Man veranlasse ihn, die gewünschte Genugtuung zu geben. Vorausgegangen war allerdings ein Brief von Pfarrer Martin an Eckert vom 16. Januar, in dem er ausführt, Herr Eckert habe ihm gegenüber bisher noch keine „*Erklärung oder Entschuldigung*“ für sein Versäumnis gegeben. Eckert hatte selbst sofort am 17. Januar reagiert und macht klar, dass er der Beleidigte sei, Martin sich vor den Zeugen entschuldigen müsse, andernfalls werde er weitere Schritte einleiten. Zehn Tage später, am 27. Januar, entschuldigt sich Pfarrer Martin in Anwesenheit des Chefarztes; da ist er wohl auch im Besitz des Briefes vom Erz-

---

<sup>214</sup> Heute Heimschule Lender, Sasbach b. A. Staatlich anerkannte Schule in Trägerschaft der Schulstiftung der Erzdiözese Freiburg.



bischof. Eckert schickt ein Telegramm an das Ordinariat, dass die Beschwerde seiner Frau an den Erzbischof erledigt sei.

Am 25. August 1920 – der so genannte Meersburger Kirchenstreit hat seinen Höhepunkt erreicht – stellt Martin Versetzungsantrag bei der Kirchenbehörde, wie uns bereits bekannt. Begründung: Pfarrei Meersburg sei beschwerlich, die Lage für ihn und seine Schwestern (in seinem Haushalt) ungesund, es gebe Wintergrippe und hartnäckige Bronchial-Lungenkatarrhe; mehrere Orte seien mitzuversorgen: Baitenhausen, Stetten, Daisendorf, dazu Wallfahrtsmessen. Dann erwähnt Martin die Arbeit mit dem christlichen Mütterverein, die Marien-Jungfrauenkongregation und den Dienstbotenverein, den Drittorden und den Gesellen- und Jugendverein. Damit gibt Stadtpfarrer Martin uns heute einen Einblick in die pastorale Arbeit am Anfang des letzten Jahrhunderts: auch damals schon Mitversorgung kleinerer Orte und eine ausgedehnte katholische „Vereinslandschaft“, die seit 1915/16 erfreulich zugenommen hatte.<sup>215</sup> Nun ist nicht zu vergessen, dass es um eine homogen katholische Gesellschaft ging und der Stadtpfarrer immerhin drei Vikare hatte.<sup>216</sup> Das Erzbischöfliche Ordinariat antwortet ihm, eine Versetzung mache keine Schwierigkeiten, wenn er einen Pfarrer finde, der mit ihm die Pfründe tausche. Das war offensichtlich schwierig, denn Martin bleibt noch bis 1923 in Meersburg. Im Sommer 1920 wurde weitgehend empört auf den Versuch des Zentrums reagiert, Mauthner die Ehrenbürgerwürde streitig zu machen. Vielleicht wurde dem Pfarrer der Boden in Meersburg zu heiß und die Pfarrei trotz dreier Vikare zu „beschwerlich“.

Das Dienst- und Führungszeugnis vom 8. Juni 1923 von Dekan Walter, Bermatingen, birgt aber nach wie vor viele positive Aussagen: *„Er versteht es, auch in besseren Kreisen zu verkehren. Kann aber auch – fast zu – populär sein, ist guter Gesellschafter von großer Gastfreundschaft. Über eigentliche wissenschaftliche Studien wurde nichts bekannt. In der Ausübung des Berufes war er eifrig; seine Reisen benützte er, um Geld zu sammeln für seine Vereine und andere gute Zwecke. Seine Vorträge, religiöse wie profane (politische) sind praktisch, mit Humor gewürzt, stellen-*

<sup>215</sup> Vgl. unsere Ausführungen zu den katholischen Vereinen unter 2.3.0.

<sup>216</sup> Wir haben als Beispiele die Personalschematismen der Erzdiözese Freiburg in den Jahren 1918 bis 1923 geprüft und für die Pfarrei in Meersburg jeweils drei Vikare gefunden, deren Namen (Auswahl) wir hier nennen können: Joseph Anton Koch, Karl Friedrich Krämer, Eugen Börngen, Ernst Kaltenbrunn (später Stadtpfarrer von Heidelberg-Neuenheim, St. Raphael, der Heimatpfarrei des Verfassers), Ferdinand Klotz, Albin Seitz.

*weise sehr ernst und zeitgemäß; Vortrag gut, Organ wohlklingend (auch beim Gesang). In der Schule war er gut zu den Kindern, die Kranken verstand er bei seinen Besuchen recht aufzumuntern. Hält viel auf feierlichen Gottesdienst, pflegte denselben wie Sakramentenempfang besonders im Wallfahrtsort Baitenhausen. Im Vereinsleben war er sehr tätig, ließ in letzter Zeit eine Mission halten und einen Katholikentag. Gesundheit für einen Landposten noch gut, ebenso körperliche Leistungsfähigkeit.“* Wer „zwischen den Zeilen“ liest, überliest nicht mögliche Kritik: fast zu populär, keine Studien, Reisen und Geld, Landposten ...

Die folgenden Jahre nach der Versetzung nach Beuren ab 20. Juni 1923 – FM stirbt eine Woche später – ist wieder der schon bekannte Dekan Weber Martins Visitator – und so finden wir wieder Martins Tätigkeiten unauffällig, alles gut bis sehr gut, alles in Ordnung. Das Studium von Visitationsberichten ist zugleich ein Einblick in die subjektiven Sichten der Visitatoren. Im Jahr 1924 – die Bevölkerung leidet trotz allmählicher Stabilisierung noch immer unter den Folgen der desaströsen Inflation – nimmt Pfarrer Martin vom 22. bis 27. Juli am Eucharistischen Kongress in Amsterdam teil. Schon zwei Jahre später finden wir ihn beim Eucharistischen Kongress in Chicago, wo er stirbt. Er muss schon ein glühender Verehrer der heiligen Eucharistie gewesen sein, wenn er in jenen so schlechten Zeiten solche lebensgefährlichen Strapazen auf sich nahm, oder er litt noch zusätzlich an einer besonderen Art von „Reisefieber“. Reisen und Geldsammeln dürften auch gewisse Schwächen bei ihm gewesen sein.<sup>217</sup>

Dann folgt allerdings im März 1925 ein bemerkenswerter Vorgang, der uns an Meersburg 1919/1920 erinnert. Der Generalvikar der Erzdiözese schreibt am 4. März an den Pfarrer von Steisslingen u. a.: *„Es wird uns von vertrauter Seite mitgeteilt, dass Herr Pfr. Martin in Beuren das Vertrauen in seiner Gemeinde vielfach verloren habe. Er sei viel im Wirtshaus zu treffen, lasse den priesterlichen Ernst bei den Leuten vermissen, zeige sich als Possenreißer, hänge den Leuten Namen an, die sie verletzen. Wir ersuchen Sie, über den Tatbestand sich zu erkunden und uns darüber wie über anderes, was seine priesterliche Tätigkeit beeinträchtigt, Mitteilung*

---

<sup>217</sup> Auch im Gemeindeblatt der Stadt Meersburg findet man immer wieder Hinweise und Aufrufe, dass der Stadtpfarrer für dies und das Geld sammelt. Wir haben keine triftigen Gründe, von der Unschuldsumutung abzuweichen. Noch stößt es nicht unangenehm auf, aber es fällt auf.

zu erstatten, damit wir dem Herrn Pfarrer die erforderlichen Vorstellungen machen können.“ Knapp zwei Wochen später folgt die Antwort des Pfarrers aus Steisslingen: „... und halte mich genau an sicher verbürgte Tatsachen. Die in genanntem Erlass angeführten Beschuldigungen sind in unserer Gegend ziemlich allgemein bekannt. Über ein Menschenalter war in Beuren Herr Pfarrer Haas selig, der durch sein schlichtes, stilles Benehmen und durch sein frommes Wirken die Pfarrangehörigen erbaute. Der Unterschied zwischen ihm und seinem Nachfolger fällt dort besonders auf.“ Im weiteren Verlauf des Berichts wird z. B. darauf verwiesen, dass Martin lobende Zeitungsartikel über seine eigenen Reden schreibt, seine Stimmungslage auffallend labil ist, ein Fachmann ihn für „*psychopathisch belastet*“ hält, dass er vielfach recht unpassende oder verletzende Witze loslässt, dass wie an früheren Orten nach und nach das Vertrauen schwindet. Es muss auffallen, dass vom Schwinden des Vertrauens „an früheren Orten“ in den Visitationsberichten nie die Rede war.

Schließlich ist noch eine suggestive Überlieferung zu bereinigen, an der Pfarrer Martin wirklich nicht schuld ist! In mehreren Beiträgen der Fachliteratur über Fritz Mauthners letzte Lebensjahre lesen wir, er habe 1921 philosophische Seminare der Kantgesellschaft geleitet, die von der „*im gleichen Jahre auf Initiative des Ortspfarrers gegründeten Meersburger Ortsgruppe der Kantgesellschaft*“ veranstaltet wurden.<sup>218</sup> Ohne Konkretisierung klingt dies nach Mauthners Ärger mit dem Ortspfarrer von Meersburg nicht nur unverständlich, sondern völlig unglaubwürdig. Hier muss festgestellt werden, dass es nicht um den katholischen Ortspfarrer Karl Friedrich Martin geht, sondern um einen evangelischen Pfarrer Adolf Seeger.<sup>219</sup> Die Mitteilung der Geschäftsführung der Kantgesell-

<sup>218</sup> So etwa Lütkehaus 1997, S. XL. Lütkehaus bezieht sich auf Kühn 1975, der jedoch nichts von einer Initiative des Ortspfarrers schreibt (dort S. 267 mit Anm. 31).

<sup>219</sup> Adolf Seeger ist am 18. Juni 1890 in Karlsruhe geboren und starb am 20. Oktober 1971 in Karlsruhe. Schon während des Studiums und in seinen Examensarbeiten waren philosophische Interessen erkennbar. Nach Tätigkeit als Vikar 1918 in Rittenweiler kam er 1919 als Pastorationsgeistlicher nach Meersburg. Im Jahre 1922 ließ er sich „zwecks Übergang in wissenschaftliche Tätigkeit“ beurlauben. Zum Dr. phil. wurde er allerdings erst 1947 promoviert. 1923 war er mit Fürsorgeaufgaben bei der Badischen Hauptfürsorgestelle der Kriegsbeschädigten und Kriegshinterbliebenen befasst. Spätere Stationen seines pastoralen Wirkens waren Neunstetten, Wertheim, Tauberbischofsheim und Bruchsal, schließlich bis zum Eintritt in den Ruhestand 1953 Göbrichen/Pforzheim, Enzkreis. Adolf Seeger war bis 1933 und nach dem Zweiten Weltkrieg als einer der wenigen Pfarrer der Evangelischen Landeskirche Mitglied der SPD. – Für die Auskünfte über Adolf Seeger danke ich sehr Herrn Dr. Udo Wennemuth vom Landeskirchlichen Archiv des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe.

schaft lautet: „*Dem Kreis der bereits bestehenden Ortsgruppen hat sich nämlich eine solche in dem entzückenden Städtchen Meersburg am Bodensee zugesellt.*“<sup>220</sup> Initiator ist der genannte Pfarrer Adolf Seeger. Die Eröffnung war am 1. Oktober 1921 im Lehrerseminar Meersburg. Und dann heißt es, eben ganz anders als der süffisante Ton bei Kühn es ausdrückt, hier ernsthaft und ehrerbietig: „*Sowohl Herr Pfarrer Seeger als Herr Fritz Mauthner, der bekannte, in der wissenschaftlichen Welt so angesehene Verfasser des grundlegenden dreibändigen Werkes: ‚Beiträge zu einer Kritik der Sprache‘, des geistvollen ‚Wörterbuches der Philosophie‘ und des großen, gleichfalls dreibändigen Werkes: ‚Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande‘ werden durch Abhaltung seminaristischer Uebungen und durch die Leitung philosophischer Arbeitsgemeinschaften die Ortsgruppe unterstützen und deren Zwecke fördern. Wir begrüßen die Mitarbeit von Herrn Fritz Mauthner, der sich mit ungeminderter Kraft in dem Idyll des ‚Glaserhäusles‘ bei Meersburg dem Abschluß seiner sprachkritischen Untersuchungen widmet, mit Freude und Genugtuung.*“<sup>221</sup> Dem ist nichts hinzuzufügen. Aber auch Adolf Seeger wird dankend hervorgehoben.<sup>222</sup>

## 2.6. Die Wende mit Stadtpfarrer Wilhelm Restle

Aus dem kirchlichen Zeitgeist von damals heraus könnte man Pfarrer Martin einen „verursachten Verursacher“ nennen; denn er war ein Kind seiner Kirche. Dies darf aber die Feststellung nicht ausschließen, dass er auch anders hätte handeln können, wenn er seiner Vernunft mehr Raum gelassen hätte. Mit dem Zeitgeist ist schon allzu viel entschuldigt worden. Deshalb steht auf der einen Seite in der Verkündigung zwar oft ein „sensus communis“ („Zeitgeist“), auf der anderen Seite aber die Verpflichtung eines jeden in der Verkündigung Verantwortlichen zum eigenen morali-

<sup>220</sup> Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Band 26, Heft 1–2, Ausgabe Januar 1921, S. 510f.

<sup>221</sup> Ebd. S. 511.

<sup>222</sup> „*Daß diese Gründung möglich wurde, ist dem tatkräftigen Bemühen, der Umsicht und der lebendigen Liebe für die Philosophie des Herrn Pfarrer Adolf Seeger zu verdanken, dem es gelungen ist, an der Stätte seiner Wirksamkeit eine beträchtliche Anzahl philosophisch interessierter Persönlichkeiten zu vereinen. Es ist uns ein Bedürfnis, Herrn Pfarrer Seeger auch an dieser Stelle den nachdrücklichen Dank für alles das auszusprechen, was er für die Kant-Gesellschaft und für die Hebung des philosophischen Lebens bereits getan hat und zu tun im Begriff ist.*“ Ebd. S. 510.

schen Urteil. Hier kommt es immer wieder zum individuellen Dilemma, weil eigenes moralisches Urteil heißen kann, über seinen eigenen Schatten springen zu müssen. Dies erfordert Mut, Zuversicht, Angstfreiheit! Wie war das noch mit der „selbst verschuldeten Unmündigkeit“ bei Kant?!!<sup>223</sup>

Ein „gütiges Geschick“ hat eine (zu) späte, aber trotzdem geradezu wunderbare Wende in das unrühmliche Ereignis in Meersburg gebracht. Am 20. Juni 1923 hatte Pfarrer Martin seinen Dienst in Beuren angetreten, zur gleichen Zeit, eine Woche vor Mauthners Tod (28. Juni), kam Pfarrer Wilhelm Restle nach Meersburg.<sup>224</sup> Als Stadtpfarrer wurde er am 1. Juli „*kirchlich eingesetzt*“ und blieb dies bis zum Jahre 1952. Wilhelm Restle war am 7. Juni 1884 in Tengen geboren. Nach seiner Pensionierung als Stadtpfarrer lebte er in Meersburg und starb am 20. Mai 1980 wenige Tage vor seinem 96. Geburtstag. Sein Grab befindet sich auf dem Friedhof in Meersburg. Seinen Nachruf hat Hubert Seemann im Freiburger Diözesanarchiv 1982 geschrieben, auf den ich mich im Folgenden z. T. beziehe.<sup>225</sup> Restle kam nach Meersburg von Sinsheim a. d. Elsenz, wo er seit 1914 Pfarrer war. „*Männlich echt und gerade war seine Frömmigkeit. Einfach und bescheiden seine Lebensführung.*“ Große Reisen waren nicht seine Sache, aber nach Portofino bei Rapallo, wo wir auch FM schon getroffen haben, und wo Nietzsche den ersten Teil seines Zarathustra geschrieben hatte (1882/83), fuhr er gern. In Meersburg hat er die Pfarrkirche renoviert und war der Erbauer des neuen schönen Pfarrhauses (1929) mit seinen zwölf bewohnbaren Räumen und dem weiten Blick über den See unweit des Glaserhäusle.<sup>226</sup> Restle hat trotz solcher Außenaktivitäten

<sup>223</sup> „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbst verschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude!“ I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784). WW in 6 Bdn. Hrsg. v. Wilh. Weischedel. Frankf./M. 1956 ff. Bd. 6 S. 33 ff.

<sup>224</sup> Pfarreiakten im Pfarramt Meersburg: Pfarrei Meersburg. XII. Kirchen- und Stiftungsdienste. Betreff a, Besetzung der Pfarrei Vol. 152 – Beginnend 1914 / Geschlossen 1984. Investition / Besetzungsurkunde v. 23. April 1914 – EB Thomas – Pfarrer Karl Friedrich Martin. Versetzung 1923: 24. Juni 1923 auf die Pfarrei Beuren a. d. Aach investiert. / Investition / Besetzungsurkunde – Ernennung und Verleihung der Pfründe – v. 30. Mai 1923 – EB Carl – Pfarrer Wilhelm Restle. Am 20. Juni 1923 in Meersburg „aufgezogen“. Kirchliche Einsetzung 1. Juli 1923. – Und schließlich Restles Nachfolger 1952: Investition / Besetzungsurkunde – Ernennung und Verleihung der Pfründe – v. 8. August 1952 – EB Wendelin – Pfarrer Heinrich Hall.

<sup>225</sup> Hubert Seemann: Wilhelm Restle. Nekrolog in FDA 1982 S. 240–242.

<sup>226</sup> Realschematismus der Erzdiözese Freiburg i. Br., hrsg. vom Erzbischöfl. Ordinariat Freiburg. 2001, S. 480f.

persönlich mehr nach innen gelebt, viel gelesen und eine ansehnliche Bibliothek besessen. Von Anfang an war er entschiedener Gegner des Nationalsozialismus, aber Freund einer ganzen Reihe einflussreicher Akademiker – Philosophen, Künstler, Dichter und Schriftsteller, Ärzte und Juristen. Aus dieser geistigen Weite lebte auch seine Seel- und Menschenorge, kamen seine kurzen, aber treffenden Predigten, konnte er aber auch mit einfachen Leuten gesellig sein und fröhlich mit seinem Hund nach Hagnau auf den Dies zu seinen geistlichen Mitbrüdern vom Dekanat Linzgau gehen. Der See hatte es ihm angetan; er war ein anerkannter Segler und ein guter Schwimmer, wie FM auch. Man sah ihn viele Jahre fast nie ohne Zigarre, aber eines Tages hörte er total damit auf. In den schlimmen Jahren von 1933, 1939 und 1945 und dazwischen war er vielen Meersburgern Halt und Hilfe. Die Stadt hat es ihm mit der Ehrenbürgerwürde zu seinem diamantenen Priesterjubiläum 1966 gedankt. Im Laufe der Jahre wurde er zu einem exzellenten Kenner der Annette von Droste-Hülshoff. Seemann nennt zwar FM als wohl „*bedeutendsten Bürger des damaligen Meersburg*“, als Restle die Pfarrstelle bezog, verschweigt aber völlig Restles Unterstützung von Hedwig Mauthner. Ausführlich wird sein Engagement im Rahmen der Jubiläen der Droste – 1947 ihr 150. Geburtstag, 1948 ihr 100. Todestag – gewürdigt, aber kein Wort zu Restles Beschäftigung mit FM und zu seiner Würdigung zum 100. Geburtstag von FM nur ein Jahr später.

Auch dass Pfarrer Restle 1928 das Glaserhäusle Hedwig Mauthner abkaufte, um es zu retten und Frau Mauthner lebenslanges Wohnrecht zu sichern, wird von Seemann nicht erwähnt. Mit anderen zusammen – z.B. Gerhart Hauptmann, den Hedwig Mauthner 1933 in Rapallo aufsuchte – hat Pfarrer Restle dann auch den Zugriff der Nationalsozialisten auf das Haus verhindert. Hedwig Mauthners Leben war nach dem Tode ihres Mannes in besonderer Weise mit dem Haus verbunden; sie wollte Mauthners geistiges Erbe hier geborgen wissen. Doch die wirtschaftliche Not war zu groß geworden. Wilhelm Restle hat sie bis in ihre Todesstunde begleitet und sie – trotz Scheidung ihrer ersten Ehe und nichtkirchlicher Eheschließung mit einem Juden und trotz Kirchenaustritts – als Katholikin beerdigt. Das Totenbuch 1945 der Pfarrei nennt nicht nur Pfarrer Restle als „*beerdigenden Priester*“, sondern weiß auch, dass Frau Mauthner an einer Krankheit (nicht durch Unfall, nicht durch Selbstmord, wie damals

häufig!) verstorben ist und sogar „versehen“ war.<sup>227</sup> Diese Tatsache weckt uns Erinnerungen an Hedwig Mauthners autobiografische Erzählung „Die Lüge“ von 1913.<sup>228</sup> Hedwig Mauthner hat nach dem Tode ihres Mannes die furchtbaren Entwicklungen erleben müssen. Aber sie hat die katholische Kirche in einem ihrer Vertreter vor Ort kennen gelernt, der so ganz anders war als sein Vorgänger. Sie hat gespürt, dass sie mit diesem geistvollen, literarisch versierten Priester geistes- und gesinnungsverwandt war. Wir wissen nicht, ob sie wieder in die katholische Kirche eingetreten ist, ob sich für sie die religiösen und liturgischen Gebräuche relativiert hatten, so dass sie in großer Freiheit teilnehmen konnte, oder ob es ihr am Ende nochmals so ergangen ist, wie sie es in der genannten Geschichte von der jungen Ärztin erzählt hat. Schließlich war es auch dort ein katholischer Priester, dem sie viel verdankte, dem sie vertraute und dem sie letztendlich nicht absagen konnte.<sup>229</sup>

Schließlich hat Pfarrer Restle der „edlen Frau mit dem scharfen Verstande und dem gütigen Herzen“ einen würdigen Nachruf gewidmet.<sup>230</sup> FM ist der nationalsozialistische Terror erspart geblieben – als Bürger, der sich immer nur als Deutscher fühlte, hätte er diesen weder verstanden noch ertragen. Seine Frau hat trotz angstvoller Jahre wenigstens noch das Ende der Gewaltherrschaft erlebt. Wilhelm Restle hat ebenfalls die Jahre seines Ruhestandes bis zu seinem Tode 1980 in eben diesem auch „seinem“ Glaserhäusle verbracht und Mauthners Nachlass, soweit er noch vorhanden war, bewahrt.

<sup>227</sup> Wir beziehen uns auf das Totenbuch der Pfarrei Maria Heimsuchung in Meersburg für das Jahr 1945. Dort steht Dr. med. Hedwig Mauthner geb. Straub, Witwe des Fritz Mauthner, hier – unter der Ordnungszahl 23, als Alter sind 73 Jahre genannt; Zeit des Todes: 20. VI, Zeit der Beerdigung: 23. Juni; wie schon erwähnt, Name des beerdigenden Priesters: Restle, Pfr. Bei der Todesart sieht das Formular die Frage vor „Ob versehen?“. Darunter ist zu verstehen, ob die sterbende Person mit dem Sterbesakrament versehen werden konnte, damals genannt „Die letzte Ölung“. Heute spricht man vom „Sakrament der Krankensalbung“.

<sup>228</sup> Harriet Straub: *Zerrissene Briefe 1912/1990* S. 95 ff. Vgl. unsere Ausführungen unter 1.3.1. <sup>229</sup> Wir hoffen hier auf Klärung durch Forscher wie Herbert J. Burkhardt und Volker Schupp, die sich intensiv Harriet Straub, ihrem Werk und Wirken verpflichtet fühlen.

<sup>230</sup> Das Bodenseebuch 1946. In memoriam. S. 97 f. – Und Wilhelm Restle meldet den Sterbefall Hedwig Mauthner dem Standesamt Meersburg und gibt als Konfession „katholisch“ an. Sterberegister Meersburg 1945 Nr. 35. Meersburg, den 21. Juni 1945. „Die Doktorin der Medicin Hedwig Luitgard Mauthner geborene Straub, katholisch, wohnhaft bei Meersburg, Hinterfohrenweg 3 ist am 20. Juni 1945 um 6 Uhr 30 Minuten in Meersburg, in ihrer Wohnung verstorben.“ Das Glaserhäusle hatte die Adresse Hinterfohrenweg Nr. 3. „Der Anzeigende ... erklärte, er sei bei dem Sterbefall zugegen gewesen. Vorgelesen, genehmigt und unterschrieben ... Todesursache: Leber-Gallen-Leiden. Herzschlag.“ Es wird noch ergänzt: 2. Eheschließung der Verstorbenen am 26. 2. 1910 in Meersburg (Standesamt Meersburg Nr. 4/1910).

### 3.0. Mauthners Tod und Erbe

FM hat dreimal in seinem Leben Hass und Gewalt gegen Minderheiten erlebt. In seiner Kindheit und Jugend in Prag: Tschechen gegen Deutsche; in seinen Berliner Jahren: den wachsenden Antisemitismus, Nichtjuden gegen Juden; und schließlich in Meersburg: die Christen gegen ihn, den Humanisten und vermeintlichen Atheisten. Man hat FM vergessen, verschwiegen, verdrängt, bei den Nationalsozialisten versucht, sein geistiges Erbe auszulöschen. Die Fachwelt hat FM wieder entdeckt, man beschäftigt sich intensiv mit ihm, und unsere badischen Städte Freiburg und Meersburg haben doppelten Grund zum Hinschauen: Der Freiburger Philosoph Ludger Lütkehaus gibt „Das philosophische Werk“ Mauthners seit 1997 in der sog. Wiener Ausgabe heraus<sup>231</sup>; und der zweite Grund ist die Tatsache, dass der Freiburger Dirigent und Komponist Hans Zender sich mit FM beschäftigt, sich von ihm für seine Musik inspirieren lässt und dass er mit seiner Gattin Besitzer des Glaserhäusle in Meersburg ist und am 22. November sogar mit FM zusammen Geburtstag hat.

Mauthners Tod 1923, im schlimmsten Jahr der Inflation nach dem Krieg<sup>232</sup>, nimmt seiner Frau ein großes Stück ihres Lebenssinnes, sie ist ohnmächtig gegenüber diesem Einbruch in ihre Existenz. In mehreren Briefen an Freunde klagt sie darüber. Knapp zwei Wochen nach seinem Tod schreibt sie dem Freund Martin Andersen-Nexø, der das Ehepaar Mauthner in den vergangenen Jahren bei jeder sich bietenden Gelegenheit besucht hatte, wenn er von Dänemark aus in Süddeutschland war: *„Lieber Freund, das Schreiben fällt mir so schwer, wie's Dir gefallen sein mag u. Dein Unglück hat noch eine schwerste Last mir auf die Schultern gelegt. ‚Armesle‘ sagte ich zu Fritz Mauthner oft, wenn Schweres auf ihm lastete, so möchte ich Dir sagen jetzt, voll Liebe u. Teilnahme. Ich wollte ich könnte kommen u. helfen, denn es geht mir wie Dir, ich liege platt auf dem Boden u. sammle alle Kräfte um am Leben zu bleiben, weil Fritz Mauthner mich darum bat um seiner Arbeit willen, weil ich muß, werde ich's wohl auch können, hoffe ich ... mehr kann ich noch nicht schreiben –,*

<sup>231</sup> Lütkehaus 1997ff.

<sup>232</sup> Für das Kilo Brot hatte man zu Mauthners 70. Geburtstag noch 80 Pfennige bezahlt, im Juli 1923 kostete es 3465 Mark, im Dezember desselben Jahres 399 000 000 000 (399 mit neun Nullen!). Im November war die Rentenmark eingeführt worden – und im Januar 1924 kostete das Brot wieder 30 Pfennige pro Kilo.



*alle herzlichen guten Wünsche aus dem so einsamen, armen Glaserhäusle.*“<sup>233</sup>

Hedwig Mauthners Depression hält über Jahre an. FM hat sie gebraucht, nun aber (1928) *„braucht mich die Welt nicht mehr u. ich weiß auch nichts mit mir anzufangen“*.<sup>234</sup> Und 1930 schreibt sie: *„... eigentlich bin ich ja auch gar nicht mehr da.“*<sup>235</sup> Und noch fast acht Jahre nach Mauthners Tod: *„Wenn totale Lebensmüdigkeit eine Krankheit ist, dann bin ich eben ein sehr kranker Mensch. Da helfen alle guten Vorsätze nichts mehr.“*<sup>236</sup> Aber es gibt auch allen Grund zu ihrer anhaltenden Sinnkrise. Auf Wunsch von FM sollte das Glaserhäusle mit der Bibliothek als Stiftung erhalten bleiben.<sup>237</sup> Hedwig Mauthner wurde über die Vermittlung durch den Verleger Meiners und Dr. Raymund Schmitt auf den Gründer einer Akademie für internationale Verständigung in Erlangen, Dr. Rolf Hoffmann, aufmerksam. Hoffmann legt ihr die Statuten vor und sie stellt fest, *„Alles, was irgendeinen Namen hat von in- und ausländischen Professoren, war Mitglied seiner Akademie.“* Sie fährt selbst nach Erlangen, schaut sich alles an und erhält einen guten Eindruck. Hoffmann will das Glaserhäusle angliedern als Fritz-Mauthner-Stiftung und kommt mit einem Architekten und einem amerikanischen Professor als Vorstands-

<sup>233</sup> StadtA Meersburg. Nach der verfilmten Korrespondenz transkribiert. Brief v. 6. Juli 1923 aus dem Nachlass von Andersen-Nexø in der Akademie der Künste in Berlin. Einziger Brief Hedwigs Mauthners an Andersen-Nexø. Von Fritz Mauthner gibt es insgesamt 12 Schreiben an M. Andersen-Nexø (Originale in Kopenhagen), die uns ebenfalls vorliegen. Dank an Herrn Jesper Düring Jørgensen von der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen. – Hedwig Mauthners Anspielung bezieht sich auf Nexøs Verzweiflung darüber, dass sich seine um einundzwanzig Jahre jüngere Frau Grethe einen noch jüngeren Liebhaber genommen hatte, eine Freiheit, die er für sich selbst mit Wissen seiner Frau mehrmals in Anspruch genommen hatte; jetzt traf es ihn. Er kommt am 9. November 1923 – ein Tag nach Hitlers Putschversuch in München – mit Grethe und den fünf Kindern samt seiner Mutter nach Unteruhldingen bei Überlingen und zieht in die Pension „Zur Krone“ ein. 1924 wird seine zweite Ehe geschieden. Erst im Februar 1930 verlässt er mit seiner dritten Frau und drei weiteren Kindern Deutschland und lebt wieder in Dänemark, nahe Kopenhagen.

<sup>234</sup> Brief v. 1. Juli 1928 aus der Mauthner-Sammlung von Joseph Kobl, Universitäts- und Landesbibliothek Münster. Zitiert bei Bosch 1996, S. 11f.

<sup>235</sup> Ebd., Brief v. 1. Juli 1930.

<sup>236</sup> Ebd., Brief v. 5. März 1931.

<sup>237</sup> Im Folgenden beziehe ich mich auf Hedwig Mauthners eigene Darstellung in ihrem Aufruf zu Fritz Mauthners Erbe in „Die Weltbühne“ 22 (1926), S. 220f. Auch die Konstanzer Zeitung, Nr. 187 vom 14. Aug. 1926 hat diesen Aufruf mit dem folgenden einleitenden Satz übernommen: *„Siegfried Jacobsohn bringt in seiner ‚Weltbühne‘ einen Aufruf Frau Mauthners an die Öffentlichkeit.“*

mitglied nach Meersburg. Auf dem Nachbargrundstück sollte noch ein Studienhaus entstehen. Frau Mauthner war derzeit wieder erkrankt und wollte die Angelegenheit baldmöglichst abschließen. Hoffmann seinerseits wollte die Entscheidung des „Kuratoriums“ aus Zeitgründen umgehen, als Vizepräsident und Stifter habe er Handlungsfreiheit. Vertraglich trat nun Hedwig Mauthner ihm, dem Präsidenten der Akademie Erlangen, im Sommer 1924 Haus und Bibliothek ab unter der Bedingung, dass diese als Fritz-Mauthner-Stiftung der Akademie angeschlossen würden und sie selbst Wohnrecht und Nutznießung auf Lebenszeit behalte. Im Frühjahr 1925 versuchte Hoffmann in USA vergeblich, finanzielle Mittel aufzutreiben, da seine eigenen nicht mehr ausreichten. Januar 1926 schreibt er vom Schiff aus auf der Überfahrt nach Amerika mit seiner ganzen Familie, er trete in einem theosophischen College in Point-Loma eine Stelle als Philosophieprofessor an. Frau Mauthner erfährt auf Nachfrage, dass die Akademie in Erlangen gescheitert sei, Hoffmann wolle aber in Amerika Propaganda für eine Fritz-Mauthner-Stiftung machen. Schließlich meldet sich einige Wochen später Hoffmanns Schwager mit der Frage, was sie zu tun gedenke, es käme wohl zur Zwangsversteigerung des Glaserhäusle, da Hoffmann vor Jahresfrist eine Hypothek von 25 000 Mark aufgenommen habe und die Bank das Geld zurückfordere. Hedwig Mauthner fährt nach Erlangen, verhandelt mit der Bank, diese reduziert auf 8000 Mark bei sofortiger Barzahlung, der Vertrag mit Hoffmann könne wegen Nichteinhaltung rückgängig gemacht werden, sie müsse aber die Bibliothek verkaufen, Angebote kämen aus Japan und Amerika. 1926 veröffentlicht Hedwig Mauthner in der „Weltbühne“ einen Aufruf zur Rettung des Glaserhäusle und der Bibliothek. Das „Berliner Tageblatt“ druckt den Aufruf nach, weist die Forderung der Bayerischen Staatsbank über 8000 Mark an Frau Mauthner massiv zurück und appelliert an Meersburg und die anderen Bodenseestädte, sich für die Erhaltung der Bibliothek mit Rat und Tat zu engagieren, denn *„an Amerika und Japan sind in den letzten Jahren viele kostbare Büchersammlungen deutscher Gelehrten verloren gegangen, die Deutschland zu erhalten nicht möglich war.“*<sup>238</sup> Die Konstanzer Zeitung veröffentlicht beides am 14. Aug. 1926. Hedwig Mauthner schreibt zum Schluss, sie wüsste die Bibliothek so gerne für Deutschland erhalten.

---

<sup>238</sup> Der Begleittext zum Aufruf im „Berliner Tageblatt“ ist in der Konstanzer Zeitung v. 14. Aug. 1926 ebenfalls mit abgedruckt.

Ich zitiere gern nochmals den unbekanntem Verfasser des Nachrufs vom Juli 1923<sup>239</sup> zu Mauthners Arbeitszimmer und Bibliothek im „Studio“, „Gartenhaus“ oder „Atelier“: *„Von außen sah es wie ein fensterloser Schuppen aus, es war ursprünglich das Maleratelier des früheren Besitzers gewesen und der große einfache ungeteilte Raum empfing das Licht von oben her durch ein mächtiges Atelierfenster im Dach. Ein breiter, sehr schlichter, schmuckloser Tisch als Schreibtisch mitten unter dem Oberlichtfenster, in der Nähe ein runder, altmodischer eiserner Ofen, ein sogenannter Kanonenofen und ein bescheidenes Kanapee daneben, bildeten das spartanische Mobiliar. Alles Uebrige: Bücher. Der Fußboden, die Wände mit ihnen gepanzert. In zahllosen Regalen eine mächtige Bibliothek, ein gewaltiges Heer geistiger Erzeugnisse aller Zeiten und Völker.“* Auf dem genannten Kanapee durften bisweilen Besucher, denen es bei Meersburger Rotwein, vom Gastgeber in verstaubten Flaschen aus dem Keller geholt, in nächtlichen Gesprächen mit FM für die letzte Fähre zu spät geworden war, sogar übernachten – wie etwa Friedrich Munding, der darüber berichtet.<sup>240</sup> Die Bibliothek umfasste etwa 3200 Bände und 500 Hefte, darunter zahlreiche Erst- und Frühausgaben ab dem 16. Jahrhundert, und wird tatsächlich komplett an Antiquariat und Buchhandlung Gustav Fock in Leipzig verkauft (Antiquariatskatalog 577). Fock bietet sie öffentlich an und macht zu den Abteilungen kurze Inhaltsangaben.<sup>241</sup> Theodor Kappstein, Mauthners erster Biograf, bemüht sich darum, kann aber die geforderten 50 000 Reichsmark nicht alleine aufbringen. Von dem Verleger Rudolf Mosse (Berliner Tageblatt), bei dem er in der Angelegenheit vorstellig wird, bekommt er am 23. Januar 1930 eine Absage.

Die Zwangsversteigerung des Glaserhäusle konnte knapp abgewendet werden durch das Kapital eines Lesers der „Weltbühne“, der den Banken das fehlende Geld übermittelte. Das Haus mit dem Grundstück und dem großen „Gartenhaus“ war 1926 wieder in den Besitz Hedwig Mauthners gekommen, was die wirtschaftliche Notlage jedoch nicht beseitigte, son-

<sup>239</sup> Neue Zürcher Zeitung, Sonntag, 8. Juli 1923 Nr. 929 Zweites Blatt „Der Buddha vom Bodensee“.

<sup>240</sup> „Oberländer Chronik“, Heimblätter des Südkurier Nr. 15 / 12. November 1949 – zu Mauthners 100. Geburtstag.

<sup>241</sup> Abdruck in: Henne / Kaiser 1999, S. 50–53. Die Abteilungen: Philosophie, Religion und Aufklärung, Sprachwissenschaften, Deutsche Literatur, Fremde Literaturen, Griechische und römische Klassiker, Enzyklopädie und Wörterbücher, Staats- und Rechtswissenschaften, Geschichte, Kulturgeschichte, Naturwissenschaften.

dern eher verstärkte, so dass sie es 1928 dem inzwischen vertrauten Wilhelm Restle verkaufte.

Hedwig Mauthner alias Harriet Straub wird wieder schriftstellerisch tätig, bis ihr die Nationalsozialisten das Publizieren verbieten. Auch die Rente machen sie ihr, der Witwe eines Juden, streitig. Herbert Burkhardt aus Emmendingen, der seit 1978 über Harriet Straub arbeitet, berichtet in einem Brief an die Stadt Meersburg vom 14. April 1986 verschiedene Einzelheiten, die den Umgang mit dem „Erbe“ etwas erhellen können. Bereits zu Mauthners 100. Geburtstag 1949 war die Urkunde über die Verleihung der Ehrenbürgerwürde vergeblich gesucht worden.<sup>242</sup> Burkhardt: *„Sie suchen den Ehrenbürgerbrief bzw. Unterlagen wegen der Ehrenbürgerschaft von Fritz Mauthner. Es ist mir bekannt, dass dem bereits im Jahre 1923 verstorbenen Fritz Mauthner im 3. Reich dann nachträglich die Ehrenbürger-Würde widerrufen wurde. Frau Hedwig Mauthner (Harriet Straub) hat aus der für sie sehr erniedrigenden Situation heraus (vielleicht auch aus Angst und Vorsicht) in den Jahren ab 1933 viele Unterlagen vernichtet; einiges soll an die Universität Leipzig gegangen sein. Vom übrigen Nachlass ging nach dem Kriege, wahrscheinlich durch Pfarrer Restle, ein Teil an das Baeck-Institut in New York ... kann ich mich gut erinnern, dass im Gartenhaus des Glaserhäusle – ehemals Bibliothek Fritz Mauthners – im August 1984 noch manches aus dem schriftlichen Nachlass von F. M. lag bzw. heute noch liegen dürfte. – Ich habe seiner-*

---

<sup>242</sup> Bei den Akten im Bürgermeisteramt findet sich ein handschriftlicher DIN-A6-Zettel mit mehreren Einträgen unterschiedlicher Handschrift: „Wichtig, Eilt – Ehrenbürgerbrief Fritz Mauthner bitte vorlegen! N.“ (wahrscheinlich Bürgermeister), seitlich z. T. abgedeckt (Fotokopie) „Dr. Ehinger übergeben ...“; rechts „19. 11. 49 Weiterforschen bei St.Rat Seyfried! Eilt N.“. Darunter: „Vorgänge sind nicht auffindbar. Herrn Hornung ist hierüber auch nichts bekannt. 19. 11. 49“ mit Unterschriftskürzel. Die Feier für Mauthner war am 30. November. Offensichtlich war darüber einige Tage vorher im Rathaus Hektik ausgebrochen. Dann gibt es einen maschinenschriftlichen Aktenvermerk vom 5. 12. 1949, der das traurige Ergebnis zusammenfasst. Im Gemeinderat gab es unterschiedliche Darstellungen, wer die Urkunde als Letzter in der Hand hatte, z. B. ein Bildhauermeister E., der sie als Vorbild für eine von ihm zu fertigende Urkunde für einen neuen Ehrenbürger erhalten hatte. E. wollte sie aber Herrn Stadtrat Seyfried zurückgegeben haben. Seyfried seinerseits will die Urkunde aber Herrn Dr. Otto Ehinger bei einer Gemeinderatssitzung übergeben haben, der wiederum die Urkunde nie gesehen und in Händen gehabt haben wollte. Das „nie“ ist sicher relativ, denn Otto Ehinger verkehrte mit seiner Frau im Hause Mauthner und hat 1919 mit Sicherheit die Urkunde mindestens gesehen, wahrscheinlich auch in Händen gehabt und gelesen – aber das war schon dreißig Jahre zuvor! Ehinger ist ja sehr alt geworden. Der Aktenvermerk endet mit der lakonischen Bemerkung: „Weitere Feststellungen bleiben zur Sache leider bis heute erfolglos“ (mit Unterschriftskürzel wie oben – war wohl der Ratsschreiber).

zeit, mit freundlicher Hilfe und Genehmigung von Frau Felicitas Barg, nach Bildern und Schriftwechsel gesucht, übrigens sehr erfolgreich. Ich habe vor, im Sommer 1986, wenn Frau Barg wieder anwesend ist, nochmals hinzugehen und mir weitere Unterlagen auszuleihen.“<sup>243</sup>

Als Hedwig Mauthner am 20. Juni 1945 stirbt, hat sie ihre eigenen Unterdrücker um einige Wochen überlebt, aber sie erlebt leider nicht mehr, dass das Haus 1951 unter Denkmalschutz gestellt wird. Ein Jahr später kann Pfarrer Wilhelm Restle das Haus als seinen Altersruhesitz beziehen und wohnt dort bis zu seinem Tod am 20. Mai 1980, begleitet vom Geist Annettes von Droste-Hülshoff und Fritz Mauthners, deren Erbe und Gedenken Restle bewahrt und pflegt. Nach seinem Tode erwirbt die Rezitatorin Felicitas Barg das Glaserhäusle, die bei der Gedächtnisfeier zu Annettes von Droste-Hülshoff 100. Todestag 1948 im barocken Schloss von Meersburg vor hoher Prominenz aus dem Werk der Dichterin vorgetragen hatte.<sup>244</sup> Sie lebt sodann im Wechsel zwischen Hamburg und dem Glaserhäusle in Meersburg. Nicht einmal ein Jahr später kauft der Dirigent und Komponist Hans Zender, damals noch im Saarland wohnhaft, das Anwesen<sup>245</sup> und räumt Felicitas Barg das lebenslange Wohnrecht ein – nicht ahnend, dass die alte Dame über hundert Jahre alt wird und regelmäßig über Sommer am Bodensee sein wird. Frau Barg stirbt im Jahre 2002.

<sup>243</sup> Zum Zeitpunkt des Briefes gehörte das Haus samt Bibliothek etc. laut Niederschriftsbuch über nichtöffentliche Gemeinderatssitzungen vom 14. Juli 1981 (im Stadtarchiv Meersburg) seit 18. Mai 1981 dem Ehepaar Zender. Frau Barg konnte eigentlich nur mit Genehmigung der Besitzer gehandelt haben. Vielleicht weiß Herr Burkhardt mehr darüber. Die Stadt hingegen verhandelte mit dem Ehepaar Zender, „um aus der im Glaserhäusle befindlichen Bibliothek des verstorbenen Meersburger Ehrenbürgers und Geistlichen Rat, Herrn Wilhelm Restle, wertvolle Bücher über die Dichterin Annette von Droste-Hülshoff und des Philosophen Fritz Mauthner (sic!) (1849–1923) für das Heimatmuseum erwerben zu können“.

<sup>244</sup> Otto Ehinger war Bürgermeister seit 1946 und richtete das Fest aus. Im Stadtarchiv Meersburg gibt es ein Typoskript von 36 Seiten mit dem Titel „Die Versöhnung. Aus Meersburgs Besatzungszeit“, in dem Ehinger darüber berichtet. Das Problem des Hungers für die vielen geladenen Gäste konnte Ehinger mit Hilfe des franz. Gouverneurs von Überlingen lösen. Neben dem Präsidenten der Droste-Gesellschaft, Prof. Wiese, Münster, sprachen Prof. Staiger, Zürich, Staatspräsident Wohleb, der die Staatspreise an die Dichter verlieh, Gertrud von Le Fort und Reinhold Schneider, die beide damals zum ersten Mal in Meersburg waren. „Ihr Auftreten bedeutete den Höhepunkt dieser Tage“; zit. nach Bosch 2. Aufl. 1997 S. 230f.

<sup>245</sup> Kauf 18. Mai 1981. Dokumente dazu finden sich im Stadtarchiv Meersburg; siehe Anm. 243.

### 3.1. Nachruf auf einen Wahrheitssucher

„Stille und Frieden hatte er gesucht; jetzt war er die Stille und der Friede und wusste es nur nicht mehr. Das Nichtsein hat er gepriesen; jetzt war er das Nichtsein und wusste es nur nicht mehr. All-Einheit hatte er gelehrt, Einheit mit dem All der Tierlein, der Blumen und der Steinbröckchen; jetzt war er die Einheit mit allem und wusste es nicht ... Eine Sonne war heimgegangen.“<sup>246</sup> Mit diesen letzten Worten aus Mauthners kleinem Werk über Gautama Buddhas Sterben begann Jakob Weidenmann die Trauerfeier für FM am 2. Juli 1923 in der evangelischen Kirche in Meersburg. Der evangelische Pfarrer aus Keßwil (Schweiz) und Freund Mauthners war mit Hedwig Mauthner und Otto Ehinger zugegen, als FM starb. „Und als ich wenige Minuten vor seinem Tode nach seinem Pulse griff, da schlug er so fein, als läute sein Herz noch wie ein kleines, zartes Silberglöcklein, verkündend, dass hinter der zerstörenden Wucht des Denkens die blaue Blume seelischen Einklangs mit der Gott-Natur träumte und blühte.“<sup>247</sup> Und Weidenmann fährt unmittelbar fort: „Das danken wir Fritz Mauthner vor allem, dass er uns die Welt, die wir erklärt und begriffen zu haben uns anmaßten, als eine Trugwelt, als eine Lebensatrophie, als eine Kulissenwelt gezeigt hat. Er hat mit der überlegenen Ruhe und Heiterkeit des wahren Philosophen diese Kulissen unbarmherzig niedergedrissen. Oft schien es, als ob damit die Welt zusammenbreche. Wer Fritz Mauthner nicht nur verstanden, sondern auch geliebt hat, der jubelte in dem Besitz des aus dem Starrkrampf der Aufgeklärtheit erlösten, unmittelbaren Lebens.“<sup>248</sup>

Knapp zwei Wochen nach seinem Tode erschien ein Nachruf in der „Neuen Zürcher Zeitung“, den ich bereits erwähnt habe. Dort schreibt der nicht genannte Verfasser: „Mit ihm sank einer der feinsten Beherrscher der deutschen Sprache und ein überaus gelehrter, vornehmer und gütiger Geist ins Grab. Ein in gerader Linie geistiger Nachkomme Lessings, den er auch am meisten liebte neben dem göttlichen Cervantes.“<sup>249</sup>

<sup>246</sup> FM, Gautama Buddha 1913, S. 135.

<sup>247</sup> Weidenmann 1923, S. 4.

<sup>248</sup> Ebd., S. 5.

<sup>249</sup> Anonymus: Neue Zürcher 1923. Natürlich fühlte sich Mauthner Miguel de Cervantes Saavedra besonders verbunden, denn auch er erwies sich in seinem „El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha“ als Meister der Parodie.

Auch die Gedenktage für FM sind Nachrufe auf ihn geworden. „*Schon seine Erstlingskizzen ‚Nach berühmten Mustern‘ ... zeigten den unerbitlichen Ernst des Wahrheitssuchers, der mit jedem neuen Buch die Märchen der Wahrheit als Satire mit tiefer Bedeutung übermittelte ... Man kann ihn den wiedererstandenen Sokrates nennen.*“<sup>250</sup>

Als die Stadt Meersburg zum Festakt für Mauthners 100. Geburtstag 1949 in den Rathaussaal zum 30. November einlädt und ankündigt, „*Reinhold Schneider wird in seiner Rede den Philosophen vom ‚Glaserhäusle‘ und dessen Werk nachgestalten*“<sup>251</sup>, hatte man gewiss bewusst den katholischsten aller Schriftsteller und Dichter mit seinem kritischen Blick auf die Nazivergangenheit Deutschlands für den berühmten Wahlbürger von Meersburg und Juden Mauthner gewählt.<sup>252</sup> Und ganz katholisch hat er auch FM „gewürdigt“. Schon die Deutung des Grabsteins mit seiner Beschriftung „Vom Menschsein erlöst“ in den ersten Sätzen seines Vortrags hört sich wie ein Anathem an, dessen Grund aber den Verstorbenen angelastet wird: „*Die Gestaltung ihres Grabes noch sollte bezeugen, dass sie aus allen, auf dem Friedhof gebietenden Vorstellungen, aus der Gemeinschaft der Lebenden und Toten, des Erfahrbaren wie des Glaubens strebten.*“<sup>253</sup> Dem möchte ich schon hier widersprechen, indem ich auf

<sup>250</sup> Kappstein 1929.

<sup>251</sup> Einladung mit Programm, „nicht übertragbar und gilt als Eintrittskarte“ ist abgedruckt in: Henne / Kaiser: Katalog 1999, S. 42f.

<sup>252</sup> Schneider war damals sechsundvierzig Jahre alt, hatte seinen jugendlichen Nihilismus hinter sich gelassen, war 1937 zur katholischen Kirche zurückgekehrt und stand auf festem metaphysisch begründetem Glaubensfundament. Seit 1938 lebte er in Freiburg, wo er den literarischen Widerstand gegen die Nationalsozialisten „streng illegal“ betreibt (z. B. seine „Briefe an Frontsoldaten“ und „Las Casas“), bis man ihm den Hochverratsprozess machen will, zu dem es aber nicht mehr kommt. Aber sein Kampf gegen Gewalt und Krieg geht weiter, insbesondere gegen Adenauers Wiederbewaffnung Deutschlands. Wieder gerät Schneider in politische Schusslinien, weil er als christlicher Pazifist Kontakte zur DDR pflegt und dort publiziert. Er wird zum „Objekt“ des westdeutschen Verfassungsschutzes. Im Jahre 1949 ist er Gründungsmitglied des Deutschen P.E.N.-Zentrums in Göttingen. Dies ist der Zeitpunkt, zu dem wir ihn beim Festakt in Meersburg treffen. Zuvor aber hatte er am 18. November aus Freiburg der Äbtissin des Cistercienserinnenklosters Lichtenthal in Baden-Baden, wo er über Winter in seiner „zweiten Wohnung“ arbeiten wollte, geschrieben: „... *nachdem ich die Hoffnung aufgeben musste, wieder reisefähig zu werden ... Aber ich bin so angegriffen, dass ich mich nicht mehr auf den Zug oder in das Auto wage, seit vielen Wochen kann ich das Haus nicht mehr verlassen.*“ Und er dankt, „*dass Sie die Zimmer so lange frei gehalten haben.*“ (M. P. Schindele OCist: Reinhold Schneiders Briefe an sein „Heimatkloster“ Lichtenthal, FDA 127 (2007) S. 233f.).

<sup>253</sup> Wir zitieren aus einem Typoskript von Reinhold Schneider mit handschriftlichen Korrekturen der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe K 2878,7 Nr. 1052 und Nr. 1052a (zwei gleichlautende Versionen), jeweils 9 Seiten.

das „erlöst“ verweise und auf Mauthners oft geäußerte „Sehnsucht“. Aber FM, der Besuche und Gespräche liebte, hat selbst und genau zu diesem 100. Geburtstag, Ironie des Schicksals, widersprochen: *„Ich möchte nicht, sagte im November 1919 der Siebzjährige, dass man einmal, wenn ich hundert werde und längst begraben bin, in nur ernsten Gedanken oder gar zu pathetisch sich meiner entsinnt. Will man mir nabekommen, so sei es mit einem Strauß aus bunten Blumen, und wenn es gerade Winter ist, so pflücke man sie im Garten der Dichtkunst. Es seien Worte, die von Liebe und Schönheit und von Freundschaft handeln, auch solche, die den Geist der Zeit und den Zauber der Landschaft künden, aber man vergesse auch nicht, aus Thaliens Reich einige Blüten hinein zu tun.“*<sup>254</sup> Schneider meint, FM habe um seinen Unglauben gerungen, das mag man so sehen, *„auch der Unglaube mag Anfechtungen unterliegen, denn ... es ist nicht möglich, die Nichtexistenz Gottes zu beweisen, und diese Erwägung mag manchem Atheisten eine unruhige Nacht bereitet haben“*. Ich glaube nicht, dass FM deshalb schlecht geschlafen hat, seine große Gelassenheit und nicht zuletzt die eingeübte Toleranz gegenüber den Religionen sprechen dagegen. Wir sprechen ja vom verstorbenen FM mit Reinhold Schneider – und nicht vom jugendlichen Aggressor! Den scheinbaren Widerspruch zwischen radikaler Sprachkritik und der Kritik durch Sprache (wie sonst?) legt Schneider offen und verweist auf Ähnlichkeiten zwischen FM und Mesmer, den er offensichtlich besser kennt. Mauthners zitierte „Wahrheitsleidenschaft“<sup>255</sup> bezieht sich allerdings hier auf die Methode wissenschaftlichen Arbeitens, Schneider mag darin – mit Recht – einen generellen Charakterzug Mauthners erkennen. *„Ist mit der Aufhebung des ‚Wortes‘ Gott, das im Anfang war, nicht die ganze Welt aufgehoben, ein jeder Wert, – der eben nur Wert ist, sofern er von dem Wort des Anfangs getragen wird? Gewiss, es bleibt nur die Abkehr: der im Osten auf so erschütternde Weise ausgesprochene, gelebte Wunsch, sich allem Schein zu entziehen. Aber was ist Wahrheit, wenn das Wort nicht mehr ist? Die Frage des Pilatus, die in Gegenwart des Wortes gestellt wurde, empfängt sie nun nicht ihren unheimlichsten Sinn? Das Denken*

<sup>254</sup> Dieser Text stand sogar im Programm zum Festakt, abgedruckt in: Henne / Kaiser: Katalog 1999, S. 42f.

<sup>255</sup> Vorwort zu Atheismus und seine Geschichte, Bd. 1 S. VI. *„Mir lag nur das Ziehen der großen Linien ob; und bei den nachwirksamsten Gestalten und Gedanken sorgte schon meine Wahrheitsleidenschaft dafür, dass ich bis auf die Quellenschriften zurückging und mich auf keine Vorarbeit verließ.“*



*hebt sich selber auf, indem es sich der Sprache begibt. Und es ist kein Zweifel, dass mit dem Vollzug der Sprachkritik auch alle Ordnung auf Erden erschüttert würde.*“ Schneider gesteht Mauthners Werk nur Zeitgeschichtlichkeit zu, die nicht überlebe, und seine Lehre sei leicht zu erschüttern, sein Bekenntnis sei nicht haltbar. „... so teilt es das Schicksal so vieler, selbst ungewöhnlicher Geisteswerke und sinkt herab zum historischen Wert, zum Ausdruck der Zeit.“ Schneider sieht durchaus eine atheistische Tendenz im Abendland, es wohne in ihr etwas Aufrührerisches: „... die Empörung gegen Gott, der sich in der Heiligen Schrift offenbarte. Der Atheismus des Westens ist im Angriff, er ist luziferischen Gepräges; der vollkommene Atheismus des Ostens ruht ... Wir müssen die Gewalten des Widerspruchs im Abendlande kennen, wenn wir sie überwinden wollen. ... der Geschichtsschreiber der Gottesleugnung wird sehr oft in die Gefahr kommen, sich über die letzte Aussage eines Geistes zu täuschen und eine Erscheinung zu beanspruchen, auf die er kein Recht hat.“ Zu Recht sagt Schneider, alle Advokaten eines „konfessionslosen Gottes“ gingen in Mauthners Geschichte des Atheismus ein und zwar im Mauthner’schen Sinne der „religiösen Befreiung“ – aber er macht dies FM zum Vorwurf. Mauthners Zugeständnis an die Kirche, der Protestantismus mit seiner Bibelkritik und der Verwerfung der Heiligen habe dem Atheismus die Wege geebnet, hält Schneider für sonderbar, er kann damit nichts anfangen. Dagegen schreibt er FM „Streben nach Gerechtigkeit“ zu, wenn dieser erklärt, dass für Meister Eckhart „alle geheimnisvollen Begriffe der scholastischen Theologie – die Dreifaltigkeit – wesenhafte Substanzen sind“.

Reinhold Schneider fasst zusammen: „... es gibt keine gottlose Mystik im Abendlande, aber es gibt wohl einen abendländischen Atheismus und seine große Geschichte, einen furchtbaren Abgrund im Abendlande, in den wir hinabblicken müssen ... Seit er im Jahre 1923 auf dem Meersburger Friedhof begraben wurde, haben sich Dinge begeben, die es zum mindesten nicht mehr zulassen, vom Teufel als einem ‚Wortschall‘ zu sprechen.“<sup>256</sup> Und wenn es angesichts der jüngsten Geschichte den Teufel nicht nur als „Wortschall“ gibt, „... ist dann nicht die Zeit gekommen, da es nicht mehr möglich ist, vom ‚Wortschall‘ Gott zu reden?“ Verbrechen begehen die Menschen, ... nicht der Teufel, diese Entschuldigung wäre (und war immer) zu einfach! Und mit der Feststellung einer Existenz des

<sup>256</sup> Auf Spörl 1997 habe ich schon hingewiesen.

Teufels in der Weltgeschichte können wir auch nicht beweisen, dass das Wort „Gott“ nicht Wortschall ist, sondern sich dahinter eine Substanz verbirgt. Gott lässt sich (hoffentlich) nicht durch den Teufel beweisen. Ich bin der Meinung, dass Reinhold Schneider damals FM nicht verstanden hat und dass er ihn damals auch nicht verstehen konnte. Wir haben es in einer Fußnote schon angedeutet: Schneider stand auf festem metaphysisch begründetem Glaubensfundament. Paradoxaerweise lässt Schneider am Schluss Gedanken frei, die Mauthner'scher Provenienz sein könnten: *„Der Ewige jedoch hat keine Geschichte; nur die Vorstellungen, die sich die Menschen von ihm machen, haben Geschichte, die wieder in Wechselwirkung mit der äußeren Geschichte steht, von dieser beantwortet, geleitet, gewendet wird; und in sie fällt auch das Bemühen, den Ewigen und den Widersacher zu leugnen.“* FM hätte jetzt, hätte er dies gehört, nur gelächelt! Als ob die „Vorstellungen“ der Menschen nicht Legion wären und Worthülsen und Wortschälle! Reinhold Schneider stellt seine letzte Frage an den Skeptiker: *„Mauthner verwahrte sich ausdrücklich gegen den Vorwurf, dass er den Namen Gottes hasse; er erhob den Anspruch, sich in völliger Gelassenheit von der Macht dieses Namens zu befreien. Der Jude, sagte er an anderer Stelle, müsse erst Christ gewesen sein, ehe er Atheist werden könne. War Mauthner jemals Christ? Hatte er nicht die Heimat in jedem Sinne verloren, als er sich zum Tao flüchtete und im Glauben an das Tao sein Grab suchte mitten im Abendlande?“*

Wir haben Reinhold Schneider ausführlich zu Wort kommen lassen, um nun festzustellen, dass er nach weiteren neun Jahren, seinen Erfahrungen im Winter in Wien dies alles und so nicht mehr hätte sagen und schreiben können. *„Es müssen Tod und Zweifel in der Kirche sein. Vor ihren Mauern bedeuten sie wenig, sind sie überall! Aber hier! Welche Konzeption der Kirche, die Raum für solche Schmerzen, solche Haltungen hat. Die Dämonen müssen außen tragen und speien; sie sind Gegengewicht. Frage und Zweifel sind innen, im religiösen Bezug.“*<sup>257</sup> Er wird noch deutlicher – ist das noch der alte (jüngere) Schneider von 1949?: *„Vielleicht ist die Erkenntnis, dass etwas getan werden muss, was nicht getan werden kann, der wesentliche Gehalt unserer Zeit. Wir sind dort, wo Geschichte,*

---

<sup>257</sup> Winter in Wien, Freiburg (Herder) 1958, S. 106. Schneider bezieht sich hier auf eine Darstellung an der Kanzel im Stephansdom zu Wien (Papst Gregor und Hieronymus).

*wo die gläubige Existenz in der Geschichte ad absurdum geführt werden; wo eine seit Jahrtausenden bestehende und verschwiegene Problematik endlich durchbricht; wo der Kranke sich endlich seine Krankheit eingestehen muss. Wir müssen leidenschaftlich das erstreben, woran wir im geheimen verzweifelt sind. Darum ist es unsagbar schwer, vor die Jugend zu treten – obwohl sie, wie vielleicht noch keine Generation, dort beginnen könnte, wo bisher alle endeten: mit des großen Glaubens großer Enttäuschung. Und vielleicht, wenn hier unverbrauchte Existenz sich einsetzte, während bisher nur Verbrauchte ans Tor kamen, erschlosse sich ein Pfad.“* Man könnte noch massivere Gedanken zitieren wie etwa zu Auferstehung, zu Tod und Selbsttötung! Reinhold Schneider hat sich in den neun Jahren FM genähert – wohl nicht bewusst. Sein Bekenntnis von 1949 war nicht haltbar. „... so teilt es das Schicksal so vieler, selbst ungewöhnlicher Geisteswerke und sinkt herab zum historischen Wert, zum Ausdruck der Zeit.“ Das hatte er über FM gesagt. Eigentlich können wir erst jetzt zu Reinhold Schneider sagen, auch er habe FM, dem Wahrheits-sucher „nachgerufen“.

Einen schon bekannten „Nachrufer“ möchte ich noch zu Wort kommen lassen, einen Menschen, der Mauthners Witwe und sein geistiges und materielles Erbe geschützt und bewahrt hat. Stadtpfarrer Wilhelm Restle schrieb zum 100. Geburtstag Mauthners eine Würdigung mit deutlichen Worten in verschiedene Richtungen: „*Es gibt viele Kreise, besonders aber philosophische Fachleute, die gerne an Fritz Mauthner vorbeigehen. Er war Jude, seine Bücher wurden im Dritten Reich eingestampft. Man hätte manches Kollegheft verbrennen müssen, wenn man seinen Ideen gefolgt wäre. Und es gibt andere Kreise, die scheu an ihm vorübergehen, weil er das Wort: Gott – das Wort, nicht das göttliche Geheimnis, in einem vierbändigen Werke in seiner Geschichte im Abendlande beschrieben hat. Er kommt zu der Feststellung, dass das Wort ‚Gott‘ im Laufe der Jahrhunderte immer leerer, immer hohler, immer abgenützter wurde, dass die Zahl der Gottesleugner immer größer wurde und dass das Abendland zwar noch das Wort besitze, dass es aber ein totes Wort geworden sei. Fritz Mauthner würde selber staunen, welche Wandlung die furchtbaren Erlebnisse des vergangenen Jahrzehnts hervorgebracht haben. Dichter, die noch leben und die er mit ihren ersten Werken noch unter die gottlosen rechnen musste, haben eine gewaltige Wandlung vollzogen!*“ Es ist tröstlich, dass dieser katholische Priester im Gegensatz zu Reinhold Schneider nicht mit dem Teufel kommt, sondern angesichts des barbarischen Ver-

sagens von Menschen die Wandlungsfähigkeit der Menschen hervorhebt. Und dieser Priester Restle kann auch über FM sagen: *„Jenseits der Sprache, frei von Worten gäbe es noch ein Reich: das Reich der Mystik. Wer die Bilderschrift der Sprache erkannt habe, flüchte dorthin, wo ein Eckehart, ein Spinoza, ein Buddha wohnen.“* Und schließlich folgt eine beeindruckende Ehrung, der man sich anschließen möchte – 2009, sechzig weitere Jahre danach: *„Am 22. November – dem 100-jährigen Gedenktage – werden wir still an seinem Grabe stehen. Wir werden uns voll Ehrfurcht und Ergriffenheit beugen vor diesem Wahrheitssucher, vor diesem lauten und unbeugsamen Charakter, vor diesem großen schöpferischen Geiste. Wie ein Sämann hat er viele Samenkörner ausgestreut. Die Ernte harret der Schnitter. Was wäre unserm Volke erspart geblieben, wenn es sich von Worthändlern nicht hätte betören lassen, wenn es die Wortschwälle in ihrer Leerheit durchschaut hätte! Ganz stolz gesagt: wenn es etwas davon gewusst hätte, wofür und wogegen Fritz Mauthner ein Leben lang gekämpft hat.“*<sup>258</sup> So Wilhelm Restle im Jahre 1949 – seine Worte gelten auch heute noch und wieder!

### 3.2. Zur Religion des Religionslosen: gottlose Mystik – wortlose Mystik

Ich möchte ein „Glaubensbekenntnis“ Mauthners aus seinem Alterswerk hier vorausstellen: *„... um das letzte Ziel dieses Werkes kennen zu lernen, will ich gleich an dieser Stelle ein Glaubensbekenntnis ablegen; ich möchte diejenigen, die mir vertrauen, auf die helle und kalte Höhe führen, von welcher aus betrachtet alle Dogmen als geschichtlich gewordene und geschichtlich vergängliche Menschensatzungen erscheinen, die Dogmen aller positiven Religionen ebenso wie die Dogmen der materialistischen Wissenschaft, auf die Höhe, von welcher aus übersehen Glaube und Aberglaube gleichwertige Begriffe sind. Was ich zwischen den Zeilen des niederreisenden Buches aufbauend zu bieten suche, mein Credo also, ist eine gottlose Mystik, die vielleicht für die Länge des Zweifelsweges entschädigen wird.“*<sup>259</sup> FM hatte zunächst nur drei Bände geplant, es sind aber unversehens vier Bände geworden. Mit seinem Credo zur gottlosen Mystik

<sup>258</sup> Wilhelm Restle in: Oberländer Chronik. Heimatblätter des Südkurier Nr. 15 / 12. November 1949.

<sup>259</sup> FM: Atheismus I 1920, Vorwort S. V.

am Ende des vierten Bandes spricht er aber auch – als wirklich letztes Wort – eine Warnung aus: *„Und doch habe ich, bevor ich scheidet, den Gegnern der bloßen Negation, wenn sie nur nicht zu einer Kirche zurückstreben, eine Möglichkeit zu bieten, eine biologische Möglichkeit, in dieser kalten und dünnen Höhenluft zu atmen. Das Ich, der Wille, das Denken, die Seele sind nicht, gewiss nicht. Sie sind nicht einmal mehr notwendige Fiktionen für eine Psychologie der Zukunft. Sie sind aber, was ich einmal normale Täuschungen genannt habe; gesunde Lebenslügen, unvermeidliche, nur mit dem Leben selbst auszulöschende Illusionen. Ich glaube fast – und ich fürchte es nicht –, auch der Gottesbegriff, von dem Unrat der Theologen gereinigt, ist so eine normale Täuschung, eine gesunde Lebenslüge, eine unvermeidliche, lebenslange Illusion.*

*Nur hüte sich der Leser, dem ich in dieser Stunde den ichlosen, den traumlosen Schlaf wünsche – auch wenn er wach ist –, davor, in diese Lebensillusion etwas anderes, etwas ‚Positiveres‘ hineinzudenken, als ich im Sinne habe. Illusion ist niemals Wirklichkeit. Der handelnde Mensch mag eine Illusion als eine Fiktion benützen (als ob es Götter gebe), der dichtende Mensch mag eine Illusion zu gestalten suchen (als sein ‚Ideal‘); beide dürfen an ihre Illusionen nicht glauben, dürfen nicht ja zu ihnen sagen. Sprachkritik war mein erstes und ist mein letztes Wort. Nach rückwärts blickend ist Sprachkritik alles zermalmende Skepsis, nach vorwärts blickend, mit Illusionen spielend, ist sie eine Sehnsucht nach Einheit, ist sie Mystik. Epimetheus oder Prometheus, immer gottlos, in Frieden entsagend.“<sup>260</sup>*

Dies würde man gern so und ohne weitere Worte stehen lassen – es schließt sich der Kreis bei FM und für FM. Man darf ihn auch einordnen in den Kontext der gottlosen Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende.<sup>261</sup> Wir hingegen sind neugierig geworden, wie er dazu kommt, woher er kommt. Seine „Entsagung im Frieden“ wollen wir nicht stören, aber doch uns annähern an ein Verstehen, vielleicht an ein eigenes Lernen.

In seinen Erinnerungen an Kindheit und Jugend, die er 1914 als Fünf- undsechzigjähriger abgeschlossen hatte, aber wegen des Kriegsausbruchs

<sup>260</sup> FM: Atheismus IV 1923, S. 446 f.

<sup>261</sup> Spörl 1997 ist auch eine Antwort auf Reinhold Schneiders Behauptung, es gebe „keine gottlose Mystik im Abendlande“.

erst 1918 erscheinen ließ, schreibt er: „... *ich bin alt geworden, bevor ich einsehen lernte, dass unsere Zeit zu ruhig gottlos ist, um noch so recht kirchenfeindlich sein zu dürfen.*“<sup>262</sup> Er kommt ja nicht aus der katholischen Idylle einer süddeutschen Kleinstadt, sondern kennt das Berlin jener Zeit und hat darunter gelitten. Aber es ist noch mehr, was ihn die Gottlosigkeit seiner Zeit registrieren lässt. Mauthners Elternhaus war liberal, der Vater areligiös, die Mutter antireligiös, obwohl sie den Kindern viel über das Judentum erzählte, aber „*ohne Spott und selbst Blasphemien ging es nicht ab; Heine wurde zitiert und – wenn es hoch kam – die Toleranz von Lessings Nathan.*“<sup>263</sup> Neben seiner Heimatlosigkeit im Blick auf eine Sprache bekennt er noch einen zweiten Mangel in seinem Leben: „*Wie ich keine rechte Muttersprache besaß als Jude in einem zweisprachigen Lande, so hatte ich auch keine Mutterreligion, als Sohn einer völlig konfessionslosen Judenfamilie. Wie mir mit meinem Volke, dem deutschen, nicht die Werksteine ganz gemeinsam waren, die Worte, so war mir und ihm auch das Haus nicht gemeinsam, die Kirche. Mir waren nicht nur die Griechengötter tote Symbole, auch den christlichen Himmel lernte ich als totes Symbol kennen, so viele Mühe ich mir auch – etwa vom 12. bis 15. Jahre – gab, mir den christlichen Himmel zu erobern. Es ist ein Unterschied zwischen einem christlichen Knaben, der später seinen Glauben verloren hat (etwa D. F. Strauß) und einem von Anfang an Glaubenslosen. Goethes Blasphemien sind titanisch, Heines Witze sind dagegen kalt. Gerade weil die Kirche so ganz und gar menschlich, irdisch ist, darum ist es ein dichterischer Mangel, von Anfang an nicht auf diesem gemeinsamen Boden zu stehen. Weil mein Ringen um den Glauben vielleicht nur ein unbewusstes Spiel gewesen war, darum fehlte meinem Bekenntnisse zum Atheismus am Ende das Symbol des Kampfes: der Hass. Und meiner dichterischen Sprache das Höchste und Tiefste: die Erde. – Nun aber darf ich auch sagen, dass diese Mängel mich in Erkenntnisfragen der Sprache gegenüber um so freier machten.*“<sup>264</sup>

Andererseits spielte der Großvater, über den ihm seine Mutter viel erzählte, eine prägende Rolle. Dieser lebte mehrere Jahre in der Familie, verließ Horschitz, als die Preußen dort einmarschierten, schlug sich nach

<sup>262</sup> FM: Erinnerungen I 1969, S. 111.

<sup>263</sup> Ebd. S. 109.

<sup>264</sup> Ebd. S. 50f.

Prag durch und wurde 104 Jahre alt. Er war Jude, aber Anhänger des abtrünnigen polnischen Juden Jakob Frank.<sup>265</sup> Als Fritz Mauthners Großvater 1876 starb, gingen ein Rabbi, ein protestantischer Pfarrer und ein katholischer Priester hinter dem Sarg her.<sup>266</sup>

Die Eltern, der Großvater, die jüdische Verwandtschaft, die katholische Privatschule; der preußische Protestantismus, nicht zuletzt die hohe intellektuelle Begabung – müssen wir nicht hier schon das Besondere einer religiösen Entwicklung erahnen? FM hatte versucht, alles zu werden, ein gläubiger Jude, um die Seelen seiner Eltern zu retten<sup>267</sup>, ein frommer Katholik, der über Lehrer und einen Jesuiten zum Studium der Kirchenväter und der Kirchengeschichte kam – und doch, oder vielleicht gerade deshalb, als Jugendlicher schon zum wütenden, kirchenfeindlichen Atheisten wurde.<sup>268</sup> In dieser Zeit – er war 18 Jahre alt – entstehen bereits antikirchliche Texte: Das phantastische Epos „Merlin“ und der Entwurf zu einem Drama „Ahasverus und Christus“. Allerdings distanziert er sich in seinen Erinnerungen auch davon: starke Anläufe, platte Gemeinplätze, kühne Gedanken, elende Geistreichigkeiten.<sup>269</sup> Trotzdem ist er *„erst als Mann offiziell aus der jüdischen Religionsgemeinschaft ausgetreten, ohne mich zu einer andern Religion zu bekennen“*.<sup>270</sup> Von katholischer Seite hat er eine für die damalige Zeit bemerkenswerte Bestätigung erfahren. Die Piaristen hatte er schulisch scharf kritisiert, aber eine Ausnahme gab es, ein geistlicher Lehrer für Katechismus und Naturgeschichte, den er Jahre später während seiner Studentenzeit *„in einer kleinen Sommerfrische“* traf und der ihn sofort mit Namen erkannte. *„Erhalte dir so lange wie möglich deine Liebe zu Blumen und Schmetterlingen. Das ist die Liebe Gottes. Sie waren nicht zufrieden damit, dass ich als Katechet den Buben manchmal auch so etwas*

<sup>265</sup> Ursprünglich Jakob Lejbowicz, 1726–1791. Frank war Gründer der jüdischen Sekte der Frankisten, bei denen er als der neue Messias galt. Nach zwei großen öffentlichen Auseinandersetzungen mit Rabbis 1757 und 1759 ließ sich Frank mit fünfhundert seiner Anhänger taufen. Viele Nachkommen der Frankisten wurden bedeutende Mitglieder des polnischen Adels.

<sup>266</sup> FM: Erinnerungen I 1969, S. 108f.

<sup>267</sup> Ebd. S. 110. Mauthner verweist auf seinen Roman „Der neue Ahasver“, wo er im Tagebuch seines Helden sich selbst dargestellt habe.

<sup>268</sup> Ebd. S. 111.

<sup>269</sup> Ebd. S. 99.

<sup>270</sup> Ebd. S. 108. Ein dokumentarischer Beleg dafür ist mir nicht bekannt. Tatsache ist, dass die Einwohnermeldekarte von Freiburg 1905 über FM u. a. die Angabe enthält: „Religion: dissident“ (Mittelung Stadtarchiv FR v. 28. 4. 2009).

gesagt hab. Ich wird's bald vor dem lieben Gott verantworten. 'Ich glaube fast, er ist der einzige Christ unter meinen Piaristen gewesen.'<sup>271</sup>

Das Ende der Einflüsse war noch nicht abzusehen. Ernst Mach mit seinem Konzept von Demokratie, Sozialismus, Antiklerikalismus und skeptischer Selbstständigkeit begegnet dem jungen Studenten in Prag. Die antimetaphysische Grundeinstellung war bereits weit verbreitet, aber Mach hat sie systematisiert, hat eine Erkenntnistheorie daraus entwickelt. Die Langzeitwirkung bleibt nicht aus: „1872 ließ mich Mach seinen Vortrag über ‚Die Erhaltung der Arbeit‘ lesen, und ich erhielt, so wenig ich damals von mathematischer Mechanik verstand, einen Anstoß, der ohne mein Wissen durch Jahrzehnte fortgedauert haben muss. Denn als ich fast dreißig Jahre später diesen Vortrag las, ohne mich der ersten Lektüre zu erinnern, war ich über die sprachkritischen Ahnungen erstaunt und hatte plötzlich die entschiedene Vorstellung, alle diese schlagkräftigen Formulierungen schon einmal in mich aufgenommen zu haben. Machs erkenntnistheoretischer Positivismus – der die metaphysischen Worte nicht, wie Auguste Comte, hasst, sondern psychologisch beschreibt, also erklärt – hatte in meinem Unterbewusstsein nachgewirkt.“<sup>272</sup> FM versteht auf diese Weise das Phänomen Religion und kann gelassen damit umgehen. Bezeichnend ist – als Beispiel – seine Äußerung gegenüber Gustav Landauer, als Hedwig Straub, damals eigentlich noch Silles-O’Cunningham, um ihren alten katholischen Religionslehrer trauert und sogar dessen bescheidene Predigten veröffentlicht, während sie zugleich mit FM intensiv an der Arbeit zum Wörterbuch der Philosophie sitzt. Sein Kommentar dazu: „Und eigentlich kein Widerspruch.“<sup>273</sup> So wird er im Laufe seines Lebens zum Atheisten ohne Aggression und Hass. Sprachkritik und Atheismus ergänzen sich in der Suche nach den inhaltlichen Begriffen hinter den toten Worthülsen, führen aber konsequent zum Schweigen. Insofern bleibt bei FM die elementare Skepsis gegenüber den professionellen Religionsvertretern aller Religionen verwurzelt.<sup>274</sup>

<sup>271</sup> FM: Erinnerungen I 1969, S. 53f.

<sup>272</sup> Ebd. S. 199f.

<sup>273</sup> FM: Landauer 1994, Brief vom 31. Mai 1909; Für FM ist der Pfarrer „einer von den Kindlichen“. Hedwig O’Cunningham: Beutter-Büchlein. Erinnerungen an unseren Katecheten. Als Manuskript gedruckt, Freiburg 1909. Gemeint ist der Dompräbendar Franz Sales Nikolaus Beutter, dem sich Hedwig Straub seit ihrer Klosterschulzeit sehr verbunden fühlte.

<sup>274</sup> Siehe unsere Ausführungen zu Mauthners Buch „Der letzte Tod des Gautama Buddha“ in Abschnitt 1.4.1.



Die Begegnung mit der kritischen Katholikin Hedwig Straub bringt ihm neue Zuversicht zum weiteren Arbeiten. Er bekennt sogar freimütig, sie habe ihm die Heiligen und ihre christlichen Legenden „ganz nah gebracht“<sup>275</sup>. Wie kritisch diese Frau war – aber nicht nur im Blick auf ihre eigene Religion, sondern auf ihre europäische „Kultur“, zeigt sie zornig in „Zerrissene Briefe“: *„Ich werde Ihnen ein Versprechen geben: wenn ich mich ganz reif fühlen werde, wenn keine Bitterkeit und keine Ungeduld mehr in mir ist, dann komme ich ins alte Europa zurück. Ich wäre gern dabei, wenn die alten Götzen zusammenpurzeln, ich hab’ hier, in der Stille der Wüste den Axthieb gehört, der ihre Wurzeln zerstört und wenn die Splitter fliegen, da wär’ ich gern dabei, bei der Arbeit und beim befreienden Lachen.“*<sup>276</sup> Das ist schon ihre Antwort auf seine neue Zuversicht. Sie empfindet ihr „Untertauchen in die Wüste“ als Reinigungsbad, *„aber so durchseucht sind wir Europäer vom Christentum, dass wir fast keine Möglichkeit mehr haben in ein richtiges Verhältnis zur Natur und zu unsern Mitgeschöpfen zu kommen. Leben und Sterben, Blutsverwandtschaft, Ehe, Liebe, Kunst, wo Sie nur prüfend hinsehen, überall spukt das Christentum, wir haben gar keinen unbefangenen Blick mehr für unsere Umwelt. Auch die, die nicht an den Persönlichen Gott, der die Haare ihres Hauptes zählt, glauben, auch die sprechen von gut und schlecht, von sollen, von schön und hässlich, von nützlich und schädlich, wie man doch nur sprechen dürfte, wenn der gottgeschaffene Mensch das Maß aller Dinge wäre. Denken Sie nur an Kleinigkeiten: eine Pflanze ist ‚schädlich‘, fort mit ihr, zerstören wir sie. Steckt nicht Gott hinter diesem Urteil, Gott, der die Erde geschaffen, dem Menschen zum Nutzen und zur Freude.“*<sup>277</sup> Es ist spürbar, dass sie nicht die Religion an sich meint, sondern wie sie diese in ihrer Zeit in Europa dargeboten sieht. *„Hier in der Wüste ist der Himmel so klar, sind so wenig Wolken, da hat der liebe Gott kein Versteck, scheint mir; ich hab wenigstens seinen bedrohlichen Zeigefinger seit Jahr und Tag nicht mehr gesehen, und das macht die Welt so hell und erfreulich. Was das für eine andere Perspektive gibt, den lieben Gott und die unsterbliche Seele für einige Zeit mal aus dem Gesichtskreis*

<sup>275</sup> Widmung seines Buddha-Büchleins „MEINER LIEBEN FRAU“; FM: Buddha 1913.

<sup>276</sup> Straub 1913/1990 S. 31. Es handelt sich um fingierte Briefe an einen Freund, die sie aber lange Zeit nach Rückkehr aus der Wüste (um 1905) erst 1912 schreibt. Da steht sie eben so lange schon unter dem Einfluss Fritz Mauthners.

<sup>277</sup> Ebd. S. 29f.

zu verlieren, davon kann man sich in Europa gar keine Vorstellung machen.“<sup>278</sup> Empfundener haben sehr viele Menschen die Theologie und Verkündigung auf diese Weise, aber es waren nur wenige, die dagegen protestiert haben, die den Mut hatten, in ihren Kreisen ein schwarzes Schaf zu sein oder gar isoliert zu werden. Die katholische Gesellschaft – dort wo sie katholisch war – war noch homogen, und innerhalb ihrer selbst intolerant.

FM kennt auch eine solche militante innere und äußere Einstellung, aber sie verändert sich im Laufe seines Lebens zu immer mehr Gelassenheit, Geduld, Toleranz, eigenem Zurücknehmen bis hin zum Verleugnen der eigenen Position. Sein konsequenter sprachkritischer Ansatz müsste ihn letztlich zum Schweigen bringen – das hat man ihm auch vorgehalten, aber dies schafft er nur mental und theoretisch. Bis zuletzt hat er noch viel zu sagen. Noch auf dem fünfmonatigen Krankenlager in Konstanz vor seinem nahen Tode arbeitet er an seiner letzten großen „Publikation“, dem vierten Atheismus-Band; noch immer wird er „öffentlich“. Trotzdem fühlt er sich im Schweigen der Gott-Abwesenheit den Mystikern verwandt. Er schreibt auf die öffentliche Debatte um seine Person 1920 *„Aber der namenlosen Mystik des Seuse steht meine gottlose Mystik vielleicht doch näher als die Herren ahnen.“*<sup>279</sup> Im Jahre 1922 findet er deutliche Worte, die z. B. die Nachrufe von Pfarrer Weidenmann und Pfarrer Restle unterstreichen. *„Ich besitze auch heute noch für die Analyse meiner Vorstellung kein besseres Übungsbeispiel als den Gottesbegriff. Auf die Gefahr hin, eines Rückzugs verdächtigt zu werden, möchte ich an diesem Beispiel fassbarer machen, was ich unter den drei Bildern der Welt und unter der gottlosen Mystik verstehe, in welche meine Religionskritik ausläuft. Für die substantivische Welt ist es weniger eine Leugnung als eine Rettung, wenn ich den Gegenstand hinter dem Worte Gott zu den Erscheinungen rechne, die nicht wirklich sind. Wie das Feuer, wie das Eisen ... wir werden das Dasein des Eisens nicht leugnen, wenn wir dereinst dazu gelangen sollten, alle Sinneseindrücke eines Eisenstücks als Bewegungen, Verhältnisse, Wirkungen u. dgl., von Atomen, Energien u. dgl. zu begreifen. Aber nicht nur Götter und Geister sind Mythen, auch die scheinbar wohlbekanntesten Kräfte der Physik und der Biologie, ja auch die*

---

<sup>278</sup> Ebd. S. 15.

<sup>279</sup> Brief in Konstanzer Zeitung vom 16. 4. 1920.

*Dinge selbst sind nur Symbole, unter denen wir die mythologischen Ursachen adjektivischer Wirkungen sprachlich zusammenfassen. Die substantivische Welt ist die unwirkliche Welt des Raums, die Welt des Seins, bei welcher wir von dem Werden in der Zeit willkürlich absehen. Die Lehre von der Unwirklichkeit des Seins ist ja uralt. „Alles fließt.“<sup>280</sup>*

FM legt hier seine Überlegungen der „drei Welten“ zu Grunde. Danach gibt es für ihn drei Kategorien der Welterkenntnis, um ein Bild von der einen Welt zu gewinnen, „*dass wir voneinander getrennt ein adjektivisches, ein substantivisches und ein verbales Bild von der Welt uns zeichnen*“.<sup>281</sup> Das adjektivische oder sensualistische Bild nimmt die Welt mit den Sinnen wahr, macht sie mit Eigenschaften anschaulich, wie ein Gemälde mit vielen Punkten und Pinselstrichen. Es nimmt sie als reale wahr, im Raum. Die Hypothek des Platonismus hat uns aber ein Bild der Welt vermittelt, das erst einmal unsichtbare, ewige Ideen voraussetzt, aus denen dann die konkreten Dinge hervorgehen. FM sieht dies, wohl auch unter dem Einfluss Ernst Machs gerade umgekehrt: Aus den konkreten, adjektivisch beschreibbaren Einzeldingen gehen die abstrakten, substantivischen Allgemeinbegriffe hervor. Das entspricht unserer heutigen naturwissenschaftlichen Sicht und lässt sich mit dem weitgehend herrschenden Konstruktivismus vereinbaren. Für diesen dürften die substantivischen Begriffe (wie bei FM) auch keine Realität besitzen. Im Grunde ist es die alte Frage, was wirklich real sei, das Individuelle oder das Universale. Natürlich existiert wahrnehmbar zunächst nur das Individuelle (dieser konkrete Tisch), woraus der Begriff des Tisches „an sich“ gebildet wird. Aber paradoxerweise vergeht das Individuelle, dagegen bleibt der abstrakte, verallgemeinerte Begriff (als gedachter menschlicher Gedanke) bestehen. Damit scheint der Gedanke, die Idee des Tisches realer als der einzelne Gegenstand. Der Nominalismus gesteht nun aber nur den reinen Namen, also den Bezeichnungen, Benennungen (nomen) Allgemeinheitscharakter, d. h. hier auch Wirklichkeit zu. Im Bereich der Religion kommt den substantivischen Begriffen auch keine Realität zu, diese gehören vielmehr in die mythologische Welt. Und nun kommt bei FM eine Überraschung, die mir allerdings logisch erscheint – und die eine eventuelle Verunsicherung im Blick auf das Wort „Gott“ mildert oder auflöst: „*Nein. Nicht nur Göt-*

<sup>280</sup> FM: 1922 S. 19.

<sup>281</sup> FM: Die drei Bilder der Welt. Hrsg. M. Jacobs. Erlangen 1925.

*ter und Geister sind mythologisch, auch die scheinbar wohlbekanntesten Kräfte der Physik und der Biologie sind mythologische Ursachen; auch die Dinge selbst, die Einzeldinge unserer adjektivischen Erfahrung, sind nur Symbole, unter denen wir die mythologischen Ursachen ihrer adjektivischen Wirkungen zusammenfassen.*<sup>282</sup> Alles substantivisch Seiende, sogar die Materie (Eisen!), ist Schein-Sein und nähert sich physikalisch „dem“ Nichts – Sprachkritik verbietet auch diesen Artikel und die Großschreibung, also: nähert sich nichts (Dativ). „nichts“ ist genau so undenkbar, unsagbar, ungreifbar wie „gott“. Die coincidentia oppositorum bei Nikolaus Cusanus war inspiriert von Meister Eckhart, ähnlich wie Vorstellungen im Büchlein der Wahrheit von Heinrich Seuse, dem „Diener der ewigen Weisheit“, den FM zitiert. FM mit seiner gottlosen Mystik findet sich fast fünfhundert Jahre später bei ihnen wieder, wenn auch in neuen Bildern und neuer Interpretation.<sup>283</sup>

FM scheint uns auch verwandt mit den Meistern des Zen-Buddhismus, die keiner irdischen Existenzform ein Wesen, ein Selbst zuerkennen, sondern für die die Buddhanatur (skrt. Buddhata) alle Wesen ausmacht, sie aber ist jenseits aller Beschreibung oder Vorstellung. Was im Westen mit „nichts“ ausgesagt wird, wird im Buddhismus (auch im frühen sunyata = Leere genannt.<sup>284</sup> Die Übung, das eigene Ich zu vergessen, und damit auch Sprache, Worte, Begriffe führt nicht zu einem Monismus (mit seiner

---

<sup>282</sup> FM: Drei Bilder 1925, zitiert nach: FM: Ausgewählte Texte 1986 S. 198.

<sup>283</sup> Die Nähe zum Taoismus und Hinduismus (besonders Vedanta) ist offenkundig. Ein Eingehen darauf müssen wir uns versagen. Einige Bemerkungen zum Buddhismus folgen. Ich möchte aber doch auf einen Aufsatz hinweisen, der für mich trotz seiner Kürze ein Schlüsselerlebnis war: Susantha Goonatilake: Many paths to enlightenment. Modern physics bears the imprint of Western and Asian philosophies. (Viele Wege zur Erleuchtung. Die moderne Physik ist geprägt von westlichen und asiatischen Philosophien.) Millennium essay, in: Nature / Vol. 405 / 25. May 2000 / www.nature.com. Hier ist mir auch die Brücke über Ernst Mach zu FM klar geworden.

<sup>284</sup> Ich kann hier nur andeuten und verweisen: Keiji Nishitani (1900–1990): Was ist Religion? jap. Kyoto 1961; deutsch Frankfurt a. M. 1982; Shinichi Hisamatsu (1889–1980): Die Fülle des Nichts. jap. 1946, deutsch 1970. – Rudolf Otto hat 1917 sein epochemachendes Buch „Das Heilige“ geschrieben. Ich bin sicher, dass FM es kannte, weiß aber nicht, ob er irgendwo Rudolf Otto zitiert hat. Im Sach- und Namenregister in Band IV von „Der Atheismus u. seine Geschichte im Abendlande“ ist Otto nicht aufgenommen. Im genannten Verzeichnis der Mauthner-Bibliothek ist es nicht enthalten. Die Arbeit ist eine Abhandlung „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale“. Hier könnte sich ein ganzer Forschungsbereich öffnen, zumal wenn man die „Fortschreibung“ in der Gegenwart miteinbezieht. Vgl. den Sammelband über das Heilige im Denken, hrsg. von K. Kienzler, J. Reiter, L. Wenzler 2005.

begrifflichen Erklärung aller Welträtsel), sondern führt zum Verlassen des Ich, aus ihm herauszutreten, aber m. E. nicht im Sinne einer Ek-stasis, sondern im Sinne einer Überwindung des Seins und im Sinne eines Hinüber-„gehens“ (was kein Gehen ist!!) in alles oder Alles, was wiederum sunyata ist. Ich habe noch nicht gehört und gelesen, dass bei diesem letzten Schritt (was kein Schritt ist!!) ein Übender gestorben wäre, aber ich stelle mir den Tod als Folge, Ergebnis – vielleicht Ziel eines solchen Prozesses vor, eine Art „Seins-verlassenheit“, eher aktivisch(?) „Seins-verlassenschaft“. Ich denke, FM geht nicht so weit in seiner „gottlosen Mystik“. Er durchbricht die Welt der Substantive, aber er verweilt in der „wahrnehmbaren“ adjektivischen Welt des Realistischen. Das dritte Bild von der Welt gewinnen wir als verbales; die Welt des Werdens unter der Bedingung der Zeit. Die Welt des Werdens lebt von der Wirksamkeit und den Relationen der Dinge zu uns und untereinander.

FM war ein großer Skeptiker, aber man möchte an seinem eigenen Atheismus und an seiner selbstbehaupteten Religionslosigkeit zweifeln, wie das Beispiel Gottesbegriff u. E. zeigt. Konkreter und persönlicher drückt er dies aus in seiner ernsten, milden Verteidigungsschrift „Ketzer und Funken“ von 1920. Man muss sie ganz zur Kenntnis nehmen: hier spricht nicht der Verfasser der Parodien, sondern ein Mensch auf der Suche, ein Mensch mit einer empfindsamen Seele. Ich habe diese Erzählung schon zitiert, ich wiederhole ein paar Worte: „... *ihnen wollte ich mich zugesellen, um dem namenlosen Urheber der Welt, dem Altvater ... auch meine Huldigung darzubringen.*“ Dieser sein namenloser Urheber der Welt legt seine Hand auf Mauthners weiße Haare und spricht mit ihm. „*Ihr Neuen kennt keinen Hass mehr. Ihr gebt euch Mühe, den oft kindlich schönen alten Glauben zu verstehen. Ihr seid duldsam ...*“ Und FM endet die Erzählung: „*So kam der Friede über mich.*“<sup>285</sup> Darauf können wir auf zweierlei Art reagieren. Wir sehen darin ein rührendes Bekenntnis eines Menschen, der sein Leben lang um die Wahrheit gerungen hat. Wir können aber auch nüchtern feststellen: Da macht er doch die „Sprachspiele der Religion“ mit, wie der späte Wittgenstein sie auch akzeptiert! Und welche Reaktion wird dem Menschen FM gerecht? Ich erinnere an eine Formulierung Mauthners vom 30. Oktober 1918, die ihn politisch und religiös einen Monat vor des Kaisers Rücktritt charakterisiert: „*Was*

<sup>285</sup> FM: Ketzer und Funken 1920, S. 41.

*ich täte, wenn ich etwas zu sagen hätte? Nicht viel sagen. Was offenbar unabänderlich ist, den Krieg liquidieren d. h. mit möglichst geringem Schaden für das gegenwärtige Geschlecht und mit möglichst großem Nutzen für die Enkel: Alle Freiheit (auch die religiöse) für die Zukunft sichern. Und vor Allem die deutsche Einheit, die mir viel mehr gefährdet scheint, als man in Norddeutschland zu sehen scheint.*<sup>286</sup> Alle Freiheit, auch die religiöse, für die Zukunft sichern – ein fast prophetisches Wort, das scheinbar schon für die Postmoderne geschrieben wurde.<sup>287</sup>

Jakob Weidenmann sagte an Mauthners Bahre, ihm gebühre unendlicher Dank dafür, „*dass uns Fritz Mauthner ein Befreier geworden ist, den einen vom Dogma des Materialismus, den andern vom Dogma der Wissenschaft, und dritten vom Dogma der Kirche. Fr. Mauthner hat weder Gott totgeschlagen noch die Religion, sondern das, was in seiner erkenntnisfrohen Voreiligkeit Gott und Religion erstickt hat ... Er hat die areligiöse Religionsattheit totgeschlagen zugunsten der ewig sich erneuernden Sehnsucht. Er hat Götzenbilder zerschlagen ... Was ihn hinderte, seinem ‚Gott-losen‘ Mystizismus klare Form zu geben, das war allein die ungeheure Ehrfurcht vor dem hinter den Dingen Liegenden, die wahrhaft titanische Demut vor dem Unergründlichen. Das aber ist im tiefsten Sinne Religion*“.<sup>288</sup>

## Nachbemerkung

Wir sind als Theologen noch lange nicht fertig mit FM. Es bleiben Fragen über Fragen und es bleibt Forschungsbedarf: Dialog mit der Sprachkritik und Sprachkritik als theologisches Handwerkszeug heute! Ansätze sind da. Hat sich die christliche Religionsphilosophie mit FM schon ernsthaft auseinandergesetzt? Hat die christliche Theologie und haben die Kirchen konsequent bis in die „sonntägliche“ Verkündigung oder in die Priesterausbildung innerkirchliche Phänomene der „theologischen schwarzen Löcher“ wahrgenommen und aufgegriffen? Konkret: Setzt sich jemand ernsthaft mit dem Unglauben der Glaubenden auseinander?

<sup>286</sup> FM: Hauschner. Brief v. 30. 10. 1918.

<sup>287</sup> Ich kann hier nur verweisen, hier gäbe es spannende Forschungsarbeit: Jolana Pólaková 2005.

<sup>288</sup> Weidenmann 1923, S. 4; S. 5; S. 6.

Mich trifft immer wieder das Beispiel der neueren „Kirchenlehrerin“ Thérèse von Lisieux, die von sich sagt: „*Du träumst von Licht, von einer mit lieblichen Wohlgerüchen durchströmten Heimat, du träumst von dem ewigen Besitz des Schöpfers all dieser Wunderwerke, du wähnst, eines Tages den Nebeln, die dich umfassen zu entrinnen. Nur zu, nur zu, freu dich über den Tod, der dir geben wird nicht, was du erhoffst, sondern noch eine tiefere Nacht, die Nacht des Nichts.*“ Dieselbe sagt zu einer Mitschwester: „*Wenn Sie wüßten, in welche Finsternis ich getaucht bin. Ich glaube nicht an das ewige Leben. Mir kommt vor, nach diesem irdischen Leben gibt es nichts mehr: alles ist für mich verschwunden, mir bleibt nichts mehr als die Liebe.*“<sup>289</sup> Diese Erfahrung der Nacht des Nichts hat bei Thérèse von Lisieux bis zum Tode gedauert, sechzehn lange Monate und fünfundzwanzig Tage! Wir denken durchaus, dass sich in diesen Erfahrungen der ganzen Kirche – und heute mit der jungen Erwachsenen-generati-on – ein evolutionärer Prozess in und mit der Kirche und mit der Theologie widerspiegelt.

Ernst Blochs „Atheismus im Christentum“ und sein Dictum „*Nur ein Christ kann ein guter Atheist sein, nur ein Atheist kann ein guter Christ sein*“ müssen vielleicht mit FM und Reinhold Schneider und Bernhard Welte ins Gespräch gebracht werden.<sup>290</sup> FM könnte auch zum Brückenbauer werden zwischen Philosophie, Naturwissenschaften und Religion, zwischen den Religionen, aber auch zwischen Gläubigen und vermeintlichen Atheisten. Bedauerlich, dass das von FM selbst gewünschte Studienzentrum in Meersburg nicht realisiert werden konnte – Hedwig Mauthner ist durch brutale Umstände von außen daran gescheitert. FM sollte für uns in Baden und in der Erzdiözese ein Thema bleiben, zumal es hier Menschen gibt, die sich seit vielen Jahren mit FM und Harriet Straub beschäftigen oder sich von ihnen inspirieren lassen.<sup>291</sup>

<sup>289</sup> Die Zitate sind den Vorträgen entnommen, die der Erzbischof von Lemberg, Prof. Dr. Marian Jaworski, im Dezember 1997 in Freiburg gehalten hat. Schriften d. Bernh. Welte-Gesellsch. 1 / 1998, S. 10. Jaworski war Professor für Religionsphilosophie, Freund und Studienkollege von Karol Jozef Wojtyła und einer der wenigen, die bei Besuchen in Rom in den päpstlichen Privatgemächern wohnen durften. Der Papst musste also wissen, wen er zur Kirchenlehrerin erhob.

<sup>290</sup> Bloch 1968.

<sup>291</sup> Beispielsweise Manfred Bosch (\*1947), Herbert Burkhardt (\*1935), Ludger Lütkehaus (\*1943), Hubert Schleichert (\*1935), Volker Schupp (\*1934), Hans Zender (\*1936) ...

### Literaturverzeichnis (Auswahl)

#### *Werke von Fritz Mauthner (chronologisch)*

FM: Die große Revolution. Epigramme. Leipzig (Oskar Leiner) 1872.

FM: Nach berühmten Mustern. Parodistische Studien. Stuttgart (W. Spemann) 1879.

FM: Nach berühmten Mustern. Parodistische Studien. Gesamtausgabe. Mit einem Nachwort und Anmerkungen, hrsg. von Almut Vierhufe. Hannover (Wehrhahn) 1. Aufl. 2009 (= Bibliothek des 19. Jahrhunderts, hrsg. von Stefan Neuhaus, 7).

FM: Der neue Ahasver. Roman aus Jung-Berlin. Dresden und Leipzig (Heinrich Minden) 1882.

FM: Der neue Ahasver. Roman aus Jung-Berlin. Nachdruck der Ausgabe Dresden/Leipzig 1886, hrsg. u. mit einem Nachwort von Ludger Lütkehaus. Berlin/Wien (Philo) 2001.

FM: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. 3 Bde. Stuttgart und Berlin (Cotta) 1901–1902.

FM: Spinoza. Berlin und Leipzig (Schuster und Löffler) 1906 (= Die Dichtung. Eine Sammlung von Monographien, 43).

FM: Totengespräche. Berlin (Karl Schnabel) 1906.

FM: Die Sprache. Frankfurt a. M. (Rütten und Loening) 1907 (= Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien, hrsg. von M. Buber, 9).

FM: Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. 2 Bde. München (Georg Müller) 1910/1911.

FM in: Werner Sombart: Judentaufen. München (Müller) 1912, S. 74–77.

FM: Die Wiedergeburt des Buddhismus. In: Berliner Tageblatt, 4. August 1912.

FM: Die beste Religion, in: Berliner Tageblatt, 41. Jg. Nr. 276, 1. Beiblatt. Sonntag, den 2. Juni 1912.

FM: Der letzte Tod des Gautama Buddha. München/Leipzig (Georg Müller) 1913.

FM: Gespräche im Himmel und andere Ketzereien. München/Leipzig (Georg Müller) 2. Aufl. 1914.

FM: Kleine Erinnerungen an August Weismann. In: Berliner Tageblatt, 6. 12. 1914, Beibl. S. 1f.

FM: Erinnerungen. I. Prager Jugendjahre. München (Georg Müller) 1918.

FM: Prager Jugendjahre. Erinnerungen. Frankfurt a. M. (S. Fischer) 1969. Im Fischernetz. Eine Sammlung von Peter Härtling.



FM: Die Auslieferung des Kaisers, in: Berliner Tageblatt, 6. Febr. 1919, Abendausgabe.

FM: Ausgewählte Schriften. 6 Bände. Stuttgart und Berlin (Deutsche Verlagsanstalt) 1919.

FM: Abdankung. Aufruf vom 3. Nov. 1908, in: Fritz Mauthners Ausgewählte Schriften. 1. Bd., Stuttgart und Berlin (Deutsche Verlags-Anstalt) 1919. S. 366–368.

FM: „Narr und König.“ Ein west-östliches Märchen, in: Fritz Mauthners Ausgewählte Schriften. 1. Bd., Stuttgart und Berlin (Deutsche Verlags-Anstalt) 1919, S. 219–357.

FM: Ketzer und Funken. In: R.A. Dietrichs Theater-Zeitschrift, Blätter für Kunst, 2. Jg. Konstanz 1920, H. 12, S. 41 f.

FM: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. 4 Bde. Stuttgart und Berlin (Deutsche Verlags-Anstalt) 1920–1923.

FM: Fritz Mauthner, in: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. von Raymund Schmidt. Bd. 3 Leipzig (Felix Meiner) 1922, S. 121–144.

FM: Briefe an Auguste Hauschner. Hrsg. von Martin Beradt und Lotte Bloch-Zavřel. Berlin (Rowohlt) 1929 (die Ausgabe enthält nicht nur Briefe von FM).

FM: Ausgewählte Texte aus dem philosophischen Werk. Hrsg. von Gershon Weiler: Fritz Mauthner. Sprache und Leben. Salzburg und Wien (Residenz Verlag) 1986.

FM: In: Gustav Landauer – Fritz Mauthner. Briefwechsel 1890–1919. Bearbeitet von Hanna Delf. München (C. H. Beck) 1994.

FM: Das philosophische Werk. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Wien/Köln/Weimar (Böhlau) 1997 ff.

FM: Recht. Texte zum Recht, seiner Geschichte und Sprache. Ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Ernst. Frankfurt a. M. (Vittorio Klostermann) 2007 (= Studien zur europäischen Rechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte. Frankfurt a. M., 222).

### *Sekundärliteratur (alphabetisch)*

Andersen-Nexø, Martin: Morten der Rote. Erinnerungsroman. Morten der Rote I. Deutsch 1949. Berlin u. Weimar (Aufbau-Verlag), 3. Aufl. 1982. Dänische Erstauflage: Morten hin Røde 1945.

Andersen-Nexø, Martin: Die verlorene Generation. Erinnerungsroman. Morten der Rote II. Deutsch 1950. Berlin u. Weimar (Aufbau-Verlag), 1. Aufl. 1969. Dänische Erstauflage: Den fortabte Generation 1948.

Anonymus: Fritz Mauthner, in: Literarische Beilage zur Augsburgener Postzeitung Nr. 5 vom 4. März 1920, S. 17f.

Anonymus: Moderne Ketzerverfolgung, in: Die Welt am Montag. XXVI. Jahrgang Nr. 28. Berlin, den 12. Juli 1920. Rubrik: Politisches Notizbuch.

Anonymus: Fritz Mauthner und die Meersburger Frommen, in: Münchener Post, 23. Juli 1920, S. 4.

Anonymus: Der Buddah (sic!) vom Bodensee, in: Neue Zürcher Zeitung v. 8. Juli 1923, Nr. 929 Zweites Blatt.

Benz, Ernst: Meine buddhistischen Nachbarn. In Memoriam Fritz Mauthner und Leopold Ziegler, in: Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt, hrsg. von Mircea Eliade u. Ernst Jünger. Band III Stuttgart (Ernst Klett) 1962, S. 420–448.

Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1968 (= Bloch Gesamtausgabe, Band 14).

Bosch, Manfred: Der Buddha vom Bodensee oder Die Meersburger Jahre Fritz Mauthners. Zum 70. Todestag des Philosophen am 29. 6. 1993, in: Badische Heimat 1/1993, S. 89–98.

Bosch, Manfred: „Ins Freie will ich“ Harriet Straub/Hedwig Mauthner und das „Glaserhäusle“ in Meersburg. Spuren 33 Marbach a. N. (Deutsche Schillergesellschaft) 1996.

Bosch, Manfred: Bohème am Bodensee. Literarisches Leben am See von 1900 bis 1950. CH-Lengwil am Bodensee (Libelle Verl.) 2. Aufl. 1997.

Burkhardt, Herbert: Harriet Straub. Ärztin und Schriftstellerin, in: Emmendinger Heimatkalender 1986, S. 33f.

Delf, Hanna / Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Gustav Landauer – Fritz Mauthner. Briefwechsel 1890–1919. Bearbeitet von Hanna Delf. München (C. H. Beck) 1994.

Ehinger, Otto: Geschichte der Motive der Abtreibungsbestrafung. Inaugural-Dissertation München 1908.

Ehinger, Otto: Ursprung und Entwicklungsgeschichte der Bestrafung der Fruchtabtreibung und deren gegenwärtiger Stand in der Gesetzgebung der Völker. München 1910.

Ehinger, Otto: Die sozialen Ausbeutungssysteme, ihre Entwicklung und ihr Zerfall für Fachleute und Laien. München (E. Reinhardt) 1912.

Ehinger Otto: Heiliges Land, in: März 8 (1914) Heft 27 vom 4. Juli.

Ehinger, Otto: Allmächtig, allbarmherzig, allgerecht, in: Jugend 19 (1914) Heft 9.

Ehinger, Otto: Der Weise und die Welt. Ein paar kleine Geschichten zu Mauthners Geburtstag, in: Berliner Tageblatt 48. Jg. 1919. Abendaus-

gabe Nr. 555/Ausgabe B Nr. 254 vom 11. November 1919. Wieder abgedruckt mit einem Kommentar: *Der Weise und die Welt*. Fritz Mauthner aus der Nähe gesehen, in: *Glaserhäusle*. Meersburger Blätter für Politik und Kultur. Meersburg 1 (1981) Heft 1, S. 5 ff.

Ernst, Wolfgang (Hrsg.): *Fritz Mauthner. Recht. Texte zum Recht, seiner Geschichte und Sprache*. Ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von W. Ernst. Frankfurt a. M. (Vittorio Klostermann) 2007. Reihe: *Studien zur europäischen Rechtsgeschichte*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte. Frankfurt a. M. Bd. 222.

Gidal, Nachum T.: *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. Gütersloh (Bertelsmann) 1988 und Köln (Könemann) 1997.

Goldwasser, James: *Fritz Mauthner's Way of Being a Jew*, in: *Leinfellner/Thuncke* (Hrsg.): *Brückenschlag zwischen den Disziplinen; Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker*. Wuppertal (Arco) 2004, S. 51–61.

Goonatilake, Susantha: *Many paths to enlightenment. Modern physics bears the imprint of Western and Asian philosophies*. Millennium essay, in: *Nature/Vol. 405/25*. May 2000.

Henne, Helmut / Kaiser, Christine (Hrsg.): *Fritz Mauthner – Sprache, Literatur, Kritik*. Festakt und Symposium zu seinem 150. Geburtstag. Tübingen (Max Niemeyer) 2000 (= *Germanistische Linguistik*, hrsg. von Helmut Henne, Horst Sitta und Herbert Ernst Wiegand, 224).

Henne, Helmut / Kaiser, Christine: *Fritz Mauthners Leben und Werk*. Von Böhmen über Berlin zum Bodensee. Katalog zur Ausstellung anlässlich des wissenschaftlichen Symposiums am 23. November 1999. Seminar für deutsche Sprache und Literatur Braunschweig 1999.

Hisamatsu, Hōseki Shinichi: *Die Fülle des Nichts*. Vom Wesen des Zen. Eine systematische Erläuterung; übers. von Takashi Hirata u. Johanna Fischer. Stuttgart (Neske) 6. Aufl. 1999. In *Japanisch 1946*, deutsch erstm. 1970.

Jasper, Willi: *Deutsch-jüdischer Parnass*. Literaturgeschichte eines Mythos. Berlin (Propyläen Verlag) 2004.

Jaworski, Marian: *Die Bedeutung des philosophischen Denkens Bernhard Weltes für den modernen Menschen*. Schriften der Bernhard-Welt-Gesellschaft; hrsg. von Bernhard Casper. Heft 1 (1998), S. 2–13.

Kaiser, Christine M.: *Fritz Mauthner (1849–1923)*. Journalist, Philosoph und Schriftsteller. Berlin (Hentrich & Hentrich) 2006 (= *Jüdische Miniaturen – Spektrum jüdischen Lebens*, hrsg. von Hermann Simon, 56).

Kappstein, Theodor: Fritz Mauthner. Der Mann und sein Werk. Berlin/Leipzig (Gebr. Paetel) 1926 (= Philosophische Reihe, hrsg. von Dr. Alfred Werner, 79).

Kappstein, Theodor: Fritz Mauthner zum 80. Geburtstag 1929. Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Münster. Abschrift aus dem Stadtarchiv Meersburg.

Keel, Aldo: Martin Andersen-Nexø. Der trotzige Däne. Eine Biografie. Berlin (Aufbau TB-Verlag) 2004.

Kienzler, Klaus / Reiter, Josef / Wenzler, Ludwig (Hrsg.): Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper. Münster (LIT Verl.) 2005. Reihe: Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Band 23.

Kilian, Liddy: Erinnerungen, in: Manfred Bosch: Bohème am Bodensee. Literarisches Leben am See von 1900 bis 1950. CH-Lengwil am Bodensee (Libelle Verlag) 2. Aufl. 1997, S. 220.

Krieg, Max: Fritz Mauthners Kritik der Sprache. Eine Revolution der Philosophie. München (Georg Müller) 1914.

Kühn, Joachim: Gescheiterte Sprachkritik. Fritz Mauthners Leben und Werk. Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1975.

Landauer, Gustav: Skepsis und Mystik. Aus Anlass von Mauthners Sprachkritik. Berlin (Fontane & Cie.) 1903.

Leinfellner, Elisabeth / Schleichert, Hubert (Hrsg.): Fritz Mauthner. Das Werk eines kritischen Denkers. Wien/Köln/Weimar (Böhlau) 1995.

Leinfellner, Elisabeth / Thuncke, Jörg: Brückenschlag zwischen den Disziplinen. Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker. Wuppertal 2004.

Lütkehaus, Ludger: Der Buddha vom Bodensee. Fritz Mauthners „Atheismus“, in: Die Zeit Nr. 46, 10. Nov. 1989.

Lütkehaus, Ludger: Mauthner, Fritz. Philosoph, Schriftsteller, Journalist, in: Badische Biographien NF, Bd. III. Stuttgart 1990, Sp. 181 ff.

Lütkehaus, Ludger (Hrsg.): Fritz Mauthner. Das philosophische Werk. Wien/Köln/Weimar (Böhlau) 1997 ff.

Lütkehaus, Ludger: Nichts. Abschied vom Sein/Ende der Angst. Frankfurt a. M. (Gerd Haffmans bei Zweitausendeins) 5. Aufl. 2005.

Mauthner, Hedwig: siehe Straub, Harriet und O’Cunningham, Hedwig.

Minois, Georges: Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Weimar (H. Böhlau Nachf.) 2000.

Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt a. M. (Insel Verl.) 2001. In Japanisch: Kyoto 1961; deutsch erstm. Frankfurt a. M. 1982.

O’Cunningham, Hedwig: Beutter-Büchlein. Erinnerungen an unseren Katecheten. Als Manuskript gedruckt, Freiburg 1909.

Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München (C. H. Beck) 1917.

Poláková, Jolana: Perspektive der Hoffnung. Transzendenzsuche in der Postmoderne. Aus dem Tschechischen von Gudrun Heißig. Paderborn, München, Wien, Zürich (Schöningh) 2005. Tschech. Originalausgabe Prag 1994.

Restle, Wilhelm: Hedwig Mauthner, in: Das Bodenseebuch 1946. In memoriam. S. 97f.

Restle, Wilhelm: Zum 100. Geburtstag Fritz Mauthners, in: Oberländer Chronik. Heimatblätter des Südkurier, Nr. 15/12. November 1949.

Schneider, Reinhold: Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58. Freiburg i. Br. (Herder) 1958.

Schneider, Reinhold: Las Casas vor Karl V. – Szenen aus der Konquistadorenzeit. Darmstadt (Das Goldene Vlies) 1953.

Schupp, Volker: Emil Gött, Emil Strauß und Roman Wörner – Literatur und Lebensformen um 1900. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Dichter und Denker in Freiburg“ (Zum Podcast). Universitätsbibliothek Freiburg, 30. Jan. 2007.

Spörl, Uwe: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende. Paderborn, München, Wien, Zürich (Schöningh) 1997.

Stockums, Wilhelm: Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre. Freiburg i. Br. (Herder) 1923.

Straub, Harriet: Zerrissene Briefe. München (Georg Müller) 1913. Neu Herausg. von Ludger Lütkehaus. Freiburg i. Br. (Kore) 1990. (Die Ausgabe 1990 enthält nur eine Auswahl.)

Straub, Harriet: Rupertsweiler Leut’. München 1912. Neuausgabe Freiburg/Basel/Wien 1988.

Vierhufe, Almut (Hrsg.): Nach berühmten Mustern. Parodistische Studien. Gesamtausgabe. Mit einem Nachwort und Anmerkungen hrsg. von Almut Vierhufe. Hannover (Wehrhahn) 1. Aufl. 2009. Bibliothek des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von Stefan Neuhaus Band 7.

Weidenmann, Jakob: Fritz Mauthner. Worte gesprochen an seiner Bahre in der ev. Kirche zu Meersburg am 2. Juli 1923. Romanshorn (Buchdruckerei Volkswacht am Bodensee) 1923.

Weiler, Gershon: On Fritz Mauthner’s Critique of Language, in: Mind 1958, Bd. 67, S. 80–87.

Weiler, Gershon: Fritz Mauthner – a study of jewish self-rejection, in: Yearbook (Leo-Baeck-Institute) 8, 1963, S. 136–148.

Weiler, Gershon (Hrsg.): Fritz Mauthner. Sprache und Leben. Ausgewählte Texte aus dem philosophischen Werk. Salzburg und Wien (Residenz Verlag) 1986.

Welte, Bernhard: Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf 1980.

Welte, Bernhard: Das Licht des Nichts, in: Bernhard Welte: Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens. Mit einer Einführung von Holger Zaborowski. Frankfurt a. M. (Knecht) 2000. S. 27–87.

Wittgenstein, Ludwig Josef Johann: Tractatus logico-philosophicus 1921. Zitiert nach Thomas H. Macho: Wittgenstein. 1996 (= Philosophie Jetzt, hrsg. von Peter Sloterdijk).

# Caritas und Wissenschaft

## *Ein Blick in die Anfänge der Verbandsgeschichte<sup>1</sup>*

Von Ingeborg Feige

### Wissenschaft als Programm

Zusammen mit bedeutenden Vertretern des caritativen und sozialen Katholizismus gründete Lorenz Werthmann (1858–1921) im Jahr 1897 den Caritasverband für das Katholische Deutschland, um in Reaktion auf die gesellschaftlichen Herausforderungen und Veränderungen durch Industrialisierung und soziale Frage die vielfältigen Initiativen katholischer Liebestätigkeit zu bündeln und mit Durchsetzungskraft zu versehen. Ziel war es, deren Vereinzelung und fehlender Koordination, Zufälligkeit und mangelnder Systematik zu begegnen und durch Zusammenfassung, Vernetzung und Organisation eine Stärkung und Profilierung des caritativen Katholizismus gegenüber der sonstigen privaten wie der sich herausbildenden staatlichen Wohlfahrtspflege zu erreichen. Dies geschah nicht nur aus äußerer politischer und kirchenpolitischer Begründung oder aus Motiven konfessionellen Wettbewerbs, wiewohl Werthmann den Vorsprung des Protestantismus, und dies auch in wissenschaftlicher Hinsicht, deutlich benennt und anerkennt<sup>2</sup>. Dieser hatte mit Gründung der Inneren Mission seinen diakonischen Aktivitäten bereits Mitte des 19. Jahrhunderts organisatorische Form gegeben. Es geschah

---

<sup>1</sup> Teile des Beitrags wurden in gekürzter Form bereits veröffentlicht: Ingeborg Feige, Die Anfänge der caritaswissenschaftlichen Ausbildung der Theologen. Zwei Denkschriften des Deutschen Caritasverbandes, in: Michael Becht, Peter Walter (Hg.), Zusammenklang. Festschrift für Albert Raffelt, Freiburg 2009, 261–272.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Lorenz Werthmann, Die Ziele des Caritasverbandes, in: *Charitas* 3 (1898) 237–240, 261–265, hier 261, 262; ders., Vorboten und Vorkämpfer der Caritasbestrebungen, in: *Jahrbuch des Caritasverbandes* 6.1912/1913 (1912) 1–11, hier 8; ders., Die Zeitschrift „Charitas“ und ihre Bestrebungen, in: *Charitas* 1 (1896) 231–239, hier 232, 236.

auch aus der Überzeugung des besonderen Wesens und Auftrags katholischer Caritas.

Lorenz Werthmann ist Teil des caritativen und sozialen Katholizismus, dessen politische und publizistische Formierung sich unter anderem in der Gründung des katholischen Verbandes Arbeiterwohl (1880) und des Volksvereins für das Katholische Deutschland (1890) manifestiert. Er greift mit der Forderung nach Organisation der Caritas auch dessen Anliegen der Professionalisierung, Verwissenschaftlichung und Öffentlichkeitswirksamkeit<sup>3</sup> konsequent auf. Und so sind die Reden und Texte, in denen Werthmann sich zur Notwendigkeit von Wissenschaft und Studium für die Caritas äußert, zugleich zentrale Texte zur Verbandsgründung. Wissenschaft gehört für Werthmann als integraler Bestandteil zur Organisation der Caritas.<sup>4</sup> Werthmann verknüpft den Verband von Anfang an mit dem Anspruch der Wissenschaft. Er sieht ihn als „*Hochschule der Wohltätigkeitsübung*“<sup>5</sup>. Organisation, Publikation und Studium, wie sie bereits Mitte des 19. Jahrhunderts bei Franz Joseph Ritter von Buß als Forderung für eine wirksame Wohltätigkeit anklingen,<sup>6</sup> sind die programmatische Trias<sup>7</sup> von Werthmanns Lebenswerk. Mit strategischem Weitblick, politischer Durchsetzungskraft und praktischem Organisati-

<sup>3</sup> Vgl. etwa Franz Hitzes Ausführungen zur Organisation der Caritas unter Einbeziehung von Wissenschaft und Publikationstätigkeit in: Franz Hitze, Organisation der katholischen Caritas, in: Caritas 1 (1896) 22–27, 43–44, hier bes. 26.

<sup>4</sup> Es ist bezeichnend, dass Werthmann bei seiner Erläuterung der Bedeutung der Anerkennung des Deutschen Caritasverbandes durch die Fuldaer Bischofskonferenz neben der Wichtigkeit verbandlicher Organisation auch die Wissenschaftlichkeit für eine zeitgemäße Caritasarbeit ausdrücklich betont. Es zeigt, wie zentral für ihn die Verbindung von Caritas und Wissenschaft ist (Lorenz Werthmann, Die Bedeutung der Fuldaer Bischofsbeschlüsse über die Organisation der Caritas im Katholischen Deutschland, in: Caritas 22 (1916/17) 2–7, hier 4–5).

<sup>5</sup> Lorenz Werthmann, Die Ziele des Caritasverbandes, in: Caritas 12 (1906/07) 3.

<sup>6</sup> Franz Joseph Ritter von Buß, Der Orden der Barmherzigen Schwestern, von J. Eremites, Schaffhausen 1844, 187–189. Für Werthmann ist F. J. Ritter von Buß „*der erste katholische Vertreter der Caritaswissenschaft in Deutschland*“ (Lorenz Werthmann, Vorboten und Vorkämpfer der Caritasbestrebungen, in: Jahrbuch des Caritasverbandes 6.1912/1913 (1912) 3).

<sup>7</sup> Eindringlich formuliert in: Lorenz Werthmann, Die soziale Bedeutung der Caritas und die Ziele des Caritasverbandes, in: Caritas 4 (1899) 210–217, hier 212: „*Damit nun die hohen Ziele der christlichen Caritas besser erreicht und die Caritasjünger für ihre Aufgabe mehr befähigt werden könnten, wurde durch die Caritasbewegung die Parole ausgegeben: Es müsse unsere Caritas mehr publiziert, mehr studiert und mehr organisiert werden*“. Vgl. ders., Soll und Haben des Caritasverbandes, in: Caritas 9 (1904) 1–4, hier 3; ders., Vorboten und Vorkämpfer der Caritasbestrebungen, in: Jahrbuch des Caritasverbandes 6.1912/1913 (1912) 1–11. Hier greift Werthmann die Trias von Publikationstätigkeit, Studium und Organisation erneut



onstalent schafft er die für Erfolg und Nachhaltigkeit erforderliche konkrete Infrastruktur und institutionelle Verankerung. Dies ist sicherlich einer der wesentlichen Gründe seines Erfolgs. Dazu gehört von Anfang an, neben dem oft zähen Ringen um den Aufbau der verbandlichen Strukturen, die Entwicklung konkreter Formen für Wissenschaft und Kommunikation.<sup>8</sup> Ein Blick in die erste Satzung macht dies deutlich. Bei der Nennung der Mittel zur Erreichung des Verbandszwecks in § 2 machen sieben der zehn Nennungen den wissenschaftlichen und publizistischen Bezug ausdrücklich.<sup>9</sup> Als für die Verankerung der Wissenschaft wichtige Strukturelemente zu nennen sind vor allem die Zeitschrift „Caritas“, deren Schriftleiter Werthmann bis 1920 blieb, sowie die Caritas-Bibliothek als wissenschaftliche Spezialbibliothek mit weit gefasstem Sammelprofil. Beide trugen von Anfang an wesentlich dazu bei, den wissenschaftlichen Anspruch wachzuhalten und dessen Umsetzung nachhaltig zu fördern und zu unterstützen.

Der wissenschaftliche Aufbruch des sozialen Katholizismus, der sich auch bei der Gründung des Deutschen Caritasverbandes zeigt, ist Teil der „*Verwissenschaftlichung des Sozialen*“<sup>10</sup>, welche die bürgerliche Sozialreform seit Mitte des 19. Jahrhunderts kennzeichnet. Die sich ausweitende Armut der unteren Bevölkerungsschichten wird zunehmend weniger als gottgegebenes Schicksal betrachtet, das humanitär oder christlich motiviertes Handeln im Sinne der Zuwendung zum Not leidenden Individuum herausfordert, sondern sie wird als soziales Problem infolge von Urbanisierung und Industrialisierung erkannt, das wissenschaftlicher Analyse und rationaler Organisation bedarf sowie gesellschaftlicher und politischer Veränderung und Gestaltbarkeit zugänglich ist. Damit treten vor allem Sozialwissenschaften, Nationalökonomie und Medizin als wissenschaftliche Disziplinen in den Fokus von sozialer

---

auf, erläutert und verteidigt sie gegen Kritik (1) und legt ihre Verankerung in der Geschichte der Erneuerung des sozialen Katholizismus im 19. Jahrhundert anhand ihrer wichtigsten Vertreter dar. Neben F. J. Ritter von Buß nennt er als Vertreter der Caritaswissenschaft Georg Ratzinger, Franz Ehrle und Heinrich Pesch.

<sup>8</sup> Einen Überblick gibt Wilhelm Liese, Lorenz Werthmann und das Caritas-Studium, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1929, 16–28.

<sup>9</sup> Satzung des Caritas-Verbandes für das Katholische Deutschland, in: Charitas 2 (1897) 250.

<sup>10</sup> Christoph Sachße, Florian Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, Bd. 2: Fürsorge und Wohlfahrtspflege 1871–1929, Stuttgart 1988, 18–22.

Frage und Wohlfahrtspflege. Werthmann weist der Caritas die Aufgabe zu, „*Trägerin der sozialen Versöhnung zu sein*“<sup>11</sup>, und begreift sie damit als Teil der Sozialreform in deutlicher Abgrenzung gegen revolutionäre Entwürfe zur Lösung der sich verschärfenden sozialen Gegensätze gesellschaftlicher Klassen. Das Verstehen wirtschaftlicher und sozialer Prozesse und deren Zusammenhänge tritt in den Vordergrund und verlangt eine entsprechende Antwort und Neuorientierung christlich-sozialen Denkens, das zugleich eine Antwort auf die gesellschaftlichen Konzepte von individualistischem Liberalismus und marxistischem Sozialismus geben muss. Unter anderen versucht dies der Jesuit Heinrich Pesch in Anknüpfung an das traditionelle katholische Organismusedenken und unter Bezugnahme auf die moderne Nationalökonomie und deren Betonung als ethische Wissenschaft in seinem System des Solidarismus.<sup>12</sup> Es ist der Versuch, christliches Denken in die Wirtschaftstheorie zu integrieren sowie die Wertgebundenheit der Wirtschaft und als deren Subjekt und Ziel den Menschen als soziales Wesen aufzuzeigen. Denn insofern jeder Mensch als Geschöpf Gottes soziales Subjekt ist, ist Solidarität Pflicht. Gemeinschaft ist nicht nur ein faktisches Verhältnis

<sup>11</sup> Lorenz Werthmann, Die soziale Bedeutung der Caritas und die Ziele des Caritasverbandes, in: *Charitas* 4 (1899) 211. Vgl. ders., Die Ziele des Caritasverbandes, in: *Charitas* 3 (1898) 237–240, 261–265. Werthmann verspricht sich von der Gewinnung adeliger und gebildeter Schichten für die Caritas die Abschwächung und das Abschleifen der „*scharfen Kanten der gesellschaftlichen Gegensätze*“ (264). Ders., Caritas und Katholizismus, in: *Charitas* 10 (1904/05) 1–8. Werthmann fordert die Katholiken auf, „*mitzuwirken an den Werken der Caritas und der sozialen Reform*“ (5) und spricht von der „*zivilisatorische[n] Macht der christlichen Caritas*“ (6). Ders., Die Ziele des Caritasverbandes, in: *Charitas* 12 (1906/07) 4: „*[...] der Caritasverband [wird] üben das Apostolat der Versöhnung der sozialen Gegensätze.*“ Vgl. auch die Rede von „*der alle Stände versöhnenden Caritas*“ bei Hermann Joseph Schmitz, Zielpunkte der charitativen Tätigkeit in der Gegenwart, in: *Charitas* 3 (1898) 1–6, hier 6. Vgl. Carl Trimborn, Die Pflichten der höheren Stände auf sozialem und charitativem Gebiet, in: *Charitas* 7 (1902) 1–6, 25–31, hier bes. 1; Hans von Oppersdorff, Grundlagen und Ziele der Caritasbestrebungen, in: *Charitas* 10 (1904/05) 25–31, 73–75, hier 73; Franz Keller, Sozialcaritative Aufgaben der Kirche, in: *Soziale Arbeit im neuen Deutschland. Festschrift zum 70. Geburtstag von Franz Hitze*, Mönchen-Gladbach 1921, 184–194, hier 185. Vgl. auch Heinrich Weber, Caritas und Volkswirtschaft, in: *Caritas* 37 (1932) 466–475, 536–539, hier 536–539.

<sup>12</sup> Heinrich Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1: Grundlegung, Freiburg 1905, 351–401. Vgl. auch die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung des Caritashistorikers und Caritaswissenschaftlers Wilhelm Liese mit Heinrich Pesch um die Frage des Zusammenhangs von Nationalökonomie und Ethik, in: *Der katholische Seelsorger* 18 (1906) 376–378; 474–476; 569–570; ebd. 19 (1907) 70–83; 134–136. Der Diskurs ist zugleich ein bemerkenswertes Beispiel für Prozess und Argumentationslinien der Aneignung moderner Wissenschaftlichkeit innerhalb der katholischen Theologie, welche die Herausbildung der positiven Wissenschaften im 19. Jahrhundert zunächst als Bedrohung empfand.

der Menschen untereinander, sondern Forderung des Sittengesetzes. Aufgabe der Wirtschaft ist demnach nicht die Produktion von Gütern, sondern Wohlstand des Volkes. Ihr Prinzip ist nicht Gewinnmaximierung, sondern Bedarfsdeckung.

### Caritaswissenschaft und Caritasstudium bei Lorenz Werthmann

Werthmann beschäftigt sich bereits in seinen Studienjahren in Rom, in denen er Kontakt mit Franz Hitze pflegt, mit der sozialen Frage und betreibt einschlägige Literaturstudien.<sup>13</sup> Später besucht er an der Universität Freiburg seit 1886 bis zum Wintersemester 1889/1890 und noch einmal im Wintersemester 1899/1900 Vorlesungen in Rechtswissenschaften und Nationalökonomie.<sup>14</sup> Das Erscheinen von H. Peschs fünf-bändigem „Lehrbuch der Nationalökonomie“<sup>15</sup> begleitet er mit Rezensionen in der Zeitschrift „Caritas“<sup>16</sup>, nicht zuletzt unter Würdigung der Berücksichtigung, die der katholische Sozialtheoretiker Pesch der Caritas innerhalb seiner Theorie zukommen lässt. Werthmann votiert für die Notwendigkeit des Studiums der Nationalökonomie für die in der Caritasarbeit Tätigen, ja er geht so weit zu formulieren: *„[...] die Caritas kann voll und richtig nur gewertet werden, wenn man einen Überblick und Einblick in die Nationalökonomie gewonnen hat.“*<sup>17</sup> Die Auswei-

<sup>13</sup> Eine Zusammenstellung findet sich auf Grundlage von Notizbüchern („Tagebücher“) Werthmanns (Archiv des Deutschen Caritasverbandes [ADCV] 080/36, Teil 1 [2, Varia]) in: Wilhelm Liese, Lorenz Werthmann und das Caritas-Studium, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1929, 16–28, hier 17. Vgl. Wilhelm Liese, Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband (Schriften zur Caritaswissenschaft, 5), Freiburg 1929, 30–31.

<sup>14</sup> Vgl. die Auflistung in: Wilhelm Liese, Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband (Schriften zur Caritaswissenschaft, 5), Freiburg 1929, 67–68.

<sup>15</sup> Heinrich Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde, Freiburg 1905–1923.

<sup>16</sup> Lorenz Werthmann, Nationalökonomie und Caritas, in: Caritas 12 (1906/07) 49–51; Caritas 14 (1908/09) 226–228; Caritas 18 (1912/13) 306–309.

<sup>17</sup> Lorenz Werthmann, Nationalökonomie und Caritas, in: Caritas 12 (1906/07) 49. Vgl. auch seinen Vorschlag zu Studien der Nationalökonomie seitens einzelner Priester der verschiedenen Diözesen, in: ders., Die ersten fünf Jahre des Caritasverbandes für das katholische Deutschland, in: Caritas-Schriften, H. 9, Freiburg 1903, 44. Vgl. auch die Hinweise auf die Lehrveranstaltungen der Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg und die Ermunterung zu deren Besuch, in: Die Caritasschule des Deutschen Caritasverbandes. Denkschrift, hg. vom Vorstand des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg 1919, 24–25 (mit kleinen Änderungen und ohne die Vorschläge zu Besichtigungen und Praktika in Freiburg und Umge-

tung seiner Studien über die Theologie hinaus prägt auch sein Verständnis der sich formierenden Caritaswissenschaft<sup>18</sup> als neuem Wissenschaftsfach.

Werthmann äußert sich in mehreren Aufsätzen und Reden zum Thema Caritaswissenschaft und Caritasstudium.<sup>19</sup> Beides gehört zusammen. Wissenschaftliche Forschung, wie sehr sie Eigenwert besitzt, hat für Werthmann immer zugleich die Aufgabe der Vermittlung in Aus- und Fortbildung der in der Caritasarbeit Tätigen. Denn „*Caritas ist Wissenschaft, Caritas ist Kunst!*“<sup>20</sup>. Der Sorge für eine umfassende Schulung und Professionalisierung der in der Caritasarbeit haupt- wie ehrenamtlich Tätigen widmet er sich planmäßig und mit gleicher Energie wie dem Aufbau der Verbandsstrukturen. Eine der Früchte ist die Gründung der

---

bung auch in: *Caritas* 24 (1918/19) 77–95, hier 94–95). Vgl. auch den Hinweis auf die Nationalökonomie bei Carl Sonnenschein, *Die gebildeten Kreise und der Vinzenzverein*, in: *Charitas* 14 (1908/09) 1–4, hier 3: „*Die Caritas darf der Ordnung nicht entbehren, die ihr von der nationalen ökonomischen Wissenschaft kommt.*“

Auch der zweite Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Benedict Kreutz (1879–1949), der nach dem Tod Werthmanns ab 1921 die innerverbandlichen Diskussionen und Entscheidungen in Bezug auf die Caritaswissenschaft zu moderieren und mitzubestimmen hatte, studierte nach seiner Berufung zum Leiter der Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes in Berlin Nationalökonomie und setzte auch nach Übernahme des Präsidentenamtes als Nachfolger Werthmanns am 9. November 1921 sein Studium fort. Den Abschluss machte Kreutz 1922 in Münster und wurde bei Heinrich Weber in Staatswissenschaften promoviert.

<sup>18</sup> Zum wissenschaftlichen Anspruch des Caritasverbandes und zur Entwicklung der Caritaswissenschaft in den ersten drei Jahrzehnten nach Verbandsgründung vgl. Catherine Maurer, *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland*, Freiburg 2008, 123–144, 244–257. Hier finden sich auch nähere Ausführungen zu Aneignung und Interpretation der Theorie Peschs durch Werthmann (125–128). Nach Maurer (ebd. 125) taucht der Begriff „Caritaswissenschaft“ in den Veröffentlichungen des Caritasverbandes zum ersten Mal auf in: Lorenz Werthmann, *Die Ziele des Caritasverbandes*, in: *Charitas* 12 (1906/07) 1–6, hier 3. Vgl. auch Catherine Maurer, *Wie entstand die „Caritaswissenschaft“? Ursprung und Entwicklung eines Konzepts und einer Handlungspraxis*, in: Michael Manderscheid, Hans-Josef Wollasch (Hg.), *Die ersten hundert Jahre*, Freiburg 1998, 138–158.

<sup>19</sup> Vgl. u. a.: Lorenz Werthmann, *Die soziale Bedeutung der Charitas und die Ziele des Caritasverbandes*, in: *Charitas* 4 (1899) 210–217, hier 215–216; ders., *Die ersten fünf Jahre des Caritasverbandes für das Katholische Deutschland*, in: *Charitas-Schriften*, H. 9, Freiburg 1903, 35–66, hier 42–44; ders., *Die Ziele des Caritasverbandes*, in: *Charitas* 12 (1906/07) 1–6, hier 3.

<sup>20</sup> Lorenz Werthmann, *Die Bedeutung der Fuldaer Bischofsbeschlüsse über die Organisation der Caritas im Katholischen Deutschland*, in: *Caritas* 22 (1916/17) 5. Vgl. ders., *Zur Organisation der katholischen Caritas. Rede in der Versammlung des Breslauer Caritasverbandes am 16. Januar 1910*, [Breslau 1910], 6. Vgl. auch Benedict Kreutz, *Caritas-Wissen und Caritas-Kunst*, in: *Caritas* 16 (1910/11) 31–38.

Caritasschule in Freiburg im Jahr 1920.<sup>21</sup> Werthmann ist sich der Rückständigkeit des caritativen Katholizismus gegenüber der protestantischen wie öffentlichen Wohlfahrtspflege bewusst und markiert dies deutlich.<sup>22</sup> Sein Verständnis von Caritaswissenschaft ist interdisziplinär angelegt mit starken Bezügen zur Nationalökonomie und Soziologie, aber gleichermaßen starker Betonung der Caritasgeschichte. Ausführlich äußert er sich auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Neisse 1899 zu den Grundlagen einer planmäßigen und rationalen Caritas.<sup>23</sup> Caritaswissenschaft ist soziologische Wissenschaft. Sie soll Ursachen erforschen, Methoden entwickeln, Statistik treiben. Dabei darf sie ihre Forschungen nicht auf die katholische Caritas beschränken, sondern muss alle Bereiche und Träger der Wohlfahrtspflege systematisch einbeziehen. Caritaswissenschaft hat aber auch historische Wissenschaft zu sein. Betont Werthmann an anderer Stelle Caritasgeschichtsforschung als Voraussetzung eines sachgemäßen Verständnisses gegenwärtiger Praxis<sup>24</sup> oder – besonders in Form der biografischen Forschung und Darstellung – als Mittel zur Schärfung der Caritasgesinnung und zur Erbauung<sup>25</sup>, so hebt er an dieser Stelle den Gesichtspunkt der Profilierung und Publizität katholischer Caritas besonders hervor. Auffallend ist, dass hier Caritaswissenschaft nicht in ausdrücklicher Verbindung mit der Nationalökonomie gesehen wird und das Verhältnis zur Theologie keinerlei Erwähnung findet. Die Ausführung der soziologischen Perspektive der Caritaswissenschaft findet sich wieder anlässlich der Interpretation des Anerkennungsbeschlusses der Fuldaer Bischofskonferenz durch Werthmann.<sup>26</sup> Hier steht die Fortbildung, Koopera-

---

<sup>21</sup> Vgl. Arthur Hugo Klieber, Caritaslehrgang, Werthmann-Stiftung und Caritasschule, in: Caritas 24 (1918/19) 43–47; Die Caritasschule des Deutschen Caritasverbandes. Denkschrift, hg. vom Vorstand des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg 1919 (mit kleinen Änderungen und ohne die Vorschläge zu Besichtigungen und Praktika in Freiburg und Umgebung auch in: Caritas 24 (1918/19) 77–95). Vgl. auch Hans-Josef Wollasch, Die Gründung sozialer Schulen in Freiburg durch den Deutschen Caritasverband. I. Die drei Frauenschulen (1928–1932), in: Caritas. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes '77 (1976) 275–293.

<sup>22</sup> Vgl. etwa Lorenz Werthmann, Die Ziele des Caritasverbandes, in: Caritas 3 (1898) 261.

<sup>23</sup> Lorenz Werthmann, Die soziale Bedeutung der Caritas und die Ziele des Caritasverbandes, in: Caritas 4 (1899) 210–217, hier 215–216.

<sup>24</sup> Vgl. Lorenz Werthmann, Zur Förderung caritaswissenschaftlicher Arbeiten und Vorlesungen, in: Caritas 19 (1913/14) 244–248, hier 244.

<sup>25</sup> Vgl. die in Caritas 1 (1896) 32 vorgestellte Rubrik „Männer und Frauen der Caritas“.

<sup>26</sup> Lorenz Werthmann, Die Bedeutung der Fuldaer Bischofsbeschlüsse über die Organisation der Caritas im Katholischen Deutschland, in: Caritas 22 (1916/17) 2–7, hier 4–5.

tion und Vernetzung vor allem auf diözesaner Ebene unter Leitung des Bischofs im Vordergrund der Ausführungen. In der oben erwähnten Rezension der nationalökonomischen Theorie H. Peschs aber zeigt sich Werthmanns Einbeziehung auch der Erkenntnisse der Nationalökonomie als Teil zeitgemäßer Caritasarbeit und damit als Bestandteil caritaswissenschaftlicher Ausbildung.<sup>27</sup> Die Bezüge der Caritaswissenschaft zur Nationalökonomie zeigen sich für Werthmann in Peschs Theorie insbesondere in der – für jede Caritasarbeit bedeutsamen – naturrechtlichen Begründung des Privateigentums, in der Würdigung der volkswirtschaftlichen Bedeutung der Caritas im System des Solidarismus und in der Begründung einer freien gemeinnützigen Wohlfahrtspflege.<sup>28</sup> Insgesamt hält Werthmann die nationalökonomische Grundlegung für eine erfolgreiche und innovative Caritas und damit auch für die Caritaswissenschaft für unerlässlich und empfiehlt Peschs Lehrbuch als Grundlagenlektüre für die „*wissenschaftliche Schulung*“<sup>29</sup> im Bereich der Caritas. Dass der volkswirtschaftliche Aspekt der Caritaswissenschaft in Werthmanns Rezensionen zu Pesch, kaum aber in seinen sonstigen Äußerungen zur Caritaswissenschaft entfaltet wird, mag daran liegen, dass diese jeweils im Rahmen und Zusammenhang verbandspolitischer Reden und Überlegungen stattfinden, die das Thema nicht speziell und wissenschaftstheoretisch beleuchten. So mag der volkswirtschaftliche Aspekt unter der soziologischen Perspektive subsumierbar sein, insofern es darin auch um die Analyse wirtschaftlicher Nöte bestimmter Schichten innerhalb volkswirtschaftlicher Zusammenhänge geht.

Ein besonderes Anliegen ist Werthmann die caritaswissenschaftliche Ausbildung der Theologen. Bereits 1897 fordert er anlässlich eines Berichts in der Zeitschrift „*Caritas*“ über die „*Ausbildung protestantischer Theologen in den Werken der Caritas*“ auch für die katholischen Theologen „*eine systematische, theoretische und praktische Ausbildung für die ausgedehnten sozialen und charitativen Aufgaben ihres Berufes*“.<sup>30</sup> Mar-

<sup>27</sup> Lorenz Werthmann, Nationalökonomie und Caritas, in: *Caritas* 12 (1906/07) 49–51; *Charitas* 14 (1908/09) 226–228; *Caritas* 18 (1912/13) 306–309.

<sup>28</sup> Vgl. Catherine Maurer, *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik*, Freiburg 2008, 125–128.

<sup>29</sup> Lorenz Werthmann, Nationalökonomie und Caritas, in: *Caritas* 18 (1912/13) 307, Anm. 1.

<sup>30</sup> Lorenz Werthmann, *Ausbildung protestantischer Theologen in den Werken der Caritas*, in: *Charitas* 2 (1897) 19–20, hier 20. Vgl. ders., *Das Wirken des Caritasverbandes im Jahre*

tin Faßbender, Professor für Handelskunde und Genossenschaftswesen an der Landwirtschaftlichen Hochschule Berlin, Zentrumsolitiker und Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses und des Reichstags, hielt 1914 im preußischen Abgeordnetenhaus anlässlich der Beratungen zum Etat für Kultus eine in katholischen Kreisen viel beachtete Rede<sup>31</sup> zur Förderung caritaswissenschaftlicher Vorlesungen an den katholisch-theologischen Fakultäten der Universitäten und zur „*Errichtung eines Extraordinariats für historisch orientierte Charitaswissenschaft*“<sup>32</sup>, unter anderem unter Hinweis auf die bereits breite Berücksichtigung christli-

---

1902/03, in: Charitas 8 (1903) 247–252, hier 251–252. Werthmann verbindet seine Forderungen mit der lobenden Erwähnung eines ersten geplanten Kurses von zwölf Vorlesungen über Caritas am Freiburger Priesterseminar in St. Peter (251). Vgl. ders., Soll und Haben des Caritasverbandes, in: Charitas 9 (1904) 1–4, hier 4; ders., Zur Förderung caritaswissenschaftlicher Arbeiten und Vorlesungen, in: Charitas 19 (1913/14) 244–248; ders., Unser Caritasprogramm an der Neige des Weltkrieges, in: Charitas 22 (1916/17) 245–250, hier 250; vgl. Wilhelm Liese, Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband (Schriften zur Caritaswissenschaft, 5), Freiburg 1929, 211–214. Vgl. auch Werthmanns Abdruck eines mehrseitigen Zitats aus: Franz Heiner, Christentum und Kirche im Kampfe mit der Sozialdemokratie, Freiburg 1903, 106–112, in seinem Aufsatz: Klerus und Charitas, in: Charitas 9 (1904) 181–184. Heiner fordert ebenfalls, „*daß die Kandidaten des Priesterstandes offiziell und planmäßig, theoretisch und praktisch in die Verwaltung der Charitas eingeführt werden*“ (109 bzw. 183). Einen Überblick über die Forderung und Geschichte diakoniewissenschaftlicher Ausbildung protestantischer Theologen und einer selbstständigen Wissenschaft der Inneren Mission an den Universitäten gibt Volker Herrmann, „... die Forderung einer eigenen Disziplin ‚Diakonik‘ ist erst wenige Jahre alt“. Eine kleine Geschichte der Diakoniewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, in: Johannes Eurich, Christian Oelschläger (Hg.), Diakonie und Bildung. Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2008, 95–107. Zum historischen und gegenwärtigen Verhältnis von Diakonik und Theologie und des Näheren von Diakonie und Seelsorge vgl. Arnd Götzelmann, Diakonie und Seelsorge. Verbindungsmöglichkeiten von Poimenik und Diakoniewissenschaft, in: Volker Herrmann (Hg.), Diakonische Aussichten. Festschrift für Heinz Schmidt (DWI-Info, 35), Heidelberg 2003, 265–297.

<sup>31</sup> Martin Faßbender, Rede betr. Lehraufträge für Caritaswissenschaft an den Universitäten, in: Verhandlungen des Hauses der Abgeordneten, 22. Legislatur, II. Session, 68. Sitzung am 30. April 1914, Nachtrag, Sp. 5805–5816. Bemerkenswert ist, dass Faßbender seine Forderungen des Ausbaus der Caritaswissenschaft mit dem Hinweis auf die Wirksamkeit der Caritas für die „*soziale Versöhnung*“ und auf die Förderung eines „*friedliche[n] Wettbewerbs[s]*“ der Konfessionen unterstreicht (Sp. 5808). Die Forderung einer größeren Berücksichtigung der Caritas an katholisch-theologischen Fakultäten und das Angebot von „*praktisch-theoretischen Vorlesungen über das Gesamtgebiet der christlichen Charitas in seinem ganzen Umfange*“ hatte er bereits 1903 im Zusammenhang eines Hinweises über die Behandlung der Inneren Mission an den evangelisch-theologischen Fakultäten erhoben, in: Martin Faßbender, Zwei bedeutsame Schriftwerke über die Innere Mission, in Charitas 8 (1903) 81–84, hier 84.

<sup>32</sup> Martin Faßbender, Rede betr. Lehraufträge für Caritaswissenschaft an den Universitäten, in: Verhandlungen des Hauses der Abgeordneten, 22. Legislatur, II. Session, 68. Sitzung am 30. April 1914, Nachtrag, Sp. 5810; vgl. auch Sp. 5805.

cher Liebestätigkeit an evangelisch-theologischen Fakultäten. Faßbender begründet die Notwendigkeit einer historischen Ausrichtung der Caritaswissenschaft mit der historischen und entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise als Standard moderner Wissenschaftlichkeit, der bislang noch fehlende beziehungsweise, soweit vorhanden, veraltete Forschung zur Caritasgeschichte und deren werbender Wirkung für Caritasfragen in gebildeten Kreisen.<sup>33</sup> Er fordert die Einbeziehung vor allem von Kirchenhistorikern, weniger von Pastoraltheologen, in die Lehrtätigkeit. Überfordert aber wären angesichts der Breite und Spezialisierung des Faches beide, so dass neben Lehrbeauftragten die Schaffung einer neuen Fachprofessur für Faßbender unausweichlich ist. Darüber hinaus vergisst er aber nicht die „*moderne Charitaskunde*“ als wissenschaftliche Beschreibung und Analyse gegenwärtiger Caritasarbeit, die ein „*Extraordinariat für Caritaswissenschaft*“ ebenfalls abdecken müsse.<sup>34</sup> Allerdings hat in seinen Ausführungen die Betonung der Caritasgeschichte ein deutliches Übergewicht. Er fordert die Öffnung der Lehrveranstaltungen für Hörer aller Fakultäten, um auf diese Weise für die Caritas zu sensibilisieren und zu werben. Nebenbei hält Faßbender die Verbindung der neuen Professur für Caritaswissenschaft mit „*religiöse[r]*“ beziehungsweise „*kirchliche[r]* *Volkskunde*“ und „*kirchliche[r]* *Kulturgeschichte*“ für möglich, um so auch ein weiteres Desiderat theologischer Ausbildung zu realisieren.<sup>35</sup> Werthmann druckte die Rede mit kurzer Einleitung und Schlussbemerkung umgehend in der Zeitschrift „Caritas“ ab,<sup>36</sup> ohne auf die wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspolitischen Argumente

---

<sup>33</sup> Martin Faßbender, Rede betr. Lehraufträge für Caritaswissenschaft an den Universitäten, in: Verhandlungen des Hauses der Abgeordneten, 22. Legislatur, II. Session, 68. Sitzung am 30. April 1914, Nachtrag, Sp. 5805–5806. Vgl. auch Martin Faßbender, Zur Geschichte des caritativen Lebens, in: Caritas 16 (1910/11) 127–129.

<sup>34</sup> Martin Faßbender, Rede betr. Lehraufträge für Caritaswissenschaft an den Universitäten, in: Verhandlungen des Hauses der Abgeordneten, 22. Legislatur, II. Session, 68. Sitzung am 30. April 1914, Nachtrag, Sp. 5807.

<sup>35</sup> Martin Faßbender, Rede betr. Lehraufträge für Caritaswissenschaft an den Universitäten, in: Verhandlungen des Hauses der Abgeordneten, 22. Legislatur, II. Session, 68. Sitzung am 30. April 1914, Nachtrag, Sp. 5810–5812. Vgl. auch die Erläuterungen Heinrich Webers Mitte der Dreißigerjahre zur Ausweitung und Bedeutung volkscundlicher Forschung für die Caritaswissenschaft bei seiner Besprechung des von Georg Schreiber 1936 erstmalig herausgegebenen Jahrbuchs für Volkskunde „Volk und Volkstum“ (Heinrich Weber, Caritaswissenschaft und volkscundliche Forschung, in: Caritas 41 (1936) 41–43).

<sup>36</sup> Lorenz Werthmann, Zur Förderung caritaswissenschaftlicher Arbeiten und Vorlesungen, in: Caritas 19 (1913/14) 244–248.



einzugehen. Er begrüßt vor allem die Forderung von caritaswissenschaftlichen Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten und wünscht die Ausweitung der Errichtung von Caritasprofessuren auch außerhalb Preußens.<sup>37</sup>

Auch Wilhelm Liese, von 1900 bis 1903 erster Bibliothekar der Caritas-Bibliothek und seit 1910 Dozent für soziale Fragen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Paderborn, greift Faßbenders Rede im darauf folgenden Heft der Zeitschrift „Caritas“ auf.<sup>38</sup> Er weist darauf hin, dass die Paderborner Bischöfliche Fakultät bisher die einzige mit einem Dozenten für Caritaswissenschaft sei. Zugleich betont er, dass aus Gründen der engen Verzahnung der Caritaswissenschaft mit der Kirchengeschichte und der Pastoraltheologie für Caritasprofessuren nur theologische Fakultäten in Betracht zu ziehen seien. Er gewichtet die historische Dimension etwas schwächer als Faßbender. Vom wissenschaftlichen Standpunkt gibt allerdings auch er der historischen Forschung den Vorzug, rückt aber die Notwendigkeit caritaskundlicher Lehre für die gegenwärtige Praxis stärker in den Vordergrund.<sup>39</sup> Insofern steht auch Liese für eine historisch ausgerichtete Caritaswissenschaft. Die Einbeziehung der Volkskunde in die Caritaswissenschaft lehnt er grundsätzlich ab und weist diese der Liturgiewissenschaft zu. Im Anschluss zitiert er unter Auslassung der längeren Originalzitate Faßbenders die Kommentierung der Rede durch Constantin Noppel,<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Lorenz Werthmann, Zur Förderung caritaswissenschaftlicher Arbeiten und Vorlesungen, in: *Caritas* 19 (1913/14) 248.

<sup>38</sup> Wilhelm Liese, Caritasprofessuren an den theologischen Fakultäten, in: *Caritas* 19 (1913/14) 307–310.

<sup>39</sup> Wilhelm Liese, Caritasprofessuren an den theologischen Fakultäten, in: *Caritas* 19 (1913/14) 307.

<sup>40</sup> Wilhelm Liese, Caritasprofessuren an den theologischen Fakultäten, in: *Caritas* 19 (1913/14) 308–309. Constantin Noppel (1883–1945) engagierte sich in der Jugendpflege und Jugendfürsorge von 1913 bis 1919 zunächst in Berlin, danach war er Direktor des Landescaritasverbandes Bayern in München und engagierte sich auch hier weiter in der Jugendfürsorge. Von 1932 bis 1935 war er Rektor des Collegium Germanicum in Rom. 1936 übersiedelte er nach Freiburg und war Hausgeistlicher im Kneipp-Sanatorium St. Urban in Freiburg. Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit pflegte er die Nähe und Zusammenarbeit mit dem Caritasverband und war Berater des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber, mit dem ihn eine langjährige Freundschaft verband. 1944 bis 1945 war er Superior des Bischöflichen Studienheims Stella Maris in Stuttgart. Zu Noppel vgl. Hans-Josef Wollasch, Ein Kaufmannssohn aus Radolfzell als Pionier für Jugendpflege und Seelsorge. Zum 100. Geburtstag von P. Constantin Noppel SJ (1883–1945), in: *Hegau* 40 (1983), 7–58 (wieder in: ders., „Soziale Gerechtigkeit und christliche Caritas“. Leitfiguren und Wegmarkierungen aus 100 Jahren Caritasgeschichte, Freiburg 1996, 366–444).

die dieser in den „Stimmen aus Maria Laach“<sup>41</sup> vorgelegt hatte. Noppel betont wie Liese gegenüber Faßbender neben der Caritasgeschichte gleichermaßen die Caritaskunde als Feld der Caritaswissenschaft, plädiert dafür, Lehraufträge, gegebenenfalls auch für Praktiker der Caritas, auch außerhalb theologischer Fakultäten anzusiedeln und weist in einer gegenüber Liese weiter gefassten Auslegung der Caritaskunde auf die Verflechtung von Caritas und Caritaswissenschaft mit den Rechtswissenschaften und der Medizin hin.<sup>42</sup> Im Anschluss an Noppel zitiert Liese des Weiteren aus der „Kölnischen Volkszeitung“ Max Joseph Metzger,<sup>43</sup> der ebenfalls der caritaskundlichen Lehrtätigkeit den höheren Stellenwert gegenüber der Caritasgeschichte zuweist. Einig sind sich mit Faßbender alle, dass die Caritaswissenschaft, im Interesse einer zeitgemäßen Ausbildung der Priester als Hauptvertreter und Leiter der Caritas in den Pfarrgemeinden, an den Universitäten vertreten sein müsse.

Die Reaktionen auf Faßbenders Rede zeigen, wie stark die Frage nach einer Institutionalisierung und einer inhaltlichen Klärung der Caritaswissenschaft im Deutschen Caritasverband und in katholischen Kreisen diskutiert wurde. Im Zuge dieser Entwicklungen wird an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster 1917 ein Lehrauftrag für Historische Caritaswissenschaft an den Kirchenhistoriker Georg Schreiber erteilt. 1918 wird als erste Caritasprofessur an einer staatlichen Hochschule ein Extraordinariat für Sozialethik und Caritas an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg geschaffen und dem Moraltheologen Franz Keller übertragen. Daraufhin richtete Werthmann bereits am 24. Februar 1919 unter Hinweis auf den besonderen Lehrauftrag für Caritaswissenschaft an der Universität Freiburg an das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg die Bitte um eine verpflichtende Berücksichtigung der Caritaskunde in der Theologenausbildung, und zwar mit jeweils zwei Wochenstunden in wenigstens einem der vier theologischen Studienjahre, wie sie der neu auszuarbeitende

---

<sup>41</sup> Constantin Noppel, Lehrstühle für Caritaswissenschaft, in: Stimmen aus Maria Laach, Bd. 87 (1914) 359–363.

<sup>42</sup> Constantin Noppel hat Ende der Dreißigerjahre ein eigenes kleines Handbuch zur Caritas vorgelegt: Einführung in die Caritas, Freiburg 1938.

<sup>43</sup> Wilhelm Liese, Caritasprofessuren an den theologischen Fakultäten, in: Caritas 19 (1913/14) 309–310 (vgl. Kölnische Volkszeitung, Nr. 580 vom 28. Juni.1914).

Studienplan vorsehe.<sup>44</sup> Aufgrund der Bestimmungen des Codex Juris Canonici von 1917 zur Priesterausbildung war eine Verlängerung der theologischen Studien auf vier Jahre vorgeschrieben,<sup>45</sup> ein Umstand, der in allen Diözesen Diskussionen über die Überarbeitungen der Studienpläne zur Folge hatte, was den Bestrebungen des Caritasverbandes nach einer verpflichtenden Einbeziehung der Caritaswissenschaft in die Priesterausbildung entgegenkam.

### Die caritaswissenschaftliche Ausbildung der Theologen

Nachdem die Konsolidierung des Caritasverbandes seit dem Anerkennungsbeschluss der deutschen Bischöfe 1915 und dem darin gegebenen Auftrag zur Gründung von Diözesanverbänden in allen Diözesen zu einem ersten Abschluss gekommen war und nach Gründung der Weimarer Republik, mit der sich auch das Gefüge der Wohlfahrtspflege neu zu formieren begann, waren es im Jahr 1920 zwei Maßnahmen, mit denen der Verband weitere Meilensteine für die Entwicklung der Caritaswissenschaft setzte.

Auf dem Deutschen Caritastag in Paderborn im November 1920 werden im Zentralausschuss des Deutschen Caritasverbandes sieben Fachausschüsse gebildet, einer davon für Caritaswissenschaft<sup>46</sup>, der 1921 seine Arbeit aufnimmt. Vorsitzender wird Heinrich Weber, Universitätsdozent und Diözesan-Caritasdirektor in Münster, und bleibt es bis

---

<sup>44</sup> Schreiben Werthmanns vom 24. Februar 1919 an das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg (Erzbischöfliches Archiv Freiburg [EAF] B2-32-491). Vgl. auch das Schreiben des Dekans der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, E. Göller, an das Erzbischöfliche Ordinariat vom 5. März 1919, „Lehrplan der Theologischen Fakultät betr.“, in dem es unter anderem auch um die Verteilung der Stundenzahl auf die Fächer Sozialethik und Caritas geht. In diesem Zusammenhang wird auch auf eine an die theologische Fakultät herangetragene Bitte Werthmanns um zweistündige Vorlesungen im Fach Caritas hingewiesen (EAF B2-32-491).

<sup>45</sup> Codex Juris Canonici 1917 can. 972 und can. 1352–1371, hier can. 1365.

<sup>46</sup> Kuno Joeger, Die Tagung des Deutschen Caritasverbandes in Paderborn vom 9. bis 12. November 1920, in: Caritas 26 (1920/21) 21–29, hier 23. Zum Fachausschuss für Caritaswissenschaft vgl. Elli Reichert, Wohlfahrt – Wirtschaft – Caritas. Der Fürsorgewissenschaftler Heinrich Weber, Nordhausen 2008, 124–134; Manfred Hermanns, Sozialethik im Wandel der Zeit. Persönlichkeiten, Forschungen, Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster 1893–1997, Paderborn 2006, 175–177.

zu seinem Tod 1946. Geschäftsführer des Ausschusses ist Heinrich Auer, der Leiter der Caritas-Bibliothek. Unter den zum Teil häufig wechselnden Mitgliedern sind mehrere Hochschulprofessoren, unter anderen Martin Faßbender, Franz Keller, Joseph Löhr, später auch Wilhelm Liese. Die Einrichtung des Fachausschusses unterstreicht die Identifikation der leitenden Personen und Gremien des Verbandes mit dem Thema „Caritaswissenschaft“ sowie deren Einschätzung von dessen Bedeutung für den Verband.<sup>47</sup>

Im gleichen Jahr veröffentlichte der Deutsche Caritasverband eine Denkschrift zur caritasbezogenen Ausbildung der Theologen,<sup>48</sup> die W. Liese im Auftrag Werthmanns<sup>49</sup> verfasst hatte. Sie wurde bereits im Januar 1920 an alle Bischöfe, Ordinariate, theologischen Fakultäten, Priesterseminare und Konvikte und die Diözesan-Caritasverbände versandt. In ihr fordert der Caritasverband eine verpflichtende syste-

---

<sup>47</sup> Neben dem Fachausschuss für Caritaswissenschaft wurde auch ein Fachausschuss für caritative Schulung eingerichtet, in dem H. Weber und F. Keller ebenfalls Mitglieder waren. Die erste Geschäftsführerin bis 1925, Hildegard Hübinger, Leiterin der Sozialpolitischen Frauenschule und der Caritasschule des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg, wurde ihrerseits als Mitglied in den Fachausschuss für Caritaswissenschaft berufen. Der Ausschuss für caritative Schulung behandelte Fragen der Aus- und Fortbildung in breitem Spektrum, vor allem die Entwicklung von Ausbildungsgängen und deren Zusammenhang und Zusammenwirken mit den entstehenden staatlichen Ausbildungen, er entwarf und diskutierte Lehrpläne und Schulungskurse für unterschiedliche Felder praktischer Arbeit. Thematisiert wurden über den engeren Kreis der Schulung von Haupt- und Ehrenamtlichen z. B. auch die caritative Schulung für katholische Arbeiterkreise sowie für katholische Kommunalpolitiker und Abgeordnete. Vgl. dazu die Einladung und den Bericht der Sitzung des Fachausschusses für caritative Schulung am 21. 3. 1925 in Freiburg (ADCV 113.36.030, Fasz.1). Auch die Frage der Schulung von Theologiestudierenden war gelegentlich Thema. Vgl. dazu die Einladung der Ausschussmitglieder vom 13. Oktober 1922 zur Sitzung am 8. November 1922 in Köln, Tagesordnungspunkt 3: „Entwurf eines Lehrganges von Caritasvorträgen für Theologiestudierende (ausgearbeitet von Prof. Dr. Liese)“, und vgl. das Protokoll der Sitzung des Fachausschusses für caritative Schulung am 26. November 1925 in Speyer, Tagesordnungspunkt 1, S. 2–5 (ADCV 113.36.030, Fasz.1).

<sup>48</sup> Die Vorbildung der Theologen für die großen Caritasaufgaben der Gegenwart, Freiburg 1920; mit Stellungnahmen theologischer Fakultäten und Kirchenbehörden auch abgedruckt in: Caritas 25 (1919/20) 97–104. Zu den Reaktionen auf die Denkschrift vgl. auch ADCV R 107. Die Ausarbeitung einer Denkschrift war auf der Zentralratssitzung im Oktober 1919 beschlossen worden. Vgl. das Begleitschreiben Werthmanns vom 14. Januar 1920 bei Zusendung der Denkschrift an das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg (EAF B2-32-492) sowie den Bericht über die Sitzung des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes vom 6. bis 8. Oktober 1919 in Essen, S. 7 (ADCV 111.055-1919).

<sup>49</sup> Wilhelm Liese, Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband (Schriften zur Caritaswissenschaft, 5), Freiburg 1929, 213.

matische theoretische und praktische Ausbildung der angehenden Priester in Caritasfragen, zumal die Caritaswissenschaft „auf dem besten Wege“ sei, „ein selbstständiger Zweig am großen Baum der Gottesgelehrtheit zu werden“<sup>50</sup>. Die Caritaswissenschaft solle als eigenständiges Fach vertreten sein und aus praktischen wie systematischen Gründen nicht anderen theologischen Fächern inkorporiert werden, auch nicht der Kirchengeschichte, Moral- oder Pastoraltheologie. Letztere sei inhaltlich zwar am ehesten geeignet, allerdings an Universitäten nicht hinreichend vertreten und an Priesterseminaren überfordert. Für die speziellen Lehraufträge werden in erster Linie Diözesan-Caritasdirektoren vorgeschlagen, zumal diese Lösung keine finanziellen Mehraufwendungen bedeute. Für die inhaltliche Ausgestaltung wird auf den Lehrplan der Caritasschule<sup>51</sup> verwiesen, gleichzeitig werden die für diesen Zweck vorzunehmenden Schwerpunktsetzungen und Kürzungen genannt. Die theoretische Durchleuchtung der Praxis und ihrer Institutionen vor der Behandlung von Geschichte, religiös-sittlichen, wirtschaftlich-sozialen und rechtlichen Grundlagen der Caritas wird in den Vordergrund gerückt. Vorgeschlagen werden zwei Semester mit je einer Wochenstunde, was zeitlich in etwa einem 14-tägigen Fortbildungskurs entsprach, wie er von der Caritasschule für Mitarbeitende der Caritas angeboten wurde, und was auch dem von Werthmann als Minimum vorgeschlagenen zeitlichen Umfang gleichkam. Die nachfolgend abgedruckten Reaktionen<sup>52</sup> von Fakultäten und Kirchenbehörden geben einen kursorischen Überblick über den caritasbezogenen Lehrbetrieb in den Diözesen, in denen 1920 die Caritas bereits als Lehrstoff einbezogen war. Bemerkenswert ist, dass die Antwort des Dekans der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg unter anderem darauf hinweist, dass die caritasbezogenen Lehrstoffe „ohne Zweifel in das Gebiet der Pastoraltheologie, näherhin zur Lehre von der speziellen Seelsorge, deren zeitgemäße Weiterbildung sie darstellen“, gehöre.<sup>53</sup> Auch die

<sup>50</sup> Wilhelm Liese, Die Vorbildung der Theologen für die großen Caritasaufgaben der Gegenwart, in: Caritas 25 (1919/20) 98.

<sup>51</sup> Vgl. Die Caritasschule des Deutschen Caritasverbandes. Denkschrift, hg. vom Vorstand des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg 1919, 5–11 (ohne die Vorschläge zu Besichtigungen und Praktika in Freiburg und Umgebung auch abgedruckt in: Caritas 24 (1918/19) 79–81).

<sup>52</sup> Caritas 25 (1919/20) 103–104. Vgl. auch ADCV R 107 die Antwortschreiben auf die Zusendung der Denkschrift.

<sup>53</sup> Caritas 25 (1919/20) 103.

Fuldaer Bischofskonferenz griff die Denkschrift in ihrer Sitzung im August 1920 auf.<sup>54</sup>

Franz Keller, seit 1918 Inhaber des Extraordinariats für Sozialethik und Caritaswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, kommentiert in einem eigenen Beitrag die Denkschrift Lieses.<sup>55</sup> Auch er fordert eigenständige caritaswissenschaftliche Vorlesungen. Er stellt die Caritaswissenschaft als Teil der Pastoralwissenschaft dar, die wichtige Gebiete der Caritas zu behandeln habe. Andere theologische Disziplinen sollen als Hilfswissenschaften für die Caritaswissenschaft in ihren Vorlesungen ihren je spezifischen Beitrag zur Caritaswissenschaft leisten, so soll die Kirchengeschichte die Caritasgeschichte, die Moraltheologie die ethischen Voraussetzungen sowie die Berufsethik und das Kirchenrecht die rechtliche Seite beleuchten. Darüber hinaus aber hat es nach Keller besondere Vorlesungen der Caritaswissenschaft als eigenständige Disziplin zu geben, welche die Prinzipienlehre, die Arbeitsgebiete, die Arbeitskräfte und Träger sowie die Arbeitsmittel und Methoden der katholischen Caritas zu behandeln habe. Eigens kritisiert er Lieses Vorschlag, die Diözesan-Caritasdirektoren mit Vorlesungen in Caritaswissenschaft zu betrauen, ohne allerdings damit den wesentlichen Praxisbezug der Caritaswissenschaft zu leugnen. Er fordert eine Trennung und Arbeitsteilung in Verwaltungs-, Forschungs- und Lehrtätigkeit, zumal Lehrmittel und Lehrmethoden erst entwickelt werden müssten. Ziel der Lehre sei nicht die Heranbildung von „*Technikern*“ auf bestimmten Gebieten der Wohlfahrtspflege, nicht die Ausbildung von Verwaltungsbeamten oder Caritasdirektoren, sondern „*die Weckung des wissenschaftlichen und praktischen Interesses*“, „*die Schärfung des Blickes*“, „*die methodische Schulung*“, zusammengefasst, die Ausbildung der „*caritativen Führerqualitäten*“.<sup>56</sup>

Auch Heinrich Weber greift in seiner Habilitationsschrift, in der er die Stellung der Universitäten zur Wohlfahrtskunde unter anderem an-

---

<sup>54</sup> Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz, 17.–20. August 1920, in: Akten der Deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilbd. I: 1918–1925, bearb. von Heinz Hürten (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen, 51), Paderborn 2007, Nr. 120, Zi 22, S. 245.

<sup>55</sup> Franz Keller, Caritasvorlesungen im Theologiestudium, in: Soziale Revue 20 (1920) 360–365.

<sup>56</sup> Ebd., 364–365.

hand der Auswertung von Vorlesungsverzeichnissen eingehend untersucht, bei der Behandlung der „*Bedeutung der Wohlfahrtskunde für den Theologen*“<sup>57</sup> die Denkschrift auf und setzt sich ausführlich mit ihr auseinander. Der Deutsche Caritasverband hatte Weber zur Ergänzung von dessen eigenen Recherchen die Antwortschreiben auf die Denkschrift zur Auswertung zur Verfügung gestellt.<sup>58</sup> Für Weber ist klar, dass der Theologe sich als „*orientierter Führer*“ der Laien und „*als Repräsentant und im Interesse der Kirche*“ der „*wohlfahrtspflegerischen Arbeit*“ anzunehmen habe. Denn für den Gemeindegeseelsorger sei eine „*soziale Schulung [...] Voraussetzung einer erfolgreichen Pastoration*“.<sup>59</sup> Weber begründete dies nicht nur theologisch, sondern auch soziologisch durch die Herausbildung neuer sozialer Schichten im Gefolge wirtschaftlicher Umwälzungen, die es für die caritative Arbeit erforderlich machten, nicht mehr nur individuell, sondern gruppen- und schichtenspezifisch organisierte Hilfe zu leisten. Die Aufgabe der sozial-caritativen Schulung der angehenden Priester hat nach Weber die Universität auch aus ökonomischen Erwägungen zu übernehmen, da ein nachträgliches autodidaktisches Lernen Kräfte vergeude. Für die Art der Schulung will Weber aufgrund der lokalen Verschiedenheiten in den Diözesen nur Richtlinien mit Spielräumen für die konkrete Ausgestaltung aufstellen. Aber auch er fordert entgegen Liese hauptamtliche Dozenten, und er schlägt als Minimum die doppelte Zahl der Wochenstunden für Vorlesungen sowie zusätzlich ein Semester mit zweistündigen Seminarübungen vor. Aufgrund der ohnehin anstehenden Studienreform infolge der Bestimmungen des Codex Iuris Canonici von 1917, die unter anderem eine Verlängerung des Studiums vorsahen, hält er eine Einbeziehung sozial-caritativer Studien in das Theologiestudium, wie schon Liese, für durchaus realisierbar.<sup>60</sup>

In den Jahren 1922 bis 1924 wird die sozial-caritative Ausbildung der Theologen, nicht zuletzt auf Wunsch des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes, im Verband wieder intensiv diskutiert und auch

---

<sup>57</sup> Heinrich Weber, *Akademiker und Wohlfahrtspflege im Volksstaat*, Essen 1922, 73–82.

<sup>58</sup> Ebd., 75.

<sup>59</sup> Ebd., 77.

<sup>60</sup> Ebd., 80; vgl. Wilhelm Liese, *Die Vorbildung der Theologen für die großen Caritasaufgaben der Gegenwart*, in: *Caritas* 25 (1919/20) 98.

Thema im Fachausschuss für Caritaswissenschaft.<sup>61</sup> Auf der Zentralrats-sitzung am 27. April 1922 in Würzburg war der Wunsch geäußert worden, einen Lehrplan mit Stoffsammlung für Caritaskurse an Priesterseminaren zur Verteilung an alle Diözesan-Caritasverbände zu erstellen, um diese in ihrer Lehrtätigkeit zu unterstützen.<sup>62</sup> Daraufhin beauftragte der Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, Kuno Joerger, Wilhelm Liese mit der Ausarbeitung eines Entwurfs für Caritaskurse an Priesterseminaren.<sup>63</sup> Rechnung getragen wurde damit der Tatsache, dass in den meisten Diözesen die caritasbezogenen Vorlesungen beziehungsweise Kurse für die Theologiestudierenden an den Priesterseminaren, an denen vor allem die praxisbezogene und die religiös-asketische Vorbereitung und Ausbildung der angehenden Priester stattfand, angeboten und überwiegend von Vortragenden aus der Praxis gehalten wurden. Lieses Entwurf<sup>64</sup> wurde zunächst dem Fachausschuss für caritative Schulung auf dessen Sitzung, anlässlich des Caritastages in Köln 1922, zur Beratung vorgelegt.<sup>65</sup> Am 19. Juni 1923 wurde er an mehrere Professoren, darunter Franz Keller, Joseph Löhr und Engelbert Krebs, mit der Bitte um Mitteilung von Ergänzungs- und Änderungswünschen versandt. Gleichzeitig wurde mitgeteilt, dass die „Denkschrift“ danach an alle Bischöfe, Kirchenbehörden, theologischen Fakultäten, Akademien, Priesterseminare und Konvikte verteilt werden solle.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Vgl. ADCV 113.39.030, Fasz. 1 und ADCV R 107.

<sup>62</sup> Bericht über die Sitzung des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes am 26. und 27. April 1922 in Würzburg, Punkt 8: „Die Aufgaben eines Diözesan-Caritasverbandes“, S. 11–12, hier 12: „Zur Erleichterung von Caritaskursen in Priesterseminaren soll hierfür von der Zentrale ein Musterlehrplan entworfen werden“ (ADCV 111.055-1922/1). Vgl. auch das Schreiben des Diözesan-Caritasdirektors von Hildesheim, Stolte, vom 9. Juli 1922 an den Präsidenten, in dem unter Bezugnahme auf die Zentralratssitzung zur Entlastung der Caritasdirektoren und zur Vereinheitlichung der caritasbezogenen Einführungen in allen Diözesen nochmals auf die Notwendigkeit einer Hilfestellung in Form eines Studienplans für die Vorlesungen mit Quellenangaben zur Literatur hingewiesen wird (ADCV R 107).

<sup>63</sup> Schreiben K. Joergers an W. Liese vom 23. Mai 1922 (ADCV R 107).

<sup>64</sup> Wilhelm Liese, Die Caritasausbildung der künftigen Priester, 9 S. [Ms., undatiert] (ADCV 113.39.030, Fasz. 1; eine Abschrift ADCV R 107).

<sup>65</sup> Vgl. Einladung zur Sitzung des Ausschusses für caritative Schulung am 8. November 1922 in Köln, Tagesordnungspunkt 3 (ADCV 113.36.030, Fasz. 1). Vgl. das Schreiben Joergers vom 16. März 1923 an Liese (ADCV R 107).

<sup>66</sup> Schreiben des Präsidenten und des Generalsekretärs im Namen des Zentralvorstandes des Deutschen Caritasverbandes vom 19. Juni 1923 (ADCV R 107).



Als Reaktionen liegen von Löhrr, Weber und Keller Entwürfe zur inhaltlichen und formalen Ausgestaltung vor.<sup>67</sup> Uneinigkeit<sup>68</sup> besteht über eine stärker wissenschaftliche, so Keller<sup>69</sup> und vor allem Löhrr<sup>70</sup>, oder mehr praktische Ausrichtung, so Liese<sup>71</sup>. Löhrr ist der Einzige, der im ersten Semester neben anderen grundlegenden Themen die Caritaswissenschaft als solche in ihren Aufgaben, Zielen und Methoden, ihrer Stellung innerhalb der Theologie, besonders zur Pastoraltheologie, und ihrer Abgrenzung zu anderen Fächern als eigenen Lehrstoff ausweist. Auch die Behandlung der Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik erhält bei ihm im ersten Semester deutliches Gewicht. Des Weiteren gibt es unterschiedliche Meinungen zur Frage der Lehrenden: Sollen es in jedem Falle Wissen-

<sup>67</sup> Joseph Löhrr, Caritasvorlesungen, 2 S., [Ms., datiert vom 1. August 1923]; Heinrich Weber, Die sozial-caritative Ausbildung der Theologen, 4 S., [Ms., undatiert]; Franz Keller, Caritasvorlesungen im Theologiestudium, 8 S., [Ms., undatiert], (ADCV 113.39.030, Fasz. 1). Das Manuskript Kellers ist identisch mit seinem gleich betitelten Beitrag von 1920: Caritasvorlesungen im Theologiestudium, in: Soziale Revue 20 (1920) 360–365. In einem Schreiben vom 20. Juli 1920 an Bischof Augustin Kilian von Limburg erwähnt Werthmann, dass Keller diesen Beitrag auf seinen Wunsch hin verfasst habe (ADCV R 107). Auer nennt in seinem Rückblick zum zehnjährigen Bestehen des Ausschusses für Caritaswissenschaft Keller als Autor eines der Entwürfe für die Denkschrift von 1924 (Heinrich Auer, Der Ausschuss für Caritaswissenschaft in seiner bisherigen Entwicklung. Bericht, erstattet beim 30. Deutschen Caritastag in Würzburg Pfingsten 1931, 6 S., [Ms.], hier S. 1 [ADCV 113.39.030, Fasz. 1]). Daraus ergibt sich, dass Keller 1923/1924 keine neue Vorlage erstellt hat. An die Ausschussmitglieder wurden später nur die Entwürfe von Liese, Löhrr und Weber versandt, wie aus dem Begleitschreiben Auers an die Ausschussmitglieder vom 19. Oktober 1923 hervorgeht (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

<sup>68</sup> Vgl. auch die Notiz des Präsidenten Kreuz vom 5. Juli [1923] an Auer, in der er die „ganz verschiedene[n] Auffassungen“ feststellt und vorschlägt, dass „der Ausschuss für Caritaswissenschaft tagen“ möge, „um endlich einmal ein klares Programm aufzustellen über die Kollegien, die die Bischöfe ihren Theologen halten lassen müssen (Minimalforderung)“ (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

<sup>69</sup> Franz Keller, Caritasvorlesungen im Theologiestudium, in: Soziale Revue 20 (1920) 363–364.

<sup>70</sup> Vgl. auch Löhrrs Schreiben vom 28. 6. 1923 an Benedict Kreuz (ADCV 113.39.030, Fasz. 1), in dem er diesen bittet, Lieses Vorlage nicht an Kardinal Bertram, den damaligen Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, und an die Theologische Fakultät in Breslau weiterzuleiten, da der Entwurf allenfalls der Ausbildung in Priesterseminaren, nicht aber dem wissenschaftlichen Charakter theologischer Fakultäten an Universitäten gerecht werde. Vgl. auch sein Schreiben vom 29. 7. 1923 an B. Kreuz, in dem er ebenfalls die Wissenschaftlichkeit betont (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

<sup>71</sup> Vgl. auch Lieses Schreiben an den Generalsekretär, Kuno Joerger, vom 24. 9. 1923 (ADCV 113.39.030, Fasz. 1), in dem er darauf hinweist, dass sein Entwurf auf nebenamtliche Dozenten ausgerichtet sei. Vgl. ein gleichlautendes undatiertes Schreiben Lieses (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

schaftler oder können es auch Direktoren von Diözesan-Caritasverbänden aus der Praxis sein, wie es Liese vorschlägt und Keller weitgehend und Löhr strikt ablehnt? Des Weiteren bestehen Differenzen hinsichtlich des zeitlichen Rahmens. Auch hier stellt Löhr, der in dieser Zeit den Lehrstuhl für Kirchliche Wohlfahrtspflege und Caritaswissenschaft an der Universität in Breslau innehat, mit vier, gegebenenfalls fünf Semestern die höchsten Anforderungen. Bei Weber ist erwähnenswert, dass er eine sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Vertiefung, wenn auch fakultativ, dringend anrät. Insgesamt plädiert Weber in pragmatischer Rücksichtnahme auf unterschiedliche soziale oder konfessionelle Verhältnisse in den Diözesen und unterschiedliche Gegebenheiten an den theologischen Fakultäten und Priesterseminaren wie schon in seinen Ausführungen zur Denkschrift von 1920 und auch aus pädagogischen Erwägungen für inhaltliche und formale Spielräume innerhalb eines vorgegebenen Rahmens, den er in der Zeit- und Dozentenfrage gegenüber seinen Darlegungen von 1922 und damit Lieses Vorschlägen weiter entgegenkommend noch etwas lockert. Dieser Rahmen beinhaltet für ihn vor allem eine minimale Zeitangabe von zwei Semestern mit je einer Wochenstunde sowie die Festlegung auf Pflichtprüfungen in Caritaswissenschaft.

Die Entwürfe von Liese, Löhr und Weber wurden zusammen mit einer Antragsformulierung<sup>72</sup> an den Deutschen Caritasverband am 19. Oktober 1923 auf Wunsch H. Webers<sup>73</sup> als Vorsitzenden des Ausschusses für Caritaswissenschaft vom Geschäftsführer des Ausschusses an die Ausschussmitglieder mit der Bitte um Stellungnahme beziehungsweise Einverständniserklärung weitergeleitet.<sup>74</sup> Das Ausbleiben einer Rückmeldung bis 15. November 1923 wurde als Zustimmung gewertet. Zum weiteren Vorgehen wurde angekündigt, die „*Gutachten*“ mit Antrag danach an Kardinal Bertram als Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz zu senden mit der Bitte, das Material den Bischöfen zu unterbreiten. Der Antrag umfasste vier Punkte: 1.) Bitte um Prüfung durch die Bischöfe in Verbindung mit den theologischen Fakultäten mit dem Ziel einer einheitlichen Regelung ab Ostern 1924, 2.) Beauftragung eines

<sup>72</sup> ADCV 113.39.030, Fasz. 1.

<sup>73</sup> Schreiben des Generalsekretärs, K. Joerger, vom 22. September 1923 an W. Liese (ADCV R 107).

<sup>74</sup> Schreiben des Geschäftsführers des Fachausschusses für Caritaswissenschaft, Heinrich Auer, vom 19. Oktober 1923 an die Ausschussmitglieder (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

hauptamtlichen Dozenten für Caritaswissenschaft, bei Fehlen eines solchen Beauftragung eines Vorsitzenden oder Direktors eines Diözesan-Caritasverbandes, 3.) Caritaswissenschaft als Pflicht- und Prüfungsfach mit zwei Semestern von je einer, besser zwei Wochenstunden, 4.) Variabilität der Verteilung des Stoffes, der Festlegung von Stundenzahl und Dozentenwahl nach Maßgabe der örtlichen Gegebenheiten. Der Prozess einer weiteren Meinungsbildung im Fachausschuss ist aus den Akten nicht genau zu erheben. Aus einer an den Geschäftsführer des Fachausschusses, H. Auer, adressierten Notiz<sup>75</sup> mit Datum vom 12. 12. 1923 geht hervor, dass Engelbert Krebs, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg und ebenfalls Mitglied im Ausschuss für Caritaswissenschaft, die drei Entwürfe in einen umarbeiten und diesen danach Keller zur Begutachtung vorlegen sollte. Dieser sollte ihn an Auer übergeben, der ihn an Liese weiterzugeben hatte. Danach sollte die Denkschrift in einer Sitzung mit dem Präsidenten Krenz unter Teilnahme von Krebs, Keller und Auer, ggf. auch der Direktorin der Caritassschule, Hübinger, für den Ausschussvorsitzenden Weber „versandtfertig“ [sic] gemacht werden, damit sie danach Kardinal Bertram von Breslau, dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, zur Genehmigung zugeleitet werden könnte.

Am 10. April 1924 versandte der Deutsche Caritasverband eine Denkschrift, gezeichnet von Weber als dem Ersten Vorsitzenden des Ausschusses für Caritaswissenschaft, mit dem Titel „Die Caritasausbildung der künftigen Priester“<sup>76</sup> wie bereits die Denkschrift von 1920 an die Bischöfe und bischöflichen Generalvikariate, die theologischen Fakultäten der Universitäten, die Priesterseminare und bischöflichen Akademien mit der Bitte um Prüfung und Rückmeldung und mit der Ankündigung der Erarbeitung einer Vorlage für die Bischofskonferenzen von Fulda und Freising<sup>77</sup>. Des Weiteren ging die Denkschrift an die Vorstandsmitglieder des Deutschen Caritasverbandes und die Mitglieder des Ausschusses für Caritaswissenschaft. Mit gleichem Datum wurde die Denkschrift auch den Diözesan-Caritasdirektoren zugeleitet mit der Bitte, bei

<sup>75</sup> ADCV 113.39.030, Fasz. 1.

<sup>76</sup> Die Caritasausbildung der künftigen Priester, [3 S.], [Ms., undatiert], (ADCV R 107; eine von Weber handschriftlich unterzeichnete Fassung ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

<sup>77</sup> Vgl. das Anschreiben an die bischöflichen Priesterseminare vom 10. April 1924 (ADCV 113.39.030, Fasz. 1) sowie das gleichlautende Anschreiben an die Ordinariate (EAF B2-32-492).

ihren Ortsbischöfen bereits im Vorfeld der Bischofskonferenz vorbereitend dafür zu werben und den Bischöfen ihre Zustimmung kundzutun.<sup>78</sup> Die zweieinhalb Seiten umfassende Schrift, die wahrscheinlich aufgrund der Inflation nicht gedruckt, sondern nur in hektografiert Form verteilt wurde, ist außer Streichung weniger Textpassagen identisch mit der Vorlage Lieses<sup>79</sup>, von der auch der Titel übernommen ist. Eingefügt wurde ein Satz mit der Forderung obligatorischer Examina und ein weiterer zur fakultativen Ergänzung des Lehrplans durch sozial- und wirtschaftspolitische Vorlesungen, der wohl in Anlehnung an Webers Entwurf eingefügt wurde. Der Denkschrift beigefügt war ein drei Seiten umfassender „Stoffplan mit Stundenverteilung“<sup>80</sup>, ebenfalls gezeichnet von Weber als dem Ersten Vorsitzenden des Fachausschusses. Auch der Stoffplan ist weitestgehend identisch mit Lieses Entwurf, allerdings ohne die einleitende Übersicht über den Stoff des Lehrgangs und die in der Stundenverteilung als „*Stoffquellen*“ angegebene Literatur. Bis Ende Mai waren neun Rückmeldungen eingegangen, was als „*spärlich*“ gewertet wurde.<sup>81</sup> Wie bereits 1920 wurde eine Eingabe an die Fuldaer Bischofskonferenz gemacht. Ziel des Caritaspräsidenten Benedict Kreuzt war es, die Bischofskonferenz zu einer Festlegung auf ein „*Mindestmaß*“ des Lehrstoffes zu bringen, das, ob an Universitäten oder Priesterseminaren, jedenfalls vor der Weihe für Priesteramtskandidaten in allen Diözesen verpflichtend würde.<sup>82</sup> Dieses Minimalziel wurde mit einer Empfehlung der Fuldaer Bischofskonferenz<sup>83</sup> wenigstens formal erreicht.

In seinem Rückblick auf die Tätigkeit des Fachausschusses für Caritaswissenschaft, zu dessen zehnjährigem Bestehen, stellt H. Auer 1931

<sup>78</sup> Rundschreiben Nr. 185 vom 10. April 1924 (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

<sup>79</sup> Vgl. das mit Korrekturzeichen versehene Manuskript Lieses (ADCV 113.39.030, Fasz. 1), das wohl als Vorlage zur Fertigstellung der Denkschrift gedient hat.

<sup>80</sup> Stoffplan mit Stundenverteilung, [3 S.], [Ms., undatiert], (ADCV R 107; eine von Weber handschriftlich unterzeichnete Fassung ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

<sup>81</sup> Vgl. das Schreiben von H. Auer an H. Weber vom 22. Mai 1924 (ADCV 113.39.030, Fasz. 1). Diese neun Rückmeldungen wurden mit gleichem Datum an den Freiburger Erzbischof, den Protektor des Deutschen Caritasverbandes, weitergeleitet, der darum gebeten hatte (vgl. das Schreiben Auers vom 22. Mai 1924 an C. Fritz [ADCV 113.39.030, Fasz. 1]). Ebd. befinden sich drei weitere Rückmeldungen, die nach dem 22. Mai 1924 datiert sind.

<sup>82</sup> Vgl. das Antwortschreiben von B. Kreuzt an J. Löhr vom 21. Juli 1923 (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

<sup>83</sup> Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz, 18.–20. August 1924, in: Akten der Deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilbd. I: 1918–1925, bearb. von Heinz Hürten (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen, 51), Paderborn 2007, Nr. 291, Zi 37, S. 594.

fest, dass es noch immer keine „*einheitliche Regelung*“ gebe.<sup>84</sup> Dies allerdings muss aus mehreren Gründen nicht verwundern. Denn Beschlüsse der Bischofskonferenz können jeweils nur in dem Maße wirksam werden, wie sie von den Ortsbischöfen für ihre Diözesen umgesetzt werden. Zudem waren historisch bedingt Infrastruktur sowie staatliche Normierung und Beteiligung bezüglich der Priesterausbildung in den einzelnen Diözesen sehr heterogen.<sup>85</sup> Auch daraus erklärt sich die unterschiedliche Umsetzung und Praxis in Bezug auf die Integration caritasbezogener Inhalte in die Priesterausbildung sowie die unterschiedlichen Ansprüche in der Frage der Wissenschaftlichkeit ihrer Vermittlung. Auch Keller beklagt 1930 einen Mangel in der caritaswissenschaftlichen Ausbildung der Theologen und in der Qualifizierung geeigneter Dozenten sowie die noch fehlende systematische Einordnung der Caritaswissenschaft in den Kanon der theologischen Fächer.<sup>86</sup> Insgesamt aber ist,

---

<sup>84</sup> Heinrich Auer, Der Ausschuss für Caritaswissenschaft in seiner bisherigen Entwicklung. Bericht, erstattet beim 30. Deutschen Caritastag in Würzburg Pfingsten 1931, 6 S., [Ms.], hier S. 2 (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

<sup>85</sup> Vgl. Erwin Gatz (Hg.), Der Diözesanklerus (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hg. von Erwin Gatz, Bd. 4), Freiburg 1995; ders. (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil (Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementheft 49), Rom, Freiburg 1994.

<sup>86</sup> Bericht über die Sitzung des Zentralvorstandes des Deutschen Caritasverbandes am Donnerstag, dem 22. Mai 1930, zu Hamburg (ADCV 110.055-1930/3). Unter Punkt 2: „Systematische Förderung der Caritaswissenschaft sowie caritativer Vorlesungen und Übungen an den Universitäten und theologischen Hochschulen“, wird zu den Ausführungen Kellers zum Thema berichtet (S. 3-4): „*Trotz mancher Förderung der Caritaswissenschaft im Rahmen des theologischen Studiums werde sie in vielen Kreisen als Neuling und unwillkommener Eindringling betrachtet. Die Belastung des theologischen Studiums mit immer neuen Lehrfächern erschwere die Eingliederung der Caritaswissenschaft in den Lehrplan. Auch der Mangel an vertiefter Vorbildung für die Dozentur und das Fehlen von Spezialstudien über die wichtigsten Probleme, die die Verbindungslinien zwischen der Caritaswissenschaft und den übrigen alten theologischen Disziplinen herstellen, stehe der Einbürgerung und dem Ausbau der Caritaswissenschaft an den theologischen Hochschulen hindernd im Wege.*“

Ähnliches konstatiert 1938 auch Heinrich Weber in: ders., Das Wesen der Caritas (Caritaswissenschaft, Bd. 1), Freiburg 1938, XXX. Hier spricht er von der „*stiefmütterlichen Behandlung der Caritaswissenschaft an den Hochschulen*“, was auch er sich zu Teilen dadurch erklärt, „*dass ihr wissenschaftlicher Standort nicht genug eindeutig*“ sei. Vgl. auch die Zusammenfassung über die Aussprache zu einem Referat Webers, „Der Funktionskomplex der Caritas in wissenschaftlicher Schau“, auf der Zentralratssitzung im Oktober 1936 in München. Auch in dieser Aussprache wird wieder die Wichtigkeit einer verpflichtenden und prüfungsrelevanten theoretischen und praktischen Caritas-Ausbildung der Theologiestudierenden in allen Diözesen betont (Bericht über die Sitzung des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes am 1. und 2. Oktober 1936 in München, Punkt 6, S. 18-19, hier S. 19) (ADCV 111.055-1936/2).

wenn man den weiteren Verlauf verfolgt, bei allen Unterschieden eine, wenn auch hinter den Erwartungen zurückbleibende, so doch sich entwickelnde Berücksichtigung von Inhalten zu Caritas und sozialer Frage in der Priesterausbildung in der überwiegenden Mehrzahl der Diözesen festzustellen, ob nun an Priesterseminaren, theologischen Hochschulen oder Universitäten.<sup>87</sup>

Als ein besonderer Erfolg der Bemühungen des Deutschen Caritasverbandes zur Entwicklung und Institutionalisierung der Caritaswissenschaft und der caritasbezogenen Ausbildung von Theologen sowie von Studierenden anderer Fakultäten kann die Errichtung des bis heute in dieser Form in Deutschland einmaligen Instituts für Caritaswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Jahre 1925 gewertet werden, die sich unter Beteiligung von F. Keller und unter Mitwirkung des Deutschen Caritasverbandes vollzog.<sup>88</sup> Keller, zugleich erster Direktor des Instituts, gab seit 1927 das „Jahrbuch der Caritaswissenschaft“ heraus, das neben der Zeitschrift „Caritas“ und der von H. Weber, H. Auer und ebenfalls von F. Keller in ihrer Funktion als Mitglieder des Fachausschusses für Caritaswissen-

---

<sup>87</sup> Vgl. den vom Referat Statistik des Deutschen Caritasverbandes vorgelegten „Bericht über den Stand der Caritas-Ausbildung der Theologie-Studierenden in den deutschen Diözesen (Erhebung Frühjahr 1937)“, 7 S., [Ms., datiert vom 24.11.1937] (ADCV R 107; ADCV 210, Fasz. 2). Die Erhebung hatte der Deutsche Caritasverband auf Wunsch des Kuratoriums der Stiftung des Instituts für Caritaswissenschaft an der Universität Freiburg durchgeführt (vgl. Protokoll über die Sitzung des Kuratoriums der Stiftung für das Institut für Caritaswissenschaft am 8. Januar 1937, S. 2 [ADCV 210, Fasz. 2] sowie das Schreiben von K. Joerger vom 18. Januar 1937 [ADCV 357.030, Fasz. 1]) und dazu einen Fragebogen an die Diözesan-Caritasverbände verteilt (vgl. Protokoll über die Sitzung des Kuratoriums der Stiftung für das Institut für Caritaswissenschaft in Freiburg i. Br., Freitag, den 12. Februar 1937, S. 4 [ADCV 210, Fasz. 2]). Der Bericht bietet eine nach Diözesen geordnete Zusammenstellung mit kurzen Beschreibungen zur Situation in den einzelnen Diözesen. Danach wurden in den Diözesen Breslau, Ermoland, Freiburg, Hildesheim, Trier und Paderborn (München und Münster hatten sich nicht an der Umfrage beteiligt) eigene Vorlesungen zur Caritaswissenschaft angeboten. In anderen Diözesen wurden caritasbezogene Themen in den moral- und pastoraltheologischen oder sozial-ethischen Vorlesungen behandelt und/oder caritasspezifische Einführungen in den praktischen Kursen in den Priesterseminaren angeboten, Letzteres vorrangig durch hauptberufliche Caritasmitarbeiter. Vgl. auch die zurückgesandten Fragebogen bzw. Antwortschreiben (ADCV 357.030, Fasz. 1).

<sup>88</sup> Zu Gründung und Geschichte des Instituts für Caritaswissenschaft vgl. Richard Völkl, Fünfzig Jahre Institut für Caritaswissenschaft, in: Caritas. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes '75/76, 199–209.

schaft herausgegebenen Schriftenreihe „Schriften zur Caritaswissenschaft“ eines der wichtigsten Organe der sich entwickelnden Caritaswissenschaft war.

### Ein wissenschaftstheoretischer Diskurs über die Caritaswissenschaft

Die Aktivitäten zur Etablierung und Institutionalisierung der Caritaswissenschaft im Verband und an den theologischen Ausbildungsstätten werden begleitet durch einen wissenschaftstheoretischen Diskurs in den Zwanzigerjahren, der ebenfalls vor allem durch Mitglieder des Fachausschusses für Caritaswissenschaft und verdichtet 1922 und 1923 in der Zeitschrift „Caritas“<sup>89</sup> geführt wird und in dem sich die bisher angedeuteten Richtungen einer inhaltlichen Ausgestaltung der Caritaswissenschaft deutlicher herauskristallisieren und klären. Allen Richtungen<sup>90</sup> gemeinsam ist die Betonung des religiösen Wesens und der konfessionellen Verankerung der Caritas. Das Wesen der Caritas als Gottes- und Nächstenliebe bildet das theologische Fundament aller Definitionsversuche der Caritaswissenschaft und weist diese unbestritten als in der Theologie verankerte Wissenschaft aus. Bei allen zu erwartenden Übereinstimmungen sind bei den einzelnen Protagonisten dennoch deutliche Akzentuierungen und unterschiedliche inhaltliche Positionierungen zu beobachten.

---

<sup>89</sup> Bemerkenswert ist auch die Änderung des Zusatzes zum Titel der Zeitschrift „Caritas“ von „Zeitschrift für die Werke der Nächstenliebe (im Katholischen Deutschland)“ (bis 1921) in „Zeitschrift für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit“ (1922). Zugleich beginnt eine neue Jahrgangszählung 1 (Neue Folge). Dies verdeutlicht, dass die Zeitschrift vom Verbands- zu einem wissenschaftlichen Organ werden und durch wissenschaftliche Profilierung die wissenschaftlichen Ambitionen des Verbandes begleiten und vorantreiben sollte. Vgl.: Der neuen „Caritas“ zum Geleite (Caritas NF 1 (1922) 1–3). Die Veröffentlichung mehrerer Beiträge zum Thema „Caritaswissenschaft“ im ersten Jahrgang der Neuen Folge unterstreicht dies. Mit dem Jahrgang 44, NF 18 (1939) erfolgt wieder eine Änderung im Untertitel in: „Zeitschrift für Caritaspraxis und Caritaswissenschaft.“ Vgl. Joseph Mayer, Dient die „Caritas“ der Wissenschaft oder der Praxis, in: Caritas 34, NF 8 (1929) 1–4.

<sup>90</sup> Vgl. Catherine Maurer, Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik, Freiburg 2008, 125–129, 244–247. Maurer unterscheidet eine theologische, eine volkswirtschaftliche und eine historische Ausrichtung der Caritaswissenschaft mit deren jeweiligen Hauptvertretern F. Keller, H. Weber und W. Liese.

Franz Keller<sup>91</sup> (1873–1944) hat sich bereits 1904/1905 zur Caritaswissenschaft geäußert<sup>92</sup> und deren Aufnahme in den Kanon der Theologie gefordert, auch wenn der Zusammenhang zu den anderen theologischen Disziplinen aufgrund ihrer Interdisziplinarität noch ungeklärt sei. Er untersucht in diesem Beitrag unter Bezugnahme auf den Freiburger Pastoraltheologen Cornelius Krieg<sup>93</sup> die Caritas in ihren Aufgaben der geistigen und sittlichen Volksbildung sowie der Armen- und Krankenpflege als „*Hilfstätigkeit für die Seelsorge*“<sup>94</sup>. In dieser Funktion als Caritashilfe, die hier im Vordergrund von Kellers Ausführungen steht, hat sie ein besonderes Verhältnis zur Pastoraltheologie. Eine enge Verbindung von Caritas und Seelsorge ist Kennzeichen von Kellers Entwurf und Verständnis der Caritaswissenschaft. Auch in seinem bereits genannten Aufsatz „Caritasvorlesungen im Theologiestudium“ von 1920 definiert er den Gegenstand der Caritaswissenschaft als „*Lehre von der katholischen inneren Mission*“ und damit als „*wichtigen Bestandteil der theologischen Pastoralwissenschaft*“<sup>95</sup>, allerdings hier mit der ausdrücklichen Positionierung einer eigenständigen Caritaswissenschaft, was seit seiner Übernahme eines Extraordinariats für Caritaswissenschaft verständlich ist.

---

<sup>91</sup> Franz Keller war Doktor der Theologie und der Staatswissenschaften und habilitierte sich 1912 für Moraltheologie. 1918 wurde er außerordentlicher Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg mit Lehrauftrag für Sozialethik und Caritaswissenschaft. 1924 wurde er zum ordentlichen Professor für Moraltheologie ernannt. Seine langjährigen Erfahrungen als Pfarrer in Heimbach prägten seine Bemühungen um die Caritashilfe auf dem Land (vgl. etwa Franz Keller, *Heimatmission und Dorfkultur*, Freiburg 1919; ders., *Grundzüge der Dorfcaritas*, Freiburg 1924). Nach Gründung des Instituts für Caritaswissenschaft 1925 wurde er dessen erster Direktor. Keller war 1927 bis 1938 Herausgeber des „Jahrbuchs der Caritaswissenschaft“. Zu seiner Person, dem Jahrbuch sowie seiner Stellung zum Nationalsozialismus vgl. Karl Borgmann, *Unser Jahrbuch und seine Vorgänger*, in: *Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit*, hg. von Karl Borgmann, Freiburg 1957, 9–17, hier 10–17; ders., Franz Keller, in: *An der Aufgabe gewachsen. Vom Werden und Wirken des Deutschen Caritasverbandes*, aus Anlass seines sechzigjährigen Bestehens hg. vom Zentralvorstand, Freiburg 1957, 220; Richard Völkl, Keller, Franz Xaver Friedrich Karl, in: *Badische Biographien*, NF, Bd. 1, hg. von Bernd Ottnad, Stuttgart 1982, 190–191.

<sup>92</sup> Franz Keller, *Charitas und Pastoraltheologie*, in: *Charitas* 10 (1904/05) 9–12, 40–44, 93–95, 113–116.

<sup>93</sup> Cornelius Krieg, *Wissenschaft der Seelenleitung. Eine Pastoraltheologie in vier Büchern*, Bd. 1: *Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung*, Freiburg 1904. Krieg behandelt im dritten Kapitel des zweiten Abschnitts (488–551) die Caritas. Als „*Einzelaufgaben der kirchlichen Charitas*“ behandelt er die Sorge für die leibliche Wohlfahrt und für das geistliche Wohl, die Sorge für den intellektuellen Fortschritt sowie die soziale Frage.

<sup>94</sup> Franz Keller, *Caritas und Pastoraltheologie*, in *Charitas* 10 (1904/05) 11.

<sup>95</sup> Franz Keller, *Caritasvorlesungen im Theologiestudium*, in: *Soziale Revue* 20 (1920) 362.



Auch von Keller erscheint im ersten Jahrgang der Neuen Folge der Zeitschrift „Caritas“ 1922 ein Beitrag mit dem Titel „Caritaswissenschaft“<sup>96</sup>, in dem es um deren Definition und wissenschaftliche Systematik geht. Nach der Auflistung bereits vorliegender statistischer und historischer Untersuchungen sowie apologetisch oder praktisch orientierter caritaskundlicher Darstellungen würdigt Keller ausführlich H. Webers Verdienst einer Begriffsbestimmung von Wohltätigkeit, Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik und einer Abgrenzung von Caritas und humanitärer Wohlfahrtspflege sowie dessen nationalökonomische Betrachtung und Apologie der Caritas, die dieser in seiner 1920 erschienenen Schrift „Das Lebensrecht der Wohlfahrtspflege“<sup>97</sup> vorgelegt hatte. Danach wendet er sich der nach seiner Meinung bis dahin unzureichenden Würdigung der Caritas sowohl durch die systematische wie praktische Theologie zu.<sup>98</sup> Er spricht von einer „überlieferten Nichtbeachtung“<sup>99</sup> auf Seiten katholischer im Unterschied zur evangelischen Theologie. Er behandelt vor allem Ursprung, Aufgabe und Ziel der Caritas in ihrer religiösen Dimension und stellt heraus, dass Caritas mehr sei als katholische Wohlfahrtspflege. Für Keller ist die Kernfrage der Caritaswissenschaft die Frage nach dem Wesen der Caritas. Dies sei ihr eigentlicher Gegenstand. Erst darin entscheide sich die Frage nach ihrer Zugehörigkeit. Insofern Caritas religiösen Ursprungs sei und übernatürlichen Charakter habe, gehöre Caritaswissenschaft wesentlich zur Theologie. Was die Nationalökono-

---

<sup>96</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 8–18. Vgl. auch den inhaltlich vergleichbaren, in vielen Passagen gleich lautenden Beitrag Kellers, Sozialcaritative Aufgaben der Kirche, in: Soziale Arbeit im neuen Deutschland. Festschrift zum 70. Geburtstag von Franz Hitze, Mönchen-Gladbach 1921, 184–194. Der spätere Beitrag in der Zeitschrift „Caritas“ 1922 unterscheidet sich vom früheren vor allem durch die Auseinandersetzung mit der Nationalökonomie und dem 1921 erschienenen „Leitfaden der Wohlfahrtspflege“ von Alice Salomon sowie durch die gründlichere Herausarbeitung der religiösen und übernatürlichen Dimension der Caritas. Der frühere Aufsatz von 1921 geht dafür im Abschnitt III, in dem die Caritaswissenschaft als Teil der praktischen Theologie definiert wird, näher auf die Inhalte eigener Caritasvorlesungen sowie die Lehrziele der caritaswissenschaftlichen Theologenausbildung ein (vgl. dazu auch: Franz Keller, Caritasvorlesungen im Theologiestudium, in: Soziale Revue 20 (1920) 363, 365) unter weiterführender Erwähnung der Bildung der Laien vor allem in Caritasschulen.

<sup>97</sup> Heinrich Weber, Das Lebensrecht der Wohlfahrtspflege (Plenge, Staatswissenschaftliche Beiträge, H. 6), Essen 1920.

<sup>98</sup> Vgl. Konstantin Brettle, Seelsorge und Charitasorganisation, in: Charitas 9 (1904) 4–9, hier 9, der bereits gefordert hatte: „die Einbeziehung der charitativen pastorellen Bestrebungen in den Bau der praktischen Theologie; eine systematische wissenschaftliche Darstellung nach ihren Berührungspunkten zu den verschiedenen theologischen Disziplinen“.

<sup>99</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 11.

mie nicht sehe, sei dieser übernatürliche Charakter. Caritas ist nach Keller nicht nur religiös motivierte Wohlfahrtspflege, sondern sie hat einen religiösen Ursprung. Auch ihr Ziel ist nicht nur materielle Wohlfahrt, sondern Keller bestimmt unter Berufung auf Thomas von Aquin das Ziel der Caritas als Mitarbeit an der Verwirklichung des Reiches Gottes. Und wie bereits 1904 bestimmt er ihr Wesen auch hier als „*freiwillige Hilfstätigkeit der Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft*“, welche „*die kirchliche Amtstätigkeit in ihrer Aufgabe der Ausbreitung des Gottesreiches [...] ermöglichen, unterstützen und fördern*“<sup>100</sup>. Caritas ist Hilfe zur Seelsorge, insofern aufgrund physischer, wirtschaftlicher, geistiger oder sittlicher Notlagen die Mittel der Seelsorge nicht hinreichen, um die Menschen zu erreichen. Caritas ist „*die ,Seelsorge des versunkenen Zehntels‘, die ,St.-Niemandspfarrei*“<sup>101</sup>. Sie nimmt zwar zunächst die Form der Wohltätigkeit und in organisierter Form der Wohlfahrtspflege an, um physischer und materieller Not abzuhelpen beziehungsweise ihr vorzubeugen. Der rein volkswirtschaftliche Standpunkt habe damit seine Berechtigung, greife aber zu kurz.<sup>102</sup> Die Beschränkung der Caritas auf

<sup>100</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 12; vgl. ders., Caritas und Pastoraltheologie, in: Charitas 10 (1904/05) 10.

<sup>101</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 13. Vgl. ders., Heimatsmission und Dorfkultur, Freiburg 1919, 30: „*Die Caritaspflege [...] ist [...] nichts anderes als ein organischer Bestandteil der kirchlichen Pastoralarbeit.*“ Keller begründet dies damit, dass die Wurzeln von materieller und geistiger Not oftmals in religiös-sittlichen Notständen lägen und ihnen deswegen nur durch religiöse Hilfe wirksam abgeholfen werden könne. Vgl. ebd. 32: „*Caritasarbeit ist [...] zunächst Pflege des Missionssinnes für die Ausbreitung des Reiches Gottes.*“ Vgl. zum Verhältnis von Caritas und Seelsorge auch: Konstantin Brettle, Seelsorge und Caritasorganisation, in: Charitas 9 (1904) 4–9. Brettle konstatiert sich überschneidende Funktionen von Caritas und Seelsorge und weist der Caritas wichtige Aufgaben in der „*Mithilfe bei Ausübung der Seelsorge*“ (7) zu.

<sup>102</sup> Dass Keller sich als Doktor der Staatswissenschaften und Sozialethiker auch mit wirtschaftlichen und wirtschaftsethischen Fragestellungen befasst hat, zeigen seine diesbezüglichen Schriften, vgl. etwa: Franz Keller, Der moderne Kapitalismus, in: Max Meinertz und Hermann Sacher (Hg.), Deutschland und der Katholizismus, Bd. 2: Das Gesellschaftsleben, Freiburg 1918, 345–366; ders., Art. Kapital und Art. Kapitalismus, in: Hermann Sacher (Hg.), Staatslexikon, 5. Aufl., Bd. 2, Freiburg 1927, Sp. 1796–1805 und Sp. 1805–1822; ders., Unternehmung und Mehrwert. Eine sozial-ethische Studie zur Geschäftsmoral, Paderborn 1912. Keller nennt auch einige Male Wirtschaft und Organisation im Zusammenhang der Caritas, fordert die Beachtung von ökonomischen Prinzipien und Wirtschaftlichkeit bei Verwaltung und Mittelbeschaffung, aber es geschieht in knapper Form und unter gleichzeitigem Hinweis auf die Gefahren einer Vonselbstständigkeit (vgl. ders., Caritaswissenschaft, Freiburg 1925, 88–90, 132–136; ders., Eine Elementaraufgabe der Caritasschulung, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1933, 191–198, hier 192–193; ders., Die Grundelemente caritativen Schaffens, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1928, 17–27, hier 23–27).

diese „salvatorische“ Aufgabe, das heißt auf Wohltätigkeit und Wohlfahrtspflege, käme einer „Verstümmelung der Caritas“<sup>103</sup> gleich. Denn die Wurzeln materieller und geistiger Not lägen oft in religiös-sittlicher Not. Die Caritas müsse zugleich „evangelisatorisch“<sup>104</sup> sein und in der missionarischen Ausbreitung der Wahrheit des Evangeliums wirken. Dies versteht Keller als „Entlastung des Seelsorgers [...] durch Abnahme von einzelnen Arbeiten und Diensten, die zwar notwendig als Hilfen der Seelsorgearbeit sind, die aber im engeren Sinne nicht eigentlich zum Amt des Seelsorgers gehören“<sup>105</sup>. Der Aktionskreis dieser Dimension der Caritashilfe ist nach Keller sehr weit gefasst und schließt alle Bereiche des pfarrgemeindlichen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens mit ein. Ergänzt werden muss diese zweite Funktion der Caritas, die nach außen gerichtet ist, durch eine dritte, die „reformatorische“<sup>106</sup> Funktion, die den Aufbau des Gottesreiches in den Seelen zum Ziel habe und als Ergänzung der amtlichen Seelsorge unter anderem in sozial-caritativ wirkenden katholischen Bildungs-, Berufs- oder Standesvereinen geschehen solle. Keller weist der Caritas als „Hilfsdienst in der Pfarrseelsorge“, wie sie in diesem Beitrag „als eine der dringendsten Zeitaufgaben der Caritas“<sup>107</sup> gegenüber der organisierten Caritas zunächst im Vordergrund seiner Überlegungen zur Caritaswissenschaft steht, die Aufgabe zu, das katholische Vereinsleben religiös-sittlich zu fördern und zu prägen und es damit an die amtliche Seelsorge und Pfarrgemeinde zu binden. Im Abschnitt IV des Beitrags weitet sich Kellers Verständnis der Caritas wieder ausdrücklich und schließt die Caritas als Teil organisierter Wohlfahrtspflege mit ein. Auch für sie gilt wie für die Caritashilfe in der Seelsorge die religiöse und übernatürliche Fundierung und Zielsetzung und damit die wesentlich theologische Ausrichtung der Caritaswissenschaft. Denn „katholische Caritas leistet Wohlfahrtspflege, ist aber viel mehr als Wohlfahrtspflege“<sup>108</sup>. Wohltätigkeit und Wohlfahrtspflege sind nach Keller nur Mittel, nicht Ziel der

---

<sup>103</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922), 13.

<sup>104</sup> Ebd., 13.

<sup>105</sup> Ebd., 14.

<sup>106</sup> Ebd., 15.

<sup>107</sup> Ebd., 15.

<sup>108</sup> Ebd., 17.

Caritas.<sup>109</sup> Insofern für die Caritas die Erreichung und Förderung von Wohlfahrt nur Mittel zur Erreichung eines größeren, religiösen Zieles ist und sie der Wohlfahrtspflege „Ewigkeitsziele“<sup>110</sup> zuweist, nämlich die Mitwirkung am Aufbau des Reiches Gottes, ist zwar zum einen die Erforschung der Wohlfahrtspflege in all ihren konkreten Ausprägungen und Bereichen Teil und Teilaufgabe der Caritaswissenschaft, zum anderen aber ist für die zu entwickelnde Caritaswissenschaft eine dezidiert theologische Vertiefung unumgänglich.<sup>111</sup>

Das 1925 veröffentlichte Lehrbuch Kellers zur Caritaswissenschaft bietet eine noch deutlichere Systematisierung des bereits Entwickelten, denn es will „eine übersichtliche Systematisierung der Caritaswissenschaft auf der Grundlage der christlichen Sozialethik“<sup>112</sup> durchführen. Wie schon in seinen vorangehenden Beiträgen bestimmt Keller die Caritaswissenschaft theologisch als „die Wissenschaft von der freiwilligen und frei sich gestaltenden Nothilfe zur christlichen Gemeinschaft aus übernatürlichem Gemeinschaftsbewusstsein und Gemeinschaftswillen heraus und getragen von der übernatürlichen Kraft der göttlichen Gnade“<sup>113</sup>. Caritas ist freiwilliges Hilfehandeln aller Mitglieder der Kir-

<sup>109</sup> Vgl. die Kritik Kellers (Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 17–18) an A. Salomon, die durch das Nichtverstehen des übernatürlichen Charakters der Caritas diese in falscher Weise gegen Wohlfahrtspflege abgrenze (Alice Salomon, Leitfaden der Wohlfahrtspflege, Leipzig 1921, 8–9). Gleichwohl erkennt Keller die positive Wertung der Caritas durch Salomon an. Vgl. unten die gleichlautende Kritik Lieses an Salomon.

<sup>110</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 18.

Wesen, Funktion und Ziel der Caritas als religiöse Nothilfe ist auch Thema von Kellers caritas-theologischem Beitrag „Caritas als Notwendigkeit“ im ersten Jahrgang des von ihm herausgegebenen „Jahrbuchs der Caritaswissenschaft“, Freiburg 1927, 22–33, bes. 30–33. Nach Keller ist in katholischer Auffassung jede Not religiöse Not, und dies sowohl von der Seite des Not Leidenden als auch der des Helfenden. Denn jede geistige, wirtschaftliche oder soziale Not ist zugleich Hemmung und Hindernis der persönlichen Verwirklichung des religiösen Ziels des Menschen in der Gottesgemeinschaft. In diesem Sinne ist Caritas als religiöse Nothilfe Notwendigkeit. Bemerkenswert ist, dass Keller in der Begründung des Rechts der Caritas als „Notwendigkeit“ in der persönlichen religiösen Überzeugung zugleich das Recht auf freie Betätigung weltanschaulich anderweitig geprägter Wohlfahrtspflege herausarbeitet und darlegt. Begründet wird diese im Recht auf persönliche Weltanschauung, und zwar ausdrücklich nicht nur des Helfenden, sondern auch des Hilfesuchenden und seiner Gewissensentscheidung (ebd. 27–30).

<sup>111</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 17.

<sup>112</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, Freiburg 1925, VII. Zur Definition der Caritaswissenschaft vgl. ebd. bes. 45–52.

<sup>113</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, Freiburg 1925, 46–47.

che in Befolgung des Gebots der Nächstenliebe, das nicht durch die kirchliche Verfassung festgelegt ist wie Lehr-, Priester- und Hirtenamt. Diese Caritashilfe ist entweder Wohltätigkeit oder in organisierter Form Wohlfahrtspflege. Zu Letzterer gehört nach Keller aber ebenso wesentlich die Einheit mit der Kirche und die Verbindung zum bestellten Hirtenamt. Aus dieser Bestimmung ergibt sich notwendig die Charakterisierung der Caritaswissenschaft als einer wesentlich theologischen Disziplin. Sie hat zwar aufgrund der Vielfalt der Formen der Hilfe tief greifende Bezüge zu anderen Wissenschaften, und Caritas kann als Nothilfe auch unter dem Begriff der Wohlfahrtspflege Gegenstand verschiedener nicht-theologischer Wissenschaften sein. Dennoch ist Caritaswissenschaft kein Konglomerat von Bezugswissenschaften, sondern sie ist aufgrund ihres übernatürlichen Wesens als ihrem inneren Bestimmungsgrund Theologie.<sup>114</sup> Als Wissenschaft vom tugendhaften Handeln aus christlicher Nächstenliebe hat sie innerhalb der Theologie starke Bezüge zur Moraltheologie und in besonderer Weise zur christlichen Sozialethik, insofern sie sich den sozialen Formen zuwendet, die sich aus der Konkretisierung der Nächstenliebe als Reaktion auf bestimmte Notlagen ergeben.<sup>115</sup> Des Weiteren hat sie intensive Bezüge zur Pasto-

<sup>114</sup> Zur theologischen Ausrichtung der Caritaswissenschaft bei Keller vgl. auch ders., Die Grundelemente caritativen Schaffens, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1928, 17–27, hier 22 (unter dem Titel „Von der Dreifaltigkeit caritativen Schaffens“ auch in: Caritas 33 (1928) 4–11); zur Betonung der religiösen Dimension der Caritas, der jede Not zugleich religiöse Not ist, vgl. auch ders., Caritas als Notwendigkeit, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1927, 22–33, hier 30–33. In seinem Beitrag „Caritasschulung“ in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1929, 45–61, in dem Keller die Gefahr der Reduzierung der Caritas auf Wohlfahrtspflege und der Vernachlässigung ihrer religiösen Verankerung als „Fürsorge für die Reich-Gottes-Ausgestaltung“ (57) durch Ausrichtung auf und Angleichung der Lehrstoffe an staatliche Vorbilder und Vorgaben sieht, weist er der Caritaswissenschaft die Aufgabe eines Korrektivs zu, das die religiöse Eigenart der Caritas als „Lebens Ganzheit“ (59) herausstellt.

<sup>115</sup> Franz Keller, Caritaswissenschaft, Freiburg 1925, 51. Vgl. auch Bericht über die Sitzung des Zentralvorstandes des Deutschen Caritasverbandes am Donnerstag, dem 22. Mai 1930, zu Hamburg (ADCV 110.055-1930/3). Unter Punkt 2: „Systematische Förderung der Caritaswissenschaft sowie caritativer Vorlesungen und Übungen an den Universitäten und theologischen Hochschulen“, wird zu den Ausführungen Kellers zum Thema unter anderem berichtet: „Die Caritaswissenschaft müsse systematisch eingebaut werden in das System der christlichen Moral als Teil der Sozialethik. Ihre Behandlung als Anweisung für künftige Seelsorger lediglich in der Pastoral genüge nicht. Denn die Caritas sei keine bloße Hilfskonstruktion der Pastoration, sondern diene der Verwirklichung der katholischen Idee durch Klerus und Laienwelt“ (S. 4).

raltheologie, denn jede Not ist zugleich religiöse Not. Einer ihrer Gegenstände ist insofern die Caritas in der Form der Caritashilfe in der Seelsorge. Als Hilfswissenschaften hat die Caritaswissenschaft, sofern ihr Gegenstand soziale Tätigkeiten sind, die sich mit materiellen, wirtschaftlichen und sozialen Notlagen befassen, die Staats- und Gesellschaftswissenschaften einzubeziehen und zu berücksichtigen. Keller nennt vor allem Soziologie, Volkswirtschaftslehre, die Lehre von der Wohlfahrtspflege, Rechtswissenschaften und Statistik.<sup>116</sup>

*Heinrich Weber*<sup>117</sup> (1888–1946), Caritaswissenschaftler und Sozialethiker, war seit 1921 Vorsitzender des Fachausschusses für Caritaswissenschaft des Deutschen Caritasverbandes, dessen inhaltliche Arbeit er weitestgehend bestimmte und vorantrieb.<sup>118</sup> Ein Jahr zuvor war er zum Direktor des Diözesan-Caritasverbandes Münster berufen worden. In einem 1930 als Vorsitzender der Finanzkommission des Deutschen Ca-

<sup>116</sup> Franz Keller, *Caritaswissenschaft*, Freiburg 1925, 52.

<sup>117</sup> Heinrich Weber hat außer Theologie und Philosophie Rechts- und Staatswissenschaften studiert und sich 1920 mit einer viel beachteten Arbeit (*Das Lebensrecht der Wohlfahrtspflege* (Plenge, *Staatswissenschaftliche Beiträge*, H. 6), Essen 1920) promoviert, in der er die Berechtigung privater Wohlfahrtspflege historisch, rechtlich, ethisch und ökonomisch begründet und eine Begriffsklärung und Verhältnisbestimmung von Wohltätigkeit, staatlicher und freier Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik vorlegt. 1921 habilitierte er sich ebenfalls an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Münster mit einer Arbeit, in der er für die Einführung eines Faches Wohlfahrtskunde an Universitäten plädiert (Akademiker und Wohlfahrtspflege im Volksstaat, Essen 1922). Bereits ein Jahr später promovierte er in Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen mit einer Dissertation zu den Grundlagen religiös motivierter Fürsorge (*Die ethisch-religiösen Grundlagen der Fürsorgearbeit in Judentum und Christentum*, Tübingen, Univ., Diss., [1922]). Im gleichen Jahr wurde er als Nachfolger von Franz Hitze auf den Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster berufen, zugleich war er Dozent für Soziales Fürsorgewesen an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät in Münster. 1923 wurde er Erster Vorsitzender des Diözesan-Caritasverbandes Münster. In der Zeit des Nationalsozialismus wurde er 1935 an die Katholisch-Theologische Fakultät nach Breslau zwangsversetzt, wo er den seit dem Weggang von Joseph Löhr 1926 nicht wieder besetzten Lehrstuhl für Caritaswissenschaft übernahm. Weber entfaltete eine außergewöhnliche Publikationstätigkeit zu Sozialethik, Wohlfahrtspflege und Caritas, besonders auch zu betriebswirtschaftlichen und finanzwissenschaftlichen Fragestellungen, zur Professionalisierung und Berufsbildung in der Wohlfahrtspflege, aber auch zu einzelnen Arbeitsfeldern, wie Jugend-, Gesundheits- und Behindertenfürsorge. Zu Leben und Werk Webers vgl.: Manfred Hermanns, *Sozialethik im Wandel der Zeit. Persönlichkeiten, Forschungen, Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster 1893–1997*, Paderborn 2006, 117–225; Elli Reichert, *Wohlfahrt – Wirtschaft – Caritas. Der Fürsorgewissenschaftlicher Heinrich Weber*, Nordhausen 2008.

<sup>118</sup> Vgl. ADCV 113.39.025, Fasz. 1 und ADCV 113.39.030, Fasz. 1.

ritasverbandes gehaltenen Referat „Rationalisierung der Caritasarbeit“ formuliert er zur wissenschaftlichen Arbeit: *„Dieser steht man traditionell meist skeptisch und ablehnend gegenüber, während rationell jede möglichst erfolgreiche praktische Caritasarbeit eine entsprechende gründliche wissenschaftliche Vorarbeit voraussetzt. [...] Erst die klare wissenschaftliche Erkenntnis kann übersichtliche Kenntnisse vermitteln und diese wiederum eine gute praktische Arbeit garantieren.“*<sup>119</sup> Im gleichen Jahr schreibt er im „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart“: *„Die C. [sc. die Caritaswissenschaft, Zusatz I. F.] ist ein Kind der allerjüngsten Zeit, die alle Vorzüge, aber auch Schattenseiten der Jugend an sich hat. Sie [...] bietet dem Forscher reichl. Bewegungsfreiheit; aber andererseits fehlen noch die notwendigen Vorarbeiten für eine umfassende Systematisierung, eine klare Gebietsabgrenzung u. eine zielsichere Methodik.“*<sup>120</sup> Die späte Entstehung der Caritaswissenschaft sieht Weber unter zitierender Bezugnahme auf J. Löhr in der gegenüber früheren Jahrhunderten wachsenden Beteiligung von Staat und sonstigen Trägern auf dem Feld der Wohlfahrtspflege als Antwort auf die durch Industrialisierung und Ersten Weltkrieg ausufernden sozialen Nöte begründet, eine Situation, die auch die konfessionellen Träger religiös begründeter Wohltätigkeit zwingt, ihre Tätigkeit einem Organisations- und einem auch der Ökonomie verpflichteten Rationalisierungsprozess zu unterwerfen, um mit beidem Schritt halten zu können. Die Entwicklung der Caritaswis-

<sup>119</sup> Bericht über die Sitzung des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes am 29. und 30. Oktober 1930 zu Hildesheim, Anlage zu Punkt 5 der Tagesordnung: Heinrich Weber, Rationalisierung der Caritasarbeit, 7 S., [Ms., undatiert], hier S. 6 (ADCV 111.055-1930/3). Vgl. zum Thema „Rationalisierung“ auch Heinrich Weber, Art. Rationalisierung, in: Hermann Sacher (Hg.), Staatslexikon, 5. Aufl., Bd. 4, Freiburg 1931, Sp. 538–546. Noch eindringlicher formuliert er im Schlusssatz seines Referats „Caritasverband und Caritaswissenschaft“ auf der Sitzung des Fachausschusses für Caritaswissenschaft am 4. Juni 1925 in Bamberg: Der Caritasverband *„mag auf dem praktischen Gebiete soviel arbeiten als er will, es ist und bleibt diese praktische Arbeit eine mehr oder minder ephem[er]e Betätigung, so gut und notwendig sie natürlich auch ist. Sollte es jedoch dem Caritasverband gelingen, auf dem Gebiet der Wissenschaft wirklich Mustergültiges zu leisten, so bedeutet das für den Caritasverband als Organisation Unsterblichkeit“*. Das sechsseitige, undatierte Manuskript befindet sich bei den Akten des Ausschusses (ADCV 113.39.030, Fasz. 1). Das Referat hielt Weber auch auf der Sitzung des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes am 24. und 25. November 1925 in Speyer, vgl. Einladung und Bericht zur Sitzung, Tagesordnungspunkt 9 (ADCV 111.055-1925/3).

<sup>120</sup> Heinrich Weber, Art. Caritaswissenschaft u. Pädagogik, in: Lexikon der Pädagogik der Gegenwart, hg. vom Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik, Münster in Westfalen. Leitung der Herausgabe: Josef Spieler, Bd. 1, Freiburg 1930, Sp. 435–438, hier 435.

senschaft ist für Weber notwendiger Bestandteil dieses Prozesses, dessen Herausforderungen er positiv aufgreift. Er erkennt die veränderte gesellschaftliche und politische Situation für die Akteure sozial-caritativer Arbeit und versteht es, sie analytisch sehr differenziert zu durchdringen. Im genannten Artikel im „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart“ bezieht er sich direkt auf die Diskussion zur Caritaswissenschaft in der Zeitschrift „Caritas“ in den Jahren 1922 und 1923. Entgegen Liese plädiert er statt der Zweiteilung in Caritasgeschichte und Caritaskunde für eine Dreiteilung in Caritastheorie, die Begriff, Wesen, Motive, Aufgaben und Bedeutung der Caritas und ihr Verhältnis zu verwandten Gebieten zu erforschen habe, in Caritasgeschichte sowie in Caritaskunde oder Caritaspolitik, welche die Einzelgebiete der caritativen Arbeit zum Gegenstand mache. Damit gewichtet er vor allem die theoretischen Grundlagen durch Ausgliederung aus der Caritaskunde stärker. Zugleich informiert er über „*die Caritas als Unterrichtsgegenstand an unsern Hochschulen*“<sup>121</sup> und stellt damit die Lehre neben der Forschung als zweite Seite der Caritaswissenschaft heraus.

Auch Weber hat 1922 in der Zeitschrift „Caritas“ einen kurzen Beitrag veröffentlicht.<sup>122</sup> In diesem geht es allerdings nicht um die Caritaswissenschaft oder die Belange einer caritaswissenschaftlichen Ausbildung der angehenden Theologen, sondern es geht entsprechend seines weiteren Blicks auf das Feld der staatlichen Wohlfahrtspflege und deren Entwicklungen um die Notwendigkeit der Etablierung einer fachlichen und universitären Ausbildung für die leitenden Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der staatlichen Wohlfahrtspflege, das Thema seiner Habilitation<sup>123</sup>. Inhaltlich soll die Ausbildung sozialpädagogische, volkswirtschaftlich-juristische und sozialhygienische Kenntnisse sowie Kenntnisse der Wohlfahrtspflege und solche von deren Geschichte vermitteln. Bereits 1921 hatte Weber dies in einem Referat auf einer Konferenz zur Ausbildung in der sozialen Arbeit in Weimar unter Einschluss

<sup>121</sup> Heinrich Weber, Art. Caritaswissenschaft u. Pädagogik, in: Lexikon der Pädagogik der Gegenwart, hg. vom Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik, Münster in Westfalen. Leitung der Herausgabe: Josef Spieler, Bd. 1, Freiburg 1930, Sp. 437.

<sup>122</sup> Heinrich Weber, Ein neues Problem in der Wohlfahrtspflege, in Caritas [27] NF 1 (1922) 27–31.

<sup>123</sup> Heinrich Weber, Akademiker und Wohlfahrtspflege im Volksstaat, Essen 1922.



der privaten Wohlfahrtspflege gefordert.<sup>124</sup> Er möchte die „*Wohlfahrtskunde*“ als selbstständige Wissenschaft an Universitäten und Hochschulen, die seiner Meinung nach in Form eines Lehrstuhls am ehesten der staatswissenschaftlichen Fakultät anzugliedern sei. Als Grundlage für die Absolvierung des neuen Studiengangs mit Abschlussprüfung fordert er ein mehrsemestriges Studium in Staatswissenschaften. Zugleich solle der Lehrstuhl Vorlesungen für Studierende nicht-sozialer Berufe anbieten. Ausführlich erarbeitet hat Weber die Zusammenhänge in seiner Habilitationsschrift. Hier begründet er die Wohlfahrtskunde als eigenständige Wissenschaftsdisziplin. Besonders wird ihr Verhältnis zur Nationalökonomie herausgearbeitet, da für Weber ein innerer Zusammenhang zwischen Volkswohlfahrt als Ziel von staatlicher Wohlfahrtspflegepolitik und Wirtschaftspolitik besteht. Denn das Objekt der Wohlfahrtspflege ist zugleich Subjekt der Volkswirtschaft. Des Weiteren sind die Einrichtungen und Organisationen der Wohlfahrtspflege Teil der Volkswirtschaft. Die Wissenschaft der Wohlfahrtspflege ist insofern notwendiger Teil der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften.<sup>125</sup> Im Einzelnen wird die Wohlfahrtskunde in ihrer Bedeutung für Theologen, Philologen, Mediziner, Juristen und Volkswirte dargelegt. Grundsätzlich hält Weber ein volkswirtschaftliches Studium für die geeignetste Voraussetzung für eine leitende Stellung in der staatlichen Sozialverwaltung. Bei der Theologenausbildung<sup>126</sup> kritisiert er Faßbenders Konzentration auf die theoretische, insbesondere die historische Seite der Caritaswissenschaft unter Vernachlässigung der praktischen Dimension. Nach Weber ist für eine erfolgreiche Pastoration die soziale Schulung der Seelsorger als Führer der Laien unausweichlich. Er fordert daher ein Gleichgewicht von Pastoral und Caritas in der Ausbildung, zumal aufgrund der sozialen Gegebenheiten die Seelsorge in bestimmten Verhältnissen soziale Berufsarbeit, das heißt gruppenbezogene Arbeit in neuen

---

<sup>124</sup> Heinrich Weber, Das Verhältnis von Wohlfahrtspflege und Hochschulstudium, in: Konferenz über die Fragen der Ausbildung zur sozialen Arbeit vom 24.–26. Oktober 1921 in Weimar, veranstaltet von der Reichsgemeinschaft von Hauptverbänden der freien Wohlfahrtspflege [o. J.], 21–22, mit Dokumentation der sich anschließenden Diskussion (51–58), in der entgegen Webers Vorschlag ein eigener Studiengang Wohlfahrtskunde abgelehnt und statt der geforderten nationalökonomischen Grundlegung mehrheitlich eine soziologische Ausrichtung gewünscht wird.

<sup>125</sup> Heinrich Weber, Akademiker und Wohlfahrtspflege im Volksstaat, Essen 1922, 18–19.

<sup>126</sup> Ebd., 73–82.

Organisationsformen, zum Beispiel einem gegliederten Vereinswesen, notwendig mache, das entsprechende Leitungskräfte mit sozialer Vorbildung erfordere. Nach dem Vorbild der Inneren Mission schlägt er eine Freistellung einzelner Theologen von der Seelsorge für die sozial-caritative Arbeit im Sinne hauptamtlicher sozialer Berufsarbeit vor. Einig ist er mit Faßbender in der Forderung einer neuen, eigenständigen Fachprofessur für Caritaswissenschaft. Darüber hinaus betont er, wie oben schon erwähnt,<sup>127</sup> die Notwendigkeit einer caritaswissenschaftlichen Schulung im Theologiestudium.

Weber äußert sich mehrmals zu wirtschaftlichen und organisations-theoretischen Themen in speziellem Bezug zur Caritas.<sup>128</sup> Er ist einer der ersten und sicherlich der vielseitigste und produktivste Vertreter der Caritaswissenschaft, der die Caritas mit volks- und betriebswirtschaftlichen Fragestellungen konfrontiert und die Caritaswissenschaft mit wirtschaftswissenschaftlicher Theorie verbunden hat.<sup>129</sup> Er wendet sich insbesondere gegen die traditionelle, auch bei Vertretern der organisierten Caritas noch weit verbreitete Auffassung, Caritas als religiös motivierte, dem Nächsten durch Gottes Gebot geschuldete unverrechenbare Liebe und Barmherzigkeit schliesse einen Zusammenhang zur Wirtschaft kategorisch aus. Dagegen versucht er, die Leitidee der Organisation als Programm des Deutschen Caritasverbandes in ihren Konsequenzen auf Organisationsstrukturen, Wirtschaftlichkeit und Rationalisierung zu beleuchten und für den Verband fruchtbar zu machen. In seinem Aufsatz

<sup>127</sup> Vgl. oben die Ausführungen zur Denkschrift „Die Caritasausbildung der künftigen Priester“ von 1924.

<sup>128</sup> Heinrich Weber, Die Organisation der katholischen Unterstützungsfürsorge, in: Caritas 33 (1928) 207–220 (auch als Sonderdruck); ders., Caritas und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Caritastheorie und Caritasethik, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1930, 9–36 (ein Auszug ist abgedruckt in: Caritas 35 (1930) 3–7); ders., Caritas und Volkswirtschaft, in: Caritas 37 (1932) 466–475, 536–539; ders., Caritaspropaganda, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1933, 110–114; ders., Betriebsführung in caritativen Anstalten (Der Wirtschaftsprüfer, 5), Berlin 1933; vgl. auch ders., Die volkswirtschaftliche Bedeutung der katholischen Ordensschwester, Münster 1919. Vgl. auch sein Referat „Rationalisierung der Caritasarbeit“, das er auf der Sitzung des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes am 29. und 30. Oktober 1930 in Hildesheim hielt. Das siebenseitige, undatierte Manuskript ist als Anlage dem Sitzungsbericht beigelegt (ADCV 111.055-1930/3).

<sup>129</sup> Vgl. auch das Protokoll der Sitzung des Fachausschusses für Caritaswissenschaft am 26. Mai 1926 in Trier, S. 2: „Weber weist ferner darauf hin, dass die Caritasgeschichte bislang nicht hinreichend die jeweiligen sozialökonomischen Verhältnisse als treibende Faktoren der caritativen Einrichtungen beachtet habe. Die Caritaswissenschaft ist von Seiten der Wirtschafts- und Sozialgeschichte aus zu unterbauen“ (ADCV 113.39.030, Fasz. 1).

„Die Organisation der katholischen Unterstützungsfürsorge“<sup>130</sup> betrachtet er die Caritas unter organisationssoziologischen Gesichtspunkten, denn im gegenwärtigen „Zeitalter der Organisation“ spiele „auch auf dem Gebiet der Fürsorge und der Caritas [...] das Organisationsproblem eine ungeheure Rolle“<sup>131</sup>. Weber ist ein Vertreter der sich entwickelnden Organisationstheorie und versucht, diese auf den Caritasverband zu übertragen, umso mehr als dieser sich in seiner Gründungsidee dem Organisationsgedanken verdankt. Durch Erläuterung von Wesen, Struktur und Aufgabe der Organisation, veranschaulicht am Beispiel der Armenpflege, versucht er, Vorbehalte und Missverständnisse auszuräumen und ein positives Verständnis für dieses für ein erfolgreiches Funktionieren eines so vielschichtig gegliederten und regional wie fachlich weit verzweigten Verbandes wichtige Prinzip zu wecken. Wie bereits bei der Frage der Professionalisierung differenziert er von der Organisation der Caritas die Organisation der privaten, der staatlichen und der Fürsorge insgesamt. Näher analysiert er die Organisation der Unterstützungsfürsorge auf Pfarrei- und Ortsebene, unter anderem unter Rückgriff auf die Verhältnisse in Münster. Seine Analysen nehmen Bezug auf weit verbreitete, typische Konflikt- und Konkurrenzsituationen innerhalb notwendiger Zentralisationsprozesse am Beispiel der Pfarrcaritas. Das Aufgreifen der in der Praxis vorherrschenden Vorbehalte und Bedenken gegen solche Prozesse zeigt, dass für Weber neben der organisationssoziologischen Bearbeitung die praxisbezogene Aufklärung im Sinne von Lösungsorientierung mit im Fokus seiner Überlegungen steht.

In seinem Aufsatz „Caritas und Wirtschaft“<sup>132</sup> von 1930 bearbeitet Weber die Stellung der Caritas zur Wirtschaft unter dem Prinzip der

---

<sup>130</sup> Heinrich Weber, Die Organisation der katholischen Unterstützungsfürsorge, in: Caritas 33 (1928) 207–220 (auch als Sonderdruck).

<sup>131</sup> Heinrich Weber, Die Organisation der katholischen Unterstützungsfürsorge, in: Caritas 33 (1928) 207.

<sup>132</sup> Heinrich Weber, Caritas und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Caritasethik und Caritasethik, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1930, 9–36. Ein Auszug ist abgedruckt in: Caritas 35 (1930) 3–7. Der Beitrag geht zurück auf ein Referat Webers auf der Zentralratssitzung des Deutschen Caritasverbandes am 23. und 24. Oktober 1929 in Münster unter dem Tagesordnungspunkt 3a (ADCV 111.055-1929/4; im Sitzungsbericht finden sich knappe Zusammenfassungen des Referats von Weber und des Korreferates von Johannes van Acken sowie die Protokollierung der sich anschließenden Aussprache (S. 9–11); eine fünfseitige Stoffaufteilung zum Referat Webers ist beigelegt).

Wirtschaftlichkeit. Als ein Thema, das eine Abhandlung über das Verhältnis von Caritas und Wirtschaft zu bearbeiten habe, nennt er die Beziehung der Caritaswissenschaft zur Wirtschaftswissenschaft. Seine begrifflichen Klärungen versteht er, wie der Zusatz zum Titel des Aufsatzes zeigt, als einen „*Beitrag zur Caritastheorie und Caritasethik*“. Weber konstatiert eine eigentümliche Zwiespältigkeit der Vertreter der Caritas zur Wirtschaft. Auf der einen Seite befasse sich die Praxis ganz selbstverständlich wie jedes privatwirtschaftliche Unternehmen vor allem unter dem Gesichtspunkt der Mittelbeschaffung mit wirtschaftlichen Fragestellungen. Auf Seiten der Theorie aber werde ein Zusammenhang gemieden, wenn nicht gar verneint. Beleg dafür ist Weber zum Beispiel das gänzliche Fehlen diesbezüglicher Beiträge in der Zeitschrift „Caritas“. Die wenigen Belegstellen gelegentlicher Erwähnung, die er anführen kann, die aber seine Beobachtung nicht widerlegen, sondern untermauern, sind unter anderen die Rezensionen Werthmanns über Peschs „Lehrbuch der Nationalökonomie“ sowie ein Satz in Kellers Lehrbuch „Caritaswissenschaft“ von 1925. Weber konstatiert einen mit Ausnahmen ähnlichen Mangel in der wohlfahrtspflegerischen wie der nationalökonomischen Literatur.<sup>133</sup> Er fordert für caritatives Handeln die Beachtung allgemeiner Wirtschaftlichkeit, und zwar im Sinne tugendhafter Gesinnung zum sachgemäßen und wertorientierten Einsatz der Mittel

---

<sup>133</sup> Heinrich Weber, Caritas und Wirtschaft, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1930, 10–11. Zu nennen ist über Webers Auflistung hinaus noch Franz Heiner, seit 1889 Professor für Kirchenrecht an der Universität Freiburg, der in seinen Ausführungen zu Joseph Biederlack (Die sociale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung, 2. Aufl., Innsbruck 1898), in: Franz Heiner: Zum Studium der sozialen Frage, in: Caritas 3 (1898) 125–127, „die sociale Frage und so auch die Charitas“ als „Frage der Wissenschaft“ (126) versteht und der Nationalökonomie als Grundlage des Studiums der sozialen Frage einen zentralen Platz zuweist, wie es nach Heiner zum Beispiel von den Protestanten bereits erkannt und praktiziert werde. Des Weiteren fordert Heiner das Studium der Nationalökonomie für einzelne Geistliche, die als Leiter der sozialen Bewegung in den Diözesen fungieren sollen, sowie die grundsätzliche Aufnahme der sozialen Frage in den Lehrstoff der Priester Ausbildung neben Pastoral- und Moraltheologie an den theologischen Fakultäten und den sonstigen theologischen Lehranstalten. Hinzuweisen ist auch auf Benedict Kreuzt, Caritas-Wissen und Caritas-Kunst, in: Caritas 16 (1910/11) 31–38, hier 36: „Nicht nur Praktiker, nein, auch Theoretiker der Nationalökonomie räumen der Caritas eine große Funktion im modernen Wirtschaftsleben ein. Wer die soziale Struktur nicht kennt, keinerlei gediegenen Einblick hat in die wirtschaftlichen Probleme unserer Tage, der wird auch die Caritas nicht richtig werten und sie nicht organisch zur Entfaltung bringen können. Bei aller Arbeit, die direkt auf die Praxis hinblickt, darf das Studium der Nationalökonomie nicht vernachlässigt werden. In größeren lokalen Caritasverbänden sollten auch diesbezügliche Fachleute zur Verfügung stehen.“

und im Sinne sozialwirtschaftlicher Bedarfsdeckung. Auch Wirtschaftlichkeit als privatwirtschaftliches Gewinnstreben sei Aufgabe der Caritas, solange es als „geordnete Selbsthilfe“<sup>134</sup> auftrete im Gegensatz zu einer egoistischen Übersteigerung in ungezügelmtem Gewinnstreben. Caritas muss nach Weber sogar die Fähigkeit wirtschaftlichen Verhaltens zum Zweck der Armutsprävention fördern. Auch die organisierte Caritas habe die Pflicht zum am Wirtschaftlichkeitsprinzip orientierten privatwirtschaftlichen Handeln. Allerdings bedürfe es Maßnahmen zur Kontrolle und zum Schutz vor der Abkoppelung von ethischen und religiösen Prinzipien. Weber gibt eine motivationspsychologische Analyse wirtschaftlichen und caritativen Handelns. Er unterscheidet religiöse, sozial-utilitaristische und individual-utilitaristische Motive. Er fordert für caritatives Handeln die Dominanz des religiösen Antriebs im Unterschied zur Wohlfahrtspflege aus humanitären Gründen, bei welcher der sozial-utilitaristische Antrieb leitend sei. Das Gleiche fordert er für die mit der Motivation eng zusammenhängende Zielsetzung caritativen Handelns.<sup>135</sup> Gewinn sei nicht primäres Ziel caritativen Handelns, allerdings unterliege die Caritas wirtschaftlichen Bedingungen und den für die Wirtschaft typischen Prozessen und Kreisläufen von Produktion, Markt und Konsum. Auch die Caritas müsse Überschüsse anstreben, um einerseits Sach- und Personalkosten zu decken und andererseits Investitionen zur Anpassung, Verbesserung und Modernisierung ihrer Dienste tätigen zu können, beides aber unter dem Maß ethisch-christlicher Verantwortung. Zum Abschluss gibt Weber einen Überblick über Typen von Unternehmen und diskutiert ihre Eignung unter ethischer Perspektive für die Zwecke der Caritas. Er unterscheidet rein gewinnorientierte Unternehmen, die für die Caritas grundsätzlich abzulehnen seien, rein caritative Unternehmen, die unter dem Gesichtspunkt der Wirtschaftlichkeit Bedenken erweckten, reine Kapitalerhaltungsunternehmen wie zum Beispiel Bau- oder Siedlungsgenossenschaften, die unter der Voraussetzung eines begründbaren caritasbezogenen Interesses unbedenklich seien, des Weiteren caritativ-wirtschaftliche Unterneh-

---

<sup>134</sup> Heinrich Weber, Caritas und Wirtschaft, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1930, 20.

<sup>135</sup> Weber verweist auf Joseph Löhner, Geist und Wesen der Caritas, in: Caritas [27] NF 1 (1922), 68, der hier eine Abgrenzung der Caritas von Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik anhand der unterschiedlichen Motivationen und Zielsetzungen vornimmt.

men, bei denen das Prinzip der Wirtschaftlichkeit beachtet werden müsse, bei denen aber die caritative Ausrichtung überwiege. Letztere sieht er als Hauptform von Unternehmen in der Caritas. Daneben nennt er wirtschaftlich-caritative Unternehmen, die dem Ertragsprinzip unterliegen, die allerdings einer starken Aufsicht bedürften, um deren ethische und caritative Zweckbestimmung sicherzustellen.

Unter volkswirtschaftlicher Hinsicht betrachtet Weber die Caritas in seinem Aufsatz „Caritas und Volkswirtschaft“<sup>136</sup>. Angesichts von Weltwirtschaftskrise und Massenarbeitslosigkeit beleuchtet er die Leistungen der Caritas für die Volkswirtschaft und begreift sie als Teil und wichtige Ergänzung derselben.<sup>137</sup> Das Ziel der Volkswirtschaft sieht er wie Pesch in der Bedarfsdeckung. Die erste Funktion der Caritas für die Volkswirtschaft sei die Unterhaltsfürsorge für diejenigen, die ihren Unterhalt aus eigener Kraft nicht erreichen können. Die volkswirtschaftliche Kraft der Caritas liege hauptsächlich in ihrem Sachkapital an Einrichtungen, Geldkapital aus Spenden und Kapital an Arbeitskraft, wobei die Bindung Ehrenamtlicher dazugehöre. Weber hebt auch den ideellen Wert caritativer Arbeit für die Gesellschaft heraus. Insgesamt bedeute die Caritas zusammen mit der sonstigen freien Wohlfahrtspflege eine erhebliche Entlastung öffentlicher Mittel. Weber hinterlegt seine Ausführungen mit statistischem Material. Besonders betont er das ideelle Kapital, das sich aufgrund der Freiheit der Gestaltungsspielräume besser und innovativer entfalten könne als in der stärker reglementierten öffentlichen Wohlfahrtspflege. Die zweite Funktion der Caritas für die Volkswirtschaft sieht er in ihrem Beitrag zur Gesundheitsfürsorge und Erziehungsarbeit. Die dritte Funktion sei die Förderung von sozialem und materiellem Ausgleich und sozialer Gerechtigkeit als gesellschaftliche Grundvoraussetzung einer prosperierenden Volkswirtschaft. Caritas und Volkswirtschaft haben nach Weber ihren natürlichen Ursprung im menschlichen Zusammenleben, und beide haben als Ziel die Förderung der Volkswohlfahrt, auch wenn sie sich in der Methodik der Zielerreichung unterscheiden.

Der Blick auf diese Beiträge Webers zeigt seine betonte Verknüpfung von Caritas und Wirtschaft und damit von Caritaswissenschaft und Na-

<sup>136</sup> Heinrich Weber, Caritas und Volkswirtschaft, in: Caritas 37 (1932) 466–475, 536–539.

<sup>137</sup> Vgl. auch Heinrich Weber, Die volkswirtschaftliche Bedeutung der katholischen Ordensschwwestern, Münster 1919.

tionalökonomie, bei aller auch für ihn selbstverständlichen Verankerung der Caritaswissenschaft in der Theologie. Weber plante die Veröffentlichung eines auf mehrere Bände angelegten „*caritaswissenschaftlichen Lehr- und Nachschlagewerkes*“<sup>138</sup>, dessen Manuskripte vermutlich im Zweiten Weltkrieg verloren gegangen sind<sup>139</sup>. Erschienen ist nur der erste Band über das Wesen der Caritas.<sup>140</sup> Im Vorwort äußert sich Weber zur Notwendigkeit und wissenschaftstheoretischen Verortung der Caritaswissenschaft. Hier zeigt sich noch einmal Webers praxisorientiertes Verständnis von Wissenschaft, für das die wechselseitige Verwiesenheit von Praxis und Theorie konstitutiv ist. Auch für die Caritaswissenschaft gilt gleichermaßen: „*theoria sine praxi est currus sine axi*“ und „*praxis sine theoria est caecus in via*“<sup>141</sup>. Aus der Caritaswissenschaft muss „*die Richtung und Orientierung gewonnen werden, damit das praktisch gestaltende Handeln zielsicher seinen Weg zu gehen vermag*“<sup>142</sup>. Grundlage der Caritaswissenschaft ist für Weber die Sozialethik, insofern es in ihr um Strukturen und Verhältnisse des sozialen Gefüges geht, des Näheren um die Verwirklichung des christlichen Liebesgebotes. Da dies zu verwirklichen ist angesichts zumeist sozialökonomischer Notlagen ist die Caritaswissenschaft eng verknüpft mit der Sozialökonomie in ihren Teildisziplinen der Soziologie, der Sozialpolitik, der Wirtschaftswissenschaften und der Statistik. Des Weiteren ist sie verbunden mit der Moral- und Pastoraltheologie, da sie die Caritas als Seelsorgehilfe und in ihren Formen des Laienapostolats zu behandeln hat.<sup>143</sup> Legt man die Vielseitigkeit der Publikationen Webers zu Grunde oder die Themen, für die er eine wissenschaftliche Bearbeitung durch die Caritaswissenschaft als grund-

---

<sup>138</sup> Heinrich Weber, Caritaswissenschaft, Bd. 1: Das Wesen der Caritas, Freiburg 1938, XXVII.

<sup>139</sup> Vgl. Elli Reichert, Wohlfahrt – Wirtschaft – Caritas. Der Fürsorgewissenschaftler Heinrich Weber, Nordhausen 2008, 84, 323.

<sup>140</sup> Heinrich Weber, Caritaswissenschaft, Bd. 1: Das Wesen der Caritas, Freiburg 1938. Vgl. die Rezension von Theodor Müncker, in: Caritas 44 (1939) 142–144, in der dieser besonders Webers theologische Fundierung der Caritas in der Gottesliebe, die Herausarbeitung der Unvertretbarkeit der Liebestätigkeit des Einzelnen neben der Notwendigkeit organisierter Caritas sowie die Betonung der Universalität der Caritas hervorhebt.

<sup>141</sup> Heinrich Weber, Caritaswissenschaft, Bd. 1: Das Wesen der Caritas, Freiburg 1938, XXIX.

<sup>142</sup> Ebd., XXXI.

<sup>143</sup> Ebd., XXX–XXXI.

gend und dringlich erachtete,<sup>144</sup> so mag man ermesen, welchen Beitrag das geplante Handbuch für Entwicklung und Ausbau der Caritaswissenschaft wie für die Verankerung und Konkretisierung sozialwissenschaftlicher und betriebswirtschaftlicher Belange in der Caritas hätte leisten können. Der erste Band über das Wesen der Caritas, in dem Weber eine Theologie der Caritas vorlegt, macht zugleich deutlich, wie sehr für ihn neben den wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen<sup>145</sup> Schwerpunkten und Akzentuierungen der religiöse Charakter der Caritas, ihr Ursprung und Motiv in der christlichen Gottes- und Nächstenliebe und ihre theologische Fundierung und Explikation in seine wissenschaftliche Arbeit intensiv einbezogen waren. Auch für Weber ist die religiöse Dimension Wesen und Fundament der Caritas, und die Theologie ist fundamentale Bezugswissenschaft der Caritaswissenschaft, aber diese hat eben auch weit darüber hinausgehende Bezüge. Ebenso zeigen seine gelegentlichen historischen Hinweise, dass er auch die historische Caritasforschung als Teil der Caritaswissenschaft würdigt und einbezieht.

Im Vergleich zu Keller, der die Caritaswissenschaft in ihrer Stellung und Begründung als eigenständige theologische Disziplin innerhalb der Theologie zum Thema hat und schwerpunktmäßig ihre Grundlegung vom übernatürlichen und religiösen Wesen der Caritas beleuchtet, richtet Weber die Caritaswissenschaft stärker interdisziplinär aus<sup>146</sup> und verortet sie neben der Theologie in volks- und betriebswirtschaftlichen, organisationssoziologischen und sozialwissenschaftlichen Zusammenhängen. Weber sieht die Caritas vor dem Hintergrund weltanschaulicher

---

<sup>144</sup> Weber hielt auf der Sitzung des Fachausschusses für Caritaswissenschaft am 4. Juni 1925, der anlässlich des Deutschen Caritastages in Bamberg tagte, unter dem Tagesordnungspunkt 3: „Aufstellung eines Arbeitsprogramms für das nächste Jahr“, ein Referat mit dem Thema „Caritasverband und Caritaswissenschaft“. Das sechsseitige, undatierte Manuskript befindet sich bei den Akten des Ausschusses (ADCV 113.39.030, Fasz. 1). Weber nennt in seinem Referat als Themen, die einer wissenschaftlichen Bearbeitung bedürfen: *„Caritaswissenschaft und Sozialwissenschaft, Caritaswissenschaft und theologische Wissenschaft, Caritas und Staat, Caritas und Politik, Caritas und soziale Frage, Caritas und Kirche als Organisation, Caritas und Wirtschaftsleben (die Caritas als Korrektur des wirtschaftlichen Kreislaufes, Produktivität und Rentabilität der Caritas)“* (S. 3). Vgl. auch das Protokoll der Sitzung S. 7 (ADCV 113.39.030, Fasz. 1) und Franz Xaver Rappenecker, *Deutscher Caritastag 1925*, in: *Caritas* 30 (1925) 248–259, hier 259.

<sup>145</sup> Vgl. auch Heinrich Weber, *Einführung in die Sozialwissenschaften*, Berlin [o. J.].

<sup>146</sup> Vgl. Webers Referat „Caritasverband und Caritaswissenschaft“ auf der Sitzung des Ausschusses für Caritaswissenschaft 1925 in Bamberg (ADCV 113.39.030, Fasz. 1). Weber formuliert: *„[...] die Caritaswissenschaft reicht in alle übrigen Wissensgebiete und zwar die(s)jenige(n) sämtlicher Fakultäten mehr oder weniger hinein“* (S. 2).



Vielfalt privater Wohlfahrtspflege, die er positiv in sein Denken einbezieht und würdigt.<sup>147</sup> Caritaswissenschaft ist für ihn zwar ebenso selbstverständlich eigenständige theologische Disziplin, und Caritas ist religiös motivierte Fürsorge, aber als solche ist sie unter bestimmter Hinsicht auch spezieller Ausschnitt der Wohlfahrtskunde. Weber denkt Caritas im Zusammenhang der für ihn vorausgehenden systematischen Begründung und Verhältnisbestimmung von Wohltätigkeit und privater Wohlfahrtspflege zur Wohlfahrtspflege insgesamt. Er zeigt die Caritas als Teil des sozialen und wirtschaftlichen Gefüges von Gesellschaft und Staat. Dies mag aufgrund seiner weitreichenden nationalökonomischen Vorbildung und seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit als Mitglied einer rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät nicht verwundern, bedeutet aber eine wichtige Bereicherung der sich ausbildenden Caritaswissenschaft. Gleichzeitig sind die wirtschaftswissenschaftlichen und organisationssoziologischen Untersuchungen, die er vor allem auch über seine Arbeit als Vorsitzender der Finanzkommission des Deutschen Caritasverbandes in den Verband einbringt, für Verbandsmanagement und Leitung caritativer Einrichtungen wichtige Impulse und Hilfestellungen<sup>148</sup> und wirken als Erweiterung und theoretische Vertiefung der caritaskundlichen Anteile der Caritaswissenschaft. Weber hatte im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Vertretern der Caritaswissenschaft sicherlich den am weitesten ausgreifenden und umfassendsten Zugang zur Caritaswissenschaft und ihres interdisziplinären Charakters. Darin hat er sowohl die Caritaswissenschaft als auch die verbandliche Organisation und Entwicklung sowie deren politisches Selbstverständnis gleichermaßen geprägt.

*Joseph Löhr* (1878–1958) ist ein weiterer Vertreter der Caritaswissenschaft, der sich an dem Diskurs beteiligt hat. Er war von 1922 bis 1926 Inhaber des neu errichteten Lehrstuhls für Kirchliche Wohlfahrtspflege an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Breslau. Danach ging er als Professor für Kirchenrecht, für das er sich habilitiert hatte, an die Uni-

---

<sup>147</sup> Elli Reichert, *Wohlfahrt – Wirtschaft – Caritas. Der Fürsorgewissenschaftler Heinrich Weber*, Nordhausen 2008, 250.

<sup>148</sup> Weber hat zum Beispiel eine Handreichung zur Betriebsführung von Caritaseinrichtungen erarbeitet: Heinrich Weber, *Betriebsführung in caritativen Anstalten* (Der Wirtschaftsprüfer, 5), Berlin 1933.

versität Tübingen. Er war der direkte Vorgänger von H. Weber in Breslau, da die Caritasprofessur bis zu dessen Zwangsversetzung nach Breslau 1935 unbesetzt blieb. Löhr beteiligt sich 1922 mit zwei Beiträgen an der Debatte zur Caritaswissenschaft in der Zeitschrift „Caritas“.

Im ersten Beitrag<sup>149</sup> reflektiert er über das Wesen der Caritas. Ziel ist eine Theorie der Caritas als der „spezifisch katholischen Liebestätigkeit und kirchlichen Wohlfahrtspflege“<sup>150</sup>. Hier zeigt sich Löhrs betont konfessionell geprägtes Verständnis der Caritas. Sie ist begründet in der Gottesliebe als Ursprung der universal zu verstehenden Nächstenliebe. Aufgrund der sozialen Verfasstheit des Menschen ist Nächstenliebe nach Löhr außer für den Einzelnen auch für Gemeinschaften, Verbände und die Gesamtheit sittliche Pflicht, ohne dass damit das Individuum von seiner Pflicht entbunden ist. Eine „Sozialisierung“ der Nächstenliebe sei schon eine „begriffliche Unmöglichkeit“<sup>151</sup>. Caritas könne durch öffentliche Fürsorge nicht ersetzt werden. Auch wenn Löhr in der organisierten Caritas die in Anpassung an die Verhältnisse der modernen Zeit notwendige und wirksame Form der Caritas sieht, bleibt doch das Moment der Zuwendung von Mensch zu Mensch über jede materielle Hilfe hinaus konstitutiv. Löhr sieht darin einen unschätzbaren ideellen Beitrag der Caritas zur gesellschaftlichen Solidarität. Der Hilfebedürftige als Objekt der Caritas habe einen moralischen Anspruch auf Hilfe. Löhr reflektiert das Lohnmotiv, das er trotz des Pflichtcharakters der Hilfeleistung und entgegen der Pflichtethik Kants anerkennt, insofern die gute Tat als Quelle innerer Zufriedenheit den Lohn in sich trage. In der Bekämpfung der Not sei Hauptziel der Caritas entsprechend ihrem religiösen Ursprung und aufgrund der übernatürlichen Bestimmung des Menschen die Bekämpfung der geistigen und religiös-sittlichen Not, die aber ohne Bekämpfung der materiellen und leiblichen Not nicht erfolgreich sein könne. Wie Keller weist Löhr der Caritas auf dem Land eine besondere zeitbedingte Bedeutung zu. Unter dem Stichwort „Wirksamkeit“ behandelt Löhr Arbeitsweisen und Methodik der Caritas. Caritas ist Fürsorge, das heißt, sie wendet sich als Nothilfe Not Leidenden oder Gefährdeten zu. In diesem Zusammenhang grenzt Löhr Caritas klar

<sup>149</sup> Joseph Löhr, Geist und Wesen der Caritas, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 18–27, 55–72 (auch veröffentlicht in der Reihe: Beihefte der „Caritas“, 2, Freiburg 1922).

<sup>150</sup> Joseph Löhr, Geist und Wesen der Caritas, in: Caritas [27] NF 1 (1922), 19.

<sup>151</sup> Ebd., 22.

gegen Seelsorge ab. Teil der Seelsorge ist sie für ihn nur in der besonderen Form der Caritashilfe in der Seelsorge an besonderen Not leidenden oder gefährdeten Gruppen, die von der eigentlichen Seelsorge nicht erreicht werden. Caritas ist Einzelfallhilfe, persönliche Fürsorge, allerdings in der Form der Planmäßigkeit und Systematik. Bei Erkenntnis der Ursache des Übels in einem sozialen Missstand müsse die Caritas deshalb an die staatliche Sozialpolitik appellieren. Löhr verteidigt die Berechtigung der Caritas gegenüber staatlicher Wohlfahrtspflege unter Hinweis auf natürliches und religiöses Recht, aber auch unter Herausstellung ihres ideellen Beitrags und der geschichtlichen Leistungen sowie – unter Hinweis auf H. Weber – ihrer volkswirtschaftlichen Bedeutung. Löhr bewertet die Zusammenarbeit der Caritas mit der Sozialpolitik positiv und fordert eine Modernisierung und Erweiterung der Caritas zur „sozialen Caritas“, dies bedeute: „*die Durchdringung der sozialen Arbeit mit caritativem Geist*“<sup>152</sup>. Hier zeigt sich deutlich das Bemühen, die Caritas in den Anfängen der Weimarer Republik in den Prozess und das Kräftespiel demokratischer Ausgestaltung der Wohlfahrtspflege in Sozialpolitik und Sozialgesetzgebung zu bringen,<sup>153</sup> und dies aus ideellen, politischen und nicht zuletzt finanziellen Gründen. Löhr fordert eine der Wirtschaftlichkeit verpflichtete moderne Verwaltung, zumal die Caritas in der Hauptsache Verwalter fremder Mittel sei. Zugleich betont er die Notwendigkeit einer gut ausgestatteten Verwaltung und gut ausgebildeten und entsprechend besoldeten Personals. Ausführlich äußert er sich zum Ausbau der Caritas unter organisationstheoretischen Gesichtspunkten. Für die Caritas bedeute Organisation Zusammenschluss freier, selbstständiger und sich selbstverwaltender Glieder unter zielgerichteter zentraler Leitung zum Zweck der Vereinheitlichung, Vereinfachung, Einsparung, Koordination, Innovation, zur Erreichung einer gemeinsamen Statistik und wissenschaftlichen Bearbeitung, zur Steigerung der Wettbewerbsfähigkeit, der erfolgreichen Lobbyarbeit sowie der Kooperation mit anderen Organisationen und dem Staat.<sup>154</sup> Im Anschluss bietet er eine ausführliche Analyse der Abgrenzung und des Verhältnisses von Caritas, (staatlicher) Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik.

---

<sup>152</sup> Ebd., 58.

<sup>153</sup> Vgl. die Errichtung einer Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes am Regierungssitz in Berlin im Jahr 1918.

<sup>154</sup> Joseph Löhr, Geist und Wesen der Caritas, in: Caritas [27] NF 1 (1922), 62.

In seinem zweiten Beitrag<sup>155</sup> äußert sich Löhr systematisch zur Caritaswissenschaft unter Einbeziehung der Entwürfe F. Kellers und H. Webers. Löhr begründet die Entstehung der Caritaswissenschaft mit der Massennot, die eine Organisation der Hilfen, die Entstehung von Sozialpolitik und von unterschiedlichen Trägern der Wohlfahrtspflege neben der Caritas, neue Methoden und die wissenschaftliche Bearbeitung sozialer Arbeitsgebiete hervorgerufen habe. So habe Werthmann und die Freiburger Zentrale des Deutschen Caritasverbandes das wissenschaftliche Interesse auch für die Caritas verfolgt, allerdings sei noch keine zureichende Klärung greifbar. Löhr weist als Bestätigung auf das „Caritashandbuch“ hin, das der Generalsekretär des Verbandes, Kuno Joerger<sup>156</sup>, auf Beschluss des Zentralrates seit 1920 bereits in dritter Auflage herausgegeben hatte und das aufgrund der Kritik Löhrs an der allzu praktischen Ausrichtung bereits in der zweiten Auflage um eine caritastheoretische Einführung erweitert worden war. Zum Beweis der unterschiedlichen, sich zum Teil widersprechenden caritaswissenschaftlichen Positionen weist Löhr neben Joerger auch auf die unterschiedlichen theologischen und nationalökonomischen Denkweisen Kellers und Webers hin. Löhr betont wie in seinem ersten Beitrag über das Wesen der Caritas noch einmal den übernatürlichen und religiösen sowie den katholischen Charakter der Caritas, die ihre Vollendung erst in der kirchlichen Organisation erreiche. Der Begriff „*katholische Caritas*“ sei somit tautologisch. Das Ziel der Caritas, „*die Herstellung des Reiches der göttlichen Liebe, die innere Umwandlung und Erneuerung der menschlichen Gesellschaft*“<sup>157</sup>,

<sup>155</sup> Joseph Löhr, Grundsätzliches über Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 168–181. Im Anschluss (181–183) ist eine Replik von Kuno Joerger, Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, abgedruckt, mit dessen „Caritashandbuch“ (Caritashandbuch. Ein Leitfaden für die Caritasarbeit, auf Beschluss des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes hg. von Kuno Joerger, 1. Aufl., Freiburg 1920; 2. und 3. verm. Aufl., Freiburg 1922) sich Löhr in seinem Beitrag teilweise kritisch auseinandersetzt.

<sup>156</sup> Kuno Joerger (1893–1958) studierte 1911 bis 1914 Theologie und Philosophie in Freiburg. Danach war er bis zur Priesterweihe im Herbst 1915 im Priesterseminar in St. Peter. Nach der Vikarszeit wurde er 1916 Caritassekretär an der Zentrale des Caritasverbandes in Freiburg. 1921 wurde er Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes und blieb es bis zu seinem Tod 1958. Zur Person Joergers vgl. Hans-Josef Wollasch, Joerger, Kuno Josef Adolf, in: Baden-Württembergische Biographien, Bd. I, hg. von Bernd Ottnad, Stuttgart 1994, 165–167 (wieder in: Hans-Josef Wollasch, „Soziale Gerechtigkeit und christliche Caritas“. Leitfiguren und Wegmarkierungen aus 100 Jahren Caritasgeschichte, Freiburg 1996, 474–478).

<sup>157</sup> Joseph Löhr, Grundsätzliches über Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 171.

unterscheide sie wesentlich von der Seelsorge, die als Ziel das Reich der Wahrheit habe. Das Subjekt der Seelsorge sei der Priester, das der Caritas jeder Gläubige. Caritas sei nicht missionarisch, im Unterschied zur Seelsorge. Hier kritisiert er Kellers Verständnis der Caritas als zu weitgehend, der die Caritas als Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden und dessen Aufbau in den einzelnen Menschenherzen verstehe und damit die Caritas zur Seelsorge mache. Caritas und Seelsorge aber seien streng zu trennen. Darin liegt nach Löhr die Begründung der Caritaswissenschaft als einem selbstständigen theologischen Fach außerhalb der Pastoraltheologie. Löhr grenzt die Caritas in Reaktion auf Keller von der Caritashilfe in der Seelsorge, dem Laienapostolat, der Betätigung in katholischen Standes- und Berufsvereinen und vom Hilfsdienst in der Seelsorge ab.<sup>158</sup> Diese Dienste, die zwar alle wie die Caritas dem Motiv der Nächstenliebe zuzuordnen seien, haben nach Löhr andere Aufgabenstellungen als die Caritas. Caritashilfe in der Seelsorge sei der Versuch der Wiedergewinnung der Kirche Entfremdeter für die Seelsorge, das Laienapostolat ziele auf Werbung für das Christentum und Stärkung seines Einflusses in Öffentlichkeit, Politik und Gesellschaft, die Betätigung in katholischen Standes- und Berufsvereinen unterliege der Idee der Selbsthilfe und dem genossenschaftlichen Gedanken der gegenseitigen Hilfe, der Hilfsdienst in der Seelsorge oder besser „Pfarrhilfe“ sei Seelsorgedienst. Die Caritas unterscheide sich von allen vier Arbeitsgebieten durch „*die Aufgabe der Behebung der Not als solcher*“<sup>159</sup>. Caritas könne zwar des Öfteren die Form der Caritashilfe in der Seelsorge annehmen, ihre Aufgabe und ihr Ziel als Caritas sei aber auch dabei die Behebung der Not als solcher, sei sie materieller oder religiös-sittlicher Art, nicht aber Seelsorge oder Missionierung. Da die Caritas nach Löhr somit eine eigenständige Lebensäußerung der Kirche neben der Seelsorge darstellt, „*so bildet ihre theoretische, historisch-systematische Darstellung mit Einschluss von Statistik, Apologie, Aszese usw. der Caritas einen eigenen Zweig der theologischen Wissenschaft; sie ist nicht ein Teil der Pastoral. Darum gebührt ihr auch ein eigener Name: Caritaswissenschaft oder abgekürzt Caritas*“<sup>160</sup>. Folgerichtig

---

<sup>158</sup> Joseph Löhr, Grundsätzliches über Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922), 173–176.

<sup>159</sup> Ebd., 176.

<sup>160</sup> Ebd.

wendet sich Löhr gegen den Begriff der „sozialen‘ *Pastoral*“<sup>161</sup>. Vom Dozenten der Caritaswissenschaft fordert er die Ausweitung seiner Lehrtätigkeit auf die soziale Frage, die Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege, allerdings stünden diese nur in indirektem Zusammenhang mit der Theologie. Insgesamt zeigt Löhr ein betont konfessionell orientiertes Verständnis der Caritas im Sinne der Stärkung und Profilierung ihrer konfessionellen Identität.

Im Anschluss folgt eine eingehende Auseinandersetzung mit K. Joergers in der Frage der Verhältnisbestimmung von Caritas und Wohlfahrtspflege sowie Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik. Hier zeigt sich Löhrs juristische Denkweise und Argumentation. Er wendet sich gegen die Auffassung, die Caritas sei ein Teil der Wohlfahrtspflege und bezieht sich auf die Bestimmung der Caritas als katholische Wohlfahrtspflege. Dies könne allenfalls unter praktischen Gesichtspunkten der Darstellung der Zusammenarbeit der Verbände so gesagt werden, berge aber die Gefahr des Missverständnisses und der Verkürzung des Wesens der Caritas in sich. Denn theoretisch bestehe durch den übernatürlichen Charakter der Caritas ein fundamentaler Unterschied in Motiven, Mitteln und Zielen. Ein zweiter Fehler sei die Subsumierung der Caritas unter die private Wohlfahrtspflege. Hier kritisiert er A. Salomon und H. Weber. Da die Kirche nach der deutschen Reichsverfassung von 1919 die Stellung einer Korporation des öffentlichen Rechts habe, so könne eine so fundamentale Äußerung der Kirche, wie es die Caritas darstelle, nicht Teil privater Wohlfahrtspflege sein, nach Löhr weder aus rechtlichen noch aus Gründen ihrer tatsächlichen Bedeutung, sondern sie müsse als „*öffentliche Hilfe*“<sup>162</sup> betrachtet werden. Löhr wendet sich auch gegen Joergers Unterordnung der Wohlfahrtspflege unter die Sozialpolitik, mit der dieser allerdings allein stehe. Löhr liefert Definitionen und benennt sieben Unterschiede von Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik und stellt beide unter den übergeordneten Begriff der Hilfe.

Nachfolgend druckte die Schriftleitung eine Eingabe Joergers ab,<sup>163</sup> in der dieser seine von Löhr kritisierte Subsumierung der Caritas unter die

---

<sup>161</sup> Ebd.

<sup>162</sup> Ebd., 179.

<sup>163</sup> Caritas [27] NF 1 (1922) 181–183.

Wohlfahrtspflege als rein „organisatorisch-praktische[n]“ Einordnung, nicht aber „theoretische[n] Begriffsbestimmung“<sup>164</sup> erklärt. Letztere sei bereits in den ersten Abschnitten des Buches erfolgt und habe im Sinne Löhrs den religiösen Charakter und Überschuss der Caritas gegenüber jeder rein humanitär geprägten Wohlfahrtspflege betont.<sup>165</sup> Zum Verhältnis von Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege weist Joerger auf seine weiter gefasste begriffliche Verwendung hin im Gegensatz zu Löhrs enger Einschränkung der Sozialpolitik auf „Zwangmaßnahmen des Staates“.<sup>166</sup>

Die Auseinandersetzungen zwischen Löhr und Joerger zeigen, wie stark die Verhältnisse in der Phase der Herausbildung und Ausgestaltung des Sozialstaates der Weimarer Republik Anfang der Zwanzigerjahre im Fluss waren und nicht nur die Formierung und Positionierung der praktischen und verbandlichen Arbeit herausforderten, sondern auch die theoretische Durchdringung und Diskussion der sich entwickelnden Caritaswissenschaft mitbestimmten. In dieser Auseinandersetzung zeigt sich eine gewisse Spannung zwischen der theoretischen Ausarbeitung der Caritaswissenschaft als neuer Wissenschaftsdisziplin und den Erfordernissen der Praxis und ihren sich erst entwickelnden Zuordnungen und Kooperationen, die zudem viel stärker auf Konkretisierung und Vermittlung von anwendungsbezogenen Inhalten nicht zuletzt auch für die Aus- und Fortbildung drängte.

Löhr arbeitet wie Keller den religiösen Charakter der Caritas stark heraus, im Unterschied zu Keller allerdings pointiert konfessionell. Er nimmt das konfessionell-religiöse Element als Alleinstellungsmerkmal und Abgrenzungskriterium gegenüber anderen Formen der Wohlfahrtspflege. Gegenüber Keller definiert er die Caritas in klarer Abgrenzung gegen die Seelsorge und profiliert damit die Caritaswissenschaft als eigenständiges Fach innerhalb der theologischen Wissenschaft gegenüber der Pastoraltheologie. Wie Weber hat er in seiner wissenschaftlichen Bearbeitung der Caritas einen über die Theologie weit hinausgehenden Blick und räumt im Unterschied zu Keller betriebswirtschaftlichen und

<sup>164</sup> Caritas [27] NF 1 (1922) 182.

<sup>165</sup> Vgl. Caritashandbuch. Ein Leitfaden für die Caritasarbeit, auf Beschluss des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes hg. von Kuno Joerger, 2. und 3. verm. Aufl., Freiburg 1922, 11–20.

<sup>166</sup> Caritas [27] NF 1 (1922) 182–183; vgl. J. Löhr, Grundsätzliches über Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 180–181.

organisationstheoretischen Überlegungen zu Verwaltung, Mittelverwendung und Organisation breiteren Raum ein. Wie Weber interessiert auch ihn das Verhältnis von Staat und Wohlfahrtspflege, das er als Jurist eingehend analysiert. Er versucht eine Standortbestimmung der Caritas unter den neuen Bedingungen der Weimarer Republik. Dabei plädiert er für das Zusammenwirken der Caritas mit der Sozialpolitik sowie anderen Verbänden und Trägern der Wohlfahrtspflege und analysiert das Verhältnis und die verschiedenen Formen der Zusammenarbeit in ihren Chancen und – stärker als Weber – auch in ihren Gefahren für die Caritas und ihre konfessionelle Identität. Anders als bei Weber ist für ihn die Betonung des übernatürlichen Charakters der Caritas so bestimmend, dass er eine wesentliche Sonderstellung der Caritas und darin einen fundamentalen Unterschied zwischen Caritas und Wohlfahrtspflege sieht, der sich in einer konsequenten Ablehnung des Begriffs „Wohlfahrtspflege“, auch als Zuordnung zur „privaten“ Wohlfahrtspflege, für die Caritas ausdrückt.

*Wilhelm Liese*<sup>167</sup> (1876–1956) ist nicht nur der Verfasser der Denkschriften von 1920 und 1924 zur caritasbezogenen Ausbildung der Theologen, sondern er hatte bereits im Zuge der Vorbereitung einer Caritasschule 1919 einen Überblick über die caritasbezogenen Fort- und Ausbildungskurse und Ausbildungsstätten in ganz Deutschland gegeben und sich anhand des Lehrplans der Caritasschule mit der inhalt-

---

<sup>167</sup> Wilhelm Liese studierte Theologie und Philosophie. Von 1900 bis 1903 war er der erste Bibliothekar der Caritas-Bibliothek an der Caritaszentrale in Freiburg. Nach der theologischen Promotion 1902 ging er 1903 an das Bischöfliche Generalvikariat in Paderborn. Dort war er unter anderem mit der Bearbeitung von Personal- und Realschematismen betraut. 1910 wurde er an der dortigen Philosophisch-Theologischen Hochschule Dozent für soziale Fragen. Er entfaltete eine vielseitige publizistische Tätigkeit zu historischen und religiösen Themen. 1920 gab er wegen eines Gehörleidens die Lehrtätigkeit auf und übernahm bis 1928 die Schriftleitung der Zeitschrift „Caritas“ in Freiburg. Danach übersiedelte er wieder nach Paderborn und arbeitete vor allem am Paderborner Nekrologium. Seine caritasgeschichtlichen und caritas-kundlichen Hauptwerke sind nicht zuletzt aufgrund der kenntnisreichen Fakten- und Detailfülle bis heute unüberholt und bieten wichtige Quellen der Caritas- und Verbandsgeschichte: Wilhelm Liese, *Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich, Deutsch-Österreich, der Schweiz und Luxemburg, Mönchen-Gladbach* 1914; ders., *Geschichte der Caritas*, 2 Bde, Freiburg 1922; ders., *Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband (Schriften zur Caritaswissenschaft, 5)*, Freiburg 1929. Zu Lieses Biografie vgl. Karl Hengst, *Wilhelm Liese 1876–1956*, in: Karl Hengst (u. a.) (Hg.), *Geliebte Kirche, gelebte Caritas*, Paderborn 1995, 187–190; Wilhelm Liese, *Aus meinem Leben und Streben*, in: Karl Hengst (u. a.) (Hg.), *Geliebte Kirche, gelebte Caritas*, Paderborn 1995, 191–236.



lichen Ausgestaltung einer an den Bedürfnissen der Aus- und Fortbildung von Praktikern orientierten Caritaswissenschaft befasst,<sup>168</sup> für die er durch die Erfordernisse der sich ausweitenden caritativen Schulungskurse neuen Auftrieb erwartete. Besonderen Bezug nimmt er auf Kellers Entwurf der Caritas auf dem Land und dessen daraus resultierende theologische Ausgestaltung der Caritaswissenschaft.

In seinem Aufsatz „Caritas und Caritaswissenschaft“<sup>169</sup> von 1923 bestimmt er die Caritaswissenschaft näher. Als damaliger Schriftleiter der Zeitschrift „Caritas“ versteht er seinen Beitrag als Zusammenfassung und vorläufigen Abschluss<sup>170</sup> der im vorangegangenen Jahrgang 1922 geführten Debatte zur Bestimmung von Caritas und Caritaswissenschaft. Auch er setzt theologisch an und sieht die Begründung der Caritas in Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe. Gegenstand der Caritaswissenschaft sei die Nächstenliebe, in der die Gottesliebe praktisch werde und als Handlung nach außen trete. Caritaswissenschaft ist nach Liese somit „die Lehre von der christlichen Barmherzigkeit“, genauer von der „Barmherzigkeitsübung“<sup>171</sup>. Daraus folgt, dass sie theologische Disziplin ist, in Abgrenzung der Caritas von der Wohlfahrtspflege oder der Sozialpolitik, von denen sie sich durch ihren religiösen Kern abhebe. Die Caritaswissenschaft hat nach Liese Handlungen zum Gegenstand, bei denen die religiöse Gesinnung ausschlaggebend ist. Hier folgt Liese weitgehend der Argumentation Löhrs, auf den er verweist, und plädiert ebenfalls für eine Vermeidung des Begriffs „Wohlfahrtspflege“ für die Caritas. Caritas sei Teil von Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik nur unter praktischen, nicht wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Diese These schließt ausdrücklich eine Kritik an Alice Salomon ein,<sup>172</sup> die Wohlfahrtspflege als „moderne Wirkungsform der Nächstenliebe“, definiert, die der Caritas und ihrer „impulsiv-persönlichen Betätigung“ die Organisation voraushat, welche „die individuelle Tätigkeit“ „in eine allgemeine Reformarbeit einordnet“.<sup>173</sup> Für Liese dagegen sind Caritas

<sup>168</sup> Wilhelm Liese, Caritasschulung und Caritaswissenschaft, in: Theologie und Glaube 11 (1919) 139–145.

<sup>169</sup> Wilhelm Liese, Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [28] NF 2 (1923), 94–97.

<sup>170</sup> Ebd., 94. Grund ist die inflationsbedingte Teuerung der Papierpreise, die sich auch nachteilig auf die Herausgabe der Zeitschrift „Caritas“ auswirkte.

<sup>171</sup> Wilhelm Liese: Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [28] NF 2 (1923), 96.

<sup>172</sup> Ebd.

<sup>173</sup> Alice Salomon, Leitfaden der Wohlfahrtspflege, Leipzig – Berlin 1921, 9.

und Organisation, religiöse Gesinnung und Organisation keine Gegensätze. Denn Organisation sei bloße Form. Zu unterscheiden seien aber Caritas und Wohlfahrtspflege, denn Caritas wolle die Liebe Gottes verbreiten, die Wohlfahrtspflege aber äußere Wohlfahrt erreichen. Caritas ist mithin wesentlich religiös,<sup>174</sup> allerdings ist sie nicht primär, sondern nur mittelbar missionarisch, insofern auch sie zur Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden beiträgt. Sie „*hat keine evangelisatorische Aufgabe*“<sup>175</sup>, aber sie trägt zur Evangelisierung bei. Insofern ist sie nicht Seelsorge, aber ausgezeichnetes Mittel des Laienapostolats zum Beispiel als Caritashilfe in der Seelsorge. Hier nimmt Liese eine vermittelnde Position zwischen Keller und Löhr ein. Gegenüber Löhr, der die Unterscheidung von Caritas und Seelsorge nicht wie Liese selbst am Motiv der Liebe, sondern an der Zielsetzung festmacht, da ansonsten alles christliche Handeln zur Caritas würde, ist für Liese das Motiv das Unterscheidende von Caritas und Seelsorge, das Motiv der Liebe für die Caritas beziehungsweise das Motiv der Ausbreitung des Reiches Gottes für die Seelsorge.<sup>176</sup> Wie Löhr sieht aber auch er eine Differenz von Seelsorge und Caritas in der unterschiedlichen Zielsetzung, der Ausbreitung des Reiches Gottes beziehungsweise des Reiches der Wahrheit auf der einen und des Aufbaus des Reiches göttlicher Liebe auf der anderen Seite.<sup>177</sup>

Die Caritaswissenschaft beinhaltet nach Liese zwei Hauptbereiche, Caritaskunde und Caritasgeschichte.<sup>178</sup> Caritaskunde befasst sich mit Theorie, Bedeutung sowie den konkreten Wirkungsbereichen der Caritas. Sie ist Untersuchung der Arbeitsgebiete, Methoden und Institutionen. Auch wenn Lieses Verständnis von Caritaswissenschaft unter dem Gesichtspunkt der Caritaskunde inhaltlich gegenwarts- und praxisbezo-

---

<sup>174</sup> Vgl. auch Wilhelm Liese, Vom Lebenswert der Caritas, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 31–35, hier 31. In der Kritik an A. Salomon ist sich Liese einig mit Franz Keller, Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 17–18.

<sup>175</sup> Wilhelm Liese: Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [28] NF 2 (1923), 97.

<sup>176</sup> Ebd., 96; vgl. Joseph Löhr, Grundsätzliches über Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 171.

<sup>177</sup> Wilhelm Liese: Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [28] NF 2 (1923), 97; vgl. Joseph Löhr, Grundsätzliches über Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [27] NF 1 (1922) 171.

<sup>178</sup> Wilhelm Liese: Caritas und Caritaswissenschaft, in: Caritas [28] NF 2 (1923), 97. Vgl. auch den inhaltlichen Aufbau und das Vorwort in: ders., Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich, Deutsch-Österreich, der Schweiz und Luxemburg. München-Gladbach 1914.

gen angelegt ist, so ist diese zugleich Teil historischer Dokumentation und in Rücksicht auf die caritativen Schulungskurse den praktischen Zwecken der Lehre geschuldet. Seine Schriften wie auch seine Äußerungen zur Rede Faßbenders zeigen, dass er vom „*wissenschaftlichen Standpunkt*“<sup>179</sup> aus wie dieser eine historische und wie Keller eine theologische Caritaswissenschaft vertritt. Statistik, Dokumentation und Gegenwartskunde sind für Liese vor allem Hilfsmittel historischer Forschung, nicht primär Mittel soziologischer Analyse.

Auch sein auffallend deutlich und ausdauernd geführter Disput mit H. Pesch im Jahre 1906 unter der Überschrift „Die ‚Abhängigkeit‘ der Nationalökonomie von der Moral“,<sup>180</sup> der nationalökonomische Sichtweisen zu offenbaren scheint, ist eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung unter ethischer, nicht volkswirtschaftlicher Perspektive. Es geht darin um das Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Ethik. Die Diskussion spiegelt zugleich das Ringen um die Aneignung modernen Wissenschaftsverständnisses im Katholizismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Liese verneint eine Abhängigkeit der Nationalökonomie als Wissenschaft von der Morallehre als Wissenschaft. Er hält wissenschaftliche Erkenntnis als solche als nur der Logik, nicht aber dem Sittengesetz unterworfen. Ein Kritikpunkt Lieses an Pesch ganz nebenbei ist auch hier die Forderung nach mehr geschichtlicher Darstellung.<sup>181</sup> Pesch dagegen argumentiert aus Sicht der Volkswirtschaftslehre als einer Handlungswissenschaft und damit als einer seiner Meinung nach in ihren Schlussfolgerungen für konkretes Handeln der Ethik unterworfenen Wissenschaft sowie stellenweise aus Sicht einer ausdrücklich katholischen Nationalökonomie. Als Sozialethiker hat er gegenüber Liese ein umfassenderes Verständnis des Menschen als soziales Wesen. Pesch sieht Lieses Position gar in der Nähe des modernen Säkularismus und dessen Zurückdrängens religiöser und kirchlicher Positionen.

In Lieses Betonung und Ausübung historischer Forschung liegt ein Zugang zur Caritaswissenschaft, in dem sich nicht nur das Erwachen

---

<sup>179</sup> Wilhelm Liese, Caritasprofessuren an den theologischen Fakultäten, in: Caritas 19 (1913/14) 307. Zu Lieses Überlegungen einer historischen Caritaswissenschaft vgl. auch seinen bibliografisch angelegten Beitrag: Der Ausbau der caritasgeschichtlichen Forschung, in: Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hg. von Franz Keller, Freiburg 1928, 5–16.

<sup>180</sup> In: Der katholische Seelsorger 18 (1906) 376–378; 474–476; 569–570; ebd. 19 (1907) 70–83; 134–136.

<sup>181</sup> In: Der katholische Seelsorger 18 (1906) 378.

historischen Bewusstseins als Grundzug der modernen Wissenschaften seit dem 19. Jahrhundert niederschlägt, sondern er ist auch und zugleich Ausdruck der besonderen Bedeutung von Tradition als Teil christlichen Selbstverständnisses. Bemerkenswert ist bei Liese seine große Aufgeschlossenheit in der Breite praxisbezogener und interdisziplinärerer Bezüge, die so weit geht, die historische Wissenschaft als Grundzug caritaswissenschaftlicher Forschung für die Erfordernisse der Lehre hinter einer stärker praxisbezogenen Ausrichtung von Lehrzielen und Lehrstoffen etwas zurücktreten zu lassen. Dies verdankt sich sicherlich seinen langjährigen Erfahrungen als Lehrender sowie nicht zuletzt seiner Beteiligung an der Ausgestaltung caritasbezogener Curricula<sup>182</sup> für Aus- und Fortbildung. Auch seine praxisorientierte Ausrichtung und diesbezüglichen Äußerungen in Bezug auf die sozial-caritative Ausbildung der Priester zeigen eine realistische Einschätzung davon, dass caritasbezogene Lehrstoffe auch in der Theologenausbildung in vielen Fällen von nebenamtlichen Lehrkräften vertreten wurden, zu deren Unterstützung er eine passgenaue und konkrete Hilfestellung für sachdienlich hielt.

Zusammenfassend ergibt sich das Bild einer sich ausdifferenzierenden und sich ihres Gegenstandes, ihrer Methoden und ihres Wissenschaftscharakters vergewissernden Caritaswissenschaft. Dies ist zum einen den interdisziplinären Bezügen ihres Gegenstandes geschuldet sowie den zunehmenden Erfordernissen der Schulung und Ausbildung der in der praktischen Arbeit Tätigen. Zum anderen aber bestimmten die unterschiedliche wissenschaftliche Ausbildung und Sozialisierung sowie die fachlichen Schwerpunktsetzungen ihrer Protagonisten den Diskurs um die Verortung der Caritaswissenschaft innerhalb des Wissenschaftssystems, vor allem innerhalb der theologischen Disziplinen, sowie die Ausprägung unterschiedlicher, sich gegenseitig bereichernder und ergänzender Zugänge. Es lassen sich eine theologische, eine wirtschafts-

---

<sup>182</sup> Vgl. auch seine Bestrebungen zur Einbeziehung des Themas „Caritas“ in den Lehrstoff an höheren Schulen: Wilhelm Liese, *Schule und Caritas* (Beihefte der „Caritas“, 1), Freiburg 1922. Hier gibt Liese eine mit vielen Literaturhinweisen und Zahlenmaterial versehene Übersicht über die Caritas, deren Arbeitsgebiete und deren neuere Geschichte, ergänzt durch einen Anhang mit Kurzbiografien „*der wichtigsten Caritaspersonen des 19. Jahrhunderts*“ (13), mit dem Ziel, die Lehrenden zum Aufgreifen des Themas „Caritas“ im Schulunterricht anzuregen und zu unterstützen.

wissenschaftliche und eine historische Zugangsweise beziehungsweise schwerpunktmäßige Ausrichtung unterscheiden<sup>183</sup>, wobei Löhr eine Zwischenstellung zwischen der dezidiert theologischen Ausrichtung Kellers und der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Ausrichtung Webers einnimmt. Es darf als Glücksfall angesehen werden, dass sich bedingt durch die Vielfalt der vertretenen Wissenschaftsfächer und der Schwerpunktsetzungen ihrer Vertreter in den Anfangsjahren der sich formierenden Caritaswissenschaft eine vielschichtige Beschäftigung und wissenschaftstheoretische Diskussion um die Caritaswissenschaft ergab.

Gefördert und unterstützt wurde der Diskurs nicht zuletzt durch den Deutschen Caritasverband, der sich die Wissenschaft, und dies ausdrücklich in der Einheit von Forschung und Lehre, ins Programm geschrieben hatte und dem Diskurs in seinen Gremien und seinen publizistischen Organen den nötigen Raum gab. Er war darin zwar Teil von zeitgenössischen Tendenzen der Verwissenschaftlichung und abhängig vom Vorbild der und vom Wettbewerb mit den anderen Verbänden und Akteuren der Wohlfahrtspflege, dennoch ist es seinen führenden Vertretern zu verdanken, dass die in der Satzung festgeschriebene Leitidee Wissenschaft verbands- und kirchenpolitisch nachhaltig vertreten und unterstützt wurde. Insgesamt ist zu beobachten, dass die Mitarbeitenden der Verbandszentrale und die Mitglieder der Leitungsgremien, soweit sie aus der Praxis kamen und sich an der Diskussion beteiligten, eine praxisbezogene, verschiedene Richtungen einbeziehende Auffassung der Caritaswissenschaft pflegten, deren Materialobjekt sich auch aus der Entwicklung caritasbezogener Curricula ergab und die vorrangig an den Erfordernissen einer praxisorientierten Aus- und Fortbildung Maßnahm. Bereits Werthmann definierte die Aufgaben der Caritaswissenschaft interdisziplinär und stellte ihre wesentlichen Bezüge zu den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften und zur Geschichtswissenschaft

---

<sup>183</sup> Diese Zugänge werden zum Beispiel auch kenntlich im Bericht über die Sitzung des Zentralrats des Deutschen Caritasverbandes am 21. und 22. Oktober 1924 in München. Unter Punkt 11: „Zeitschrift ‚Caritas‘ und ‚Caritasstimmen‘; Jahresbericht“ (S. 7–9) wurde über eine Erweiterung der Redaktion der Zeitschrift „Caritas“ beraten. Als Ergebnis sollten zur Redaktion künftig gehören: W. Liese für „*allgemeine und historische Fragen*“, F. Keller für „*theologische und sozial-ethische Fragen*“ sowie H. Weber für „*sozial-ökonomische Fragen*“ (S. 8) (ADCV 111.055-1924/2). Sieht man von H. Auer als weiterem Redaktionsmitglied einmal ab, der als Bibliotheksdirektor für den bibliografischen Teil verantwortlich sein sollte, so sind hier die verschiedenen Ausrichtungen der Caritaswissenschaft in den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts mit ihren Hauptvertretern genannt.

heraus, auch wenn er dies nicht eigens wissenschaftstheoretisch thematisiert hat. Wissenschaft und berufliche Bildung waren seit Verbandsgründung zentrale Anliegen des Aufbaus einer professionellen und kirchenwie sozialpolitisch schlagkräftigen Caritas. Und so waren der Ausbau der Caritaswissenschaft und der Aufbau eines caritasbezogenen Lehr- und Studienbetriebs nicht zufällig auch ein wichtiges Feld verbandlicher Diskussion, Politik und Organisation. Darüber hinaus war die wissenschaftstheoretische und curriculare Diskussion um die Caritaswissenschaft nicht nur Beitrag zur Klärung ihres Verhältnisses zu anderen Wissenschaften, sondern zugleich Feld der Klärung des Verhältnisses von Caritas und Kirche und des Verhältnisses der Caritas zu anderen Trägern der Wohlfahrtspflege, Klärung auch ihrer Stellung in Gesellschaft, Wirtschaft, Staat und Politik und somit nicht zu unterschätzender Beitrag zu Selbstverständnis, Konsolidierung und Profilierung von Caritas und Caritasverband in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens. Im Prozess der Etablierung und Institutionalisierung der Caritaswissenschaft in den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts spiegelt sich auch der Prozess der Eingliederung des Deutschen Caritasverbandes als Akteur der freien Wohlfahrtspflege in den demokratischen Staat der Weimarer Republik.

## Freiburger Konzilsväter auf dem II. Vaticanum Konzilsbeteiligung und Konzilshermeneutik von Erzbischof Hermann Schäufele und Weihbischof Karl Gnädinger

Von Michael Quisinsky

„Wir haben die Kirche gesehen.‘ Das war der beherrschende Eindruck, von dem Erzbischof Schäufele erfüllt war, als er nach dem Abschluss des Konzils nach Freiburg zurückkehrte.“<sup>1</sup> Die Kirche, die der Freiburger Erzbischof in Rom während des II. Vaticanums (1962–1965) sehen konnte, war in vielfacher Hinsicht in Bewegung geraten. Teilweise schon lange gärende Entwicklungen konnten mit dem Konzil eine lehramtliche Anerkennung erhalten, neue Entwicklungen wurden damit ermöglicht. Als universalkirchliche Zusammenkunft der Bischöfe der katholischen Kirche machte das II. Vaticanum konkret sichtbar, dass diese in und aus Ortskirchen besteht. Wenn in diesem Sinn die Konzilsväter Stimme ihrer Diözese auf dem Konzil und Stimme des Konzils in ihrer Diözese<sup>2</sup> sind, so gilt dies auch für Erzbischof Hermann Schäu-

---

<sup>1</sup> Wolfgang Zwingmann, Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, in: FDA 99 (1979), 5–19, 15 f. Der Satz entstammt der Silvesterpredigt des Freiburger Erzbischofs aus dem Jahre 1962 (zu dieser s. u. Anm. 91). Zur Geschichte des II. Vaticanums grundlegend Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), 5 Bde., Mainz-Leuven 1997 ff. (im Folgenden abgekürzt mit GZVK und der entsprechenden Bandnummer). Die deutschsprachige Ausgabe des in der italienischen Originalausgabe vollständig erschienenen Werkes besorgt ab Bd. 4 Günther Wassilowsky.

<sup>2</sup> Mit diesem Gedanken endete Schäufeles Ansprache am 8. Oktober 1962 im Freiburger Münster: „Meine lieben Brüder und Schwestern! Wenn der Herr Weihbischof und ich als ihre Bischöfe am kommenden Donnerstag in die Basilika von St. Peter einziehen, dann tun wir es als Träger der Hirten- und Lehrgewalt. Meine Bitte ist diese: Geben Sie uns die Versicherung mit, die frohe Versicherung, dass wir auch dort stehen können als Zeugen Ihres leuchtenden Glaubens“ (Hermann Schäufele, Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben. Wort und Weisung, Freiburg 1979, 139–145, 145).

fele<sup>3</sup> und Weihbischof Karl Gnädinger<sup>4</sup>, die als Freiburger Konzilsväter am II. Vaticanum teilnahmen.<sup>5</sup> Aus der großen Zahl der in Rom versammelten Bischöfe ragten einige heraus, die das Konzil in seinem Verlauf und seiner inhaltlichen Prägung maßgeblich beeinflussen konnten oder z. B. durch Medienpräsenz einer größeren Öffentlichkeit bekannt wurden. Aus dem deutschen Sprachraum ist hier an die Kardinäle Josef Frings (Köln)<sup>6</sup>, Julius Döpfner (Berlin bzw. München)<sup>7</sup> und Franz

<sup>3</sup> Geboren 1906 in Streichenberg, verbrachte Schäufele seine Kindheit in Bonndorf und Bellingen. Seine philosophischen und theologischen Studien in Freiburg und Rom beendete er mit der Promotion zum Dr. phil. und Dr. theol., 1931 erfolgte in Rom die Priesterweihe. 1934 wurde Schäufele Vikar in Elzach, 1935 Religionslehrer in Mannheim, 1937 Studierendenseelsorger und Repetitor am Collegium Borromaeum, das er ab 1946 als Direktor leitete. 1950 wurde Schäufele Vizeoffizial, 1954 Offizial, bevor er 1955 zum Weihbischof ernannt und 1958 zum Erzbischof gewählt wurde. 1977 starb Schäufele in seinem Urlaubsort in Vorarlberg. Zu Schäufele vgl. Zwingmann, Erzbischof Dr. Hermann Schäufele (wie Anm. 1); ders., s. v., in: Badische Biographien, Neue Folge 2, Stuttgart 1987, 234–237; Karl-Heinz Braun, s. v., in: Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, Berlin 2002, 217–221; Christoph Schmider, Die Freiburger Bischöfe. 175 Jahre Erzbistum Freiburg. Eine Geschichte in Lebensbildern, Freiburg 2002, 168–174.

<sup>4</sup> Geboren 1905 in Böhligen, wurde Gnädinger Schüler des Konradhauses in Konstanz. Nach dem Studium der Theologie in Freiburg wurde er 1930 zum Priester geweiht und war dann als Vikar in Nußbach (Renchtal) und Waldshut tätig, bevor er 1931–1938 als Präfekt an das Konradhaus in Konstanz zurückkehrte. Nach einer kurzen Tätigkeit als Pfarrverweser in Sipplingen am Bodensee kam er in gleicher Eigenschaft 1939 nach Schopfheim, wo er 1940 Pfarrer und 1951 auch Dekan des Dekanats Wiesental wurde. 1952 wirkte er als Münsterpfarrer und bald auch als Dekan wiederum in Konstanz, bevor er 1960 zum Weihbischof ernannt wurde und sich hier insbesondere für die Belange der Caritas einsetzen konnte. Nach dem Tod Erzbischof Schäufeles 1977 war er bis zur Wahl Weihbischof Oskar Saiers zum Erzbischof Diözesanadministrator. 1980 von seinen Pflichten als Weihbischof entbunden, wirkte er noch lange Jahre in der Erzdiözese. Er starb 1995. Zu Gnädinger vgl. Helmut Riedlinger, s. v., in: FDA 116 (1996), 275–280; Karl-Heinz Braun, s. v., in: Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder (wie Anm. 3), 222; Schmider, Die Freiburger Bischöfe (wie Anm. 3), 176–182.

<sup>5</sup> Einer eigenen Studie vorbehalten bleiben muss ein weiterer Freiburger Konzilsvater: Erzbischof Benedikt Reetz OSB von Beuron. Der in Riedböhringen geborene Kardinal Augustin Bea stammt zwar aus dem Erzbistum Freiburg, verbrachte aber den Großteil seines Lebens außerhalb seiner Heimatdiözese. Angesichts seiner herausgehobenen Rolle herrschte im Umfeld des Konzils eine Art „Bea Euphorie“ in seinem Heimatbistum (Stefanie Schneider, Interkonfessionelle Begegnungen und Ökumene, in: Heribert Smolinsky (Hg.), Geschichte der Erzdiözese Freiburg. Band 1: Von der Gründung bis 1918, Freiburg 2008, 623–644, 632), sodass ihn die Erzdiözesanen mit einem gewissen Stolz wohl ebenfalls als einen der Freiburger Konzilsväter betrachten konnten. Freilich war er an der Gestaltung des Lebens im Erzbistum nicht unmittelbar beteiligt.

<sup>6</sup> Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings. Bd. 2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn 1995.

<sup>7</sup> Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil im Spiegel seiner Konzilsakten, in: ders. (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner: Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum



König (Wien)<sup>8</sup> zu denken, an die Diözesanbischöfe Hermann Volk (Mainz)<sup>9</sup>, Joseph Höffner (Münster)<sup>10</sup>, Joseph Schröffer (Eichstätt)<sup>11</sup>, Franz Hengsbach (Essen)<sup>12</sup>, Wilhelm Kempf (Limburg)<sup>13</sup> oder auch an die Weihbischöfe Joseph Maria Reuß (Mainz)<sup>14</sup> und Walther Kampe (Limburg)<sup>15</sup>. Die Freiburger Bischöfe sind dagegen, wirft man einen Blick in die zeitgenössische Berichterstattung über das Konzil und die nachkonziliare Konzilsforschung, über ihre Erzdiözese hinaus offensichtlich nicht als in besonderer Weise das Konzil prägend in Erscheinung getreten oder in Erinnerung geblieben. Dennoch gilt es ganz grundsätzlich, in der Konzilsforschung nicht die „gewöhnlichen“ Bischöfe aus dem Blick zu verlieren.<sup>16</sup> Vor allem aber waren auch die beiden Freiburger Bischöfe „Scharnier“ zwischen dem Konzil und ihrer Ortskirche, die immerhin das zweitgrößte deutsche Bistum ist. Schon allein aus diesem Grund lohnt sich ein Blick auf die Freiburger Kon-

---

Zweiten Vatikanischen Konzil (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 9), Regensburg 2006, XI–XXIV.

<sup>8</sup> David Neuhold, Franz Kardinal König – Religion und Freiheit. Ein theologisches und politisches Profil, Fribourg 2008.

<sup>9</sup> Karl Lehmann, Peter Reifenberg (Hg.), Zeuge des Wortes Gottes – Hermann Kardinal Volk, Mainz 2004.

<sup>10</sup> Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Forschungen: 79), Paderborn 1997, bes. 236ff.

<sup>11</sup> Ludwig Brandl, s. v., in: Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2002, 156–159.

<sup>12</sup> Erwin Gatz, s. v., in: ders. (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder (wie Anm. 3), 192–198.

<sup>13</sup> Herman H. Schwedt, s. v., in: Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder (wie Anm. 3), 319–321 – später einer der vier Untersekretäre des Konzils.

<sup>14</sup> Peter Walter, „Responsabilitas urgenda est“ – „Verantwortung tut not“: Weihbischof Josef Maria Reuß und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Peter Reifenberg, Annette Wiesheu (Hg.), Weihbischof Josef Maria Reuß (1906–1985) zum 100. Geburtstag (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz), Mainz 2007, 79–116.

<sup>15</sup> Hermann H. Schwedt, s. v., in: Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder (wie Anm. 3), 322–324.

<sup>16</sup> So schreibt Gilles Routhier, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*, in: *Laval Théologique et Philosophique* 55 (1999), 115–149, 117 in einer Rezension des Konzilsinventars von Bischof Marius Maziers: „Mgr Marius Maziers (Bordeaux) n’a certainement pas la prestance (des) évêques prestigieux. Il s’agit d’un évêque ‚ordinaire‘, comme des milliers d’autres, qui n’a pas fait partie des commissions conciliaires et qui n’a pas fait, pour la grande histoire, de déclaration *in aula*. La publication de l’inventaire de ses archives conciliaires est donc plutôt mince (environ 500 documents). Elle n’est pourtant pas sans intérêt, car elle témoigne précisément de l’itinéraire d’un évêque ‚ordinaire‘ au moment du Concile. C’est également à travers toutes ses figures effacées que le discernement conciliaire s’est opéré et l’histoire mériterait qu’on leur accorde une plus grande attention.“

zilsväter, die dem Erzbistum selbst entstammten und damit in diesem tief verwurzelt waren. Während der Erzbischof Erfahrungen aus seinen römischen Studienjahren sowie der Tätigkeit in zentralen Einrichtungen des Erzbistums vorweisen konnte, war der Weihbischof ein erfahrener Seelsorger, wobei die Stationen seines Lebenswegs besonders auch Erfahrungen mit Jugendlichen und in der Ökumene mit sich brachten. Zum Zeitpunkt des Konzils waren beide Freiburger Bischöfe noch relativ jung im Amt: Schäufele war zunächst Weihbischof unter Erzbischof Eugen Seiterich, dem er nach dessen unerwartet frühen Tod 1958 im Amt nachfolgte.<sup>17</sup> Karl Gnädinger, der als Pfarrer der Konstanzer Münsterpfarre an einer ehemaligen Konzilskirche tätig war – Ähnliches konnten nicht viele Konzilsväter des II. Vaticanums von sich sagen –, wurde 1960 zum Weihbischof in Freiburg ernannt, als das Konzil bereits angekündigt war. Für beide Bischöfe stellte das II. Vaticanum das bedeutendste gesamtkirchliche Ereignis ihrer Bischofszeit dar.<sup>18</sup>

Im Folgenden soll die Rolle der Freiburger Konzilsväter auf dem II. Vaticanum und bei der beginnenden Rezeption dieses „Weltereignisses“<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Zu Seiterich vgl. Karl-Heinz Braun, s. v., in: Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder (wie Anm. 3), 215–217. Schmider, Die Freiburger Bischöfe (wie Anm. 3), 163, urteilt über den ehemaligen Professor der Fundamentaltheologie: „Dem Zweiten Vatikanischen Konzil wäre er gewiss nicht teilnahmslos gegenübergestanden, und vielleicht hätte er aus seiner unbestreitbaren theologischen Kompetenz heraus manch wertvollen Beitrag leisten können.“

<sup>18</sup> In den einschlägigen Nachrufen im FDA heißt es zu Erzbischof Schäufele: „In der Vorbereitungsphase hatte auch der Freiburger Oberhirte, wie alle anderen Bischöfe, seine Vorschläge einzubringen, welche Themen er für eine Behandlung auf dem Konzil als vordringlich ansah. Im Verlauf des Konzils nahm er insbesondere durch seine Mitgliedschaft in der Kommission für die Bischöfe und die Verwaltung der Diözesen und seinen Vorsitz in der Unterkommission, die sich mit der Stellung der Weihbischofe und mit den nationalen Bischofskonferenzen zu befassen hatte, auf die Formulierung mancher seiner Aussagen einen unmittelbaren und sehr engagierten Einfluss. Und nachdem Papst Paul VI. das Konzil beendet hatte, war er sich dessen wohl bewusst, dass jetzt alles darauf ankommen würde, das begonnene Werk der Erneuerung auf der Ebene des Bistums fortzusetzen.“ Die Ernennung Schäufeles zum Mitglied der Bischofskongregation 1974 sieht sein ehemaliger Sekretär Wolfgang Zwingmann (Anm. 1) als eine Anerkennung seines Wirkens auf dem Konzil und während der ersten Phase seiner Rezeption. Über seinen Bohlinger Landsmann Gnädinger schreibt der Dogmatikprofessor Helmut Riedlinger: „Das kirchen- und weltpolitische Ereignis, das in der Zeit seines bischöflichen Wirkens am tiefsten und nachhaltigsten auf ihn einwirkte, war aber zweifellos das Zweite Vatikanische Konzil, an dessen Vollversammlungen er von der Eröffnung am 11. 10. 1962 bis zur Schlußsitzung am 8. 12. 1965 mit größtem Interesse teilnahm. Er blieb dem Konzil auch in den heftigen Auseinandersetzungen der nachkonziliaren Jahre treu und ließ sich nicht von seiner Überzeugung abbringen, dass weder Rückschritte zu vorkonziliaren Zuständen noch eigenwillige Vorwegnahmen fingierter späterer Verhältnisse, sondern nur lebendige, geisterfüllte Annahmen des Konzils empfohlen werden können“ (Riedlinger, Gnädinger [wie Anm. 4], 279).

beleuchtet werden, insofern sie sich aus veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen und Darstellungen eruieren lässt.<sup>20</sup> Da insbesondere hinsichtlich der Rezeption keine Vollständigkeit beansprucht werden kann, zumal die Umsetzung des II. Vaticanums letztlich alle Bereiche kirchlichen Lebens betrifft, stehen im Mittelpunkt dieser Untersuchung Aussagen der Bischöfe Schäufele und Gnädinger selbst. Ein eigenes und nicht auf das Agieren der Bischöfe zu beschränkendes Unterfangen wäre es, die Konzilsrezeption im Erzbistum Freiburg darstellen zu wollen. Dazu wären eine Fülle von Rezeptionsbereichen in den Blick zu nehmen – neben ideellen und theologischen Entwicklungen z.B. institutionelle Veränderungen in der Diözesanstruktur, die konkrete Umsetzung der Liturgiereform, der Alltag in den Pfarreien, die neu einzurichtenden Räte<sup>21</sup>, der u. a. in Freiburg schon vor dem Konzil angedachte ständige Diakonat, Wandel im Religionsunterricht, die Priesterausbildung, Zeugnisse des Wandels im Selbstverständnis von Priestern und Laien u. v. m.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> So der Titel eines Buches, dessen Autor Redakteur bei der in Freiburg ansässigen Wochenzeitschrift „Der christliche Sonntag“ bzw. nach dem Konzil „Christ in der Gegenwart“ war: Manfred Plate, *Weltereignis Konzil. Darstellung – Sinn – Ergebnis*, Freiburg 1966.

<sup>20</sup> Herrn Dr. Christoph Schmider vom Erzbischöflichen Archiv Freiburg (EAF) sowie den Herren Dr. Peter Pfister und Guido Treffler vom Erzbischöflichen Archiv München (EAM) bin ich zu großem Dank verpflichtet.

<sup>21</sup> Einen kurzen Überblick zu den Räten bietet Sabine Pemsler-Maier, *Von der „Ständegesellschaft“ zum einen „Volk Gottes“*. Das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils und seine Umsetzung im Erzbistum Freiburg, in: Karsten Kreutzer (Hg.), *40 Jahre II. Vaticanum. Aufbrüche und Anstöße für die Erzdiözese Freiburg* (Freiburger Texte 54), Freiburg 2006, 23–35, 29ff. Schmider, *Die Freiburger Bischöfe* (wie Anm. 3), 171, kommentiert: „Nicht mit allen Errungenschaften freilich konnte er sich ohne Weiteres anfreunden, und insbesondere die Räte von Priestern und Laien passten nur schwer in sein noch stark vom Ideal der Kleriker- und Bischofskirche geprägtes Kirchenbild. Es kostete ihn viel Anstrengung, sie nicht nur zu schaffen, sondern auch innerlich anzunehmen.“

<sup>22</sup> Beispiele für Untersuchungen zu einzelnen Rezeptionsbereichen sind etwa Philipp Müller, *Die Ausbildung hauptberuflicher pastoraler Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen*, in: Smolinsky (Hg.), *Geschichte der Erzdiözese Freiburg* (wie Anm. 5), 235–292, bes. 259ff., 266ff., 276f., 278ff.; Werner Wolf-Holzäpfel, *Kirchenbau und religiöse Kunst. Die historische und künstlerische Entwicklung von den Anfängen des Erzbistums bis in die Gegenwart*, in: ebd., 493–598, 546–588; Schneider, *Interkonfessionelle Begegnungen und Ökumene* (wie Anm. 5), 631–641; Michael Quisinsky, *Seelsorge zwischen Buchstabe und Geist des Konzils. Das II. Vaticanum im Spiegel der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“*, in: *Kirchengeschichte – Frömmigkeitsgeschichte – Landesgeschichte. Eine Festschrift für Barbara Henze, Remscheid 2008*, 201–219; ders., *Das II. Vaticanum im „Oberrheinischen Pastoralblatt“*. Ein Beitrag zur Erforschung der Konzilsrezeption im Erzbistum Freiburg, in: FDA 128 (2008), 135–160; ders., *Das II. Vaticanum in der Pfarrgemeinde. Der Freiburger Pfarrer und Theologe Eugen Walter (1906–1999) zwischen Liturgischer Bewegung und Konzilsrezeption*, in: FDA 128 (2008), 161–203.

## 1. Erzbischof Hermann Schäufele vor dem Konzil

### 1.1. *Die consilia et vota Erzbischof Schäufoles vom 26. September 1959*

Nach der Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 wurde am 17. Mai desselben Jahres eine vor-vorbereitende Kommission gebildet, der Kardinalstaatssekretär Tardini<sup>23</sup> vorstand. Von diesem wurde Erzbischof Hermann Schäufele Mitte Juni 1959 wie alle Bischöfe aufgefordert, der Kommission seine Anregungen und Wünsche im Blick auf das bevorstehende Konzil mitzuteilen. Dabei war es der Wille Johannes XXIII., dass entgegen früherer Überlegungen nicht etwa ein Fragebogen mit möglicher restriktiver Grundtendenz zu beantworten war, sondern dass die Bischöfe in relativ freier Form zu behandelnde Themen einbringen konnten.<sup>24</sup> Am 26. September 1959 antwortete Schäufele auf den entsprechenden Brief Tardinis.<sup>25</sup>

#### 1.1.1. *Grundsätzliches zur Beurteilung der consilia et vota*

Bei der Beurteilung der consilia et vota sind mehrere Aspekte zu berücksichtigen, wie etwa die theologische und geistliche Prägung des jeweiligen Bischofs, mögliche generationenbedingte Aspekte, aber auch z.B. die bisherige Amtsdauer oder besondere Erfahrungen in seiner Diözese. Besonders wichtig ist seine generelle Einschätzung der Möglichkeiten eines Konzils. Dessen Einberufung kam für die Öffentlichkeit und auch für die Bischöfe sehr überraschend, sodass viele Bischöfe recht zurückhaltende Antworten nach Rom sandten. Die mehr als 2000 Dokumente werden von den Historikern denn auch sehr unterschiedlich

<sup>23</sup> Zur vor-vorbereitenden Kommission vgl. Giuseppe Alberigo, Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens, in: GZVK 1, 1–60, 48 ff. Zu Domenico Tardini (1888–1961) vgl. Josef Gelmi, s. v., in: LThK<sup>3</sup> 9 (2000), 1267.

<sup>24</sup> Vgl. Etienne Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Weg aus der Unbeweglichkeit, in: GZVK 1, 61–187, für die Auswertung der consilia et vota bes. 102–187.

<sup>25</sup> Die Konzilsakten aus der Vorbereitungszeit finden sich in: Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series I Antepreparatoria, Vatikanstadt 1960–1961 (hier abgekürzt mit AD I sowie der entsprechenden Nummer des Teilbandes). Für Tardinis Brief vgl. AD I/2.1, Xf. Der Brief Tardinis ist auch abgedruckt und bewertet bei Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (wie Anm. 24), 104f. Die Antwort Schäufoles findet sich in AD I/2.1, 601–605 und besteht aus einem kurzen Begleitbrief (ebd., 601f.) und den sich daran anschließenden „Animadversiones, consilia, vota“ (ebd. 602–605).

beurteilt. Während die einen die Bischöfe als Gefangene einer präkonziliaren Mentalität und Verhaltensweise betrachten, sehen die anderen in den *consilia et vota* ein Selbstporträt der katholischen Kirche auch hinsichtlich gewünschter Entwicklungen. Etienne Fouilloux hat in einer Zusammenschau die *consilia et vota* für das II. Vaticanum ausgewertet, wobei sich etwa durch regionale und inhaltliche Zuordnungen ebenso wie durch herausragende Stellungnahmen einzelner Bischöfe ein aufschlussreiches Panorama der Kirche vor dem Konzil bzw. der bischöflichen Wahrnehmung bietet, das freilich keine linearen Schlussfolgerungen auf das Konzil, seine Dynamik und seine Bewertung erlaubt.<sup>26</sup> Schliesslich zeigt sich in der nach Konzilsbeginn eintretenden Eigendynamik auch das „Neue“ des II. Vaticanums.

Schäufele selbst bewertete die Form der nicht durch einen straffen Fragebogen festgelegten Meinungsäußerung als *„wenn man so sagen darf ... demokratische() Freiheit“*<sup>27</sup>. Die Bischöfe konnten *„vorbehaltlos, ohne Scheu, ohne Rücksicht (...) nennen, was sie anders haben möchten, was sie besser wähten“* und damit auch *„Vorschläge machen zur Neugestaltung oder Andersgestaltung“*.<sup>28</sup> So wird man bei einer Bewertung seine *consilia et vota* weniger an den Ergebnissen der in vielerlei Hinsicht Perspektiven erweiternden Beratungen der Konzilsväter ab 1962 messen, sondern sie als Ausdruck des Standortes des Freiburger Erzbischofs vor Konzilsbeginn behandeln.

Für die spezifische Freiburger Situation sind dabei zwei Dinge zu berücksichtigen: Erstens hatte das Erzbistum nach der Wahl Weihbischof Schäufeles zum Erzbischof zunächst keinen Weihbischof, sodass die *consilia et vota* Schäufeles nicht danach befragt zu werden brauchen, ob und inwieweit sich hier eine mögliche bischöfliche „Doppelspitze“ bzw. Arbeitsteilung niederschlägt oder ob mehrere eigenständige Köpfe am Werk sind.<sup>29</sup> Zweitens fällt das Schweigen der Freiburger Theologischen Fakultät auf, wohingegen andere Fakultäten des deutschen Sprachraums von ihrer Möglichkeit Gebrauch machten, eine Stellungnahme zum be-

<sup>26</sup> Vgl. Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (wie Anm. 24), 108ff.

<sup>27</sup> Schäufele, Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils (wie Anm. 2), 140.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Dies war etwa der Fall im Nachbarbistum Straßburg. Ohne in einem Konkurrenzverhältnis zu stehen, entfalteten Erzbischof Jean-Julien Weber und sein Koadjutor Léon-Arthur Elchinger eigene Akzente, die sich aus der pastoralen Erfahrung ebenso wie aus dem jeweiligen wissenschaftlichen Hintergrund speisten (Weber war Bibliker, Elchinger Religionspädagoge).

vorstehenden Konzil abzugeben und dabei z. T. eng mit den Diözesanbischöfen zusammenarbeiteten.<sup>30</sup>

### 1.1.2. *Die consilia et vota Erzbischof Schäufeles*

In seinen *consilia et vota*<sup>31</sup> geht der Freiburger Erzbischof klar strukturiert in 33 Punkten vor. Er beginnt mit einer allgemeinen Bemerkung (1.) und wendet sich dann zunächst der Philosophie (2.), dem Glaubensverständnis (3.–4.), der Kirche bzw. Ekklesiologie (5.–8.), einigen sittlichen Fragen (9.–10.) und schließlich der Liturgie zu, wobei er diesen Punkt noch einmal unterteilt in allgemeine Bemerkungen (11.–12.), Ausführungen zum Messopfer (13.–19.), zum Stundengebet (20.–26.), zum liturgischen Kalender (27.–29.) und schließlich verschiedene kleinere Anliegen benennt (30.–33.). Damit weicht er von den – unverbindlichen – Vorschlägen ab, die Kardinal Tardini in seinem Brief vom Juni 1959 genannt hatte, wobei ein eher philosophisch-theologischer Akzent Schäufeles gegenüber dem eher pastoral (in einem allerdings recht disziplinären Sinn) gehaltenen Interesse Tardinis auffällt.

---

Einen ersten Überblick bieten die dem Konzil gewidmeten Abschnitte in den Autobiografien: Jean-Julien Weber, *Au soir d'une vie. Témoignages. Des remous du modernisme au renouveau conciliaire*, Paris 1970, zum Konzil bes. 178–185; Léon-Arthur Elchinger, *L'âme de l'Alsace et son avenir. Un témoin du XX<sup>e</sup> siècle*, Straßburg 1992, 153–175. Zu Elchingers regen Konzilsaktivitäten s. auch Michael Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum (Dogma und Geschichte 6), Münster 2007, 293 ff. sowie jüngst umfassend Bernard Xibaut, *Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile*, Paris 2009.

<sup>30</sup> Hier ist etwa zu denken an das Beispiel der Fakultät Münster und deren Zusammenarbeit mit dem Münsteraner Diözesanbischof Michael Keller. In der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster war freilich mit dem gleichzeitigen Wirken des späteren Konzilsperitus Emil Joseph Lengeling sowie der späteren Bischöfe und Konzilsväter Hermann Volk (1962 Bischof von Mainz) und Joseph Höffner (1962 Bischof von Münster) eine besondere Konstellation gegeben. Vgl. Klemens Richter, *Votum der katholisch-theologischen Fakultät zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *ThRv* 99 (2003), 368–372; ders., *Der Einfluss des Bistums Münster auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ders., Thomas Sternberg (Hg.), *Dem Konzil voraus. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum*, Münster 2004, 69–93, bes. 82 ff. Vgl. ebd., 84, der Hinweis, dass die Fakultäten offensichtlich nicht direkt von der vor-vorbereitenden Kommission angeschrieben wurden, sondern vom jeweiligen Magnus Cancellarius zur Abfassung einer Stellungnahme gebeten wurden, wobei offen sei, ob das Staatssekretariat dabei an alle betroffenen Großkanzler herangetreten sei.

<sup>31</sup> AD I/2.1, 601–605. Schäufeles erster Abschnitt trägt als Überschrift ein gekürztes Zitat aus dem Junibrief Tardinis: „Animadversiones, consilia, vota (, quae pastoralis sollicitudo zelusque animarum Excellentiae Tuae suggerant) circa res et argumenta, quae in futuro Concilio Oecumenico tractari poterunt“ (in Klammern die Auslassungen durch Schäufele).

Erzbischof Schäufele verortet zunächst das bevorstehende Konzil in einer Art Zeitdiagnose (1.). Dieser zufolge beunruhigen einige Irrtümer, die bereits durch das I. Vaticanum verurteilt worden seien, die Kirche. Viele Gläubigen seien sich der drängenden Gefahren bewusst. Da viele Gläubige von der Hinwendung zum Hedonismus, zum Nihilismus oder zu neuen Messianismen bedroht seien, müsse durch das bevorstehende Konzil die Stimme Christi, des Hirten, wieder deutlich vernommen werden. Noch einmal bezieht sich Schäufele auf das unterbrochene I. Vaticanum und auf die seither neu entstandenen Probleme.<sup>32</sup> Das Konzil soll nach Schäufele die katholische Wahrheit in autoritativer und feierlicher Form so darstellen, dass die römisch-katholische Kirche als „*signum elevatum inter gentes*“ erkennbar werde.

Ebenfalls eine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Situation, dieses Mal eher im Blick auf allgemeine Geistesströmungen, stellen Schäufeles Ausführungen zur Philosophie dar (2.). Seine unter negativen Vorzeichen begonnene Zeitdiagnose erfährt hier eine Fortsetzung, wenn er sich recht unvermittelt und ohne genauere Angaben „*contra novam aberrantem philosophiam, quam ‚Existentialismus‘ vocant*“, wendet, dergegenüber die *philosophia perennis* der Kirche in Erinnerung gerufen werden müsse. Damit hängen die Ausführungen zum Glaubensverständnis zusammen. Schäufele gibt hier seine Beobachtung wieder, wonach ein gefestigter Glaube immer mehr einem diffusen religiösen Gefühl bis hin zum Indifferentismus weiche (3.). Wenn es auch klar sei, dass der Glaube in Begriffen nie erschöpfend ausgesagt werden könne, so müsse die Kirche doch irreführende Formulierungen zurückweisen (4.).

Es folgen die Ausführungen zur Kirche und zur Ekklesiologie. Nachdem die Kirche als *corpus Christi mysticum* definiert wurde – im Hintergrund steht die für Schäufeles Denken entscheidende Enzyklika *Mystici Corporis* Papst Pius XII. von 1943<sup>33</sup> –, müssten die Folgefragen

<sup>32</sup> Hier klingt an, dass zunächst die Frage nach dem Status des bevorstehenden Konzils ungeklärt war, bis Johannes XXIII. Überlegungen über eine Fortsetzung des I. Vaticanums durch die Titulierung „II. Vaticanum“ beendete (Alberigo, Die Ankündigung des Konzils [wie Anm. 36], 54 ff.).

<sup>33</sup> Vgl. Hermann Schäufele, Vorwort, in: Unsere Kirche. Rundschreiben „*Mystici corporis*“ Papst Pius XII. vom 29. Juni 1943, herausgegeben und erläutert von Dr. Hermann Schäufele, Studentenseelsorger, Heidelberg 1946, 5f. Schäufele dankt hier auch seinem römischen Lehrer Sebastian Tromp, der entscheidend an der Ausarbeitung der Enzyklika mitwirkte. Weiterhin ist von Interesse, dass Schäufele stark den regulierenden Charakter betont, den die Enzyklika

geklärt werden, wie genau der Satz „*extra Ecclesiam nulla salus*“ zu verstehen sei und welches der Unterschied zwischen „*esse membrum Ecclesiae*“ und „*voto ordinari ad Ecclesiam*“ sei (5.).<sup>34</sup> Schäufele nennt hiermit einen Punkt, der in der Theologischen Kommission zu lebhaften Diskussionen führte, wobei mit Sebastian Tromp und Augustin Kardinal Bea ein Lehrer und ein Landsmann Schäufeles besonders heftig aneinander gerieten.<sup>35</sup> Die Brisanz des Themas liegt ebenso in der fundamentalen ekklesiologischen Frage nach den Grenzen der Kirche in ihrem Verhältnis zu Gottes Gnadenwirken in der Welt als auch in den ökumenischen Möglichkeiten, wie sie sich je nach der Beantwortung dieser Frage ergeben. Neben den genannten dogmatischen Fragen bringt Schäufele einen weiteren wichtigen Aspekt ein, wenn er fordert, dass der CIC mit der Lehre von den Gliedern der Kirche, wie sie in der Enzyklika *Mystici Corporis* dargelegt wurde, in Einklang gebracht werden müsste. Damit greift er nicht zuletzt eine Anregung Johannes XXIII. auf, der mit dem Konzil das Kirchenrecht reformieren wollte.<sup>36</sup>

---

angesichts einer lebhaft geführten Diskussion um die Tragweite des Leib-Christi-Motivs einnehmen sollte.

<sup>34</sup> Zur Votum-Lehre im Vorfeld des Konzils vgl. Georg Gänswein, Kirchengliedschaft gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Vorgeschichte, Erarbeitung und Interpretation der konziliaren Lehraussagen über die Zugehörigkeit zur Kirche (Dissertationen: Kanonistische Reihe, Bd. 13), St. Ottilien 1996, 16ff.

<sup>35</sup> Vgl. Alexandra von Teuffenbach, Einführung, in: dies. (Hg.), Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ. Mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission, Band I/1 (1960–1962), Rom 2006, 11–65, 61–64; dies., Aus Liebe und Treue zur Kirche. Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanums, Berlin 2004, 68f.; Stjepan Schmidt, Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, Graz 1989, 455ff., 467.

<sup>36</sup> Giuseppe Alberigo, Die Ankündigung des Konzils, in: GZVK 1, 1–60, 16f. Zum theologischen Status des Kirchenrechts vgl. Winfried Aymans, Kirchenrecht. III. Theologische Grundlegung, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 43 (Lit.). Das Verhältnis von Ekklesiologie und Kirchenrecht in der theologischen Auseinandersetzung mit dem II. Vaticanum reflektieren grundlegend Gilles Routhier, *Le défi de la Communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal-Paris 1994, 170–182; Thomas Amann, Anhang 2: Die konziliare Erneuerung im Spiegel des Kirchenrechts, in: Franz Xaver Bischof, Stephan Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 377–404; Myriam Wijlens, Zur Verhältnisbestimmung von Konzil und nachkonziliärer Rechtsordnung. Eine kanonistisch-theologische Reflexion, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 331–339; Bernd Jochen Hilberath, „Nur der Geist macht lebendig“. Zur Rezeption von *Lumen gentium*, in: ebd., 253–269, 268f. Einen Überblick über gegenwärtig diskutierte Fragestellungen bieten Sabine Demel, Ludger Müller (Hg.), *Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Trier 2007; Dominicus M. Meyer OSB, Peter Platen, Heinrich J. F. Reinhardt,



Im nächsten Punkt kündigt sich ein großes Thema der Konzilsbeteiligung Schäufeles an (6.): die Bischöfe. Nachdem der Jurisdiktionsprimat des Papstes definiert wurde, gelte es nun, die „*jurisdictio ordinaria et immediata*“ des Bischofs und ihren Umfang zu klären. In der Tat war dies nach dem I. Vaticanum, das aufgrund seiner Unterbrechung nur über den Papst, nicht aber über die Bischöfe handeln konnte, eine drängende Frage geworden.<sup>37</sup>

Sodann ist es nach Schäufele notwendig, die Lehre Papst Pius' XII. über das Laienapostolat<sup>38</sup> den Zeiterfordernissen anzupassen (7.). Unter Verweis auf die Enzyklika von Pius XII., „*Humani generis*“ (1950)<sup>39</sup> gibt Schäufele zu bedenken, dass das Konzil dem Auftrag „*ut omnes unum sint*“ nachkommen müsse, ohne dabei einem unvorsichtigen „*Irenismus*“ anheimzufallen (8.). Damit enden die dogmatischen und philosophischen Ausführungen Schäufeles, der sich in der Folge – einerseits etwas überraschend, andererseits für die „gefühlte“ Wahrnehmung der gesamtgesellschaftlichen Situation zur Zeit des Konzils wohl nicht wenig aufschlussreich – dem Einfluss des Radios und des Fernsehens auf das moralische Leben und die öffentliche Meinung (9.) sowie der Gefahr eines atomar, biologisch oder chemisch geführten Krieges (10.) widmet. Vom Konzil erhofft sich Schäufele, dass es die Kirche für die Wahrnehmung ihrer Aufgaben angesichts dieser Gefahren stärkt.

Über den Ausführungen zur Liturgie steht gleichsam als Überschrift: „*Sacra Liturgia condicionibus huius temporis adaptetur, quod in Dei maiorem gloriam et animarum salutem vergit*“ (11.). Konkret spricht sich der Erzbischof für die Beibehaltung des Gebrauchs der lateinischen Sprache bei der Feier der hl. Messe aus, wobei er eine Stelle aus der Enzyklika „*Mediator Dei*“ (1947) zitiert, die gegen als Missstand wahrge-

---

Frank Sanders (Hg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 55), Essen 2008.

<sup>37</sup> Guido Bausenhardt, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus, in: HThK Vat II 3 (2005), 227–313, 232ff.

<sup>38</sup> Schäufele verweist hier auf eine Rede Pius' XII. vom 14. Oktober 1951. Diese wurde anlässlich des ersten Weltkongresses für das Laienapostolat gehalten. Zu ihrer Einordnung in die Vorgeschichte des Konzils vgl. Guido Bausenhardt, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem*, in: HThK Vat II 4 (2005), 1–123, 24. Man beachte die „Schnelllebigkeit“ der Vorkonzilszeit: die Aussagen Pius' XII. waren keine Jahre alt!

<sup>39</sup> Vgl. Karl-Heinz Neufeld, Art. *Humani generis*, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 318f.

nommene deutsche Praktiken und Überlegungen gerichtet ist.<sup>40</sup> Bei der Sakramentenspendung solle hingegen die Verwendung der Muttersprache teilweise erlaubt sein (12.). Die weiteren Aspekte, die die Messfeier betreffen, sind verschiedener Natur. Schäufele schlägt vor, dass in der Messfeier jene Stellen, die ihrer eigentlichen Bestimmung nach Lektoren, Kantoren oder dem Volk zukommen, vom Zelebranten nicht gesprochen werden sollen (13.), was ein Hinweis auf den allmählich wieder entdeckten Gemeinschaftscharakter der Messfeier ist; bei den Lesungen soll eine gewisse Vielfalt, Variabilität und Wahlmöglichkeit durch den Zelebranten ermöglicht werden (14.), bei 29 Festen von Kirchenlehrern soll das Credo entfallen, dafür eine eigene Präfation erstellt werden (15.), wie überhaupt die Zahl der Präfationen erweitert werden solle (16.); die Doxologie „*Per ipsum ...*“ soll als „*culmen canonis*“ laut gebetet werden, die Kniebeuge des Priesters erst nach dem gemeinsam gesprochenen Amen aller Mitfeiernden erfolgen (17.); das Schlussevangelium solle entfallen (18.) und schließlich solle dem Ortsordinarius die Möglichkeit gegeben werden, die Konzelebration zu erlauben (19.). Insgesamt spricht sich Schäufele somit für die eine Reihe liturgischer Änderungen aus, z. T. durchaus in Übereinstimmung mit Leitsätzen, die auch in der Liturgischen Bewegung wirkten, ohne aber seine Vorschläge von einer übergeordneten liturgietheologischen Leitlinie zu entwickeln.

Weitere sechs Punkte widmen sich dem Stundengebet, wobei Schäufele auf ein Schreiben seines Vorgängers Eugen Seiterich vom 10. November 1956 an die Ritenkongregation verweist (20.). Insgesamt plädiert Schäufele für Kürzungen (21.), für einen Ein-Jahres-Rhythmus bei der Anordnung der Lesungen (22.), die Umbenennung der Matutin in die ursprüngliche Bezeichnung „*Vigil*“ und die Reservierung der Bezeichnung Matutin für die Laudes (23.), eine Vereinheitlichung der horae minores (24.), die gemeinsame Rezitation der Antiphon auch in den horae minores (25.), sowie die Einführung einer von der Auferstehung handelnden Lesung beim Gebet für Verstorbene (26.).

<sup>40</sup> „Utpote perspicuum venustumque unitatis signum ac remedium efficax adversus quaslibet germanae doctrinae corruptelas.“ Vgl. zur Enzyklika, die insgesamt der Liturgischen Bewegung gegenüber durchaus aufgeschlossene Züge aufwies, Theodor Maas-Ewerd, „Mediator Dei“ – vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. 11. 1947, in: LJ 47 (1997), 129–150. Vgl. auch Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: HThK Vat II 1 (2004), 1–227, 37f.

Die Anmerkungen Schäufeles zum liturgischen Jahr beginnen mit dem Wunsch nach Vorrang des *Proprium de tempore* vor dem *Proprium Sanctorum* (27.), worauf der Wunsch nach Aufnahme jener Marien-, Apostel- und Heiligenteste in das *Kalendarium Ecclesiae universalis*, die für die ganze Kirche von Bedeutung sind, folgt (28.) sowie die Forderung nach Beibehaltung der Feste, die auf die alte römische Tradition zurückgehen. Schäufele schließt mit der Rubrik „*Diversa*“, die mit der Forderung nach Abschaffung der in ihren Ursprüngen in die Zeit des Kulturkampfes reichenden leonianischen Gebete<sup>41</sup> am Schluss der Messfeier endet.

### 1.1.3. *Erzbischof Schäufeles vota et consilia im Vergleich*

Eine Untersuchung der *consilia et vota* einzelner deutschsprachiger Bischöfe verdanken wir Klaus Wittstadt.<sup>42</sup> Hier lassen sich trotz temperamentbedingter und anderer Unterschiede der bischöflichen Autoren einige gemeinsame Trends erkennen, etwa wenn sich zentrale Themen wie etwa die Fragen im Bereich des Bischofsamtes und der Rolle der Laien, die ja auch Erzbischof Schäufele thematisierte, in vielen Eingaben nach Rom finden. Unterschiedlich ist dagegen insbesondere auch die grundsätzliche Zugangsweise, wenn man etwa an das stark anthropologisch geprägte Denken Kardinal Döpfners denkt, an die ekklesiologischen Ausführungen Kardinal Frings', an die stark kirchenrechtliche und an den Syllabus erinnernde Argumentation des Bamberger Erzbischofs Joseph Schneider, oder auch an die betont pastorale Perspektive von Bischöfen wie Joseph Schröffer (Eichstätt), Joseph Stangl (Würzburg) und insbesondere den Limburgern Wilhelm Kempf und Walther Kampe.

<sup>41</sup> Diese erfolgte tatsächlich, vgl. Anton Thaler, *Leonianische Gebete*, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 836.

<sup>42</sup> Vgl. besonders die Beiträge Klaus Wittstadt, *Erwartungen der bayerischen Bischöfe an das Zweite Vatikanische Konzil nach ihren Consilia et Vota*, in: ders., *Aus der Dynamik des Geistes. Aspekte der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts*, Würzburg 2004 (Erstveröffentlichung 1989), 186–199; ders., *Die Erwartungen der österreichischen Bischöfe an das Zweite Vatikanische Konzil nach ihren Consilia et Vota*, in: ebd., 200–212 (Erstveröffentlichung 1994); *Die Erwartungen der Bischöfe Wilhelm Kempf und Walther Kampe an das II. Vatikanische Konzil nach ihren Consilia et Vota et Animadversiones*, in: ebd., 213–227 (Erstveröffentlichung 1997); *Das gemeinsame Votum der Fuldaer Bischofskonferenz zum II. Vatikanum* (27. April 1960), in: ebd., 228–237 (Erstveröffentlichung 1998); vgl. daneben auch die Informationen in ders., *Perspektiven einer kirchlichen Erneuerung – Der deutsche Episkopat und die Vorbereitungsphase des II. Vatikanums*, in: ebd., 238–261 (Erstveröffentlichung 1996) sowie ders., *Der deutsche Episkopat und das Zweite Vatikanische Konzil bis zum Tode Johannes' XXIII.*, in: ebd., 262–279 (Erstveröffentlichung 1990).

Mit seinen ekklesiologischen Wünschen steht Hermann Schäufele nicht allein. Hermann J. Pottmeyer zufolge gehören die vom Freiburger Erzbischof genannten Aspekte (Vervollständigung der Lehre des I. Vaticanum, Darlegung des Mysteriums der Kirche, Theologie des Laienstandes und die am Axiom „extra Ecclesiam nulla salus“ aufgehängte Frage nach der Kirchengliedschaft) zu den am häufigsten vorgetragenen Wünschen der deutschen Bischöfe.<sup>43</sup> Dies verweist auf einen tieferliegenden Gärungsprozess in der deutschen Kirche.

Neben den individuell erfolgten Eingaben von Diözesan- und Weihbischöfen ist auch das gemeinsame Votum der Deutschen bzw. Fuldaer Bischofskonferenz vom 27. April 1960 zu nennen.<sup>44</sup> Es besteht aus drei Teilen, „wobei zwei sich eher systematischen Problemen zuwenden, nämlich zum ersten der materialistischen Philosophie und gleichzeitig damit der Frage nach dem Spezifikum eines christlichen Menschen- und Weltbildes und als zweitem dem Problemkomplex Kirche und Ökumene. Der dritte Themenbereich widmet sich der Erneuerung der Liturgie.“<sup>45</sup> Die drei Teile weisen deutlich Spuren ihres Entstehungskontextes auf<sup>46</sup>; so übernimmt der erste Teil Gedanken, die Kardinal Döpfner besonders wichtig waren und die auch seine persönlichen vota et consilia prägten<sup>47</sup>, der zweite Teil verrät den Einfluss des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger und des dortigen Johann-Adam-Möhler-Instituts<sup>48</sup>, der dritte Teil schließlich ist dem Trierer Liturgischen Institut zuzuordnen.

<sup>43</sup> Hermann J. Pottmeyer, Die Voten und ersten Beiträge der deutschen Bischöfe zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Klaus Wittstadt, Wim Verschooten (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Instrumenta Theologica 16), Leuven 1996, 143–156, 144–149, in den Anmerkungen 3, 6, 16 und 21 die entsprechenden Verweise auf die consilia et vota Erzbischof Schäufeles.

<sup>44</sup> AD I/2.1, 734–762.

<sup>45</sup> Wolfgang Weiß, Die Deutsche Bischofskonferenz und das II. Vatikanum, in: Wittstadt, Verschooten (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil (wie Anm. 43), 27–44, 28.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Zu diesen nunmehr auch Guido Treffler, Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil im Spiegel seiner Konzilsakten, in: ders. (Hg.) Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 9), Regensburg 2006, XI–XVI, XVf.; vgl. auch ebd., 73–82 die deutsche Vorlage zu den schließlich nach Rom gesandten consilia et vota.

<sup>48</sup> Zur Archivsituation im Johann-Adam-Möhler-Institut vgl. Wolfgang Thönissen, Korreferat, in: ders. (Hg.), „Unitatis redintegratio“. 40 Jahre Ökumenismusedikt – Erbe und Auftrag, Paderborn 2005, 33–45.

Vor diesem Hintergrund sind die *consilia et vota* Hermann Schäufoles v. a. aussagekräftig für den persönlichen Standpunkt des Freiburger Erzbischofs und für das Verständnis seiner Mitarbeit am Konzil von Interesse, wobei in ihnen allerdings die spezifische Freiburger Situation keine erkennbare Rolle spielt. Die zeitgenössische Situation, die den Rahmen für das Konzil abgeben sollte, nimmt Schäufole eher skeptisch wahr. Die Einschätzung Wolfgang Zwingmanns, der ab 1963 als Nachfolger Wolfgang Kirchgässners Schäufoles Sekretär war, wonach Pius XII. das große Vorbild des Erzbischofs war<sup>49</sup>, wird durch dessen *consilia et vota* insofern bestätigt, als in ihnen häufig auf lehramtliche Dokumente aus dessen Pontifikat verwiesen wird, was andererseits angesichts der großen Zahl von Äußerungen des Papstes zu unzähligen Themen bis hin in die Texte des II. Vaticanum seinen Niederschlag fand.<sup>50</sup> Besonders in der Ekklesiologie, in Fragen des Laienapostolats und im liturgischen Bereich steht Schäufole auf dem Boden der Lehre des Pacelli-Papstes, wobei er durchaus in den von ihm angesprochenen Themen den von Pius XII. vorgegebenen Rahmen auszureizen bereit war. Daran, ihn möglicherweise zu übersteigen, wie das die Eingaben anderer deutscher Bischöfe von ihrer z. T. grundsätzlicheren theologischen Anlage her wenigstens implizierten, dachte er wohl zu diesem Zeitpunkt nicht.

Insgesamt kann man die *consilia et vota* Schäufoles als ein Dokument des Übergangs bezeichnen. In ihnen liegt einiges begründet, was in einer traditionellen Lesart nicht besonders spektakulär wirken musste, was aber in einen größeren Zusammenhang gestellt durchaus eine Facette der Vertiefung und Neuakzentuierung der Lehre der Kirche werden konnte. Die Eigendynamik des Konzils führte vieles weiter, als es einzelnen Theologen oder Bischöfen – auch denjenigen, die man aufgrund der von ihnen angesprochenen Themen und der dabei gewählten Argumentation stärker als Schäufole als Vordenker des Konzils betrachten könnte – möglich gewesen wäre. Dies ist, wenn man so will und den Begriff nicht über Gebühr auflädt, ein Aspekt des „Neuen“, z. T. einer „Diskontinui-

---

<sup>49</sup> „Mit dem Amt des Bischofs identifizierte er sich voll und ganz, auch darin seinem großen Vorbild Pius XII. auffallend ähnlich“ (Wolfgang Zwingmann, zit. nach Braun, Schäufole [wie Anm. 3], 218).

<sup>50</sup> Hanspeter Oswald, Pius XII. Der letzte Stellvertreter. Der Papst, der Kirche und Gesellschaft spaltet, Gütersloh 2008, überschreibt ein entsprechendes Kapitel: „Der Lehrmeister. Zu allem und jedem ein Wort des Heiligen Vaters.“ Vgl. ebd., 243 zum Konzil.

tät“ des II. Vaticanums, wobei dieses letztlich aus einer produktiven gemeinschaftlichen Begegnung des Glaubens mit der zeitgenössischen Situation erfolgte und so einen Vollzug der Tradition darstellte.<sup>51</sup> Dagegen besteht die „Kontinuität“ des Konzils darin, dass es bei allen Neuakzentuierungen immer auch auf das aufbauen konnte, was in langen Jahrhunderten bis hin zum Pontifikat Pius XII. grundgelegt war. Beispielsweise können Schäufeles Ausführungen zur Kirche als „*signum*“ in diesem Sinne als Moment des zugleich bewahrenden und fortschreitenden Übergangs betrachtet werden.<sup>52</sup> Dass das Konzil hier zu einer wirklichen Fundierung der Lehre von der Kirche als Sakrament kommen konnte, setzte zumindest jenes Maß an theologischer Grundzustimmung voraus, das ein Konzilsvater wie Erzbischof Schäufele, der weder der theologischen Avantgarde noch einflussreichen Textwerkstätten auf dem Konzil angehörte, an den Tag legen konnte. Die konziliare Lehre von der Sakramentalität der Kirche weist dabei eine Konzentration auf, die in dieser inhaltlichen Geprägtheit und lehramtlichen Form ohne das Konzilsereignis nicht denkbar gewesen wäre. In liturgischen Fragen zeigte sich Schäufele sehr behutsam. Aber seine Überlegungen zur Liturgiereform können mit Blick auf das Konzil insgesamt so gelesen werden, dass das durch die Liturgische Bewegung Begonnene über Einzelaspekte hinaus zu einer Entfaltung vom Grundsätzlichen her drängte, wurden erst einmal einzelne, in sich vielleicht

<sup>51</sup> Vgl. zusammenfassend den Abschnitt „Das Konzil schreibt sich ein in die Geschichte: die erneuerte Tradition“, in: Schlusswort. Eine „kalligraphische Skizze“ des Konzils, in: HThK. Vat II 5 (2005), 449–467, bes. 453–464.

<sup>52</sup> Bei Schäufeles Formulierung „*signum elevatum inter gentes*“ kommt mit der Nennung der *römisch-katholischen* Kirche ein erster Akzent gegenüber der späteren Formulierung in LG 1 ins Spiel und ein zweiter dadurch, dass die spätere Doppelperspektive „*signum et instrumentum*“, die ein Bewusstsein für die notwendige geschichtliche Handlungsdimension der Kirche über ihre bloße (und bei Schäufele potenziell triumphalistische) Zeichenhaftigkeit hinaus verdeutlicht, bei Schäufele nicht im Blick ist. Hier wird man nicht vorschnell eine vorkonziliare Einzelstimme gegen den langwierigen konziliaren Prozess ausspielen und zunächst einmal festhalten, dass die Theologie, die die Kirche als „Sakrament“ dachte, über eine spätere Expertengruppe hinaus in Gärung war und deshalb auf fruchtbaren Boden fallen konnte. Zu Rahner und Volk vgl. Günther Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (IST 59), Innsbruck 2001. Erzbischof Schäufele, dessen Suffragenbischof Hermann Volk war und aus dessen Diözese Karl Rahner stammte, spielt in der von Wassilowsky untersuchten Gruppe keine Rolle. Bei einer entscheidenden Sitzung der Deutschen Bischofskonferenz am 5. und 6. Februar 1963 zur Beratung des Schemas *De Ecclesia*, fehlte Schäufele wegen Krankheit (vgl. ebd., 291 Anm. 29).

sogar relativ unbedeutend erscheinende, Punkte lehramtlich gutgeheißen und aufgegriffen.<sup>53</sup>

Erzbischof Schäufele wird man anhand seiner *consilia et vota* einer theologisch eher unauffälligen großen Gruppe von Konzilsvätern zurechnen, die im Einzelnen Veränderungen gutheißt, im Vorfeld des Konzils jedoch noch nicht auf eine grundsätzliche Auseinandersetzung um die dogmatische und pastorale Gestalt der Kirche drängt.

### 1.2. Schäufeles Einschätzung des bevorstehenden Konzils im Oktober 1962

In der Predigt, die der Erzbischof am 8. Oktober 1962 im Freiburger Münster aus Anlass seiner bevorstehenden Abfahrt nach Rom hielt, ruft er seine Diözesanen dazu auf, dem Konzil mit vertrauender Erwartung, mit innigem Gebet und mit froher Bereitschaft entgegenzusehen.<sup>54</sup> Ist etwa die mit den *consilia et vota* gegebene Freiheit der (bischöflichen) Meinungsäußerung ein Zeichen dafür, dass dank der Initiative des Papstes „*schon die menschliche Seite dieses anhebenden Konzils (...) groß*“ ist<sup>55</sup>, so wirbt der Erzbischof um eine „*tieferer Sicht des Konzils, dessen Ablauf menschlich wir feststellen können*“<sup>56</sup> – das Konzil ist bei all seiner Menschlichkeit ein „*Werk des Heiligen Geistes*“. Schäufele verweist weiterhin darauf, dass die Leistung des Konzils bereits vor dessen erster Zusammenkunft groß ist: die „*imponierende() Arbeit*“ der Kommissionen, die nicht zuletzt die unzähligen Eingaben der Bischöfe bearbeitet haben, lassen im Vergleich das I. Vaticanum „*klein*“ erscheinen.<sup>57</sup>

Um das bevorstehende II. Vaticanum zu charakterisieren, bewertet Schäufele es vor dem Hintergrund der Konzilsgeschichte, wobei er allerdings lediglich das wegweisende Apostelkonzil sowie das Tridentinum als Lehr- und Reformkonzil nennt. Er macht sich das Anliegen Johannes' XXIII. zu eigen, demzufolge die Gegenwart in ihren positiven wie

---

<sup>53</sup> Diesen Aspekt verdeutlichen die Beiträge in Richter, Sternberg (Hg.), *Dem Konzil voraus* (wie Anm. 30). Vergleichbare Studien für das Erzbistum Freiburg wären von großem Interesse.

<sup>54</sup> Schäufele, *Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 2), 139.

<sup>55</sup> Ebd., 140.

<sup>56</sup> Ebd., 141.

<sup>57</sup> Ebd., 140.

negativen Aspekten „*die Reifezeit für dieses Konzil*“<sup>58</sup> ist.<sup>59</sup> Dabei geht es nicht um Abwehr falscher Vorstellungen, sondern um das Selbstverständnis der Kirche in der Welt: „*Die Kirche glaubt, einen Beitrag leisten zu können zur Lösung dieser Menschheits- und Weltaufgaben.*“<sup>60</sup> In der Folge greift Schäufele unter Berufung auf Johannes XXIII. die spätere Unterscheidung ad extra – ad intra auf, die auf Kardinal Suenens zurückgeht.<sup>61</sup> Erneuerung der Kirche und Einheit der Menschheit stehen in engem Zusammenhang. Seinen Aufruf zur vertrauenden Erwartung und zum inständigen Gebet verbindet Schäufele mit einer erneuten Betonung der menschlichen Dimension des Konzils, in der sich dessen geistliche Dimension verwirklicht. Beugt er damit überzogenen Erwartungen an das Konzil vor, so macht er es gerade in seiner notwendigen Unvollkommenheit groß: „*Auch am XXI. Ökumenischen Konzil werden wir Mängel feststellen. Auch am XXI. Ökumenischen Konzil wird manche Kritik zu Recht bestehen. Das ist der Zoll des Menschlichen. Aber sollten wir nicht lernen von der Urgemeinde zu Jerusalem, das, was beschlossen ist, willig anzunehmen?*“<sup>62</sup> Mit der letzten Bemerkung gibt Schäufele einen Einblick in seine eigene Haltung, wie sie sich im Laufe der Zeit bestätigen wird: Aus seinem Kirchenverständnis war es für ihn undenkbar, die Autorität des Konzils und seiner Ergebnisse grundsätz-

---

<sup>58</sup> Ebd., 142.

<sup>59</sup> Erzbischof Schäufele folgt damit dem Konzilsanliegen Johannes XXIII., der nicht zuletzt als Kontrastfigur zu seinem ganz anders auftretenden Vorgänger erlebt werden konnte. Die große Verehrung für Pius XII. hat Erzbischof Schäufele wohl nicht in gleicher Intensität dessen Nachfolger zuteilwerden lassen. Klaus Wittstadt, *Der deutsche Episkopat und das Zweite Vatikanische Konzil bis zum Tode Papst Johannes' XXIII.*, in: ders., *Aus der Dynamik des Geistes* (wie Anm. 42), 262–279, 263 verehrte der deutsche Episkopat „fast ausnahmslos“ den Roncalli-Papst. Vgl. ebd., 278 die allerdings ohne weiteren Beleg erfolgende Einschränkung: „Es war allgemein bekannt, dass der Erzbischof von Freiburg, Dr. Hermann Schäufele, keinen Zugang zu Johannes XXIII. fand. Schäufele ließ dies offen erkennen. Die Gründe dafür lagen vielleicht in den sehr verschiedenen Persönlichkeitsstrukturen beider Kirchenmänner.“ Siehe dazu auch unten 2.2.

<sup>60</sup> Schäufele, *Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 2), 142.

<sup>61</sup> Diese in systematischen Darstellungen des Konzils gelegentlich etwas undifferenziert interpretierte Unterscheidung analysieren umsichtig hinsichtlich ihrer historischen Zusammenhänge Matthijs Lambergits, Leo Declerck, *The role of Cardinal L.-J. Suenens at Vatican II*, in: Doris Donnelly, Joseph Famerée, Matthijs Lambergits, Karim Schelkens (Hg.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*. International Research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (September 12–16, 2005) (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 216), Leuven 2008, 61–217, 87f.



lich infrage zu stellen, was auch dann galt, wenn diese Ergebnisse eine Erweiterung seines Kirchenverständnisses mit sich brachten.

### 1.3. *Ein einendes Band für die Konzilsdokumente? Der Schemaentwurf Erzbischof Schäufeles für eine Konstitution „De Deo“*

In den im Erzbischöflichen Archiv der Erzdiözese Freiburg aufbewahrten Unterlagen Schäufeles findet sich ein Schemaentwurf für eine Konstitution „De Deo“, die der Freiburger Erzbischof allen Konzilsdokumenten vorzuordnen wünschte. Der an Kardinal Amleto Cicognani<sup>63</sup> gerichtete Begleitbrief ist auf den 2. Oktober 1962, d. h. unmittelbar vor Beginn des Konzils datiert. Der Schemaentwurf ist auch insofern von Interesse, als er offensichtlich auf eine der wenigen greifbaren bzw. dokumentierten Konsultationen Freiburger Theologieprofessoren durch Schäufele während des Konzils zurückgeht. Wenn, um es gleich vorwegzunehmen, der Einfluss dieses Schemaentwurfs in Rom sehr gering gewesen sein dürfte, so ermöglicht er einen Einblick in die Einschätzungen und inhaltlichen Erwartungen, mit denen der Freiburger Erzbischof zur Konzilseröffnung nach Rom reiste.

#### 1.3.1. *Ein Gutachten vom 19. September 1962 – aus der Feder des Freiburger Dogmatikers Friedrich Stegmüller(?)*

Am Beginn der Initiative Erzbischof Schäufeles steht ein umfangreiches Gutachten zu den Schemaentwürfen der Theologischen Kommission. Die Signatur „*Freiburg i. Br., den 19. Sept. 1962, F.S.*“ lässt auf den Dogmatikprofessor Friedrich Stegmüller<sup>64</sup> als Autor schließen.<sup>65</sup> Der

<sup>62</sup> Schäufele, Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils (wie Anm. 2), 145.

<sup>63</sup> Amleto Cicognani (1883–1973), 1958 Kardinal, 1961–1969 Kardinalstaatssekretär, vgl. Josef Gelmi, s. v., in: LThK<sup>3</sup> (1994), 1199. Sein Bruder Gaetano (1882–1962), ebenfalls Kardinal, leitete die *Commissio Praeparatoria* des Konzils für Liturgie.

<sup>64</sup> Helmut Riedlinger, s. v., in: FDA 106 (1986), 291–296.

<sup>65</sup> Jared Wicks, *De Revelatione under Revision* (March-April 1964). Contributions of C. Moeller and Other Belgian Theologians, in: Donnelly, Famerée, Lamberigts, Schelkens (Hg.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council* (wie Anm. 61), 461–484, 463 Anm. 8, nennt mit Berufung auf das *Archivio Segreto Vaticano Conc. Vat. II*, 143, „Franz Stegmüller“ (sic) als Autor des Schemaentwurfs „De Deo“, der aus der Analyse der Schemata erwachsen ist (s. u.). Im Folgenden soll dennoch vorsichtshalber von „dem Autor des Gutachtens“ die Rede sein.

Autor des Gutachtens beginnt seine Ausführungen, bei denen er für jeden Abschnitt ein neues Blatt benützt, mit einem „*Gesamteindruck zu Schema I-VIII*“.<sup>66</sup> Diesem zufolge haben die Vorbereitungskommissionen „*gute Arbeit geleistet*“.<sup>67</sup> Während die Schemata III (De ordine morali), IV (De castitate, virginitate, matrimonio, familia) und VII (De Ecclesiae unitate) nur noch an wenigen Stellen einer Überarbeitung und einer Abstimmung auf die anderen Schemata des Konzils bedürfen, „*scheint es, dass Schema I (De fontibus revelationis, MQ) und II (De deposito fidei pure custodiendo, MQ) zu großen Teilen neuformuliert werden sollten, um den Zielen des Konzils entsprechen zu können*“.<sup>68</sup> Zum Schema De Ecclesiae unitate merkt der Autor an, dass es entgegen des Titels nur die orientalischen Kirchen behandelt. Auf diesen Fragenkreis kommt der Autor im Laufe des Gutachtens noch zurück.

In einem zweiten Abschnitt „*In Schemata secundo Concilio Vaticano proposita annotationes*“ legt der Autor dar, von welchen Überlegungen er sich bei der Niederschrift seiner Beobachtungen und Vorschläge leiten ließ. Es sind dies die „*großen Aufgaben des Konzils*“, nämlich erstens die „*Formulierung des Glaubensgutes für die heutige Zeitlage*“ im Hinblick auf die Gläubigen, die getrennten Christen, die „*nichtchristlichen Kulturreligionen*“ und den „*antireligiösen Atheismus*“, sowie zweitens die „*Überprüfung und Reform der kirchlichen Disziplin, der Förderung christlicher Heiligkeit als Zeichen für das Gewissen der Welt*“.<sup>69</sup> Von diesen Grundsätzen her seien zu beachten der Stil und die Anordnung der Dokumente, die Vollständigkeit des unbedingt Notwendigen, die Kon-

<sup>66</sup> Das Dokument, das im Folgenden mit F.S. bezeichnet wird, befindet sich in EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/148, Mappe „De Divina Revelat“. Die Schemaentwürfe der Theologischen Kommission, auf die es sich bezieht, sind AS I/3, 14–26 (De fontibus revelationis); AS I/4, 653–694 (De deposito fidei pure custodiendo); ebd., 695–717 (De ordine morali christiano); ebd., 718–771 (De castitate, matrimonio, familia, virginitate); AS I/1, 262, 303 (De sacra Liturgia); AS I/3, 374–415 (De instrumentis communicationis socialis); AS I/3, 528–545 (De Ecclesiae unitate); einen kurzen Überblick über die Entstehungsgeschichte und den Aufbau bietet Giovanni Caprile, Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata. Die Vorbereitungsorgane des Konzils, in: LThK. E 3 (1968), 665–726, bes. 666f. (De fontibus revelationis). 667 (De ordine morali christiano). 667f. (De deposito fidei pure custodiendo). 668 (De castitate, virginitate, matrimonio et familia). 712 (De Ecclesiae unitate); vgl. auch Joseph A. Komonchak, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: GZVK 1, 189–401, 267–297.346–352.

<sup>67</sup> F.S., 1.

<sup>68</sup> Ebd., 1.

<sup>69</sup> Ebd., 2.

zentration auf das Wesentliche sowie sprachliche und sachliche Feinheiten. Diese Aspekte entfaltet der Autor auf den folgenden drei Seiten, wobei er sich zunächst in ausführlichen Analysen um das gute Latein der Dokumente sorgt. Für die theologische und konzilspragmatische Bewertung seiner Anmerkungen aufschlussreich sind die Anmerkungen zur Disposition. Hier wird der Autor schnell grundsätzlich: „*Die bisher vorliegende Anordnung dürfte wohl nicht die endgültige sein, denn sie leidet an manchen Mängeln der Disposition.*“<sup>70</sup> Damit die Konzilsdokumente in ihrem inneren Zusammenhang erkennbar werden, schlägt er eine völlig neue Anordnung vor.<sup>71</sup> Nach einführenden Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln kommentiert er einzelne Sätze oder Satzteile, auf die er mit Seiten- und Linienangaben verweist, wobei seine Anmerkungen sowohl sprachliche als auch inhaltliche Urteile darstellen.

Das Gutachten ist als Kommentar der Schemata aufgebaut, der deren Lektüre begleiten soll.<sup>72</sup>

In den Anmerkungen zum Schema *De fontibus revelationis*, das bis in die Konzilsaula hinein bald Gegenstand heftiger Kritik werden sollte<sup>73</sup>, fallen als wichtige theologische Aspekte im Blick auf das erste

<sup>70</sup> Ebd., 4. So stünde die *satisfactio Christi* hinter *De novissimis*, *De peccato* vor *De naturali* et *supernaturali dignitate personae humanae* und beides getrennt von *De ordine naturali et supernaturali*.

<sup>71</sup> „1. Es möge eine kurze Charakterisierung der wichtigsten religiösen Besonderheiten unserer Zeit dem Ganzen vorangestellt werden. 2. Dann möge sofort mit einem großen Zeugnis von Gott (...) eingesetzt werden. 3. Dann mögen folgen: *Creatio*, Der Mensch, *ordo naturalis* et *supernaturalis*, *revelatio*, *Peccatum originale*, *peccatum überhaupt* (...), *satisfactio Christi*. 4. Dann möge folgen: *Ecclesia*, *Ecclesia unitas*, *De novissimis*. 5. Dann erst möge über die Quellen dieser Aussagen Rechenschaft gegeben werden (Inhalt von Schema I). Diese Anordnung dürfte mehr dem tatsächlichen Gang der Heilsgeschichte entsprechen, wie auch der Tatsache, dass heute generell die Methodische (sic) Reflexion nicht mehr dieselbe Rolle zu spielen scheint, wie im XIX. Jahrhundert. 6. Natürlich können Fragen, die den Gesamtrahmen sprengen würden, in eigenen Constitutionen behandelt werden, wie etwa *ordo moralis* (Schema III), *matrimonium* (Schema IV), *Wiedervereinigung* (Schema VII [sic]). Aber die prinzipiellen Grundlagen sollten schon in der ersten Constitution gelegt sein, und es wäre sorgfältig darauf zu achten, dass Wiederholungen und Überschneidungen vermieden werden“ (ebd. Ich übernehme die Groß- und Kleinschreibung des Gutachtens).

<sup>72</sup> Der Autor benutzt dafür die den Konzilsvätern zugesandte Version der Schemata, die ihm wohl Erzbischof Schäußle zur Verfügung gestellt hat.

<sup>73</sup> Vgl. Riccardo Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione „Dei Verbum“ del Vatican II* (Testi e ricerche di scienze religiose, Nuova serie, 21), Bologna 1998, 105–169; Helmut Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: HThK Vat II 3 (2005), 695–831, 720ff. Vgl. eine

Kapitel „*de duplici fonte revelationis*“ die Zuordnung von Bund und Offenbarung (die Offenbarung dient dem Bund, nicht umgekehrt), das Kerygma als Ursprung von Schrift und Tradition sowie insbesondere die Rolle des Lehramtes auf. Was die in diesem Stadium des Konzils heftig umstrittene Frage der in nachtridentinischer Zeit missverständlich so genannten zwei Quellen der Offenbarung, also Schrift und Tradition, angeht<sup>74</sup>, so legt der Autor den Akzent nicht auf deren unmittelbares Verhältnis zueinander. Vielmehr tritt das Lehramt als dritte und vermittelnde, wenn auch als dienende in gewisser Weise untergeordnete Instanz auf.<sup>75</sup> Insgesamt zeigt sich in den Abschnitten, in denen das Gutachten die Aussagen des Schemas zu den biblischen Schriften kommentiert, eine grundsätzliche Wertschätzung für die Exegese und die Bereitschaft, ihre Ergebnisse zu würdigen. Inwieweit ein in dieser Weise vom Konzil zu entfaltendes Schriftverständnis auch das Verhältnis

---

ausführliche Darstellung bzw. Auswertung wichtiger Dokumente auch bei Hanjo Sauer, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 12), Frankfurt 1993, 103–136 (für die Anmerkungen Karl Rahners und dessen gemeinsam mit Joseph Ratzinger erarbeiteten Schemaentwurf); 657–668 (den auf die ersten Konzilswochen zu datierende Text Karl Rahner, *Disquisitio brevis de Schemate „De fontibus revelationis“ Conspectus*); 669–672 (ein Votum Kardinal Döpfners vom 17. November 1962 und weitere Dokumente); vgl. weiterhin Yves Congar, Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanum, in: Elmar Klinger, Klaus Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS Karl Rahner), Freiburg 1984, 22–64 mit den Schemaentwürfen von Karl Rahner und Joseph Ratzinger sowie seinem eigenen Alternativentwurf.

<sup>74</sup> Vgl. für die Debatten in der Theologischen Kommission und im Einheitssekretariat Kardinal Beas Komonchak, Der Kampf für das Konzil (wie Anm. 66), 308–322; für eine theologische Analyse der Diskussion, in der insbesondere die Thesen des Tübinger Dogmatikers Josef Rupert Geiselmanns sowie die Beiträge von Yves Congar und Joseph Ratzinger eine Rolle spielten, vgl. Hanjo Sauer, Von den „Quellen der Offenbarung“ zur „Offenbarung selbst“. Zum theologischen Hintergrund der Auseinandersetzung um das Schema „Über die göttliche Offenbarung“ beim II. Vatikanischen Konzil, in: Klinger, Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozess (wie Anm. 73), 514–545; Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (wie Anm. 73), 708–711, 757 ff.

<sup>75</sup> Zunächst kritisiert er am vorliegenden Schema: „Die beiden Quellen werden zu stark auseinandergenommen und als nur durch das Magisterium verbunden dargestellt.“ Positiv gependet schlägt er vor: „Das Magisterium erscheint hier mehr als Herr denn als Diener der Schrift und der Tradition. Es sollte zum Ausdruck kommen, dass das Magisterium als ministerium *verbi Dei* an Schrift und Tradition gebunden ist, dass Schrift und Tradition zwar nicht unmittelbare Glaubensregel für den einzelnen Gläubigen, aber unmittelbare Verkündigungsregel für das Magisterium sind; und es sollte der Anschein vermieden werden, als ob gegenüber *der sola fides* und *der sola Scriptura* ein *solum magisterium* proklamiert werden solle“ (F.S., 6).

von Exegese und Dogmatik beeinflussen würde, steht nicht im Aufmerksamkeitsradius des nüchtern, knapp und präzise gehaltenen Gutachtens.<sup>76</sup>

Von ebenso grundsätzlicher theologischer Tragweite wie das Schema *De fontibus revelationis* ist das Schema *De deposito fidei pure custodiendo*. Auch hier ermöglichen uns die Kommentare des Autors, einen Teil des Raums der theologischen Fragen auszuleuchten, in dem sich die vorbereiteten Schemata mitunter unbewusst bewegten.

Das erste Kapitel „*De cognitione veritatis*“ hält der Autor in der Ausführung für „*etwas dünn und nicht immer gut formuliert*“.<sup>77</sup> Hier bereits klingt sein Plädoyer für ein Schema „*De Deo*“ an, das allen anderen Konzilsdokumenten vorgeordnet werden solle, wenn er eine schöpfungstheologische Fundierung wünscht. Diese soll zugleich eine positive Auseinandersetzung mit Philosophie und Naturwissenschaft ermöglichen und Grenzen und Möglichkeiten theologischer Sprache aufzeigen.<sup>78</sup>

Explizit findet sich das Plädoyer für ein Schema „*De Deo*“ in den Anmerkungen zum zweiten Kapitel „*De Deo*“. Der Autor begründet es mit der Notwendigkeit, den Glauben an Gott vor dem Hintergrund der zeitgenössischen geistigen Lage auszusagen und somit die übrigen konziliaren Aussagen auf ein solides Fundament zu stellen. Zur positiven Darlegung des christlichen Gottesverständnisses, das v.a. auch Gottes Beziehungsangebot an den Menschen beinhaltet, solle man sich stärker als in den vorbereiteten Schemata der reichen biblischen Sprache bedie-

---

<sup>76</sup> Aus Freiburg dazu später Helmut Riedlinger, Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Werner Löser, Karl Lehmann, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 423–450.

<sup>77</sup> F. S., 14.

<sup>78</sup> „Das Caput würde besser nach dem Caput über die Schöpfung (cap. IV) oder über die Erbsünde (cap. VIII) gestellt und mit einem Dank an den Schöpfer für die Erhaltung der Erkenntniskraft auch nach der Erbsünde und mit einer Angabe des Ziels jeder Wahrheitserkenntnis (Sinnggebung der Wissenschaft) verbunden. Auch dürfte das Caput spüren lassen, dass man sich der Problematik der modernen Philosophie und Naturwissenschaft bewusst ist (Machtlosigkeit der Sprache vor vielen neuen Erkenntnissen, die vorerst mehr indirekt umspielt als in harter Begrifflichkeit ausgesprochen werden können, bis die Sprache mehr und mehr transparent geworden ist; ein Vorrang, der analog auch für die Formulierung des Glaubensgutes gilt)“ (ebd.).

nen.<sup>79</sup> Von den theologischen Einzelanmerkungen zum Kapitel ist erstens jene von inhaltlicher Bedeutung, wonach die Abschnittüberschrift „*Cognitio Dei finis ultimi hominis*“ mehr ankündige, als der Abschnitt zu diesem wichtigen Thema ausführt; zweitens die angemahnte Sensibilität für die durch die Theodizeefrage mitbestimmte Situation der Glaubensverkündigung.<sup>80</sup>

### 1.3.2. Der Schemaentwurf „De Deo“ vom 2. Oktober 1962

Zeitlich zwischen dem Gutachten vom 19. September 1962 und der Eröffnung des II. Vaticanums am 11. Oktober 1962 ist der von Erzbischof Schäufele signierte Schemaentwurf „De Deo“ angesiedelt, den er zusammen mit einem kurzen Begleitschreiben am 2. Oktober 1962 an Kardinalstaatssekretär Amleto Cicognani, auf dessen Brief vom 23. Juli 1962 er sich bezieht, sandte. Angesichts der zeitlichen Abfolge kann man in dem Schema die Verwirklichung des zentralen Vorschlags aus dem Gutachten sehen, das Schäufele vorlag. Wie die Analyse zeigen wird, finden sich aber auch Akzentuierungen, die wohl deutlich die Anliegen von Erzbischof Schäufele zum Ausdruck bringen.

Das in Latein abgefasste Schema ist mit sieben maschinengeschriebenen Seiten recht kurz gehalten. Dies verwundert nicht, denn die vorbereiteten Schemata lagen bereits vor und Schäufele, wie seinem Gutachter, ging es ja besonders um ein voranzustellendes einendes Band der Konzilsdokumente. Unmittelbar vor Konzilsbeginn konnte man zudem

---

<sup>79</sup> „Angesichts der jetzigen Weltsituation und des prinzipiellen und praktischen Atheismus sollte das Konzil mit prophetischer Kraft ein großes und missionarisches Zeugnis geben für Gott, seine *Maestas* und *Clementia*, seine *Transcendenz* und *Immanenz*. Dieses Zeugnis gehört an die Spitze aller Dekrete des Konzils. Damit sollen nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Atheisten selbst direkt angesprochen werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist das vorliegende *Caput* enttäuschend. Man spürt darin nichts vom Ethos biblischer Prophetie, nichts davon, dass der schweigsame Gott jeder, auch unserer Zeit und unserer Zukunft brennend nahe ist; es wird zwar der *Deus personalis* behauptet, aber seine personalen, in der Bibel so reich bezeugten Attribute leuchten nicht auf; die Wurzeln des Atheismus werden nicht innerlich blossgelegt. Es werden zwar die herkömmlichen Bibelzitate für die Existenz Gottes genannt, aber man hat nicht das Empfinden, dass die *Sacra Scriptura* die *anima* dieses *Caput* gewesen wäre (...), da die personalen und darunter insbesondere die ethischen Attribute Gottes gar nicht berührt werden“ (ebd., 15).

<sup>80</sup> „Hier sollte auch auf das weitverbreitete und wirksame Gegenargument: Wenn es einen Gott gibt, wie kann er das zulassen ... überzeugend geantwortet werden“ (ebd.).

nicht absehen, dass die vorbereiteten Schemata auf starke Ablehnung durch die Konzilsväter stoßen würden.

Erzbischof Schäufele stellt dem Schemaentwurf einige Vorbemerkungen voran, die über seine Intentionen Auskunft geben.<sup>81</sup> Wie bereits im Gutachten vorgeschlagen, soll das Schema Fundament und Prinzip der gesamten Lehre des Konzils bzw. der Kirche sein. Angesichts des drängenden Bedürfnisses, das er in hierfür in der zeitgenössischen Situation ausmacht, schlägt Schäufele nun vor, die Gotteslehre zu entfalten. Neu gegenüber dem Gutachten ist der Verweis auf die Dogmatische Konstitution *Dei Filius* des I. Vaticanums.<sup>82</sup> Seine Ausführungen folgen einigen wesentlichen Aspekten des Gottesverständnisses, die in *Dei Filius* genannt werden: der lebendige und wahre Gott, der offenbare, allmächtige, ewige, gerechte, barmherzige und allgegenwärtige Gott. Die so dargestellte Lehre solle die Gläubigen bestärken und die Ungläubigen zum Glauben rufen, und schließlich auch den Atheismus in seinen Wurzeln überwinden.<sup>83</sup> Der eigentliche Text der geplanten *Constitutio* mit den Anfangsworten „*Sacrosancta Vaticana Synodus*“ – man beachte die Ähnlichkeit mit der schließlich verabschiedeten Liturgiekonstitution! – lehnt sich an *Dei Filius* mit seiner „*eigentümlichen Verbindung von biblisch-theologischen und metaphysisch-philosophischen Bestimmungen Gottes*“<sup>84</sup> an, verzichtet aber anders als das I. Vaticanum auf Verurteilungen.

<sup>81</sup> Schäufele, *Schema Constitutionis Dogmaticae „De Deo“*, 1.

<sup>82</sup> Ebd., 1f. Schäufele verweist auf die Nummern 1781 und 1782 im Denzinger (= seit der 26. Auflage von 1963 Nr. 3000 und 3001). Während *Dei Filius* christologisch anhebt und die „heilsame Lehre Christi“ verkünden und erklären will, akzentuiert Schäufele theologisch: „In hoc capite salutarem de Deo doctrinam profiteri et declarare“ (ebd., 1). Im Folgenden zitiert Schäufele v. a. aus dem ersten Kapitel von *Dei Filius* (*De Deo rerum omnium creatorum*). Paul-Werner Scheele, *Elemente der Schöpfungsbotschaft im Zeugnis des II. Vatikanischen Konzils*, in: Wolfgang Weiß (Hg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, Würzburg 1996, 283–306, 286, 293, nennt neben vielen Verweisen auf Dokumente des II. Vaticanums die in *Dei Filius* zum Ausdruck gebrachte Andersartigkeit Gottes (vgl. DH 3001) als einzige Stelle des I. Vaticanums.

<sup>83</sup> Ebd., 1 (*Nota praeliminaris*).

<sup>84</sup> Hermann Josef Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Gotteslehre. Die Vermittlung der Gotteslehre des 1. und 2. Vaticanums – ein Anliegen der Gotteslehre von Walter Kasper*, in: George Augustin, Klaus Krämer (Hg.), *Gott denken und bezeugen. Für Walter Kasper*, Freiburg 2008, 171–187, 174. Eine solche Verbindung ist nach Pottmeyer keineswegs nur negativ zu bewerten, muss aber von der konkreten Aussageabsicht des I. Vaticanums her interpretiert werden, will sie nicht einer Erstarrung der Gotteslehre Vorschub leisten, die im Anschluss ans Konzil durchaus eintreten konnte.

In je eigenen Abschnitten werden in einem Hauptteil die genannten Eigenschaften Gottes in knapper, aber dichter Form ausgeführt.

Der Abschnitt „*Deus Infinitus*“ beginnt mit der Bemerkung, dass es leichter ist, zu sagen, was Gott nicht ist, als was er ist. Der unendliche Gott habe als „*esse subsistens*“ keiner Schöpfung bedurft, wollte aber aus freiem Entschluss alles, was ist. So ruft er auch alles zur Einheit mit ihm zurück. Ein zweiter Abschnitt „*Deus Omnipotens*“ leuchtet die Allmacht des Schöpfergottes aus, der ohne Sünde und dessen Friede ohne Anfang und Ende ist. Im Abschnitt „*Deus Aeternus*“ wird entfaltet, dass und inwiefern Gott Herr der Zeit und Fülle des Lebens ist. Im Abschnitt „*Deus Iustissimus*“, der gegenüber den vorangegangenen kurzen Abschnitten wesentlich länger gehalten ist, wird die Frage bedacht, warum Gott als Gerechter nicht nur das Gute, sondern auch das Böse geschehen lässt. Es folgt ein Abschnitt „*Deus Misericors*“, in dem dargelegt wird, dass Gott nicht den Tod, sondern das Leben der Seinen will und deshalb seinen Sohn hingegeben hat. Schließlich behandelt der längste Abschnitt „*Deus Praesens*“ die intime Nähe Gottes zu seinen Geschöpfen. Der Allgegenwärtige ist der überall, jederzeit und allen Menschen ganz Nahe. Die grundsätzliche Nähe Gottes konkretisiert sich im Menschen in der Einwohnung der Gnade, die bei jenen eine besondere Nähe zu Gott bewirkt, die seinem Ruf zur Umkehr folgen.

Die eben skizzierten Darlegungen stützen sich weitgehend auf biblische, und zwar alt- wie neutestamentarische, Aussagen und haben über weite Strecken geradezu hymnischen und doxologischen Charakter. Trotz der ins Auge springenden starken biblischen Fundierung liegt der Akzent des Gottesbildes weniger auf einer heilsgeschichtlich-dynamischen, sondern auf einer systematisch-statischen Zusammenschau einzelner Bibelstellen, die kaum aus ihrem Zusammenhang heraus entfaltet werden.

An die positiven Darlegungen schließt sich ein weiterer Teil des Schemas an, der 15 Admonitiones umfasst, die deutlich defensiven Charakter haben. Die ersten vier Punkte kann man dahingehend zusammenfassen, dass eine Erkenntnis Gottes möglich ist, weshalb es sündhaft ist, sich ihr in Wort oder Tat zu verweigern. Der sich Gott verweigernde Mensch hat nicht teil an der *scientia Dei* (Admonitiones 1–5). Die folgenden Punkte deuten dagegen Verständnis für diejenigen an, die zwar am weitverbreiteten Unglauben Anteil haben, aber ehrlich auf der Suche danach sind, die wahrnehmbare Welt zu transzendieren (6). Ebenso wird eine Sensi-



bilität jenen gegenüber deutlich, denen beim Anblick der Welt mit ihren Schattenseiten der Glaube an Gott schwer fällt, die sich aber dennoch für eine bessere Welt einsetzen (7). Im Folgenden werden Wünsche ausgesprochen, die wohl in gleicher Weise dem Erfolg einer Konzilskonstitution „*De Deo*“ gelten wie dem der zu verkündigenden christlichen Botschaft allgemein. Die, die Gott negieren, mögen erkennen, dass sie nicht nur dem Schöpfer, sondern auch seinen Geschöpfen Unrecht tun (8); die, die Gott als Feind der Freiheit, des Fortschritts und des Heils des Menschen ablehnen, mögen erkennen, dass er die Menschen erlöst (9). Wer Gott negiert, möge zur Vermeidung weiterer Verführungen reumütig Abstand von dieser Negation nehmen (10). Eine längere Ausführung gilt jenen, die von der Verehrung einer göttlichen, numinosen oder schicksalshaften Macht zum Glauben an den lebendigen und wahren Gott kommen mögen (11). Dies meint den Glauben an Gott, dessen Einheit man nicht ohne seine Dreieinigkeit bekennen könne (12). Die Gläubigen sollen mit ihrem ganzen Leben Gott bekennen, sodass ein jeder Mensch Gott als das Heil der Menschen erkennen vermag und sein Lob verkünde (13). Die Vorsteher der Gläubigen mögen stets Gott vor Augen haben und bedenken, dass aller Einsatz für Freiheit, Sicherheit, Frieden und irdisches Glück im Blick auf das ewige Leben unnütz ist, wenn er nicht in innerer Hinordnung auf die Verehrung Gottes erfolgt (14). Die Admonitiones schließen mit der Aufforderung zu einem gottgefälligen Leben (15).

Der Schemaentwurf von Erzbischof Schäufele fand im weiteren Verlauf des Konzils keine nennenswerte Beachtung, deren Spuren beim jetzigen Stand der Konzilsforschung nachweisbar wäre. Für die Wirkungslosigkeit können i. W. folgende Gründe in Anschlag gebracht werden: Erstens war für eine Initiative eines einzelnen Bischofs sicherlich das „Timing“ nicht optimal. Unmittelbar vor Konzilsbeginn lag die Gestaltungshoheit bei den zuständigen Kommissionen, bischöflich-theologische Initiativen hatten noch keinen wirkungsvollen Resonanzraum. Zweitens thematisierte das Schema Schäufeles zwar mit der Gottesfrage ein zentrales Anliegen, war aber trotz sensibler Wahrnehmung der Zeitsituation insgesamt ein recht defensives Dokument. Seine stark auf die Affirmation des Gottesglaubens zielenden Lösungsansätze nahmen zwar zahlreiche Symptome der Krise des Gottesglaubens in den Blick, es verarbeitete jedoch wohl noch nicht ausreichend die geistesgeschichtlichen Ursachen der Krise. Drittens ist auch nach der konzils-pragmatischen

„Verflechtung“<sup>85</sup> eines Bischofs oder Theologen innerhalb der Konzilsteilnehmer zu fragen, die im Falle des Freiburger Erzbischofs noch nicht sehr ausgeprägt war. Was den Themenbereich angeht, der in Schäufeles Schemavorschlag angesprochen war, kam es wenige Wochen nach Konzilsbeginn im November 1962 zum „erste(n) Konflikt in Fragen der Lehre“<sup>86</sup>, wobei Papst Johannes XXIII. die verfahrenere Situation durch die Rücknahme des Schemas *De fontibus revelationis* rettete. Damit konnte eine eigene Dynamik entstehen, in der Schäufele allerdings kein Akteur war. Dies schränkte die Chancen erheblich ein, dass die grundsätzliche Vertiefung der theologischen Grundlegung, die die innerhalb und außerhalb der Konzilsaula laut gewordene Kritik am Schema *De fontibus revelationis* einforderte, in einzelnen Punkten an Schäufeles Schema anknüpfen hätte können.

Riccardo Burigana sieht den Schemaentwurf von Erzbischof Schäufele als ein Beispiel für einen „diffusen Unmut“ an, der im deutschen Episkopat geherrscht hat und der sich über die diesbezüglichen Aktivitäten Kardinal Döpfners und Karl Rahners hinaus erstreckt, die für die Textgeschichte von *Dei Verbum* von besonderer Bedeutung werden sollten.<sup>87</sup> Dies mag nicht besonders spektakulär klingen, ist aber letztlich eine Grundlage für die spätere Bereitschaft des Konzilsvaters Schäufele, die neuen Lösungsversuche zu unterstützen, die aus den verschiedenen konziliaren Aktivitäten und Strömungen erwachsen. Dabei stellt es eine Station in der Entwicklung seines theologischen Denkens im Umfeld des Konzils dar, wobei es einen defensiveren Grundzug aufweist als das Gutachten, auf das es mit zurückgeht. Hier spielt zwar auch das unterschiedliche literarische Genus eine Rolle, jedoch ist ein gewisses Unbehagen Schäufeles angesichts der zeitgenössischen Situation, das bereits in seinen *consilia et vota* zu beobachten war und das sich nun mit den im Gutachten theologisch fundierten Vorschlägen verband, nicht zu

<sup>85</sup> Dazu Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche* (wie Anm. 52), 405, mit Rückgriff auf Wolfgang Reinhard.

<sup>86</sup> Vgl. Giuseppe Ruggieri, *Der erste Konflikt in Fragen der Lehre*, in: *GZVK* 2, 273–314. Vgl. auch Sauer, *Erfahrung und Glaube* (wie Anm. 73), 137–220.

<sup>87</sup> „La presa di posizione di Döpfner rispecchiava un diffuso malumore nell’episcopato tedesco per i documenti arrivati da Roma, malumore espresso anche in forme diverse dall’invio di osservazioni alla segretariata del concilio“ (Burigana, *La Bibbia nel Concilio* [wie Anm. 73], 95). Burigana schreibt allerdings sowohl den Schemaentwurf als auch das vorangehende Gutachten dem Freiburger Erzbischof zu und geht auf den Hauptvorschlag, den Konzilsdokumenten ein Schema „*De Deo*“ voranzustellen, nicht ein.

übersehen. So mischt sich in seine grundsätzliche Aufgeschlossenheit ein apologetischer Zug, demgegenüber die Perspektiven, die etwa die alternativen Schemaentwürfe von Karl Rahner und Joseph Ratzinger oder von Yves Congar aufzeigten, dem Konzil attraktiver erscheinen konnten, ganz zu schweigen von den Perspektiven, die die erst aus der Konzilsdynamik selbst hervorgehende Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* eröffnete. Hervorzuheben bleibt trotz solcher Einschränkungen, dass Schäufele die Bedeutung der Gottesfrage als einer Schlüsselfrage für das II. Vaticanum und seine Zeit sehr früh deutlich erkannt hat.<sup>88</sup>

## 2. Erzbischof Schäufele während des Konzils

### 2.1. Eine Zwischenbilanz nach der ersten Sitzungsperiode – die Silvesterpredigt 1962

Der zweite Band der Konzilsgeschichte, die unter der Leitung von Giuseppe Alberigo erarbeitet wurde, trägt den aussagekräftigen Titel „*Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*“. In seiner zusammenfassenden Bewertung der ersten Sitzungsperiode, der sich der Band widmet, beschreibt Alberigo einige Aspekte, die mit dem „*Sich-Einlaufen der Konzilerfahrung*“<sup>89</sup> zusammenhängen. Dazu gehört die Wahrnehmung der Bischöfe, dass sie „*nicht bloß Komparsen in einem nach fertig geschriebenen Drehbuch ablaufenden Spiel sind.*“<sup>90</sup> Der einzelne Bischof müsse sich in einer Vielzahl von Kontakten, Informationen und Positionen orientieren. In seiner Silvesterpredigt 1962, die ausführlich die erste Sitzungsperiode bilanziert, gibt Schäufele einen lebendigen Einblick in diesen Prozess.<sup>91</sup> Bevor im Folgenden mehrere entscheidende Linien für

<sup>88</sup> Vgl. dazu in der Festschrift für Kardinal Kasper, der zu den wenigen gehört, „die mit Bedauern auf die gegenüber der Ekklesiologie geringere Beachtung der Gottesfrage durch das 2. Vatikanum hingewiesen haben“ Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Gotteslehre (wie Anm. 84) (Zitat 172). Während Pottmeyer zufolge *Dei Verbum* stark in der Tradition von *Dei Filius* steht, sieht er im Anschluss an Walter Kasper und Joseph Ratzinger in GS 19–22 ein neues Kapitel der kirchlichen Gotteslehre aufgeschlagen (ebd., 183). Vgl. auch im selben Band den Beitrag Joachim Schmiedl, Die Gottesfrage als Thema des Zweiten Vatikanischen Konzils – adäquate Zeitanzeige oder verpasste Chance?, 188–200.

<sup>89</sup> Giuseppe Alberigo, Die konziliare Erfahrung: selbstständig lernen, in: GZVK 2, 679–698.

<sup>90</sup> Ebd., 692.

<sup>91</sup> Hermann Schäufele, Das Zweite Vatikanische Konzil. Beginn, Verlauf und Ergebnisse der ersten Sitzungsperiode. Silvesterpredigt 1962, Freiburg 1963.

Schäufeles Konzilswahrnehmung herausgearbeitet werden, kann man gleichsam als hermeneutischen Schlüssel ansetzen, dass für Schäufele das II. Vaticanum das bedeutendste Ereignis des zu Ende gehenden Jahres 1962 ist. Der erste Abschnitt der Silvesterpredigt ist einer geistlichen Betrachtung der Eröffnung des II. Vaticanums gewidmet. Im Erleben des Erzbischofs hat „*dieser 11. Oktober 1962 einmalig in der Geschichte geboten (...), was die Kirche ist*“<sup>92</sup> – „*wir haben die Kirche gesehen*“.<sup>93</sup>

### 2.1.1. Diskussionen und Entscheidungen des Konzils und ihre theologischen Implikationen: Liturgie, Offenbarung, Kirche

Den Hauptteil der Silvesterpredigt macht eine erläuternde und kommentierende Darstellung aus, die dem Verlauf der ersten Konzilsperiode folgt. So widmet sich Schäufele zunächst der Liturgie.<sup>94</sup> Den „*Katechismus der Bistümer Deutschlands*“ (1955) zitierend, nennt er den Gottesdienst die heiligste Aufgabe der Kirche. Dabei wird das seelsorgerliche Anliegen des Konzils deutlich, denn eine Erneuerung der Liturgie bedeute zugleich eine Erneuerung der Seelsorge.<sup>95</sup> Der engere „*Kontakt zwischen Volk und Altar*“ und eine insgesamt durchsichtigere Liturgie sind Errungenschaften, die dem Erzbischof wichtig erscheinen. Was die Liturgiesprache angeht, differenziert Schäufele.<sup>96</sup> Während „*in unseren Ländern*“ wohl das Latein die „*Grundsprache der Liturgie*“ bleiben werde – wobei für die Lesungen und den Gesang „*das Tor für die Volkssprache weit aufgetan*“ wurde – könne dieses künftig „*da und dort*“ in Missionsländern als Grundsprache aufgegeben werden. Für diesen Bereich zeigt sich Schäufele auch offen für Veränderungen „*im äußeren Ritus*“ und nennt als Beispiele etwa die Bedeutung der Farben im Fernen Osten oder den in Ostafrika unverständlichen Altarkuss.<sup>97</sup> Für die behutsamen, aber klar intendierten Veränderungen in der liturgischen Praxis benennt Schäufele als Grundlinie: „*Die Kirche hat mit Sorgfalt die*

<sup>92</sup> Ebd., 5.

<sup>93</sup> Ebd., 4.

<sup>94</sup> Vgl. hierzu Mathijs Lamberigts, Die Liturgiedebatte, in: GZVK 2, 129–199.

<sup>95</sup> Schäufele, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 91), 7f.

<sup>96</sup> Für das Folgende vgl. ebd.

<sup>97</sup> In der Tat kam es nach dem Konzil zu einer bedeutenden Liturgiereform in Afrika: vgl. Ludwig Bertsch (Hg.), Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie, Freiburg 1993; Jean Mpisi, Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'église africaine et le Saint-Siège, Paris 2005.

*verschiedenen Riten in ihrer Kirche bewahrt und behütet. Aber sie will in keiner Weise nur Museum sein. Vielmehr hat das Konzil schon in seiner ersten Sitzung bewiesen, dass es ausschaut nach neuen Formen, dass es nicht nur behütet, sondern einen Schritt vorwärts tun will. Ein neues Pfingsten bricht an.*<sup>98</sup>

Nach der Liturgie wendet sich Schäufele zunächst den sozialen Kommunikationsmitteln<sup>99</sup> zu. Ein weiterer Abschnitt widmet sich den „*orthodoxen Ostkirchen*“.<sup>100</sup> Hier zeigt der Erzbischof große Sympathien für die „*getrennten Christen des Ostens*“.<sup>101</sup> Wenn er mehrfach von der „*Heimkehr zur katholischen Kirche*“<sup>102</sup> spricht, wird diese ökumenisch vom Konzil überholte Formulierung interessanterweise dadurch präzisiert, dass die „*Heilmittel*“ und „*Wege*“ zu dieser Heimkehr „*vor allem uns Katholiken empfohlen*“ werden.

Von besonderem Interesse sind angesichts seines eigenen Schemaentwurfs „*De Deo*“ die umfangreichen Ausführungen Schäufeles über die Debatte zum Schema *De fontibus revelationis*. Die „*Zurückweisung*“ dieses Schemas durch die Konzilsväter und das Eingreifen Johannes XXIII. im Sinne der Konzilsmehrheit<sup>103</sup> habe in der Weltpresse hohe Wellen geschlagen, sodass er den Freiburger Diözesanen hierzu gleichsam Informationen aus erster Hand geben möchte. Vor dem Hintergrund der hohen Erwartungen an diesen Text, gerade auch im Hinblick

<sup>98</sup> Schäufele, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (wie Anm. 91), 8f.

<sup>99</sup> Vgl. Mathijs Lamberigts, *Eine Pause: Die sozialen Kommunikationsmittel*, in: GZVK 2, 316–329.

<sup>100</sup> Schäufele bezieht sich wohl auf die Debatte über das Schema *De Ecclesiae unitate* vom 26. bis 30. November 1962, vgl. dazu Bernd Jochen Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis reintegratio*, in: HThK Vat II 3 (2005), 69–223, 94f.

<sup>101</sup> Schäufele, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (wie Anm. 91), 10.

<sup>102</sup> Ebd., 11. Vgl. zu den damit verbundenen Vorstellungen Jan-Heiner Tück, *Abschied von der Rückkehr-Ökumene: Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche*, in: Helmut Hoping (Hg.): *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu „Dominus Jesus“*, Münster 2000, 11–52. Eine weitere Formulierung Schäufeles fällt auf: „Das Konzil wollte keineswegs in theologische Erörterungen eintreten. Es wollte auch nicht geschichtliche Untersuchungen über die Verantwortung für die Trennung in Vergangenheit und Gegenwart anstellen. Es wollte nur Eines: Den Weg der brüderlichen Liebe beschreiten, weil es wusste, dass solche Liebe zuerst die Herzen öffnet und Vorurteile zum Fallen bringt“ (Schäufele, *Das Zweite Vatikanische Konzil* [wie Anm. 91], 11). Theologische Erörterungen und geschichtliche Untersuchungen müssen demzufolge, so kann man im Anschluss an Schäufele folgern, aus dem auf dem Konzil wirksamen „Geist“ brüderlicher Liebe heraus erfolgen.

<sup>103</sup> S. dazu den schon genannten Beitrag Ruggieri, *Der erste Konflikt in Fragen der Lehre* (wie Anm. 86).

auf die Möglichkeit, „*Brücken zu schlagen zum getrennten Christen der Reformation*“, gibt Schäufele unumwunden zu: „*Als wir den Text zur Hand hatten, waren wir in der Mehrzahl doch sehr enttäuscht.*“<sup>104</sup> Unter Anspielung auf seinen Landsmann, Kardinal Bea, mit dem er sich hier gleichsam solidarisiert, führt er aus: „*Gewiss hat die Theologische Kommission diesen Text mit großer Gelehrsamkeit, mit großem Ernst und mit großer Verantwortung vorbereitet. Aber tätig war doch immer nur die Richtung einer theologischen Schule. Diejenigen, die in der Theologischen Kommission anderer Meinung waren, waren in der Minderheit. Obwohl der Heilige Vater bestimmt hatte, dass das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen zu allen Fragen beigezogen würde, die auch in seine Zuständigkeit fallen, hat die Theologische Kommission diese Mitarbeit abgelehnt. So konnte es nicht ausbleiben, dass dieses Schema ganz den Stempel einer theologischen Schule, einer bestimmten theologischen Richtung trug.*“<sup>105</sup> Er fährt fort mit einem langen Zitat aus der Eröffnungsrede Papst Johannes XXIII., aus der er die zentralen Passagen zum „*aggiornamento*“ und zur Unterscheidung des Depositum fidei von der Art und Weise, in der es verkündet wird, entnimmt.<sup>106</sup> Das Eingreifen Papst Johannes XXIII. im Sinne der Konzilsmehrheit hält Schäufele deshalb für höchst bedeutungsvoll, weil es „*eindeutig*“ besagt, „*dass keine noch so verdiente theologische Richtung in der Kirche sich als Meinung der Kirche ausgeben darf.*“<sup>107</sup>

Diese Darstellung Schäufeles zeugt von einem sich während der ersten Konzilsperiode herausbildenden konziliaren Selbstbewusstsein der Bischöfe, in dem freier Meinungs austausch und Diskussion der Konzilsväter auf der einen Seite und zuerst die Impulse und dann die Hilfestellungen Johannes XXIII. auf der anderen Seite zusammen wirkten.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Schäufele, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 91), 12.

<sup>105</sup> Ebd., 13. Vgl. dagegen während der Vorbereitungszeit die Haltung Sebastian Tromps, wie sie z. B. bei Teuffenbach (Hg.), Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ (wie Anm. 35), 178 deutlich wird. Aus der Sicht Kardinal Beas vgl. zusammenfassend Schmidt, Augustin Bea (wie Anm. 35), 473 ff.

<sup>106</sup> Ebd. Die Rede von Johannes XXIII. ist übersetzt und analysiert bei Ludwig Kaufmann, Nikolaus Klein, Prophetie im Vermächtnis, Fribourg/Brig 1990, 107–150; vgl. auch Andrea Riccardi, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, in: GZVK 2, 1–81, 17–22 (ebd., 17 Anm. 30 Lit.).

<sup>107</sup> Ebd., 15.

<sup>108</sup> Vgl. Ruggieri, Der erste Konflikt in Fragen der Lehre (wie Anm. 86), 297; vgl. grundlegend auch Peter Hünermann, Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik, in: ders. (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler

Nach den Ausführungen über das Schema über die Quellen der Offenbarung wendet sich Schäufele mit dem Schema über die Kirche einem weiteren Zentralthema des Konzils zu. Dass dieses Schema für ihn die „geistige Mitte“<sup>109</sup> des Konzils ausmacht, hat im Wesentlichen zwei Gründe: erstens betont Schäufele, dass sich das II. Vaticanum hierbei um die notwendige Ergänzung der Aussagen des Vorgängerkonzils zum Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes mühe – dies war, wie oben dargestellt wurde, ein wichtiges Anliegen seiner *consilia et vota* von 1959. Zweitens verweist der Erzbischof auf die innerkirchliche Situation: „*Die Frage nach der Stellung der Bischöfe, der Ort des Laien in der Kirche, das gesamte Kirchenbewusstsein der Gläubigen sind aktuellste Fragen.*“<sup>110</sup> In diesem Zusammenhang erwähnt er schließlich auch die Ökumene.

Im Folgenden skizziert Schäufele „*Umriss des Kirchenbildes des Konzils*“<sup>111</sup>, demzufolge die Kirche wesentlich dialogischer Natur ist. Dies gilt erstens für den innerkirchlichen Dialog: die Kirche weiß sich „*im Dialog mit sich selbst*“. Als „*Ecclesia*“, d. h. Gemeinschaft der Heraus-Gerufenen, ist die Kirche zunächst eine hörende Kirche und hat darin Maria zum Vorbild: „*Sie war zuerst Hörende und Glaubende, dann wurde sie zur Gebenden.*“<sup>112</sup> Zweitens weiß sich die Kirche „*im Dialog mit den getrennten Christen*“, und so ist die Sorge um die Einheit der Christen ein Leitmotiv aller konziliaren Bemühungen. Drittens weiß sich die Kirche im Dialog mit der Welt. Hier liegt auch der Einsatz der Kirche für den Frieden im Großen und Kleinen – zwischen den Völkern und in den Familien –, zur Überwindung von Ungerechtigkeiten und für die Würde der menschlichen Person begründet.

### 2.1.2. Hinweise auf die Konzilsdynamik

Die Silvesterpredigt Erzbischof Schäufeles beinhaltet mehrere Verweise auf Entwicklungslinien, die für Rezeption und Hermeneutik des II. Vaticanums Bedeutung erlangten.

---

Modernisierung, Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vaticanums 1), Paderborn 1998, 107–125, 116f.

<sup>109</sup> Schäufele, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 91), 15.

<sup>110</sup> Ebd., 16.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> Ebd.

So bekennt sich erstens der Freiburger Erzbischof mit den eben dargelegten Äußerungen grundsätzlich zu einer seelsorgerlich motivierten Darlegung der kirchlichen Lehre, wie sie Johannes XXIII. und diesem folgend der Mehrheit der Konzilsväter des „Pastoralkonzils“ vorschwebte. Nach dem Ende der ersten Sitzungsperiode waren die Konzilsväter und -theologen hier noch in einer Art Suchphase, was die Darstellungsform der Lehre angeht. Besonders interessant ist deshalb, dass Schäufele, fast bis in die Formulierung hinein, die wesentliche Aussage der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vorwegnimmt: *„Die Kirche des Konzils weiß sich auch im Dialog mit der Welt. Ihn umschreibt schon die Botschaft der Konzilsväter an die Menschheit. Die Kirche macht sich zu eigen die Sorgen und Ängste, die Leiden, Wünsche und Hoffnungen aller Menschen.“*<sup>113</sup> Dies gelte dem Vorbild Christi gemäß sowohl für den materiellen wie den geistigen Hunger.<sup>114</sup> Man kann diese Argumentation auch als Beleg für die These lesen, dass eine Linie von der „Botschaft der Konzilsväter an die Welt“, dem ersten Dokument des Konzils zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* führt.<sup>115</sup>

Zweitens unterscheidet Erzbischof Schäufele eine *„wenn ich sie so nennen darf – fortschrittliche Richtung“*, die sich das Programm des Papstes zu eigen gemacht habe und eine *„mehr konservative Richtung“*. Die erste *„glaubt, dass Formulierungen, die im 16. Jahrhundert gegen die Reformatoren geprägt waren, nicht einfach auch heute anwendbar seien“*<sup>116</sup> (...) *Das Anliegen dieser Richtung ist, die katholische Wahrheit in einer zeitgemäßen Form zu bieten und die ganze Fülle und Tiefe zum Leuchten zu bringen*“. Die zweite befürchtet, *„gerade ein solches Vorgehen gefährde die reine katholische Lehre; und diese Richtung hat das*

<sup>113</sup> Ebd., 17.

<sup>114</sup> Interessant ist auch, dass der Erzbischof, in dessen Zeitdiagnostik vor dem Konzil ein skeptischer Duktus nicht fehlte, nun sehr optimistisch mit der „wachsende(n) Herrschaft des Menschen über die Kräfte der Natur“ (ebd., 4) einsetzt, die die Kirche „billigt“.

<sup>115</sup> Zur Botschaft an die Welt vgl. André Duval, *Le message au monde*, in: Etienne Fouilloux (Hg.), *Vatican II commence ... Approches francophones* (Instrumenta theologica 12), Leuven 1993, 105–118. Für ihre Einordnung in die sich herausbildende Konzilsdynamik vgl. Gilles Routhier, *Note de Recherche. Un tournant de Vatican II*, in: EHR 64 (1998), 71–79; Die konzilshermeneutische Rolle beleuchtet Peter Hünermann, *Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion*, in: HThK Vat II 5 (2006), 5–101, 35f.

<sup>116</sup> Dieser Gedanke ist auch zentral für die Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, besonders im Umfeld des Studienprojekts *„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“* (vgl. Wolfgang Thönissen, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg 2008, 25 ff.).



*vorgelegte Schema geprägt*.<sup>117</sup> Diese Zuschreibung ist deshalb interessant, weil damit zu Beginn des Konzils gegenüber den Zuhörerinnen und Zuhörern – im Falle der auch im Konradsblatt veröffentlichten erzbischöflichen Silvesterpredigt<sup>118</sup> ist der intendierte Adressatenkreis entsprechend hoch anzusetzen – eine Dynamik des Konzils insinuiert wird, die sowohl unter den Konzilsvätern selbst, besonders aber in der Öffentlichkeit eine Erwartungshaltung wecken bzw. verstärken konnte. Letzteres ist besonders dann in Anschlag zu bringen, wenn man die Gärungsprozesse im Katholizismus vor dem Konzil bedenkt, die, wenn auch behutsam, in Schäufeles *consilia et vota* und hier namentlich in seinen Äußerungen zum notwendigen neuen Verständnis der Laien in der Kirche durchscheinen. Schäufele steht mit seiner Unterscheidung von „*fortschrittlichen*“ und „*konservativen*“ Kräften zu diesem Zeitpunkt nicht alleine, wie etwa eine Analyse von Äußerungen des Münsteraner Bischofs Joseph Höffner zeigt.<sup>119</sup> Wenngleich Schäufeles Unterscheidung bzgl. der Kräfteverhältnisse und die Dynamik in der ersten Sitzungsperiode für seine Diözesanen wohl unmittelbar aussagekräftig war und damit gewisse Rückschlüsse auf die Erwartungshaltung im Erzbistum Freiburg erlaubt, so wird sie mit fortschreitendem Gang der Entwicklung immer problematischer, etwa wenn die zunächst nur beschreibenden Begriffe sich in der Konzilswahrnehmung verselbstständigten und diese damit beeinflussten oder wenn sie in der innerkirchlichen Diskussion zu Kommunikationsblockaden führten. Doch zunächst bleibt festzuhalten, dass Schäufele nach der

---

<sup>117</sup> Schäufele, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (wie Anm. 91), 14.

<sup>118</sup> Vgl. Konradsblatt, Jg. 1963 Nr. 5, 6f.

<sup>119</sup> Am 6. 1. 1963 konnte man in seinen regelmäßig in der Münsteraner Kirchenzeitung erscheinenden Berichten über die Konzilsereignisse lesen, „dass die einen – eine Minderheit, wie sich zu allgemeiner Überraschung zeigte (...) – von einer konservativen Grundhaltung geprägt und auf das Bewahren des Gegebenen bedacht sind, während die Mehrzahl der Bischöfe in fortschrittlicher Haltung die Frohbotschaft Christi in einer Sprache verkündigen will, die von den modernen Menschen verstanden wird“ (Vgl. Damberg, *Abschied vom Milieu?* [wie Anm. 10], 242). Zwei Jahre später, am 3. 1. 1965 dagegen formulierte Höffner bereits wesentlich anders akzentuiert: „Ich selbst bin stets dafür eingetreten, die Minderheit nicht an die Wand zu drücken. Die Minderheit vermag nämlich zur Vertiefung der Fragen beizutragen und vor voreiligen Entschlüssen zu bewahren. Im Übrigen scheint es mir misslich zu sein, Formeln auf das Konzil anzuwenden, die dem politischen Raum entstammen, z. B. die Begriffe ‚konservativ‘ und ‚fortschrittlich‘ ... usw. Dass diese Formeln nicht recht passen, ergibt sich schon daraus, dass nach Abschluss der oft heftigen Erörterungen gerade die am meisten umstrittenen Entwürfe fast einstimmig angenommen wurden, das Kräftespiel des Konzils sich also ausbalancierte“ (ebd., 248).

ersten Sitzungsperiode die weit verbreitete Erwartung teilte, dass es den versammelten Konzilsvätern gelingen kann, grundlegende Probleme der Kirche und des Glaubens anzusprechen und durchaus im Sinne der „fortschrittlichen“ Bischöfe und Theologen Wege zu ihrer Bewältigung aufzuzeigen.

### 2.1.3. *Innenansichten des Konzils: konziliare Bewusstseinsbildung und weltkirchliche Horizonterweiterung des Episkopats*

Erzbischof Schäufele begegnet der rhetorischen Frage, ob denn diese erste Sitzungsperiode sichtbare Ergebnisse vorweisen könne, mit dem klaren Bekenntnis: „*Jeder Bischof, jeder Konzilsvater wird bestätigen müssen, dass seine geistigen Horizonte sich weiteten, seine Verantwortung für die Gesamtkirche wacher und lebendiger wurde.*“<sup>120</sup> Schäufele nennt eigens die afrikanische Kirche, wo „*die heimische Kultur (...) veredelt, mit dem abendländischen Erbe verbunden und von christlichem Geist beseelt werden kann*“<sup>121</sup>, die Minderheitensituation des Christentums in Indien, das – wenige Jahre nach dem Ende der Kolonialherrschaft – oft als europäischer Exportartikel wahrgenommen wird, und schließlich Lateinamerika. Hier bestanden durch Adveniat bereits vor dem Konzil wichtige Kontakte, die nicht nur das Ansehen der deutschen Kirche in Lateinamerika stärkten, sondern umgekehrt auch eine weltkirchliche Sensibilisierung der deutschen Katholiken einleiteten bzw. diese qualitativ erneuerten.<sup>122</sup> Während bei diesen Beispielen der Akzent auf einzelnen Regionen der Weltkirche liegt, beschreibt Schäufele auch eine Veränderung der Kommunikationsstruktur unter den Konzilsvätern. Denn das Konzil führte „*ganz selbstverständlich*“ dazu, dass sich die Bischöfe nicht nur austauschten – die deutschsprachigen Bischöfe (auch die in der Mission tätigen) trafen sich in Rom einmal

<sup>120</sup> Schäufele, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 91), 18. Klaus Winterkamp, Die Bischofskonferenz zwischen „affektiver“ und „effektiver Kollegialität“ (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 43), Münster 2003, 33 Anm. 142, zitiert diese Passage der Silvesterpredigt Schäufeles, die auch in der Herder-Korrespondenz abgedruckt wurde, als aussagekräftig für die Stimmungslage unter den Konzilsvätern.

<sup>121</sup> Ebd.

<sup>122</sup> Ebd., 19. Adveniat ist, wie auch Misereor, besonders für die Wertschätzung, die der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz und Kölner Kardinal Josef Frings auf dem Konzil genießt, von Bedeutung, vgl. Trippen, Josef Kardinal Frings. Band 2 (wie Anm. 6), 104–209. 453f.

die Woche<sup>123</sup> –, sondern auch, sofern nicht wie in Deutschland schon längst geschehen, Bischofskonferenzen bildeten.<sup>124</sup> Diese Treffen machten dem einzelnen Konzilsvater bewusst, „*was der Bischof in der Kirche ist*“.<sup>125</sup> Im Rückblick auf das Konzil kann man sagen, dass sich die Bischöfe als Gesamtepiskopat mit einer weltweiten Verantwortung erfahren haben.<sup>126</sup>

## 2.2. Eine Zäsur? Der Tod Papst Johannes XXIII. (3. Juni 1963)

Mit dem Tod Johannes XXIII. war, aufgrund seiner Krankheit schon absehbar, die Frage nach der Fortführung des Konzils gestellt.<sup>127</sup> So stellte der Tod des Konzilspapstes Johannes XXIII. am 3. Juni 1963 einen wichtigen Einschnitt in die Arbeiten des Konzils dar.<sup>128</sup> Schäufele beginnt sein Gedenkwort<sup>129</sup> mit einem einfühlsamen Lebensbild des Papstes. Relativ kurz geht Schäufele auf das II. Vaticanum ein.<sup>130</sup> Schäu-

<sup>123</sup> Dazu Wolfgang Weiß, Die Deutsche Bischofskonferenz und das II. Vaticanum, in: Wittstadt, Verschooten (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil (wie Anm. 43), 27–44; Roland Götz, Die Rolle der deutschen Bischöfe auf dem Konzil, in: Hubert Wolf, Claus Arnold (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vaticanum 4), Paderborn 2000, 17–52, 28 f.

<sup>124</sup> Nach Winterkamp, Die Bischofskonferenz zwischen „affektiver“ und „effektiver Kollegialität“ (wie Anm. 120), 40, waren zwar die Treffen der Bischofskonferenzen schnell Bestandteil konziliarer Arbeit, jedoch bildeten gemeinsame Stellungnahmen von Bischofskonferenzen – wie etwa die von Erzbischof Schäufele am 6. November 1963 im Namen der deutschsprachigen und skandinavischen Konzilsväter vorgetragene (AS II/4, 495 f.) – auch noch in der zweiten Sitzungsperiode die Ausnahme.

<sup>125</sup> Schäufele, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 91), 19.

<sup>126</sup> Vgl. Giuseppe Alberigo, L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II, in: Hervé Legrand, Christoph Theobald (Hg.), Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot, Paris 2001, 22–42.

<sup>127</sup> Jan Grootaers, Zwischen den Sitzungsperioden. Die „zweite Vorbereitung“ des Konzils und ihre Gegner, in: GZVK 2, 421–617, 603 f.

<sup>128</sup> Für neuere Literatur zu Johannes XXIII. vgl. Giuseppe Alberigo, s. v., in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 952–955; Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna (Hg.), Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII, Gorle 2003; Gianni Carzaniga (Hg.), Giovanni XXIII e il Vaticano II, Cinisello Balsamo 2003; Jean-Pierre Jossua, Le pape Jean vivant, in: CrSt 25 (2004), 719–744.

<sup>129</sup> „Dieses Gedenkwort wurde gesprochen im Südwestfunk am Abend des 3. Juni 1963, eine Stunde nach dem Ableben des Papstes und in der überarbeiteten vorliegenden Form im Gedächtnisgottesdienst am 7. Juni 1963 in Unser Lieben Frauen Münster zu Freiburg“ (Zum Tode des Papstes Johannes XXIII. Ein Gedenkwort von Dr. Hermann Schäufele, Erzbischof von Freiburg, Freiburg 1963, 19).

<sup>130</sup> Für das Folgende vgl. ebd., 15 ff.

fele führt zunächst zwei Zitate aus der Enzyklika „Ad Petri Cathedram“ vom 29. Juni 1959 bzw. aus der Eröffnungsrede des Papstes vom 11. Oktober 1962 an, die man als eine eher behutsame Formulierung des „aggiornamento“-Gedankens bewerten kann. Hier akzentuiert Schäufele zurückhaltender als in seiner Silvesterpredigt. Allerdings benennt er nun auch Errungenschaften, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann: *„Noch sind die Folgen des Konzils für die Kirche nicht abzusehen. Als eingeleitet darf doch schon gelten die Schaffung eines neuen Gleichgewichts zwischen Episkopat und Primat, desgleichen die Schaffung einer Liturgie, die vom Menschen der Gegenwart vollzogen werden kann und einer Weltkirche entspricht; eingeleitet ist auch die Öffnung der Kirche zum ökumenischen Anliegen. Allein schon damit hat Papst Johannes für die Kirche Großes getan.“* Überhaupt zeigt sich Schäufele in seinem Gedenkwort in besonderer Weise um die Ökumene besorgt und reiht in einem interessanten Argumentationsgang die diesbezüglichen Verdienste Johannes XXIII. in die Papstgeschichte des 20. Jahrhunderts ein: *„Pius XI. und Pius XII. waren zweifellos große Päpste. Sie haben die moderne Laienbewegung, die Bibelbewegung, die Liturgische Bewegung, das neue Verständnis der Kirche zu Bewegungen der Kirche gemacht. Sie zeigten aber noch kein förderndes Verständnis für die Ökumenische Bewegung. Johannes XXIII. ist der ökumenische Papst. Er schuf das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. Er veranlasste, dass zum Konzil nichtkatholische Beobachter eingeladen wurden.“* Diese Einreihung ist konzilshermeneutisch von großem Interesse: erstens haben die Pius-Päpste demzufolge die genannten Bewegungen nicht etwa initiiert, sondern *„zu Bewegungen der Kirche gemacht“*, d. h. also Anliegen, die sich im kirchlichen Leben artikuliert haben, rezipiert – wie übrigens auch die *consilia et vota* Erzbischof Schäufeles insinuiert hatten. Die Kontinuität, in der das II. Vaticanum steht, speist sich einem solchen Gedankengang zufolge aus dem *sensus fidei* vieler engagierter Gläubigen, der als vertiefte Sicht des Wesens der Kirche auf dem Konzil eine lehramtliche Ausdrucksform fand. Zweitens kommt in Schäufeles Darstellung mit der Ökumene eine Dimension ins Spiel, bei der das Konzil nicht nur Entwicklungen des kirchlichen Lebens und der theologischen Forschung rezipiert, sondern ein Ereignis darstellt, das manche Entwicklungen überhaupt erst ermöglicht.

### 2.3. Die Mitwirkung Erzbischof Schäufeles an der Entstehung des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus

#### 2.3.1. *Ein schwieriges Terrain*

Das institutionelle Herzstück der Konzilsbeteiligung Erzbischof Hermann Schäufeles stellt seine Mitarbeit am Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus dar.<sup>131</sup> In der ersten Sitzungsperiode wurde Schäufele zum Mitglied der Konzilskommission *De episcopis*<sup>132</sup> gewählt, der unter dem Vorsitz von Kardinal Paolo Marella aus dem deutschen Sprachraum der Brixener Bischof Joseph Gargitter<sup>133</sup> sowie ab der zweiten Sitzungsperiode auch der Fuldaer

<sup>131</sup> Anlässlich des 60. Geburtstages Erzbischof Schäufeles schrieb Weihbischof Gnädinger: „Es war die Rede von den fruchtbaren Begegnungen des Weltepiskopats auf dem Konzil und ihren segensreichen Auswirkungen. So muss auch noch von dem großen Ereignis des Konzils selbst gesprochen werden und von dem Anteil, den auch unser Erzbischof hat. Schon in einer der ersten Sitzungen wurde Erzbischof Hermann in die Kommission gewählt, die damals noch den Namen trug: ‚Kommission für die Bischöfe und die Leitung der Diözesen‘, welche dann später ihre Arbeit vorlegte mit dem Titel: ‚Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche.‘ Zu diesem Thema trug Erzbischof Hermann im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz in der Generalkongregation des Konzils deren Auffassung vor und fügte auch seine eigenen Gedanken zu den anstehenden Problemen hinzu. Als ein besonderes Zeichen des Vertrauens in die Fähigkeiten unseres Erzbischofs darf es gewertet werden, dass er zum Leiter einer Subkommission ernannt wurde, wodurch er für die Ausarbeitung des dieser Subkommission zugewiesenen Kapitels die Hauptverantwortung übernahm. Über dieses Kapitel trug er auch den Konzilsvätern die Berichterstattung vor. Er war auch maßgeblich an der deutschen Übersetzung dieses ganzen Dekrets beteiligt. In mehreren schriftlichen Eingaben an das Generalsekretariat hat Erzbischof Hermann die Beratungen und Ergebnisse des Konzils richtungweisend beeinflusst und so mit seinem theologischen Wissen und seiner pastoralen Erfahrung das Konzil bereichert“ (Karl Gnädinger, Zum 60. Geburtstag unseres Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Hermann Schäufele, in: Konradsblatt Nr. 46, 13. November 1966, 4–5, 5).

<sup>132</sup> Im Folgenden stütze ich mich für Schäufeles Rolle in dieser Kommission i. W. auf Massimo Faggioli, *Il vescovo e il concilio. Modelle episcopale e aggiornamento al Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose, Nuova serie 36), Bologna 2005, der u. a. auch die Protokolle der Kommissions- und Unterkommisionssitzungen im Archivio Segreto Vaticano ausgewertet hat.

<sup>133</sup> Zu ihm Josef Gelmi, s. v., in: Gatz (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder* (wie Anm. 3), 108–111. Im Alter von nur 35 Jahren zum Bischof von Brixen ernannt, war Gargitter während des Konzils aufgrund der besonderen Situation Südtirols (1964 Neufestlegung der Diözesangrenzen und Umbenennung der Diözese in Bozen-Brixen) mit einigen Aspekten des Bischofsamtes und der Diözesaneinteilung befasst, die seine Sensibilität für die in der Kommission zu behandelnden Themen sicher nicht unbeeinflusst ließ. Umgekehrt veränderte das Konzil Gargitters Denken und Handeln nachhaltig (ebd., 111).

Weihbischof Eduard Schick<sup>134</sup>, daneben als einflussreiche Mitglieder u. a. der Pariser Erzbischofskoadjutor Pierre Vuillot<sup>135</sup> und der Bischof von Segni, Luigi Carli, angehörten.<sup>136</sup> Der Freiburger Erzbischof war in der Folge auch in der Fuldaer Bischofskonferenz damit betraut, die Meinungsbildung seiner Amtsbrüder zu koordinieren und zu dokumentieren.<sup>137</sup> Damit hatte er sich in einem komplexen und in mehrfacher Hinsicht spannungsgeladenen Feld konziliarer Themen und Akteure zu bewegen. Um das Dokument *Christus Dominus*, zu dem „ein langer Weg zurückgelegt werden musste“, haben die Bischöfe „lange gerungen“.<sup>138</sup> In der zweiten und dritten Sitzungsperiode fanden die Diskussionen der Konzilsväter in der Aula statt, während zwischenzeitlich eine grundsätzliche Überarbeitung erfolgte, in deren Verlauf das Schema *De cura animarum* in das Schema *De Episcopis et de dioeceseon regimine* eingearbeitet wurde. Am 28. Oktober 1965 wurde das Dekret endgültig verabschiedet. Das Ziel, der Theologie des Bischofsamtes, wie sie in LG 18–27 grundgelegt ist, rechtliche Rahmenbedingungen zur Seite zu stellen, ist aus nachkonziliarer Zu-

<sup>134</sup> Redaktion, s.v., in: Gatz (Hg.) (wie Anm. 3), 229–231. Als Vertreter der „Konzilsmehrheit“ weist ihn nicht zuletzt aus: Eduard Schick, Ein Jahrhundertereignis. Rückschau auf das Zweite Vatikanische Konzil nach dreißig Jahren, in: *StdZ* 213 (1995), 795–807.

<sup>135</sup> Jean Robin, Anne-Marie Abel, *Inventaire du Fonds Pierre Vuillot. Préface du Cardinal Jean-Marie Lustiger (Documents pour une histoire du concile Vatican II)*, Paris 1998. Er bildete, v.a. mit dem Leuener Kirchenrechtler Willy Onclin, zunehmend ein Gegengewicht zu Kardinal Marella, vgl. Grootaers, Zwischen den Sitzungsperioden (wie Anm. 127), 545 sowie ders., *Actes et acteurs à Vatican II (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXXXIX)*, Leuven 1998, 420–455, bes. 427 ff.

<sup>136</sup> Die Mitglieder der Konzilskommission sind aufgeführt bei Joseph Famerée, Bischöfe und Bistümer (5.–15. November 1963), in: *GZVK* 2, 139–222, 139 Anm. 1.

<sup>137</sup> Die Wahl der Kommissionsmitglieder war ein wichtiges konzilspragmatisches Signal. In der Bischofskommission allerdings wurden von insgesamt 16 Mitgliedern nur drei neu gewählt, von denen Erzbischof Schäufele mit 1658 Stimmen das beste Ergebnis auf sich vereinigen konnte (Riccardi, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten (wie Anm. 106), 51 Anm. 108. Vgl. auch Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 136f. Nach Trippen, Joseph Kardinal Frings, Bd. 2 (wie Anm. 6), 357 waren die bischöflichen Berichterstatter zu den einzelnen Schemata für die Treffen der Deutschen Bischofskonferenz jeweils Mitglied der entsprechenden Konzilskommission, so dass sie „über den neuesten Stand der Thematik in Rom berichten konnten“.

<sup>138</sup> Kurt Koch, Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus*, in: Bischof, Leimgruber (Hg.) *Vierzig Jahre II. Vatikanum* (wie Anm. 36), 141–158, 142.

sammenschau der Konzilsdokumente nicht gänzlich erreicht worden. Das Dekret über die Bischöfe greift dennoch „*stärker als irgendein anderes Konzilsdokument in die rechtliche Ordnung der Kirche, vor allem der lateinischen Kirche*“<sup>139</sup> ein. Dabei zeigte sich zudem in besonderer Weise die praktische wie theologische Schwierigkeit, zu einem angemessenen „*Verhältnis von Doktrin und Disziplin*“<sup>140</sup> zu gelangen, was seit der Vorbereitung des Konzils auch in einer institutionellen Komplikation Ausdruck fand: Während sich die Theologische Kommission der theologischen Dimension des Bischofsamtes widmete, lag die kirchenrechtliche Dimension im Zuständigkeitsbereich der Bischofskommission. Man war sich zunächst „*kaum bewusst, dass die ‚theologische‘ Aussage über den Bischof schon eine ‚rechtliche‘ Aussage ist*“.<sup>141</sup> Umgekehrt kam es durch das Konzil zu einer „*Reihe von empirischen Neuorientierungen*“, etwa den Ausführungen von CD 36–38 zur Bischofskonferenz, „*(o)hne die nötigen theologischen Klärungen abzuwarten*“.<sup>142</sup>

Im Hintergrund der Schwierigkeiten bei der Erarbeitung des Dekrets stand nicht nur die Tatsache, dass die Bischöfe hier gleichsam über sich selbst und ihre Aufgabe zu befinden hatten. Dass dies für die Beteiligten nicht einfach war, zeigen z. B. die Diskussionen um eine Altersgrenze für Bischöfe oder auch um die Stellung der Weihbischöfe<sup>143</sup>, in der die deut-

<sup>139</sup> Klaus Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, in: LThK E II (1967), 127–247, 146.

<sup>140</sup> Bausenhardt, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus (wie Anm. 37), 230.

<sup>141</sup> Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (wie Anm. 139), 130.

<sup>142</sup> Hervé Legrand, Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: eine Anfrage an das II. Vatikanum. Theologische Grundlagen und Gedanken zu Fragen der Institution, in: Giuseppe Alberigo, Yves Congar, Hermann Josef Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 141–174, 146. Zur systematischen Einbettung der Empirie ebd., 150.173.

<sup>143</sup> Letztlich geht es hier um die theologische Begründung des Bischofsamtes: während der Diözesanbischof stärker von seiner Ortskirche her gedacht wird, so der Weihbischof stärker vom Bischofskollegium bzw. von der bischöflichen Würde her. Zu dem hier behandelten Themenfeld gehört auch die Zuordnung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt, deren unauflösbarer Zusammenhang als sakramental begründete *sacra potestas* in LG betont wird (dazu Laurent Villetmin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction* [Cogitatio Fidei 228], Paris 2003, 396 ff.).

schen Bischöfe keineswegs einheitlich auftraten.<sup>144</sup> In der Deutschen Bischofskonferenz vollzog sich während des Konzils der langsame Übergang im Amt des Vorsitzenden, wo Kardinal Döpfner auf Kardinal Frings folgte. Döpfner erlangte zudem ab der zweiten Sitzungsperiode durch seine Rolle als Konzilsmoderator einen großen Einfluss.<sup>145</sup> Das Thema des Bischofsdekrets war besonders auch deshalb sensibel, weil es, wie Schäufele in seinen *consilia et vota* bemerkte<sup>146</sup>, das vorzeitig abgebrochene I. Vaticanum immer dringlicher machte, das Verhältnis von Episkopat und Papsttum zu klären. Mit diesem eher systematischen Aspekt kommt auch ganz praktisch das Verhältnis zwischen Bischöfen bzw. Ortskirchen einerseits und Kurie andererseits ins Spiel. Im Verlauf der Debatten um die umstrittenen Passagen des Bischofsschemas über die theologischen Konzeptionen des Weihbischofsamtes und der Bischofskonferenzen kam es zu heftigen Konflikten: hier erfolgte die berühmte Intervention Kardinal Frings', in der dieser, die argumentativen

---

<sup>144</sup> Innerhalb der deutschen Bischöfe standen sich – überraschend? – Weih- und Diözesanbischöfe gegenüber, wie das „Rededuell“ der Mainzer Bischöfe Reuß und Volk in der 65. Generalkongregation am 12. November 1963 zeigt (Walter, „Responsabilitas urgenda est“ [wie Anm. 14], 94 ff.). Weihbischof Reuß machte sich zum Sprecher der Weihbischöfe, die insbesondere über ein Gutachten Klaus Mörsdorfs heftig erregt waren. Auch Schäufeles Vorgehen als Berichterstatter des Konzilsschemas bei den deutschen Bischöfen wurde kritisiert: Weihbischof Cleven, mit Schäufele immerhin in der zuständigen Arbeitsgruppe der deutschsprachigen Bischöfe, brachte eine *Animadversio* ein, die dies widerspiegelt: „In Conferentia episcoporum Germaniae et Austriae, 26–27 septembris, in preparatione deliberationum Concilii de episcopis ac de dioecesium regimine, cap. II, arch. Friburgensis, exc. Schäufele, proposuit nn. 12 § 1, pars II, 12 § 2, 13, 15 § 2, schematis praeparati delendi. Rationes atulit quod auctoritas Ordinarii exinde deperderetur atque unitas regiminis in dioecesi in periculum adduceretur. In disceptatione nostra non apparuit generalis consensus. Ego ipse, nomine plurium adstantium episcoporum etiam auxiliarium proposui non admittendas esse suppressiones ab exc. Schäufele suggestas, quia rationem allatam admittere non potui. Votatio facta non est. Propono ideo iterum ut schema servetur sicut commissio Concilii illud praesentavit. Praeterea rogare vellem ut n. 12 haec adiecto adscriberetur: „Episcopi impediti vel absentis vices gerit auxiliarius, et in ordinem dignitatum Capituli dignitas prima admittitur auxiliarius“ (AS III/3, 560). Zeigt schon Clevens *Animadversio*, dass Schäufele nicht uneingeschränkt als „portavoce di tutti i vescovi di lingua tedesca“ (Faggioli, *Il vescovo e il concilio* [wie Anm. 132], 170 Anm. 106) angesehen werden kann, so sind außerdem weitere Wortmeldungen deutscher Bischöfe (u.a. Frings, Wittler, Schneider, Döpfner, Pohlschneider, Volk, Reuß) zum Thema zu berücksichtigen (Götz, *Die Rolle der deutschen Bischöfe* [wie Anm. 123], 44 ff. [Reden zu LG und CD]).

<sup>145</sup> Trippen, Josef Kardinal Frings, Bd. 2 (wie Anm. 6), 377–393; für Döpfner vgl. die entsprechenden Einträge in Guido Treffler, Peter Pfister (Hg.), *Erzbischöfliches Archiv München. Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 6), Regensburg 2004.

<sup>146</sup> S. o. Anm. 32.



Vorarbeiten seines Konzilstheologen Joseph Ratzinger noch zuspitzend, die Arbeit des Sanctum Officium unter Kardinal Ottaviani heftig kritisierte.<sup>147</sup> Ebenso trug die gereizte Stimmung zur „*Flugblattaffäre*“<sup>148</sup> um den Mainzer Weihbischof Reuß bei, die inhaltlich allerdings nicht mit der Debatte um das Bischofsdekret in Verbindung stand, sondern mit jener über die sozialen Kommunikationsmittel.<sup>149</sup>

### 2.3.2. Erste Sitzungsperiode und erste Intersessio

Nach dem Ende der ersten Sitzungsperiode trat die Konzilskommission, der Erzbischof Schäufele angehörte, seit Dezember 1962 als Ganze nicht mehr zusammen<sup>150</sup>, sodass Jan Grootaers an ihrem Beispiel ein System der „*Rumpfkommisionen*“ – der Ausdruck geht auf Klaus Mörsdorf zurück – ausmacht, mit dessen Hilfe die Kurie den Einfluss der gewählten Konzilskommissionen einzuschränken versuchte.<sup>151</sup> In den Ortskirchen und Bischofskonferenzen hingegen wurde die Intersessio verstärkt zu gemeinsamer Arbeit genutzt, womit die intensive Erfahrung gemeinsamer Arbeit während der Sitzungsperioden eine lokale Verlängerung erhielt. Am 5. Januar 1963 informierte Erzbischof Schäufele Kardinal Döpfner auf dessen Anfrage hin über die bisherige Tätig-

<sup>147</sup> Ausführlich dazu Joseph Famerée, Bischöfe und Bistümer (wie Anm. 136), 139–222, 150–157 sowie Trippen, Josef Kardinal Frings (wie Anm. 6), 383 ff.

<sup>148</sup> Walter, „Responsabilitas urgenda est“ (wie Anm. 14), 105–118, Zitat 105. Näheres zum Inhalt eines Schreibens, das von 90 Konzilsvätern unterzeichnet wurde (darunter neben Reuß die Bischöfe Volk und Schäufele) bei Karlheinz Schmidhüs, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, in: LThK E I (1966), 111–133, 114.

<sup>149</sup> Betrachtet man diese Konflikte als von den Diskussionen um die Schemata ausgelöste „Stellvertreterkriege“, schränken sie das Urteil von Helmut Gehrig, Begrüßung und Einführung, in: Ders. (Hg.), Über das bischöfliche Amt. Festakademie anlässlich des 60. Geburtstages Seiner Exzellenz des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg DDR. Hermann Schäufele (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 4), Karlsruhe 1966, 11–15, 11, ein, wonach das Bischofsdekret im Aufmerksamkeitsradius einer breiteren Öffentlichkeit „längst nicht so viele Schlagzeilen (machte.) Die Arbeit des Konzils vollzog sich hier mehr in der Stille – wohl kaum zum Schaden der Sache, um die es da geht“.

<sup>150</sup> Brief Schäufeles an Döpfner, 5. Januar 1963 (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 430), 1, spricht von einer „ersten und bis jetzt einzigen Sitzung“.

<sup>151</sup> Grootaers, Zwischen den Sitzungsperioden (wie Anm. 127), 534 ff. Allerdings nahm Schäufele am 2. März 1963 in seiner Eigenschaft als Mitglied einer Unterkommission an einer von Kardinal Marella geleiteten Sitzung in Rom teil. Am 30. April 1963 traf sich Marella mit den Bischöfen Carli, Guerry und Schäufele. Bei dieser Gelegenheit wurde Schäufele die Relatio der Unterkommission zugebracht, die sich innerhalb des Schemas *De cura animarum* der Rolle der Pfarrer widmete (Faggioli, *Il vescovo e il concilio* [wie Anm. 132], 163 mit Anm. 81). Seine

keit der Kommission, konnte aber kaum Nennenswertes berichten.<sup>152</sup> Am ersten Treffen der deutschen Bischöfe in München vom 5. und 6. Februar 1963 konnte Schäufele allerdings krankheitsbedingt nicht teilnehmen. Zu diesem Zeitpunkt ging innerhalb des deutschen Episkopats die Initiative im Blick auf die Schemata *De Episcopis et de dioeceseon regimine* und *De cura animarum* ohnehin eher von Kardinal Döpfner aus, der von Klaus Mörsdorf beraten wurde.<sup>153</sup> Der Münchener Kardinal war Mitglied der Koordinierungskommission, die ungleich einflussreicher war als die momentan ohnehin recht einseitig arbeitende Bischofskommission, der Schäufele angehörte. In der Koordinierungskommission konnte Döpfner als Relator für das Bischofsschema unmittelbar an entscheidender Stelle seine Vorstellungen einbringen, die zudem stärker als die Schäufeles grundsätzlicher bzw. systematischer

---

diesbezüglichen Gedanken spiegeln sich in seinem Gutachten: Hermann Schäufele, Schema *De cura animarum* (handschriftlicher Zusatz: von Exz. Schäufele ausgearbeiteter Entwurf für Fuldaer Konferenz 26. 8. 63) (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 3650). Wie nicht zuletzt aus seiner einleitenden Bemerkung hervorgeht, sieht Erzbischof Schäufele die Kirche vor die Aufgabe gestellt, auf gesellschaftliche Veränderungen zu reagieren, wofür er kirchenrechtliche Rahmenbedingungen schaffen möchte. Dabei weist er auch auf eine anzustrebende Ökonomie, hinsichtlich Umfang und Zahl der Konzilstexte, hin.

<sup>152</sup> „Ich habe sämtliche von der Kommission ‚De Episcopis ...‘ erarbeiteten Texte eingesehen. Obwohl sie die Billigung der *Commissio centralis* hatten, sind sie heute, wie mir Card. Marella sagte, außer Geltung. Diese Antwort gab mir Card. Marella auf einige Einwände hin, die ich gegen einzelne Texte vorbrachte. Eigens sei erwähnt, dass der von der *Com. centralis* gutgeheißen Text des Kapitels über das Verhältnis der römischen Kurie zu den Bischöfen bis heute nicht im Druck erschienen ist. Exc. Gargitter bestätigte mir, dass auch die Mitglieder der *Com. praeparatoria* ihn bis jetzt nicht erhalten haben. Wie Du siehst, ist die Antwort recht negativ. Ich stehe mit Exc. Gargitter und mit dem Sekretär der Kommission, Mons. Governatori, in Verbindung. Sobald ich etwas Näheres erfahre, gebe ich Dir Bescheid“ (Brief Schäufeles an Döpfner, 5. Januar 1963 [wie Anm. 150]).

<sup>153</sup> Am 12. Februar 1963 sandte Döpfner Schäufele seine für Kardinal Marella bestimmten *Adnotationes* zum Schema *De Episcopis*. „Natürlich haben diese *Adnotationes* nur den Charakter eines Vorschlags vonseiten eines Konzilsvaters. Aber vielleicht kannst Du in der Kommission die darin vertretenen Anliegen unterstützen. Ich füge außerdem eine Ablichtung des Gutachtens von Prof. Mörsdorf zu Deinem persönlichen Gebrauch bei“ (Brief Döpfners an Schäufele, 12. Februar 1963 [EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 492]). Mörsdorfs Gutachten enthielt z.T. sehr kritische Äußerungen: „Der Gesamteindruck, den das Schema vermittelt, ist wenig erfreulich. Dies liegt zutiefst daran, dass man offenbar nicht versucht hat, den Vorschlägen eine gediegene theologische Grundlage zu geben“ (Klaus Mörsdorf, Gutachten zu dem Schema „*De Episcopis et de dioeceseon regimine*“, 10. Januar 1963 [EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/153], 1). Auch was dessen Sprache angeht, spart Mörsdorf nicht mit Kritik an dem Schema, „das mancherlei fromme Sprüche“ enthalte, „die kaum einen rechtlichen Normgehalt aufweisen“ (ebd.). Entsprechend hart fällt Mörsdorfs Kritik an dem Schema aus, da als Konsequenz aus dessen Vorschlägen „das Bistum zur Verwaltungsdomäne des Papstes abzusinken droht“ (ebd.). Ebenso habe sich „leider“ Mörsdorfs „Vermutung“ bestätigt, „dass die Bischofs-

Natur waren.<sup>154</sup> Nach und nach vergrößerte sich Schäufoles Aktionsradius: Am 21. Mai 1963 schrieb Döpfner mehrere deutsche Konzilsväter an, darunter mit Blick auf die Schemata *De Episcopis et de dioeceseon regimine* sowie *De cura animarum* auch den Freiburger Erzbischof, um sie in ihrer Eigenschaft als Mitglied einer Konzilskommission um Mithilfe bei der Vorbereitung einer weiteren Konferenz der deutschsprachigen Konzilsväter zu bitten.<sup>155</sup> Schäufole erhielt daraufhin eine Reihe von Anregungen und Überlegungen aus dem deutschen Episkopat.<sup>156</sup> In einem undatierten deutschsprachigen Gutachten zum Schema *De Epis-*

---

konferenzen zu Instrumenten der päpstlichen Nuntien abzusinken drohen“ (ebd., 13). Mörsdorf stellt deshalb in der Folge einen Zusammenhang zwischen dem synodalen Element, das es neu zu beleben gelte, und den Bischofskonferenzen her, die sich zwar „außerhalb des päpstlichen Gesetzesrechtes entwickelt“ haben, aber „darum keine para-kanonischen Neubildungen“ sind. „Denn Grundlage des kanonischen Rechtes ist nicht allein das positive Gesetzesrecht, sondern ebenso die kirchliche Gewohnheit, wobei beide Rechtsquellen auf Schrift und Tradition aufruhren“ (ebd.). Zu Mörsdorf vgl. überblickshaft Myriam Wijlens, *Theology and Canon Law. The Theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco*, Lanham 1992 sowie zu seiner Tätigkeit als Konzilsberater Döpfners Karin Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchener Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: *MThZ* 55 (2004), 132–150.

<sup>154</sup> Vgl. Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 169; Brief Döpfners an Schäufole vom 8. Februar 1963 (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 490), in: Treffler (Hg.), *Julius Kardinal Döpfner* (wie Anm. 46), 368 f. Seinerseits stand Schäufole mit Marella in regem Briefkontakt; vgl. Briefe Marellas an Schäufole vom 4. Februar (handschriftlich; „le osservazioni dell’Emo. Döpfner sono chiare, ma trattasi di un riordinamento generale della materia che non è facile“), 5. Februar (an alle Kommissionmitglieder), 21. März (ebenso), 24. März (handschriftlich) und 1. April 1963, in: EAF, Nachlass Schäufole, NB 11/154. Am 29. März bestätigt Schäufole seine Teilnahme an der Sitzung vom 29. April.

<sup>155</sup> Vgl. Brief Döpfners an Schäufole vom 21. Mai 1963 (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 595), dazu auch Treffler (Hg.), *Julius Kardinal Döpfner* (wie Anm. 46), 431 Anm. 778. In seinem Brief schlägt Döpfner eine Zusammenarbeit Schäufoles mit Bischof Wehr, Bischof Gargitter und – für das Kapitel über die Katechese im Schema *De cura animarum* – Bischof Janssen sowie Peter Israel und Klaus Mörsdorf als Periti vor. Generell ist sein Eindruck positiv: „Was von der römischen Kommission bis jetzt vorgelegt wurde, ist m. E. recht ordentlich. Kardinal Marella hat sich sehr Mühe gegeben, dass alle Vorschläge, die die Koordinierungskommission machte, wie auch meine privaten, eingearbeitet wurden.“ Allerdings erwartet er „wegen des umfangreichen Stoffes und mancher schwierigen Frage, die darin enthalten ist“ noch „einige Diskussionen. Es ist z. B. schwer, alle Wünsche bezüglich Bischofskonferenz auf einen Nenner zu bringen“. Zwar nennt Döpfner, wie gesagt, eine Reihe von Konzilsvätern und Theologen, jedoch „steht es Dir natürlich ganz frei, wenn Du als Mitarbeiter heranziehst“, wobei beim Treffen der Bischofskonferenz die Experten diesmal nicht eingeladen seien.

<sup>156</sup> Vgl. Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 170 Anm. 4: „Il 4 luglio 1963, Mörsdorf inviò a Schäufole osservazioni sul *De episcopis ac de dioecesium regimine* (F-Schäufole 154/49). A Schäufole vennero molte osservazioni di vescovi di lingua tedesca, non tutte concordi: nel luglio 1963 da Wehr (Trevin), il 15 luglio da Köstner (Gurk), il 17 i vescovi di Spira e Rottenburg, il 18 dall’amministratore apostolico di Innsbruck, il 19 Cleven (aus. Köln) (F-Schäufole

copis et de dioeceseon regimine<sup>157</sup>, dem die in die Konzilsakten eingegangenen Animadversiones Schäufoles in lateinischer Sprache beigefügt sind<sup>158</sup>, bleibt Schäufole sehr neutral und nüchtern, macht lediglich hinsichtlich einiger ihm besonders wichtig erscheinender Punkte persönliche Anmerkungen, wobei er für eine bessere Kommunikation zwischen der Kurie und den Diözesanbischöfen eintritt<sup>159</sup> und in der entscheidenden „*alte(n) Streitfrage, ob der Diözesanbischof seine oberhirtliche Gewalt (potestas iurisdictionis) von Gott oder vom Papst erhält*“<sup>160</sup>, eindeutig zu Gunsten der ersten Lösung Stellung nimmt.<sup>161</sup> Seinem

---

154/54; 154/52; 149/11–13; 154/53); l'11 settembre da Jachym (coad. Wien) (F-Schäufole 154/47). Schneider (Bamberg) affermò che ai numeri 11, 17–21 lo schema non era ‚né carne né pesce‘, era contraddittorio sul diritto elettorale del capitolo e pareva mettere in difficoltà l'ausiliare nei confronti del capitolo, mentre ai numeri 15, 21–29 contraddiceva le consuetudini tedesche e forse doveva essere lasciato cadere. Schneider propose di ‚disinnescare‘ anche la frase in cui se parla di ‚conferentiae pro opportunitate constituentur‘: lettera del 10 agosto 1963, F-Schäufole 154/48. Il vescovo di Spira invece faceva presente la mancanza nel De cura dell'accenno alla cura pastorale per i fluviali (‚Apostolatu fluminum‘): lettera del 17 agosto 1963 (F-Schäufole 149/11).“

<sup>157</sup> Hermann Schäufole, Schema Decreti De Episcopis ac de Dioecesium regimine, o.D. (deutsch) mit Anhang ders., Schema Decreti De Episcopis ac de dioecesium regimine (lateinisch) (EAF, Nachlass Schäufole, NB 11/154 = AS II/4, 896–899). Auf dem Kardinal Döpfner von Erzbischof Schäufole zugesandten Exemplar ist vermerkt: „vorgelegt von Exz. Schäufole f. Fuldaer Konferenz 26. 8. 63 mit Brief v. 16. 8. 63“ (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 3622 bzw. für den Brief Schäufoles ebd., Konzilsakten 705). Nach einem Brief Döpfners an die deutschsprachigen und skandinavischen Konzilsväter vom 7. September 1963 (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 733), in: Treffler (Hg.), Julius Kardinal Döpfner (wie Anm. 43), 504f., 504, folgten diesem Gutachten eine „Ausarbeitung“ Schäufoles im Nachgang zur Konferenz der deutschsprachigen Bischöfe in Fulda vom 26./27. August 1963 mit Verbesserungsvorschlägen (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 3625 bzw. Brief Schäufoles an Döpfner vom 2. September 1963 ebd., Konzilsakten 731 und Antwort Döpfners vom 9. September 1963 ebd., Konzilsakten 736).

<sup>158</sup> AS II/4, 896–899. Schäufole zeichnet in den Konzilsakten alleine für diese Eingabe verantwortlich.

<sup>159</sup> „Von Bedeutung ist der in n.5 geäußerte Vorschlag, Bischöfe aus den verschiedenen Nationen als membra oder Consultatores in die römischen Kongregationen zu berufen. Soll aber dieser Vorschlag zu dem angestrebten Ziel führen, dann muss der berufene Bischof laufend, nicht nur gelegentlich, über alle wichtigen Vorgänge unterrichtet werden, so dass er schriftlich oder mündlich voto deliberativo dazu Stellung nehmen kann (Schäufole, Schema Decreti De Episcopis ac de dioecesium regimine [deutsch]) (wie Anm. 157), 3 bzw. in inhaltlich vergleichbarer lateinischer Formulierung in AS II/4, 897.“

<sup>160</sup> Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (wie Anm. 139), 158.

<sup>161</sup> So ist Schäufole der Meinung, dass dem Bischof qua Amt und nicht durch päpstliche Delegation die facultates zukommen müssen, die er für die Ausübung seines Dienstes benötigt: „a) (...) Während das Prinzip auf dem Konzil beraten wird, bleibt seine konkrete Ausgestaltung den röm. Kongregationen überlassen. Hier muss schon die Kritik einsetzen. Die Konzilsväter müs-

Naturrell entsprach es zwar wohl weniger, die Terminologie Klaus Mörsdorfs zu übernehmen, der deutlich vor einer „Verbeamtung“<sup>162</sup> des Diözesanbischofs in seinem Verhältnis zum Papst warnte, jedoch teilte er auf seine Weise durchaus dieses Anliegen prinzipiell. Was die Bischofskonferenzen und damit den konflikträchtigen Punkt der Diskussion angeht, schreibt Schäufele: „*Man hat die Bischofskonferenzen (= BK), das Kernproblem des Konzils‘ genannt*“<sup>163</sup> (vgl. *Orientierung 10 [1963] 119 u. ebenda 11 [1963] 128; Stimmen der Zeit, Juli 1963, S. 267ff.*). Während in der konziliaren Debatte v. a. auch umstritten war, wie sich

---

sen auf dem Konzil die Möglichkeit haben, zu der Vergabe der Vollmachten Stellung zu nehmen. b) Mein Vorschlag geht dahin, die Einrichtung von Quinquennial- bzw. Decennalfakultäten aufzuheben und den Bischöfen unbeschadet des päpstlichen Vorbehaltsrechtes alle Rechte zuzuerkennen, die das Amt fordert“ (Schäufele, Schema Decreti De Episcopis ac de dioecesium regimine [wie Anm. 157], 2). Schäufele bezeichnet dieses Prinzip als „*principium fundamentale*“: AS II/4, 897; in der am 5. November 1963 in der 60. Generalkongregation ausgeteilten Auflistung der Emendationen findet sich neben anderen Anmerkungen Schäufeles dieser für ihn zentrale Gedanke: „*Nova redactio: ‚Firma ... iudicaverit, Episcopi residentiales ipso iure omnes habeant facultates, quae eorum munus pastoris, pontificis ac doctoris fidei in dioecesi ipsis commissa expostulat. Inde facultates hucusque datae quinquennales vel decennales reputantur vi muneris datae‘* (Schäufele, Arch. Friburgensis)“ (AS II/4, 399). In CD 8 heißt es schließlic: „*Episcopis ... in dioecibus ipsis commissis per se omnis competit potestas ordinaria, propria ac immediata, quae ad exercitium eorum muneris pastoralis requiritur, firma semper in omnibus potestate quam, vi muneris sui, Romanus Pontifex habet sibi vel Auctoritati causas reservandi.*“

<sup>162</sup> Vgl. die Wiedergabe eines Gutachtens vom Juni 1962 bei Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater (wie Anm. 153), 143: „Die Vorschläge über die Aufgabe des Oberhirtenamtes machen deutlich, dass dem Bischof eine Verbeamtung droht. Meines Erachtens muss die ganze Vorlage entschieden abgelehnt werden. Falls sie dennoch Gesetz werden sollte, haben es die Bischöfe, die darüber zu beschließen haben, nicht anders verdient.“ Es ist verständlich, dass von solcherlei Stimmen her die These von Georg Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32), Würzburg 2001, 373 („Die allgemeinen kodikarischen Bestimmungen zum Episkopat und zum Diözesanbischöfamt sowie die normative Ausgestaltung dieses Amtes in den kodikarischen Bestimmungen zeichnen den Diözesanbischof rechtlich als päpstlichen Beamten“) Anfragen hervorruft, die die grundsätzliche konzilshermeneutische Einbettung kirchenrechtlicher Bestimmungen betreffen, vgl. z. B. Hervé Legrand, *Où en sont les réformes ecclésiologiques envisagées au Concile?*, in: Alberto Melloni, Christoph Theobald (Hg.), *Vatican II. Un avenir oublié*, Paris 2005, 117–139, 129; Christian Huber, *Das Amt des Diözesan- bzw. Eparchialbischofs zwischen Autonomie und Bindung*, in: Demel, Müller (Hg.), *Krönung oder Entwertung des Konzils?* (wie Anm. 36), 147–176.

<sup>163</sup> Schäufele, Schema Decreti De Episcopis ac de Dioecesium regimine, o.D. (wie Anm. 157), 6. Gemeint sind die Beiträge Piet Fransen, *Die Bischofskonferenzen – Kernproblem des Konzils, Orientierung 17 (1963) 119–123* und Karl Rahner, *Über Bischofskonferenzen*, in: StZ 172 (1962/63), 267–283. Zu den Bischofskonferenzen vgl. auch Antonio Garcia y Garcia, Hervé Legrand, Julio Manzaranes (Hg.), *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir (Cogitatio Fidei 149)*, Paris 1988 sowie Hubert Müller, Hermann Josef Pottmeyer (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989.

Bischöfsskollegium und Papst zueinander verhalten bzw. wie dieses Verhältnis durch die Aufwertung der Bischofskonferenzen ggf. modifiziert würde, sorgt sich Schäufele eher um die Auswirkungen, die die Bischofskonferenzen in die entgegengesetzte Richtung haben, d. h. für die Stellung des Einzelbischofs als Leiter seiner Diözese.<sup>164</sup> Von besonderem Interesse sind angesichts dieser Spannungen die Äußerungen Schäufeles zum Kapitel III „*De nationali Episcoporum Coetu seu Conferentia*“, bei dem die theologische Grundfrage nach dem theologischen Status der Bischofskonferenzen bereits in der Formulierung des Titels zum Ausdruck kommt.<sup>165</sup> „*Mehr als prinzipielle Erklärungen über die Natur des Bischofsamtes könnte die Durchführung konkreter Aufgaben die rechtliche Stellung des Bischofs klären. In der Frage der BK (= Bischofskonferenz, MQ) hat nun das Konzil bereits in seiner 1. Sessio einen entscheidenden Schritt getan. Mit großer Einmütigkeit hat es die Einführung der Landessprache in der Liturgie der Zuständigkeit der BK zugewiesen. Hiermit hat das Konzil in der Tat die BK neuen Stils geschaffen.*“<sup>166</sup> Allerdings wird in der Folge umstritten sein, worin dieser „*neue Stil*“ besteht bzw. welche theologischen Konsequenzen aus ihm gezogen werden können.<sup>167</sup> Schäufeles Position scheint im folgenden Abschnitt eher nur implizit durch, da er zunächst das vorgelegte Schema vorstellen möchte. „*Von dem theologischen Ort der BK ist nirgendwo die Rede.*“<sup>168</sup>

<sup>164</sup> „Mir will scheinen, dass hier die Freiheit und die Selbstständigkeit des einzelnen Bischofs zu sehr beschnitten werden. Eine Minderheit wird stets majorisiert. Der einzelne Bischof zu sehr der Konferenz unterstellt“ (ebd., 8 mit Änderungsvorschlag für das Schema). In diesem Zusammenhang sind auch von Interesse Schäufeles Eingaben, wonach einerseits der Generalvikar oder der Weihbischof den Bischof in der Bischofskonferenz vertreten könnten, und wonach andererseits aus Gründen einer größeren Einmütigkeit statt einer 2/3- eine 4/5-Mehrheit anzustreben sei (AS II/5, 338). Huber, Das Amt des Diözesan- bzw. Eparchialbischofs zwischen Autonomie und Bindung (wie Anm. 162) 165, sieht im erstgenannten Argument den Hauptgrund, warum sich Papst und Kurie bis heute schwertun, „der Bischofskonferenz eine theologische Grundlage in der konziliaren Lehre von der Kollegialität der Bischöfe auf nationaler oder regionaler Ebene anzuerkennen“.

<sup>165</sup> Schäufele selbst optiert in der umstrittenen Frage, ob der Terminologie „*conferentia*“ oder „*coetus*“ der Vorzug gegeben werden soll, in einer schriftlichen Eingabe für den Begriff „*conferentia* (...) verbum ‚coetus‘ nimis generale est“ (AS II/5, 337).

<sup>166</sup> Schäufele, Schema Decreti De Episcopis ac de dioecesium regimine (wie Anm. 157), 6. Schäufele spielt mit dem Hinweis auf die Liturgiesprache auf SC 36 an, das seinerseits den weitergehenden Artikel 22 voraussetzt. Offensichtlich war die Frage der Liturgiesprache die Frage schlechthin, während weitergehende Implikationen noch nicht im Blick waren.

<sup>167</sup> S. o. die in Anm. 162 genannte Literatur.

<sup>168</sup> Ebd., 6

Schäufele macht sich hier weniger die Position Kardinal Döpfners zu eigen, der, beraten von Mörsdorf<sup>169</sup>, für eine theologische Grundlegung der Bischofskonferenzen plädiert<sup>170</sup>, sondern begibt sich in die Nähe derjenigen Kardinal Marellas, der eine solche nicht für nötig erachtet.<sup>171</sup> Dabei übernimmt er die der Argumentation Marellas zu Grunde liegende Trennung von theologischem und pastoralem Ansatz im Bischofsdekret.<sup>172</sup> Man kann diese Passage auch so interpretieren, dass Schäufele sich – in der Linie eines Gutachtens von Klaus Mörsdorf vom 4. Juli 1963<sup>173</sup> – auf das momentan Erreichbare beschränkt und weniger auf das grundsätzlich Wünschenswerte abzielt oder gar konzilshermeneutische Überlegungen zum Verhältnis von Dogma und Pastoral anstellt. Das mit dem Schema Erreichte bewertet er optimistisch, was eine weitere Entfaltung der Bischofskonferenzen und ihrer Arbeit angeht. Die Bischofskonferenz „*neuen Stils*“ ist für Schäufele aufgrund der eben genannten Aufgabenzuweisung in der Liturgiekonstitution nunmehr eine nicht mehr zu hintergehende Realität, der zudem ein großer Vertrauensvorschuss für die Entwicklung einer ihr angemessenen Funktionsweise und letztlich damit auch mehr und mehr ihres theologischen Stellenwerts zugestanden werde.<sup>174</sup> Just in diesem Zusammenhang hat

<sup>169</sup> Vgl. z.B. Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater (wie Anm. 153), 141ff.

<sup>170</sup> So bereits während der Sitzung der Koordinierungskommission in Rom am 26. Januar 1963, vgl. Grootaers, Zwischen den Sitzungsperioden (wie Anm. 127), 537f.

<sup>171</sup> „In einem Schreiben an die Mitglieder der Kommission ‚De Episcopis ...‘ bemerkt dazu der Vorsitzende: ‚Visum est non posse, neque theologice neque iuridice, fundari institutum Conferentiarum super principium Collegialitatis Episcoporum, quia Collegialitas vim suam exserit tantummodo relate ad Episcopos totius Ecclesiae una cum Summo Pontifice, et quidem pro negotiis quae ‚sollicitudinem omnium ecclesiarum‘ respiciunt“ (Schäufele, Schema Decreti De Episcopis ac de dioecesium regimine [wie Anm. 157], 6).

<sup>172</sup> „Unter Berücksichtigung der pastoralen Zielsetzung des Schemas wird man von einer näheren theologischen Begründung der BK absehen dürfen“ (ebd.).

<sup>173</sup> Klaus Mörsdorf, Gutachten zu dem Schema Decreti De Episcopis ac de dioecesium regimine (4. Juli 1963) (EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/154), 12f.

<sup>174</sup> Dies gilt für die Bischofskonferenz insgesamt, wobei Schäufele hier sehr weitreichend formuliert: „Die nähere Ausgestaltung der BK ist ausschließlich Sache der Bischöfe. Damit ist der Weg für jede weitere Entwicklung der BK offen“ (Schäufele, Schema Decreti De Episcopis ac de dioecesium regimine [wie Anm. 157], 7). Weiterhin gilt es für die Kommissionen und das Sekretariat der Bischofskonferenz sowie schließlich auch für das Amt des Bischofskonferenzvorsitzenden: „Näheres über seine Berufung und seine Befugnisse zu bestimmen, wollte man wohl mit Absicht der BK selbst überlassen“ (ebd.).

Kardinal Döpfner schon bald eine herbe Enttäuschung vieler deutschsprachiger Bischöfe zu beklagen.<sup>175</sup>

### 2.3.3. *Zweite Sitzungsperiode und zweite Intersessio*

Im Konzilstagebuch Kardinal Döpfners wird Schäufele erstmals am 2. Oktober 1963 als Referent zum Schema *De Episcopis et dioeceseon regimine* erwähnt.<sup>176</sup> Der deutschsprachigen Arbeitsgruppe gehören dieser Eintragung zufolge der Mainzer Weihbischof Reuß, der Kölner Weihbischof Johann Wilhelm Clevén, der Münchener Kanonist und Konzilsperitus Klaus Mörsdorf sowie der Kölner Generalvikar Joseph Teusch an.

<sup>175</sup> Am 7. Februar 1964 schreibt Döpfner an den Erzbischof von Florenz, Kardinal Giacomo Lercaro, der zum Präsidenten des Rats zur Ausführung der Liturgiekonstitution ernannt wurde. Döpfners Freude darüber ist umso größer, als diese Ernennung „mi è una consolazione nella mia afflezione causata dal Motu Proprio ‚Sacram Liturgiam‘. Questo Motu Proprio per noi in Germania è una certa delusione, specialmente la prescrizione del n. 9, che le versioni dei testi devano venir approvate dalla S. Sede e non basti l’approvazione della Conferenza Episcopale, come era previsto dalla Costituzione Liturgica nel. Art. 36 § 4“ (Brief Döpfners an Lercaro vom 7. Februar 1964, in: Treffler [Hg.] Julius Kardinal Döpfner [wie Anm. 43], S. 560f., 560 [= EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 798]). Am selben Tag schreibt Döpfner in diesem Zusammenhang an den Mechelner Kardinal Léon-Joseph Suenens: „Die Erwartungen hinsichtlich eines erfolgreichen Abschlusses des Konzils und einer exakten Verwirklichung seiner Beschlüsse haben damit einen schweren Schlag erlitten“ (ebd., 561f., 562 [= EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 799]). Zu SC 36,4 vgl. auch Josef Andreas Jungmann, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: LThK E I (1966), 10–109, 42f. Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: HThK Vat II 2 (2004), 1–227, 109, urteilt bzgl. der entsprechenden Bestimmungen des Motu Proprio: „Dabei wurden ein erstes Mal Konzilsaussagen verfälscht.“ Zur Rolle bzw. „Entmachtung“ der Bischofskonferenzen im Zusammenhang mit der Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001) vgl. ebd., 111 Anm. 222. Vgl. auch ebd., 88 zu SC 22,2. Gilles Routhier, *Sacramentalité de l’épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit*, in: Legrand, Theobald (Hg.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis* (wie Anm. 126), 49–74, 64f. entfaltet die grundsätzliche Anfrage, ob die Aussagen der Konzilsdokumente zur Theologie des Bischofsamtes und damit auch zu den Bischofskonferenzen in konzilspragmatischer Genese, konzilshermeneutischer Interpretation und nachkonziliarem Kirchenrecht nicht zu einseitig von der auf den Papst fokussierten Lehre des I. Vaticanums geprägt sei. Für theologische Konsequenzen und Perspektiven vgl. außerdem ders., *Un après-concile fait d’apprentissages d’un nouveau type de catholicisme*, in: ders., *Vatican II. Herméneutique et réception (Héritage et projet 69)*, Montréal 2006, 15–46, 38f. sowie ders., *La liturgie aux prises avec un monde et une Eglise en mutation*, in: ebd., 115–137, bes. 122–128.

<sup>176</sup> Treffler (Hg.), Julius Kardinal Döpfner (wie Anm. 43), 22.



Aufgrund der bereits erwähnten Arbeitsweise der Bischofskommission kam den Angehörigen der Kurie und der Konzilsminorität in ihr, v. a. in Gestalt Bischof Luigi Carlis, entscheidender Einfluss zu.<sup>177</sup> Auf diese Weise entstand ein Schemaentwurf, der in der zweiten Sitzungsperiode heftige Kritik erfuhr<sup>178</sup>, auch aufgrund der fehlenden Verknüpfung des Schemas mit der ekklesiologischen Grundlegung des Episkopats im Kirchenschema, die sich ihrerseits allerdings erst während des Konzils herausbildete.<sup>179</sup> Nicht zuletzt aber forderten die Kommissionsmitglieder ihr Mitspracherecht energisch ein. In Diskussion in der Konzilsaula setzte die Mehrheit der Kommissionsmitglieder in ihren Interventionen andere Akzente als Carli, der zusammen mit Kardinal Marella am 5. November 1963 die Arbeit der Kommission vorstellte. Zu diesen Bischöfen, die das Schema ihrer eigenen Kommission kritisierten, gehörte auch Erzbischof Schüefe, der im Namen der deutschsprachigen und skandinavischen Bischöfe sprach und ein neues Schema auf der Basis des Kirchenschemas forderte.<sup>180</sup> Im Einzelnen sprach er sich u. a. dafür aus, bei der Behandlung der Bischofskonferenzen das Subsidiaritätsprinzip zu berücksichtigen, „*quod Pius Papa XII etiam in Ecclesia valere bis proclamavit*“.<sup>181</sup> Nun auch im Namen der deutschen Bischöfe konnte Schüefe seiner Forderung Nachdruck verleihen, dem Bischof alle für die Ausübung seines Amtes notwendigen facultates zu verleihen

<sup>177</sup> Famerée, Bischöfe und Bistümer (wie Anm. 136), 139. Vgl. für die Stimmung in der Kommission auch einen Beschwerdebrief Gargitters an Döpfner vom 1. November 1963 (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 763), in: Treffler (Hg.), Julius Kardinal Döpfner (wie Anm. 43), 524. Auch nach dem Konzil beklagte sich Gargitter in ähnlicher Weise bei Döpfner über die Arbeit der nachkonziliaren Kommission für die Bischöfe (Brief vom 5. Mai 1966, in: ebd., 701–703).

<sup>178</sup> Darstellung der Diskussion bei Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 186–229.

<sup>179</sup> Vgl. zu Errungenschaften und Grenzen dieser Grundlegung zusammenfassend Peter Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: *HThK Vat II 2* (2004), 263–582, bes. 346–349, 406–449, 558–560.

<sup>180</sup> Vgl. seine Intervention in *AS II/4*, 495–497; dazu auch Grootaers, *Zwischen den Sitzungsperioden* (wie Anm. 127), 543 mit Anm. 238 sowie Famerée, *Bischöfe und Bistümer* (wie Anm. 136), 145. Vgl. auch Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 194: „Schüefe (Freiburg i. B.) e Veuillot, membri della commissione, chiesero una rielaborazione del testo a partire dai presupposti teologici del *De ecclesia*.“

<sup>181</sup> *AS II/4*, 495. Gemäß ebd., Anm. 3, lautete die Formulierung im schriftlich vorliegenden Text der Intervention: „*pro Ecclesia bis reclamavit*.“ Zum Stand der Debatte um die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Bereich der Kirche vgl. Guido Bausenhardt, *Zentrale theologische Desiderate für die kirchliche Gesetzgebung*, in: Hünermann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* (wie Anm. 36), 362–381, 372 ff.

und damit dem Amt des Diözesanbischofs den ihm gebührenden rechtlichen Rahmen zu geben. An die Stelle eines Index Facultatum solle ein Index Reservationum treten. In diesem Zusammenhang wandte er sich gegen den implizit in Carlis Intervention enthaltenen Vorwurf, die Befürworter der Bischofskollegialität stünden theologisch der als jansenistisch verurteilten Synode von Pistoia in unangemessener Weise nahe.<sup>182</sup> Was die Mitwirkung der Diözesanbischöfe an der Leitung der Gesamtkirche angeht, sieht Schäufele in dem vom Papst angeregten Bischofsrat einen bedenkenswerten Vorschlag.

Im Gefolge der hitzigen Diskussion während der zweiten Sitzungsperiode wurden am 7. und 8. November 1963, wohl nicht ohne Zutun Pauls VI., neue Unterkommissionen gebildet. Schäufele, den Faggioli zu den Bischöfen „*più riluttanti ad accettare lo stile di lavoro di Marella e Carli*“ zählt<sup>183</sup>, wird Relator der Sottocommissione IV: Cap. II „*De nationali Episcoporum Coetu seu Conferentia*“<sup>184</sup> und gehört neben Veuillot, Gargitter und Carli der Sottocommissione peculiare an. Für die Sitzung seiner Unterkommission vom 29. November 1963 greift Schäufele auf ein Gutachten Hubert Jedins zur Geschichte der Bischofs-

<sup>182</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 194: „Schäufele rigrettò l'accusa di Carli, rammentando che i *pistorienses* rifiutavano qualsiasi *ius reservandi* al papa, cosa ben diversa dal principio dei diritti originari del vescovo residenziale: in questo caso infatti „restituendo sunt episcopo residenziali sua iura originaria“.“ Vgl. ebd., Anm. 61: „E. Schick, ausiliare di Fulda, aveva percepito la perorazione di Schäufele come un tentativo di eliminare dal nuovo schema le ultime tracce del vecchio („das Letzte, noch übriggebliebene“): cfr. la sua lettera del 6 novembre 1963 a J. Frings, p. 2 (F-Frings 181/8).“ Nach Trippen, Josef Kardinal Frings, Bd. 2 (wie Anm. 6), 381 f. ist der Brief Schicks allerdings insbesondere vor dem Hintergrund der Ausführungen Mörsdorfs zu den Weihbischöfen zu lesen, denen sich der Diözesanbischof Schäufele anschließt. Zur Synode von Pistoia vgl. Claudio Lamioni (Hg.), *Il sinodo di Pistoia. Atti del Convegno internazionale per il secondo centenario Pistoia-Prato, 25–27 settembre 1986*, Rom 1991.

<sup>183</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 231. Ebd., 274, weist Faggioli auf die Uneinheitlichkeit der Unterkommissionen hin, „in cui sono identificabili come chiaramente appartenenti alla maggioranza favorevole alla collegialità solo i relatori Gargitter, Jubany e Schäufele (...) La sottocommissione IV aveva come relatore Schäufele, affiancato da Mariani (della Congregazione concistoriale), che si ritrovava poco coadiuvato dagli altri membri e periti nella trattazione della parte sulle conferenze episcopali“ (ebd., 275).

<sup>184</sup> Dieser gehören an: Erzbischof Schäufele als Relator, Kardinal James Francis McIntyre (Los Angeles), Erzbischof Miranda y Gomez (Mexiko), Erzbischof Joseph Gawlina (Militärbischof, Polen), Bischof Michael Browne (Galway), sowie die Periti Julien Gouet (Secrétariat de l'épiscopat de France), Antonius Ramselaar (Apeldoorn), Ferdinand Klostermann (Wien), Peter Whitty (Liverpool), Georgij Eldarov OFMConv (Rom), Aloysius Ligutti (Rom). Als Sekretär fungierte Goffredo Mariani.

konferenz zurück.<sup>185</sup> Die Sitzung endet jedoch in Uneinigkeit über die Arbeitsweise und wird auf die Zeit nach der nächsten Vollversammlung der Bischofskommission vertagt.<sup>186</sup> Am 2. Dezember 1963 findet diese Vollversammlung statt, in der die Relatoren von der Arbeit der Unterkommissionen berichten. Schäufele spricht für seine Arbeitsgruppe das ungelöste Problem der juristischen Kompetenz der Bischofskonferenzen an.<sup>187</sup>

Zwar ging die Initiative, was grundsätzliche konzilspragmatische und ekklesiologische Leitlinien anging, in der *Interessio* wieder stärker auf Kardinal Döpfner über. Dieser verfügte als Mitglied der Koordinierungskommission über einen direkteren Draht nach Rom als Schäufele und verhandelte beispielsweise im Januar und Februar 1964 mit Kardinal Marella als Vorsitzendem der entsprechenden Konzilskommission sowie weiteren Konzilsvätern wie etwa den Kardinälen Suenens und Lercaro über die Zusammenführung der Schemata *De Episcopis et de dioeceseon regimine* und *De cura animarum*.<sup>188</sup> Erzbischof Schäufele war dennoch an der konkreten und operativen Ebene weiterhin direkt beteiligt. So traf sich bald nach dem Ende der zweiten *Sessio* vom 27. bis 30. Januar 1964 eine „*sottocommissione ristretta*“, die sich aus den Relatoren und Sekretären der fünf Unterkommissionen zusammensetzte.<sup>189</sup> Während Bischof Carli durchsetzen konnte, dass das theologische Prömium des Schemas gekürzt wurde, hatte Schäufele mit seinem Vorschlag Erfolg, dem Schema einen neuen – und endgültigen – Titel zu geben, der auch theologisch relevant ist: „*De pastoralis episcoporum mu-*

---

<sup>185</sup> Vorhanden in EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/154, ebenso ein Gutachten von Ordinariatsrat Peter Israel (Trier) mit dem Titel: *Sumarium de evolutione historica Conferentiarum Episcoporum*.

<sup>186</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 235, Anm. 186. Vgl. EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/154.

<sup>187</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 237 Anm. 192.

<sup>188</sup> Vgl. z. B. die Nummern 229, 351, 354, 356, 361, 363, 364 in: Treffler (Hg.), *Julius Kardinal Döpfner* (wie Anm. 43). Vgl. zusammenfassend unter der Nummer 370 (ebd., 568–574) einen Bericht Döpfners über die Vorbereitung der dritten Sitzungsperiode, vorgelegt während einer Sitzung der Bischofskonferenz sowie seine *Relatio* zum Schema *De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia* vom 16. April 1964: AS V/2, 217–220.

<sup>189</sup> Zwischenzeitlich berichtet der Sekretär der Unterkommission, Goffredo Mariani, Schäufele in einem Brief vom 17. Januar 1964 über die eingegangenen Gutachten der *Periti*, von denen er trotz einiger Vorbehalte jene Eldarovs am meisten schätzt. Er schlägt Schäufele ein vorbereitendes Gespräch am 26. Januar vor (EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/154).

nerie in Ecclesia.“<sup>190</sup> Dieser Titel, den Schäufele in einem Schreiben an Kardinal Döpfner vom 18. Juni 1964 und einem darauffolgenden Telefonat offensichtlich gegenüber diesem und seinem Berater Mörsdorf erfolgreich verteidigt<sup>191</sup>, sieht „die Bischöfe unmittelbar in der Kirche verortet, lässt Raum für verschiedene Aspekte des Bischofsamtes und qualifiziert diesen Dienst betont als Hirtenamt; man habe“ – so die Relatio zum Text von 1964 – „dem besonderen pastoralen Anliegen des Konzils entsprechen wollen“.<sup>192</sup> In derselben Versammlung der Relatoren nahm Schäufele auch in der u. a. von Edward Schillebeeckx und Willy Onclin verfolgten Frage eines einzurichtenden Bischofsrates<sup>193</sup> Stellung und versuchte hier, dem Vorhaben gegenüber nicht grundsätzlich ablehnend eingestellt, durch die Verwendung von Formulierungen Pauls VI. und einer engen Anbindung des Bischofsrates an den Papst der Kurie entge-

<sup>190</sup> Faggioli, Il vescovo e il concilio (wie Anm. 132), 261.

<sup>191</sup> „Titulus Schematis est retinendus. Titulus ab Episcopo Signino propositus ‚de Episcopatum munerum exercitio‘ non est probandus quia Schema nostrum agere debet non tantum de exercitio muneris, sed etiam de ipso munere, quia de exercitio alicuius muneris agi non potest, si ipsum munus non determinatur. Contra hoc adduci nequet n. 16; licet aliquod ex tribus muneribus episcopalibus vocetur ‚pastorale‘ vel ‚munus pastoris‘ sensu stricto, tamen integrum Episcoporum munus habet indolem pastorem et dici potest munus pastorale sensu latiori“ (Hermann Schäufele, In Schema Decreti „De Pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia“. Considerationes propositae a Patribus Conciliaribus linguae Germanicae et Scandiae (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 4282). Auf Kardinal Döpfners Exemplar ist vermerkt: „Von Exc. Schäufele mit Brief vom 18. Juni 1964 übersandt“ sowie „(wurde jedoch nicht weiter verwendet)“. Kardinal Döpfner kommentiert hinsichtlich des Titels: „Die vom (sic) Exc. Carli vorgeschlagene Änderung des Titels ist sicher abzulehnen. Aber soll man sich unbedingt auf den bestehenden Titel festlegen – wäre nicht der Titel, den Mörsdorf vorschlägt („De Episcoporum munere Apostolico“), auch sehr empfehlenswert?“ (Julius Döpfner, Notizen für Telefongespräch mit Erzbischof von Freiburg (EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 4283). Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (wie Anm. 139), 148, bedauert nach wie vor, dass die seiner Meinung nach zu vieldeutige Formulierung „munus pastorale“ nicht durch „munus apostolicum“ ersetzt wurde.

<sup>192</sup> Bausenhardt, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus (wie Anm. 37), 247. Zur Datierung des neuen Titels ebd., 244 (ohne Verweis auf Schäufele). Könnte man vor heutigem konzilshermeneutischen Problembewusstsein v. a. hinzufügen, dass hier der Begriff „pastoral“ noch nicht ausreichend mit dem Begriff „dogmatisch“ (und damit LG mit CD) verschränkt wurde, so bleiben auch die kritischen Anmerkungen von Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (wie Anm. 139), 148 f. von Interesse.

<sup>193</sup> Faggioli, Il vescovo e il concilio (wie Anm. 132), 270f. Ein Beispiel für weitgehende Vorschläge ist ein Gutachten von Ferdinand Klostermann, der für die Aufteilung der Welt in Regionen plädiert, deren Bischofskonferenzvorsitzende gemeinsam mit dem Papst ein oberstes Regierungsorgan der Kirche bilden sollten. Dem Papst als anderes oberstes Regierungsorgan käme weiterhin die Jurisdiktionsgewalt über die Gesamtkirche zu (Ferdinand Klostermann, Zum Schema „De episcopis et de dioeceseon regimine“ (EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/154).

genzukommen.<sup>194</sup> Während die Kommission zu jenem Zeitpunkt v. a. mit der konkreten Gewichtsverteilung von päpstlicher und ortskirchlich-bischöflicher Initiative beschäftigt war, zeigt die nachkonziliare theologische Forschung, dass hier auch ein tieferliegendes Problem zu bewältigen ist: wird die Kollegialität der Bischöfe eher von einem primär oder gar ausschließlich universalkirchlichen Strukturprinzip (etwa der Leitidee des Apostelkollegiums) her zu fassen versucht oder aber von einem Strukturprinzip, das den gleichzeitig orts- und universalkirchlichen Aufbau der Kirche widerspiegelt?<sup>195</sup>

Schäufele seinerseits nahm an der Sitzung der Bischofskommission teil, die vom 5.–12. März 1964 in Rom tagte. Eine Wortmeldung in der Sitzung vom 9. März, in der die Artikel 29 bis 45 des Schemas und damit die Zusammenarbeit des Bischofs mit seinen Mitarbeitern in der Diözese behandelt wurde, ist nach Faggioli als „*il solo intervento di peso*“ dieses Treffens zu bewerten: im Namen aller deutschen Bischöfe beantragt Schäufele, Artikel 33 zu streichen, „*al fine di conservare ai capitoli cattedrali il diritto di elezione, sede vacante, del vicario capitolare*“.<sup>196</sup> In der Diskussion des dritten Kapitels über die Bischofskonferenzen zeigten sich erneut die grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten, als sich in Bischof Carli und Willy Onclin ein entschiedener Gegner sowie ein Befürworter der Begründung der Bischofskonferenzen in der Kollegialität gegenüberstanden. Schäufele sprach sich hier dafür aus, die Bischofskonferenz lediglich als „*un'espressione pratica della collaborazione pastorale*“<sup>197</sup> darzulegen, nicht als Ausdruck der bischöflichen Kollegialität.

<sup>194</sup> Vgl. Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 271 f. Demzufolge wurde aufgrund der Wortmeldungen Schäufeles und des Peritus Stano der Formulierungsvorschlag Gargitters deutlich abgeschwächt, demzufolge die Mitglieder des Bischofsrates sowohl vom Papst als auch von den Bischofskonferenzen bestimmt werden könnten.

<sup>195</sup> Zur ekklesiologischen Grundlegung der hier angesprochenen systematischen Fragen in Lumen gentium vgl. Hervé Legrand, *Les évêques, les Eglises locales et l'Eglise entière. Evolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche*, in: ders., Theobald (Hg.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis* (wie Anm. 126), 201–260, 208–211.

<sup>196</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 290 Anm. 117. Dort auch Literatur zur Mitwirkungsmöglichkeit des Domkapitels bei der Bischofswahl. Am 14. September 1964 fand eine Zusammenkunft der Relatoren der Unterkommissionen statt, in der „(s)olo Carli e Schäufele sollevarono il problema della sopravvivenza dei poteri dei capitoli cattedrali nelle nomine episcopali: furono apparentemente gli unici, tra i membri della commissione e del concilio, memori del ruolo di questi organismi nella storia dell'episcopato europeo“ (ebd., 336).

<sup>197</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 292.

Auf der Konferenz der deutschsprachigen Konzilsväter im Mai 1964 in Innsbruck wurde dann beschlossen, dass zu verschiedenen Schemata eine gemeinsame Stellungnahme erarbeitet werden soll. An zweiter Stelle ist nach dem Votum zum Kirchenschema, für das der Bischof von Eichstätt, Joseph Schröffer, verantwortlich zeichnet, das damit in engem Zusammenhang stehende Votum Schäufeles zum Bischofsschema genannt.<sup>198</sup>

#### 2.3.4. *Dritte Sitzungsperiode und dritte Intersessio*

In der dritten Sitzungsperiode haben sich die Kräfteverhältnisse in der Konzilskommission verschoben. Nicht mehr die „Minderheit“ um Bischof Carli, gegen dessen Vorschläge sich Schäufele z. T. auch gegenüber Kardinal Döpfner aussprach<sup>199</sup>, sondern die „Mehrheit“ um den nunmehr als Relator für das neue Schema fungierenden Erzbischofskoadjutor Veillot und seinen Berater Willy Onclin war tonangebend.<sup>200</sup> Erzbischof Schäufele kam die Aufgabe zu, den versammelten Konzilsvätern als Relator das dritte Kapitel vorzustellen. Zur Vorbereitung kamen im Oktober 1964 die Bischofskommission bzw. ihre Unterkommissio-

<sup>198</sup> Brief Döpfners an die deutschsprachigen und skandinavischen Konzilsväter vom 22. Mai, in: Treffler (Hg.), Julius Kardinal Döpfner (wie Anm. 43), 595.

<sup>199</sup> EAM, Julius Kardinal Döpfner, Konzilsakten 4282 (s. o. Anm. 191). Döpfner hingegen erscheinen angesichts der Frage, ob tatsächlich alle bischöflichen Aufgaben und Ämter mit der Weihe gegeben sind, „einige Argumente des Bischofs von Segni (und Mörsdorfs) bedenkenswert, wenngleich ich seine Tendenz ablehne“. Auch hinsichtlich der Frage, inwiefern ein Bischof für seine Diözese, aber auch für die Gesamtkirche Verantwortung trage, „scheinen mir Mörsdorfs und Carlis Argumente einiges für sich zu haben, nämlich dass die Bischöfe ihr Amt doch hauptsächlich in den Diözesen ausüben“. Hinsichtlich des klaren Eintretens Schäufeles für eine Bezugnahme auf das Schema *De Ecclesia*, demgemäß die Bischöfe durch ihre Weihe dem Bischofskollegium angehören, kommentiert Döpfner: „Sehr richtig, jedoch Bezug auf Bischof Carli wohl besser auszulassen“ (Döpfner, Notizen für Telefongespräch mit Erzbischof von Freiburg [wie Anm. 191]).

<sup>200</sup> Näheres zu deren Zusammenarbeit bei Jan Grootaers, *Actes et acteurs à Vatican II* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXXXIX), Leuven 1998, bes. 427 ff. Vgl. auch Willy Onclin, *La genèse du décret, le titre et la structure du décret*, in: Vatican II. *La charge pastorale des évêques. Décret „Christus Dominus“*. Texte, tradition et commentaires (Unam Sanctam 74), Paris 1969, 73–83; ders., *Les évêques et l’Eglise universelle* (nos 4–10), in: ebd., 87–101; Pierre Veillot konnte den ihm zugedachten Kommentar zu den Artikeln 11–24 aufgrund seiner nach dem Konzil einsetzenden Krankheit, die 1968 zu seinem Tod führte, nicht übernehmen. Diese Aufgabe übernahm Hervé Legrand von der Dominikanerhochschule Le Saulchoir, der dazu mit dem 1966 zum Pariser Erzbischof ernannten Veillot noch zu dessen Lebzeiten Vorarbeiten leistete: vgl. Hervé Legrand, *Nature de l’Eglise particulière et rôle de l’évêque dans l’Eglise*, in: ebd., 103–176.

nen zu verschiedenen Arbeitstreffen zusammen. Am 9. Oktober 1964 wurde Schäufeles Relatio in der Vollversammlung diskutiert. Kardinal José María Bueno y Monreal (Sevilla) verlangte dabei Erklärungen zum Ausdruck „*placuit indolem collegialem in iis (conferentiis) videre*“ und warf damit erneut die Frage nach der Begründung der Bischofskonferenzen aus der Kollegialität heraus auf. Der Freiburger Erzbischof löste den Konflikt wie folgt: „*Schäufele difese l'espressione, che affermò essere stata usata per le conferenze episcopali in un senso collegiale non vero e proprio, con una spiegazione in senso minimalista, che convinse tutti i padri della commissione.*“<sup>201</sup> Unterstützt von Kardinal Marella machte er sich am 19. Oktober 1964 für die Beibehaltung der Zweidrittelmehrheit als notwendigem Quorum für Entscheidungen der Bischofskonferenz stark, um die Freiheit des Bischofs in seiner eigenen Diözese nicht zu sehr einzuschränken.<sup>202</sup>

War der Weg zu der erfolgreichen Abstimmung über das dritte Kapitel des Bischofsdekrets sehr schwierig, so waren mit ebendieser Abstimmung die theologischen Fragen noch längst nicht geklärt, die vielmehr, wie Erzbischof Schäufele in seiner Relatio bemerkte, mehr oder weniger ausgeklammert blieben.<sup>203</sup> Insbesondere betrifft dies die gleichermaßen grundsätzliche wie praktische Frage, ob und inwiefern die Bischofskonferenzen eine konkrete, wenn auch partielle Verwirklichungsform der bischöflichen Kollegialität sind.<sup>204</sup> In den Abstimmungen über das De-

<sup>201</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 363.

<sup>202</sup> Nach Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 366 Anm. 122, erfolgte dieser Beitrag Schäufeles „in difesa della tradizione tedesca di un episcopato strettamente monarchico“. Vgl. dazu auch ebd., 379. Vgl. auch Schäufeles *Animadversio*, in der er sogar für eine Vierfünftelmehrheit wirbt: AS II/4, 899; AS II/5, 338.

<sup>203</sup> Die entsprechende Passage in Schäufeles Relatio findet sich in AS II/6, 197. Myriam Wijlens, *Die Konzilshermeneutik und das Kirchenrecht*, in: M. Meier OSB, Platen, Reinhardt, Sanders (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute* (wie Anm. 36), 711–729, 719, 724 postuliert u.a. von diesem Sachverhalt her und als Exemplifizierung ihres umfassenden Ansatzes zur kanonistisch-systematischen Konzilshermeneutik, dass und inwiefern hier CD von LG her zu interpretieren ist.

<sup>204</sup> Die Zusammenstellung der entsprechenden *Animadversiones*, die Schäufeles Unterkommission auswerte, umfasst 132 Seiten (EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/154). Nach Winterkamp, *Die Bischofskonferenz zwischen „affektiver“ und „effektiver Kollegialität“* (wie Anm. 120), 344, kam es im Verlauf der Textgeschichte zu einer auch in Schäufeles Relatio wirksamen Bedeutungsübertragung einer materialrechtlichen Definition des „Kollegiums“ auf eben die in ihrer (auch partiellen) Konkretion umstrittene „Kollegialität“, die fälschlicherweise den Eindruck erweckte, das Konzil habe die Bischofskonferenzen nicht als Existenzform der Kollegialität ausweisen wollen. Eine grundsätzliche Paradoxie benennt Mörsdorf: „Es gehört

kret, die vom 4. bis zum 6. November 1964 erfolgten, wurden die ersten beiden Kapitel zwar hinsichtlich der Einzelfragen, nicht aber als Ganzes, lediglich das dritte Kapitel sowohl in den Einzelfragen als auch als Ganzes angenommen.<sup>205</sup> Schäufele's eigene, eher kirchenrechtlich-pragmatische Position, die zwar nicht der Minderheit zuzurechnen war, aber auch nicht alle im Mehrheitslager für wünschenswert gehaltenen systematisch-theologischen Möglichkeiten ausschöpfte, trug offensichtlich dazu bei, das konfliktrträgliche Thema in der *Relatio* in einer entschärften Form darzulegen, der trotz evidenter und folgenschwerer Mängel im Bereich der theologischen Grundlegung eine Mehrheit von Konzilsvätern zustimmen konnte.<sup>206</sup>

---

schon zu den Merkwürdigkeiten des Konzils, dass das mit der Lehre vom Bischofskollegium für die gesamtkirchliche Ebene bejahte kollegiale Element der Kirchenverfassung nicht auch in der teilkirchlichen Ebene zum Zuge kommen sollte. Dem Ja zur Kollegialität im Verhältnis zum Papst begegnete ein Nein zur Kollegialität im Verhältnis der Bischöfe eines Gebietes zueinander, ein beredtes Zeichen dafür, dass die Lehre vom Bischofsamt allzu abstrakt abgeleitet worden war und ohne Rücksicht darauf, dass das kollegiale Element zuerst auf der teilkirchlichen Ebene wirksam geworden ist“ (Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche [wie Anm. 139], 137). Zu den Befürwortern eines „dynamisch“ konzipierten Kollegialitätsverständnisses, das geschichtlich wandelbar ist und damit die Bischofskonferenzen als zeitgemäße Verwirklichungsform der Kollegialität zu fassen erlaubt, gehörten auch Jérôme Hamer OP und Joseph Ratzinger (vgl. Winterkamp, Die Bischofskonferenz zwischen „affektiver“ und „effektiver Kollegialität“ [wie Anm. 120], 290–296). Von Interesse ist im Zusammenhang mit der Stellung der Bischofskonferenzen im CIC von 1983 die Meinung von Eugenio Corecco, La réception de Vatican II dans le code de droit canonique, in: Giuseppe Alberigo, Jean-Pierre Jossua (Hg.), La réception de Vatican II (Cogitatio Fidei 134), Paris 1985, 327–391, 365f., demzufolge es der Begriff „synodal“ eher als der Begriff „kollegial“ erlaubt hätte, die konkrete Ausgestaltung der Kollegialität weniger engegeführt zu fassen. Zum Zusammenhang von synodal und kollegial im Blick auf die Rolle der Bischofskonferenzen vgl. auch Koch, Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus (wie Anm. 138), 152f.

<sup>205</sup> In den während der Diskussion gemachten „Abänderungsvorschlägen spiegelt sich die Härte eines Kampfes, der auf dem Konzil nicht ganz beendet, sondern durch die Kompromissformel zum Teil in die Ebene der Bischofskonferenz verlegt worden ist. Immerhin war es für Erzbischof Hermann Schäufele (...) ein großer Erfolg, dass ausgerechnet das Kapitel, bei dem man mit dem stärksten Widerstand rechnen musste, als einziges Kapitel der gesamten Vorlage von der Generalkongregation gebilligt worden ist“ (Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche [wie Anm. 139], 144). Allerdings wurde Schäufele's *Relatio* in der Kommission durchaus auch kritisiert, so durch den Pariser Soziologen und Theologen Fernand Boulard, dem zufolge sie nicht ausreichend die den *Amendationes* der Konzilsväter zu Grunde liegenden Motivationen darlegte und damit der Kommission die Meinungsbildung erschwerte (Faggioli, *Il vescovo e il concilio* [wie Anm. 132], 379 Anm. 158).

<sup>206</sup> Die nachkonziliare Entwicklung beleuchtet in einem größeren Kontext Routhier, *Un après-concile fait d'apprentissages d'un nouveau type de catholicisme* (wie Anm. 175), 43f.



### 2.3.5. Vierte Sitzungsperiode und unmittelbare Nachkonzilszeit

In der vierten Sitzungsperiode war dem Zeitdruck, aber auch diversen Strategien die auch nach dem Konzil bleibende Hypothek des Bischofsdekrets geschuldet, dass es nicht besser mit der bereits 1964 verabschiedeten Kirchenkonstitution abgeglichen wurde. Das dort Erreichte war in der Gefahr, „*rein deklamatorisch zu bleiben*“.<sup>207</sup> Erzbischof Schäufele hatte für die Generalkongregation vom 1. Oktober 1965 eine kurze, letzte Änderungsanträge aufgreifende Relatio vorbereitet, die jedoch aufgrund des enormen Zeitdrucks in der Endphase des Konzils nicht verlesen wurde.<sup>208</sup> Bereits am 29. September 1965 traf er sich in einer recht spannungsgeladenen Situation mit den Bischöfen Veuillot, Gargitter und Jubany sowie einigen Periti, um Anmerkungen Pauls VI. zum Bischofsdekret zu beraten.<sup>209</sup> Aus der Endphase des Konzils liegt ein kurzer Text Schäufeles vor, in dem er das Bischofsdekret in groben Zügen vorstellt und als wichtigstes der fünf am 28. Oktober 1965 verabschiedeten Dokumente (Christus Dominus, Optatum Totius, Gravissimum Educationis, Perfectae Caritatis, Nostra Aetate) bezeichnet.<sup>210</sup> Inwiefern diese Einschätzung vom Gesamt der Konzilsrezeption her zu bewerten ist, mag an dieser Stelle angesichts der in den anderen Dokumenten behandelten Themen, darunter das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, dahingestellt bleiben, auch wenn das II. Vaticanum in der Tat für die Strukturen der Kirche hier wesentliche Chancen und Aufgaben eröffnet hat.<sup>211</sup> Schäufele betont eingangs die

<sup>207</sup> Einen umfassenden Überblick über die Entwicklungen, aber v. a. auch ihre ekklesiologischen Implikationen bietet Gilles Routhier, *Das begonnene Werk zu Ende führen: die Mühen der vierten Sitzungsperiode*, in: GZVK 5, 57–213, 205ff. (Zitat ebd., 205); knapp, aber Routhiers Diagnose bestätigend ist Bausenhardt, *Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus* (wie Anm. 37), 244f.

<sup>208</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 424 mit Anm. 97.

<sup>209</sup> Faggioli, *Il vescovo e il concilio* (wie Anm. 132), 427f. Bischof Carli stimmte nach Faggioli als Einziger für einen Änderungswunsch des Papstes bzgl. der Bischofskonferenzen, sodass offensichtlich auch Schäufele der von der Kommission erarbeiteten Formulierung den Vorzug gab, die den bischöflichen munus etwas stärker in die Zusammenarbeit innerhalb der Bischofskonferenz einbindet.

<sup>210</sup> Hermann Schäufele, *Das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche* (EAF, Nachlass Schäufele, NB 11/151). Das Dokument ist undatiert, jedoch lässt das verwendete Briefpapier der Villa Mater Dei darauf schließen, dass Schäufele den Text vor seiner Rückkehr nach Freiburg verfasst hat.

<sup>211</sup> Eher kritisch bewertet das Ergebnis Routhier, *Das begonnene Werk zu Ende führen* (wie Anm. 207), 208ff.

Verbindung von CD und LG und die konstitutive Rolle der Bischofsweihe.<sup>212</sup> Im Folgenden betrachtet er den Bischof, dessen Amt als Hirtenamt zu verstehen ist, in seinen Eigenschaften als Mitglied des Bischofskollegiums, als Leiter seiner Diözese und als Mitglied der Bischofskonferenz. Auch wenn der vorliegende Text nur einen komprimierten Überblick bieten will und theologische Grundsatz- wie Detailfragen aussparen muss, zeigt er, dass das Konzil in den Augen Schäuufes nicht ohne Erfolg um ein ausgewogenes und verantwortetes Bild des bischöflichen Dienstes gerungen hat. Mit Paul VI. bezeichnet er die Dokumente als *„Aufgabe, die (die Kirche) nicht belastet, sondern trägt, fördert und zu jener Fülle, Sicherheit und Freude führt, für die wir keine bessere Bezeichnung wissen als das Wort ‚Leben‘. Die Kirche lebt“*.<sup>213</sup>

Gleichsam als ein Startschuss für die Aufgabe der Rezeption des Bischofsdekrets kann die Festakademie mit Kardinal Marella, Klaus Mörsdorf, Wolfgang Müller und Karl Rahner gewertet werden, die 1966 aus Anlass des 60. Geburtstages von Erzbischof Hermann Schäufele in der Katholischen Akademie Freiburg stattfand.<sup>214</sup>

### 2.3.6. *Vorläufige Bewertung der Mitarbeit Erzbischof Schäuufes an Christus Dominus: die Entdeckungen des II. Vaticanums als Etappe*

Wenn das Dekret Christus Dominus von *„Entdeckungen“*<sup>215</sup> des II. Vaticanums zeugt, so war Erzbischof Schäufele einer von vielen Expeditionsteilnehmern, der sich mit seinen spezifischen Fähigkeiten und Aufgaben auf einen nicht unbeschwerlichen gemeinsamen Weg aufgemacht hat. Auf diesem Weg, der mit dem Abschluss des II. Vaticanums nicht einfach zu Ende ging, *„teilte (er) die Anliegen des Konzils, auch wenn er*

<sup>212</sup> Wohl aufgrund seiner primär kirchenrechtlichen Herangehensweise hat Schäufele das vom II. Vaticanum nicht abschließend gelöste Problem der theologischen Zuordnung von Bischofs- und Priesteramt weniger im Blick. Vgl. dazu Matthias Fallert, Mitarbeiter der Bischöfe. Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Dienstes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 44), Würzburg 2007.

<sup>213</sup> Schäufele, Das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche (wie Anm. 210), 3.

<sup>214</sup> Gehrig (Hg.) (wie Anm. 149), Über das bischöfliche Amt.

<sup>215</sup> Legrand, Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise (wie Anm. 200), 103f. nennt als solche die Kollegialität, die Verbindung von Recht und Pastoral und die Ortskirchen.

von mancher Entwicklung überrascht wurde“.<sup>216</sup> Drei abschließende Beobachtungen mögen diesen Gesamteindruck von CD her belegen.

Erstens argumentierte Schäufele in den entscheidenden Fragen i. d. R. primär weder dogmatisch noch pastoral, sondern kirchenrechtlich. Wenn er trotz des Anliegens, von der systematisch geprägten Kirchenkonstitution her zu denken, einer relativ starken Trennung zwischen theologischer Systematik und Kirchenrecht verpflichtet war, so geht es ihm im Falle des Letzteren v. a. um die, in einem gewissen Rahmen durchaus pragmatisch zu setzenden, Rahmenbedingungen des kirchlichen Lebens. Hier zeigt beispielsweise eine Passage in seinem Gutachten vom Juli 1963, dass er dabei, ohne dies ekklesiologisch zu entfalten, kirchenrechtlich sehr viel weiter zu gehen bereit war, als es von den theologischen Argumenten der „Minderheit“ her denkbar gewesen wäre.<sup>217</sup> Mit seiner primär kirchenrechtlichen Sicht konnte Schäufele in der Bischofskommission eine qualifizierte, konstruktive und ausgleichende Position einnehmen. Auf seine Weise blieb Schäufele damit allerdings der auf dem Konzil nicht gelösten Problematik verhaftet, wie sich die theologische und kirchenrechtliche Dimension der Kirche allgemein und im konkreten Fall des Bischofsamtes zueinander verhalten.<sup>218</sup>

<sup>216</sup> Braun, Schäufele (wie Anm. 3), 218.

<sup>217</sup> „Aber die *eigentliche Frage ist doch diese*: Sind die BK von denen hier die Rede ist, ein kollegialer Träger hoheitlicher Befugnisse und teilkirchlicher Gesetzgebung? Sind sie wirkliche, echte Mittelinstanzen von eigener Initiative und Verantwortung zwischen Rom und der einzelnen Diözese? Die Antwort wird wohl positiv lauten dürfen, denn die Beschlüsse dieser BK erhalten nicht nur und erst eine bindende Kraft durch römische Approbation, sondern sie erhalten sie zufolge des Rechts der BK. Der Apostolische Stuhl hat sich nur die Überprüfung der rechtlich bindenden Beschlüsse der BK vorbehalten“ (Schäufele, Schema Decreti De Episcopis ac de dioecesium regimine [deutsch], [wie Anm. 157], 9). Auch in seinen Animadversiones argumentiert Schäufele hinsichtlich des Bischofskonferenzvorsitzes und der inneren Ausgestaltung der Konferenz ebenfalls eher kirchenrechtlich-detailliert als theologisch oder pastoral, wobei hier ebenfalls Konsequenzen für die Theologie des Bischofsamtes und der Kollegialität impliziert sind (vgl. AS II/4, 898f.).

<sup>218</sup> Nach Hervé Legrand, *Où en sont les réformes ecclésiologiques envisagées au Concile?*, in: Melloni, Theobald (Hg.), *Vatican II. Un avenir oublié* (wie Anm. 162), 118–139, 119f., ist die fehlende Verbindung primär dem mangelndem Bewusstsein der theologisch ausgerichteten Konzilsteilnehmer für die rechtliche Dimension geschuldet. Bei Schäufele verhielte es sich demzufolge genau umgekehrt: er denkt primär als „Kirchenrechtler“, der an einer entscheidenden Stelle auf eine konziliare theologische Grundlegung verzichtet, obwohl er die Kollegialität, wie sie in LG von den „Theologen“ formuliert wurde, keineswegs prinzipiell ablehnt. Zu den Diskussionen um den theologischen Status des Kirchenrechts bzw. um das Verhältnis von systematischer Theologie und Kirchenrecht im Zusammenhang mit dem Bischofsamt vgl. auch Routhier, *Le défi de la communion* (wie Anm. 36), bes. 176f., Wijlens, *Verhältnisbestimmung*

Zweitens stellt sich Schäufele loyal hinter das Ergebnis des Konzils, näherhin das Bischofsdekret. Zentrale Anliegen des Freiburger Erzbischofs wurden im Bischofsdekret berücksichtigt, was seine zustimmende Haltung sicherlich begünstigt hat. Dies gilt insbesondere für die Selbstständigkeit des Bischofs als Leiter seiner Diözese. Sie war für Schäufele kein Gegensatz zur Einbindung des Bischofs in die Kirche insgesamt, was sowohl in vertikaler als auch in horizontaler Perspektive gilt: Hinsichtlich der Beziehungen zwischen dem Papst und den Bischöfen begrüßte er die für die Theologie des Bischofsamtes entscheidende „*grundsätzliche Umkehrung in dem Verhältnis von Papst und Diözesanbischof*“<sup>219</sup>, nämlich den Übergang vom Konzessions- zum Reservationsystem (CD 8). Im Blick auf die Bischofskonferenzen lag ihm daran, die Freiheit und Verantwortung des Einzelbischofs zu gewährleisten und im Blick auf die Einheit der Diözesanleitung konnte er zufrieden sein mit den Aussagen zu den Koadjutoren, Weihbischöfen und Generalvikaren.<sup>220</sup>

Drittens ist sich Schäufele bewusst, dass mit CD noch nicht alle Fragen geklärt sind, insbesondere was die in seiner Relatio ausgeklammerte theologische Grundlegung der Bischofskonferenzen angeht. Allerdings stellte sich für ihn die nach dem Konzil auch von systematischer Seite her aufgekommene Frage nicht in herausgehobener Weise, ob CD wirklich den systematischen Horizont von LG erfasst bzw. ausgeschöpft hat. Was das Beispiel der Bischofskonferenzen angeht, waren es wohl Konzilsväter wie Schäufele, der die fehlende theologische Grundlegung der Bischofskonferenzen im Zusammenhang des Schemas als wenig problematisch ansah und hier im Gegenteil deren Entwicklungsmöglichkeiten betonte, die in der Hand der Bischöfe selbst liegen würden, die manche

---

von Konzil und nachkonziliarer Rechtsordnung (wie Anm. 36), bes. 333ff.; Sabine Demel, Dienste und Ämter im Volk Gottes, in: Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute (wie Anm. 36), 340–347, bes. 345ff.; Bausenhardt, Zentrale theologische Desiderate für die kirchliche Gesetzgebung (wie Anm. 181), bes. 371–374.

<sup>219</sup> Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (wie Anm. 139), 160.

<sup>220</sup> Allerdings zeichnet das Dekret vom Bischof in seiner Diözese „ein Idealbild von erschreckender Größe“ (Schäufele, Das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche [wie Anm. 210], 2), womit eine Sorge Schäufeles zum Ausdruck kommt, die gleichsam die Kehrseite seines insgesamt recht „episkopozentrischen“ Ansatzes darstellt.

zeitgenössische Kommentatoren von CD zu der optimistischen Einschätzung führten, dass sich die verschiedenen Diskussionspartner dank der zu erwartenden Erfahrungen mit den Bischofskonferenzen bald aufeinander zubewegen würden.<sup>221</sup> Mit seiner optimistischen Einschätzung sollte Schäufele allerdings nicht ohne weiteres Recht behalten.<sup>222</sup> So wurden etwa Ansätze zur praktisch erfolgenden Vertiefung auch der theologischen Dimension der Bischofskonferenzen, die nach dem Konzil trotz gewichtiger Einschränkungen zunächst in Anschlag gebracht werden konnten, auf Dauer noch nicht ausgeschöpft bzw. weitergeführt.<sup>223</sup> Neben der Stellung der Bischofskonferenz boten weiterhin

<sup>221</sup> Charles Munier, *La coopération des évêques au bien commun de plusieurs Eglises* (nos 36–43), in: *Vatican II. La charge pastorale des évêques* (wie Anm. 200), 329–352, 339.

<sup>222</sup> Einen Überblick über die diskutierten Fragen sowie weiterführende Literatur bieten die Beiträge in Legrand, Manzanares, García y García (Hg.), *Les conférences épiscopales* (wie Anm. 162); Legrand, *Les évêques, les Eglises locales et l’Eglise entière* (wie Anm. 195), bes. 224–228; Bausenhart, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus* (wie Anm. 37), bes. 291; ders., *Die „communio hierarchica“ in der Verantwortung für die Katholizität der Kirche*, in: *HThK Vat II 5* (2006), 157–177; Thomas Herkert, Karsten Kreuzer, Tobias Licht (Hg.), „... in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes“. *Der Dienst des Bischofs im Wandel. Paul Wehrle zum silbernen Bischofsjubiläum* (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg 2007.

<sup>223</sup> Beispielsweise beobachtet Oskar Saier, der unter Hermann Schäufele zunächst als Weihbischof amtierte, 1978 sein Nachfolger als Erzbischof wurde und 1987–1999 stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz war, für die erste Phase der Konzilsrezeption (für die weiteren Phasen vgl. die in der vorigen Anmerkung genannte Literatur): „Damit ist die Bischofskonferenz zwar wohl zu einer wirklichen hierarchischen Instanz geworden; ihre Zuständigkeit ist indessen stark abgremst. Diese Umschreibung der Bischofskonferenz und ihrer Kompetenz ist insofern erstaunlich, als das Konzil einerseits in der Bischofskonferenz ein taugliches synodales Instrument den Teilkirchenverbänden anbieten und vorschreiben will, andererseits dieses Instrument so kümmerlich ausstattet, dass es nur in geringem Maße in der Lage ist, integrierende Funktionen in den Teilkirchenverbänden wahrzunehmen. Wenngleich der Bischofskonferenz in den grundsätzlichen Ausführungsbestimmungen von Ep (= Christus Dominus, MQ) Art. 37 und 28 jede allgemeine Kompetenz, mit rechtsverbindlicher Kraft zu entscheiden, verweigert wurde, brachte die seitherige Entwicklung der Bischofskonferenz eine Fülle von Einzelkompetenzen“ (Oskar Saier, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung [Münchener theologische Studien, II. Kanonistische Abteilung, 32. Band], München 1973, 179f.). Im Vorwort weist Saier darauf hin, dass das Thema seiner Arbeit „aus (Klaus Mörsdorfs, MQ) Konsultantorentätigkeit während des Konzils erwuchs“ (ebd., V). Josef Freitag, Art. Christus Dominus, in: *LThK*<sup>3</sup> 2 (1994), 1178f., 1179, urteilt: „Das Ziel, die Ausübung der Vollmacht des Bischofskollegiums näher zu bestimmen, wurde in CD nicht erreicht. Alle Bemühungen, der bfl. Kollegialität auf diözesaner Ebene Geltung zu verschaffen, scheiterten. Um den theol. u. jurid. Status der Bischofskonferenzen (als Konkretisierung der Kollegialität des Bf.-Amtes) wird v. a. seit der außerordentl. Bischofssynode 1985 gerungen.“

z. B. das Verhältnis von Bischof und Diözese Anlass zu Diskussionen<sup>224</sup> und damit zusammenhängend eine Theologie der Ortskirche.<sup>225</sup> Bei alledem erweist sich die Frage nach den Bischofskonferenzen als ein Thema, in dem sich die grundsätzliche Herausforderung des II. Vaticanums konkretisiert, wie sich in einer neuen Wechselseitigkeit erstens das Erzbischof Schäufele so vertraute Recht, zweitens das vielgestaltige Leben der Kirche und drittens die reiche Lehre der Kirche aufeinander beziehen.<sup>226</sup>

#### *2.4. Erzbischof Schäufeles Anmerkungen in der Diskussion um das Offenbarungsschema*

Zwei Jahre nach der Entscheidung Johannes' XXIII., das ursprüngliche Schema *De fontibus revelationis* zurückziehen und überarbeiten zu lassen, gelangte das Schema *De Divina Revelatione* auf die Tagesordnung des Konzils.<sup>227</sup> Nach den spektakulären Ereignissen in der ersten Sitzungsperiode spiegelt sich in der überarbeiteten Form, die in der dritten Periode zur Diskussion kam, die Bewusstseinsweiterung des Konzils wider, die bischöflichem Selbstbewusstsein und theologischem Ringen erwuchs.<sup>228</sup> Leitlinien des neuen Schemas sind u. a. ein Offen-

<sup>224</sup> „Christus Dominus thematisiert die unterschiedlichsten Beziehungen, in denen der Bischof in seinem Amt steht – mit eben dieser bemerkenswerten Ausnahme: der Beziehung zur Gemeinschaft der Gläubigen seiner Diözese“ (Bausenart, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus [wie Anm. 37], 296). Den Beziehungscharakter aller diözesanen Instanzen, Institutionen und Zuständigkeiten arbeitet systematisch heraus Routhier, *Le défi de la communion* (wie Anm. 36), 213–300. Für das Erzbistum Freiburg vgl. in diesem Zusammenhang auch Pemsel-Maier, *Von der „Ständegesellschaft“ zum einen „Volk Gottes“* (wie Anm. 21).

<sup>225</sup> Grundlegend Hervé Legrand, *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, in: Bernard Laurent, François Refoulé (Hg.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Bd. 3/2, 1993, 143–345.

<sup>226</sup> Zum „Kreislauf“ (CD 10) zwischen Leben, Lehre und bischöflicher Leitung sowie zum „Blutkreislauf“ (CD 57) zwischen Ortskirchen und Gesamtkirche s. Bausenart, *Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus* (wie Anm. 37), 301.

<sup>227</sup> Grundsätzlich zum Stand der Dinge in dieser Konzilsphase vgl. Sauer, *Erfahrung und Glaube* (wie Anm. 73), 315–346; ders., *Probleme der Lehre sind Probleme der Pastoral*, in: *GZVK* 4, 231–272; Burigana, *La Bibbia nel Concilio* (wie Anm. 73), 307–361. Nicht nur das Handeln Johannes' XXIII. ist eine Bedingung der weiteren Geschichte der Offenbarungskonstitution, sondern auch die Entscheidung Pauls VI., das Thema in der dritten Sitzungsperiode zu behandeln (Sauer, *Probleme der Lehre sind Probleme der Pastoral*, 232).

<sup>228</sup> Vgl. die Bewertung Josef Neuners, wie sie Sauer, *Probleme der Lehre sind Probleme der Pastoral* (wie Anm. 227), 239, zitiert.

barungsverständnis, das sich an der biblisch-heilsökonomischen Vorgabe und an einem dialogischen Verhältnis von Gott und Mensch orientiert, eine Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche, das theologische und konfessionelle Verengungen aufzusprengen vermag und den Zusammenhang von Leben und Lehre ins Bewusstsein zu heben verhilft.

Wenige Tage vor dem Beginn der Diskussionen in der Aula, die vom 30. September bis zum 6. Oktober 1964 erfolgten, setzte sich auch Erzbischof Schäufele mit dem Schema<sup>229</sup> auseinander.<sup>230</sup> Seine Gedanken zu den ersten beiden Kapiteln (*De ipsa Revelatione* bzw. *De divinae Revelationis transmissione*) finden sich komprimiert als schriftliche Eingabe in den Konzilsakten<sup>231</sup>, wobei sich Schäufele auf deutschsprachige Anmerkungen stützt, die ein ungenannter Gutachter zur Verfügung gestellt hat.<sup>232</sup> Einige Anmerkungen dieses Dokuments hat Schäufele übernommen und ins Lateinische übersetzt.<sup>233</sup>

<sup>229</sup> Die Schemata vom 22. April 1963 und 3. Juli 1964 sind als Synopse abgedruckt bei Sauer, *Erfahrung und Glaube* (wie Anm. 73), 701–720, die Schemata vom 3. Juli 1964 und 20. November 1964 ebd., 721–739.

<sup>230</sup> Im Namen der deutschsprachigen und skandinavischen Konzilsväter sprachen Kardinal Döpfner (AS III/3, 145–150) zu den ersten beiden Kapiteln, Kardinal König (AS III/3, 275f.) zu den Kapiteln III und IV sowie Weihbischof Schick (AS III/3, 309–311) zu den Kapiteln IV–VI (Schäufele und Gnädinger unterzeichneten Döpfners und Schicks Intervention; derjenigen von König folgt keine Nennung der zustimmenden deutschsprachigen Konzilsväter). Bischof Volk sprach in seinem eigenem Namen zu den letzten drei Kapiteln (AS III/3, 344–345). Was Schäufele und einige andere deutsche Konzilsväter zu ihren Anmerkungen veranlasst hat (s. nächste Anm.) – ob persönliche Initiative, Eingehen auf theologische Berater oder eine konzertierte Aktion –, kann bislang nicht rekonstruiert werden (vgl. Burigana, *La Bibbia nel Concilio* [wie Anm. 73], 346). Die Rede Döpfners widmet sich besonders der Frage nach der materialen Schriftsuffizienz sowie der Zuordnung von Schrift und Tradition und sucht damit das Konzil von Trient zu ergänzen (AS III/3, 147).

<sup>231</sup> AS III/3, 497f. Vgl. das Manuskript in EAF, Nachlass Schäufele NB III/149 (Mappe „De Revelatione“), datiert auf den 24. September 1964. Das lateinische Manuskript der *Animadversiones* ist auf den 28. September datiert.

<sup>232</sup> *De divina revelatione*, in: EAF, Nachlass Schäufele, NB III/149 (Mappe „De Revelatione“), vier unsignierte und undatierte handschriftliche Seiten.

<sup>233</sup> Gestrichen sind eine kurze, letztlich stilistische Anmerkung sowie ein Gedankengang, der das Verhältnis von Offenbarung und Kirche (in apostolischer Zeit und insgesamt) bedenkt und hierbei insbesondere betont, dass zur Offenbarung wesentlich ihr Ankommen bei den Menschen gehört. Außerdem enthält das Dokument auch je eine Anmerkung zum dritten und fünften Kapitel, von denen Schäufele trotz des Hinweises auf dem maschinenschriftlichen Manuskript der in den Konzilsakten veröffentlichten *Animadversiones*, sich zu den ersten beiden Kapiteln zu äußern, letztere übernimmt (s. u.).

Die erste Anmerkung widmet sich – gleichsam als Reminiszenz an seinen Entwurf für ein Schema „De Deo“ – einer Aussage des Schemas, die Gott zum Inhalt hat. Hier moniert Schäufele eine Formulierung, die so klingt, „*als wäre Gott nicht derselbe wie Vater, Sohn und Hl. Geist*“.<sup>234</sup>

Wiederum ausgehend von einer als mangelhaft empfundenen Formulierung wird in der zweiten Anmerkung der theologische Gedanke der plenitudo revelationis in Christo entfaltet. Da die entsprechende Passage im Schema<sup>235</sup>, „*weil zu sehr in der Erkenntnisebene verbleibend*“, dem „*ganzen Christusgeschehen*“<sup>236</sup> nicht gerecht werden könne, schlägt Schäufele dem Gutachten folgend eine neue Textpassage vor: „*Ad plenitudinem vero revelatio pervenit, cum in Christo Verbum Dei et vita nobis apparuit, homines tam de Deo quam de hominis salute perfectissime illuminans.*“<sup>237</sup>

Eine gewisse theologische Brisanz beinhaltet ein Änderungsvorschlag zum dritten Abschnitt des ersten Kapitels, wo nach Schäufele „*ratione discussionum de ‚Monogenismo‘*“ der Ausdruck „*protoparentes*“ durch „*hominibus*“ ersetzt werden sollte.<sup>238</sup>

Zwei stilistische Änderungsvorschläge zum vierten Abschnitt, mithilfe derer die Unterscheidung von „*signa*“ und „*miracula*“ sowie die Abgeschlossenheit der Offenbarung deutlicher herausgestellt werden sollten, wurden für das überarbeitete Schema nicht übernommen.

---

<sup>234</sup> De divina revelatione (wie Anm. 232), 1. Die inkriminierte lateinische Passage lautet: „*Deus invisibilis ... homines... alloquitus et cum eis conversatur, ut eos ad societatem cum Patre et Filio et Spiritu Sancto invitet et admittat*“ (vollständig bei Sauer, Erfahrung und Glaube [wie Anm. 73], 701).

<sup>235</sup> „*Intima ergo per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui non solum mediator, sed et plenitudo totius revelationis existit (...)*“ (Sauer, Erfahrung und Glaube [wie Anm. 73], 702).

<sup>236</sup> De divina revelatione (wie Anm. 232), 1. Im entsprechenden Abschnitt in AS III/3, 497 entfällt diese Begründung.

<sup>237</sup> De divina revelatione (wie Anm. 232), 1 bzw. AS III/3, 497. Der Änderungsvorschlag wurde nicht berücksichtigt, allerdings wurde im Schema vom 20. November 1964 das Wörtchen „*ergo*“, das dem Gutachten und in der Folge Schäufeles Animadversio als Aufhänger diente, durch „*autem*“ ersetzt.

<sup>238</sup> De divina revelatione (wie Anm. 232), 1 bzw. AS III/3, 497. Die Begründung des Gutachtens entfällt in den Konzilsakten: „*Die Exegese des Protoevangeliums ist zu problematisch.*“ Im Schema vom 20. November 1964 wie auch im Endtext steht weiterhin „*protoparentibus*“. Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum (wie Anm. 73), 742, kommentiert im Anschluss an Henri de Lubac, dass mit dem Begriff „*protoparentes*“ (...) keine Entscheidung in der Frage der Abstammung der Menschheit (Monogenismus, Polygenismus) getroffen“ ist.



Ein Kerngedanke der Offenbarungskonstitution wird vorweggenommen, wenn sich Gutachten und *Animadversio* für ein Verständnis der Offenbarung einsetzen, in der deren Charakter als Gottes Selbstmitteilung erkennbar wird.<sup>239</sup> Dies hat Konsequenzen für das Verständnis des Offenbarungsempfängers wie für das Verständnis dessen, der sich offenbart.<sup>240</sup> Gott als der Sich-Offenbarende will die Teilhabe des Menschen an seinem Mysterium.<sup>241</sup> Das Offenbarungsverständnis, das Schäufeles *Animadversio* positiv zu Grunde liegt, darf sich von *Dei Verbum* durchaus als bestätigt ansehen.<sup>242</sup>

Im siebten Abschnitt, der sich dem Verhältnis von Evangelium, Schrift und Tradition widmet, moniert Schäufele das Bild von der Tradition als Spiegel, in dem sich die Kirche betrachtet. Besser sei es, zu betonen, dass die Kirche auf das Wort hören muss.<sup>243</sup> In diesem Zusammenhang ist es eine methodisch geradezu zwangsläufige Anwendung dieses Leitgedankens, wenn für den folgenden Bibelvers (Jud 3) „*anstelle des*

<sup>239</sup> Sauer, *Erfahrung und Glaube* (wie Anm. 73), 385–414; Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum* (wie Anm. 73), 807f.

<sup>240</sup> Schäufele geht nicht auf das Argument des Gutachtens ein, dass die Formulierung des Schemas aufgrund ihrer grammatikalischen Struktur eine Form von „*Anthropomorphismus*“ begünstigt, die nicht wünschenswert sei.

<sup>241</sup> „*Videtur ac si in revelatione non ageretur de communicatione vitae ipsius, sed de informatione de tali communicatione. Clare dici deberet non agi in revelatione de multis veritatibus, de quibus homo certior fieri debet, sed de unico mysterio, quod Deus ipse est, qui nobis in revelatione accessibilis fit*“ (*De divina revelatione* [wie Anm. 232], 2 bzw. AS III/3, 497). Die Tendenz der Änderungsvorschläge Schäufeles prägt durchaus den veränderten Text im überarbeiteten Schema.

<sup>242</sup> Sauer, *Erfahrung und Glaube* (wie Anm. 73), 476ff.; Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum* (wie Anm. 73), 748ff. Vgl. auch ebd., 749f. die Hinweise auf *Dei Filius*, die übertragen auf vorliegenden Untersuchungsgegenstand den inneren Zusammenhang bestätigen, der Schäufeles Schemaentwurf „*De Deo*“ und seine Anmerkungen zum Offenbarungsschema in der dritten Sitzungsperiode verbindet. Das Offenbarungsverständnis des II. Vaticanums denkt vor gegenwärtigem Hintergrund weiter Christoph Theobald, „*Dans les traces... de la constitution „Dei Verbum“ du concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture (Cogitatio Fidei 270)*“, Paris 2009, bes. 11–33.

<sup>243</sup> Auch hier entfällt in der *Animadversio* die Begründung des Gutachtens, die den Unterschied von Schrift und Tradition zu beachten bittet. Die Interpretatoren der Offenbarungskonstitution verweisen in einer ganz anderen Sinnrichtung als Schäufeles Text auf die eschatologische Dimension des Bildes vom Spiegel im Anschluss an 1 Kor 13,12, so etwa Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum* (wie Anm. 73), 754.

*schlecht übersetzten Vulgata-Textes*<sup>244</sup> der Rückgriff auf den griechischen Urtext erfolgen solle.<sup>245</sup>

Wichtige Präzisierungen im Traditionsverständnis fordert die nächste Anmerkung zum achten Abschnitt. Die Formulierung „*ea omnia complectitur, quae ad populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt*“ wird dem Gutachter und in der Folge Schäufele zum Anlass, eine genauere Unterscheidung zwischen *traditio apostolica* und *traditio ecclesiastica* vorzunehmen. Denn nicht alles, was in der Kirche „zur heiligen Lebensführung des Volkes Gottes“ angeordnet ist, sei apostolischen Ursprungs. Außerdem sei die neutestamentliche Tradition nicht ohne das Alte Testament zu verstehen.<sup>246</sup> Was Schäufele nicht anspricht, aber zum hier behandelten Themenkreis gehört, ist dessen ökumenische Relevanz.<sup>247</sup>

Bezüglich des neunten Abschnitts gibt Schäufele zu bedenken, dass das Nebeneinander von „*mens, doctrina, exempla et mandata Christi*“

<sup>244</sup> De divina revelatione (wie Anm. 232), 3.

<sup>245</sup> Das überarbeitete Schema ersetzt das von Schäufele beanstandete „*simul*“ wie von ihm vorgeschlagen durch „*semel*“, verändert aber ansonsten den Text nicht in seinem Sinn.

<sup>246</sup> Vgl. auch die folgende Anmerkung zum Ausdruck „*verborum traditorum*“: „*Forsitan deberet expresse etiam nominari verbum Dei in scriptis V.T. et N.T. contentum. Reapse apparet traditio N.T. numquam sine Scriptura, maxime V.T.*“ (AS III/3, 498). Eine gewichtige Anmerkung im Gutachten zum 3. Kapitel Abschnitt 12 übernimmt Schäufele nicht: „Hier könnte der Eindruck entstehen, die Arbeit der Exegeten solle vor allem dazu dienen, Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes über das rechte Verständnis bestimmter Bibelstellen vorzubereiten. Ist damit aber die Aufgabe der theologischen Schriftauslegung nicht zu einseitig bestimmt? Geht es doch bei der Exegese nicht nur um das im Einzelsatz Ausgesagte, sondern (vielleicht noch mehr) auch um die Aufdeckung der Tiefendimension und des Gesamtzusammenhangs, in dem ein Text steht. Das alles ist aber nicht sehr geeignet, in ein bündiges Lehrurteil aufgenommen zu werden. Kurz: Die komplizierte historische Wirklichkeit, mit der es die Exegese zu tun hat, steht in einer Spannung zu dem ‚genus litterarium‘, in dem kirchliche Lehrurteile ausgedrückt werden müssen. Deshalb scheint es sachlich nicht ganz angemessen, der Exegese die Vorbereitung lehramtlicher *iudicia* zuzuweisen“ (De divina revelatione [wie Anm. 232], 4).

<sup>247</sup> Vgl. bes. Eduard Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung, Paderborn 1966, 136–140; Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum (wie Anm. 73), 757f. sowie Johannes Brosseder, Ökumenische Probleme der Dogmatischen Konstitution Dei Verbum des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute (wie Anm. 36), 270–282. Für den gegenwärtigen fundamentaltheologischen Problemhorizont vgl. auch Gregor Maria Hoff, Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007, bes. 189–193.

wie eine wenig geglückte Definition des Traditionsbegriffs wirkt, wobei er allerdings keinen Alternativvorschlag macht.<sup>248</sup>

Mit dem Übergang von Zeitgenossenschaft Jesu zu verschriftlichter Zeitzeugenschaft, als die man die Entstehung einiger neutestamentlicher Schriften bezeichnen könnte, befasst sich eine Anmerkung zum Abschnitt 19 aus dem fünften, dem NT gewidmeten Kapitel des Schemas.<sup>249</sup> Hier wendet sich der Gutachter und in seinem Gefolge Schäufole gegen die Auslegung, „*als habe die Urgemeinde bei der Gestaltung des Kerygma von Jesus überhaupt keinen Anteil gehabt. Das ‚vera et sincera‘ könnte die Vorstellung protokollarischer Berichte erwecken, zumal nicht (wie im alten Schema) ausdrücklich gesagt wird, dass die Geschichtsschreibung der Evangelien nicht in allem mit der modernen Historiografie übereinstimmt. Auch wenn der Anteil der Urgemeinde an der Formung der Evangelientradition umstritten ist, so scheint doch nicht, dass man a priori gewisse Freiheiten in der Gestaltung ausschließen kann, die wir heute als ‚Fiktionen‘ bezeichnen würden*“.<sup>250</sup> In den Formulierungen wird der Hintergrund dieser Anmerkung erkennbar, der in den Diskussionen um die Theologie Rudolf Bultmanns zu suchen ist.<sup>251</sup> Das Gut-

<sup>248</sup> Vgl. im kommentierten Schema: „... S. Traditio autem mens, doctrina, exempla et mandata Christi per Apostolorum eorumque successorum praeconium, assistente Spiritu Sancto, fideliter transmissa.“ In der Animadversio bleibt es beim Ausdruck des Missfallens, die Frage des Gutachtens wird nicht aufgenommen: „Gibt es nichts, was die Tradition als solche zu einer Einheit zusammenfügt? Kann ihr Wesen nur durch eine Kumulation beschrieben werden?“ Im neuen Schema heißt es nunmehr: „... S. autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, prae lucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servent, exponant atque diffundant“ (Sauer, Erfahrung und Glaube [wie Anm. 73], 727). Schäufoles Anmerkung ihrerseits verengt an dieser Stelle den Traditionsbegriff auf das, was in seiner vorherigen Anmerkung zur apostolischen Tradition gerechnet wurde.

<sup>249</sup> Die kommentierte Passage lautet: „... ita semper ut non ficta, ex creatrici potentia primaevea communitatis promanantia, sed vera et sincera de Iesu nobis communicarent“ (Sauer, Erfahrung und Glaube [wie Anm. 73], 735).

<sup>250</sup> De divina revelatione (wie Anm. 232), 4. Der letzte Nebensatz – eine wortspielerische Reminiszenz an die Formulierung des Schemas „non ficta“? – fehlt in der lateinischen Fassung (AS III/3, 498). Der leicht veränderte Text des überarbeiteten Schemas ist etwas näher an Schäufoles Vorschlag: „ita ut non imaginem quamdam ex creatrici potentia primaevea communitatis promanantam, sed veram et sinceram Iesu historiam nobis communicarent“ (ebd.).

<sup>251</sup> Vgl. dazu Béda Rigaux, Kommentar zum fünften Kapitel der Offenbarungskonstitution, in: HThK.E II (1967), 563–570, 567f. sowie Hopping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum (wie Anm. 73), 786f. Vgl. auch Harald Wagner, Das Verständnis der Offenbarung im Zweiten Vatikanischen Konzil und bei Rudolf Bultmann, in: Bernd Jaspert (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984, 396–407.

achten und in seiner Folge Schäufele kommen in der Frage, wie sich Wahrheit des Glaubens und Historizität des in den Evangelien Berichteten zueinander verhalten, einem Grundanliegen des evangelischen Theologen etwas wohlwollender entgegen als es das Schema in seiner diskutierten wie in seiner überarbeiteten Form tut. Dabei halten sie aber den grundsätzlichen Anspruch aufrecht, dass Kerygma und Geschichte aufs Engste miteinander verbunden sind.<sup>252</sup>

Schäufeles Anmerkungen, die wie die Eingaben anderer deutscher Konzilsväter den Grundduktus des Schemas akzeptierten und sich lediglich Detailfragen zuwandten, stellen aus der Perspektive der Geschichte der Offenbarungskonstitution letztlich nur eine Fußnote dar.<sup>253</sup> Aus der Perspektive der Geschichte von Schäufeles Konzilsbeteiligung belegen sie, dass sich der Freiburger Erzbischof auf den Weg einließ, den die Entstehung der Offenbarungskonstitution bedeutete und dass er sich – hier deutlich im Sinne der Konzilsmehrheit – für Präzisierungen einsetzte, die ihm in diesem Zusammenhang nötig erschienen.

## 2.5. De matrimonio

Ein weiteres Thema der Konzilsaktivitäten Erzbischof Schäufeles stellten die in gemischtkonfessionellen Ländern wie Deutschland häufigen konfessionsverschiedenen Ehen, zur Zeit des Konzils oft auch Mischehen genannt, dar.<sup>254</sup> Insgesamt konstatiert er, dass das Schema *De matrimonio* zwar die „*heutigen Bedingungen*“<sup>255</sup> beachtet, aber dennoch einige Wünsche verbleiben. Ohne alle recht detaillierten Anliegen

---

<sup>252</sup> Vgl. auch Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung (wie Anm. 247), 188, mit Verweis auf Oscar Cullmann, gleichsam der Gegenspieler Bultmanns. Was Ratzinger, Kommentar zum Proömium, I. und II. Kapitel, in: LThK.E II (1967), 504–528, 521 ausgehend von DV 8 zu Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte schreibt, gilt auch hier: „... vor allem müsste das Ganze in den umfassenderen Rahmen der Grundfrage nach der Möglichkeit und Weise des historischen Verstehens überhaupt gestellt werden.“

<sup>253</sup> Zur Einordnung in die Gesamtdiskussion vgl. Burigana, *La Bibbia nel Concilio* (wie Anm. 73), 346 Fußnote 174.

<sup>254</sup> Heribert Heinemann, Ursula Beykirch, Ilona Riedel-Spangenberg, Art. Konfessionsverschiedene Ehen, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 238–241.

<sup>255</sup> AS III/8, 1085. Die Anmerkungen Schäufeles, die in den Konzilsakten den einzelnen Kapiteln und Artikeln des Schemas zugeordnet werden, finden sich vereint in: Hermann Schäufele, *Schema Decreti De Matrimonii Sacramenti* (EAF, Nachlass Schäufele, NB II/149) (Mappe „de Matrimonio“).

Schäufeles im Einzelnen zu analysieren, kann man zwei übergeordnete Aspekte erkennen. Zum einen geht der Freiburger Erzbischof von der realen, nicht von einer idealen Situation aus. Dazu gehört wesentlich, dass eine Ehe zunächst nicht aus religiösen Gründen geschlossen wird.<sup>256</sup> Daneben muss für Schäufele der Tatsache Rechnung getragen werden, dass Ehen scheitern können, wobei er für die Möglichkeit plädiert, in diesem Fall die Ehe wegen eines wesentlich beschädigten Konsenses für ungültig erklären zu können.<sup>257</sup> Bezüglich der von Schäufele grundsätzlich begrüßten Abschaffung von Ehehindernissen geringeren Grades wundert er sich darüber, dass dasjenige der Verwandtschaft in einer Seitenlinie ersten Grades bestehen bleiben soll, wo doch hier die öffentliche Meinung eine Eheschließung nachdrücklich befürwortet.<sup>258</sup> Als zweite Argumentationslinie liegt den Ausführungen die Sorge um die dem Ortsordinarius zukommende rechtliche Rolle zu Grunde. So ist für ihn aufs Stärkste einzufordern, dass dieser von allen Ehehindernissen dispensieren kann, von denen die Kirche zu dispensieren pflegt.<sup>259</sup>

Schäufeles Anmerkungen spiegeln die für ihn auf dem II. Vaticanum typische Vorgehensweise wider, auf gegebene Situationen v. a. kirchenrechtlich zu reagieren, ohne dabei vorausgehende theologische Grundlagen oder systematische Möglichkeitsanalysen in einer den Argumentationsgang prägenden Weise einzubauen. Jedoch kommen durch die kirchenrechtlichen Änderungen in der Folge durchaus auch systematische Implikationen ins Spiel, wie etwa die Problematik der scheiternden Ehen zeigt<sup>260</sup>, aber auch die Rolle des Ortsordinarius. Indirekt stellen kirchenrechtliche Veränderungen, mit denen Schäufele auf die gesell-

<sup>256</sup> „Datis rationibus, quibus crescens numerus matrimoniorum mixtorum adiudicatur, addendum est praeprimis simplex factum, quod in Europa centrali generatim fere dimidia pars populationis est acatholica, et si quis cogitat de matrimonio ineundo, respicit naturae instinctu primo indolem partem humanam, corporalem et spiritualem, deinde eius religionem“ (ebd., 2 = AS II/8, 1093).

<sup>257</sup> „Aliud etiam notandum est: frequentissime hodie occurrit casus, in quo quis graviter ac dolose de alterius partis qualitate magni momenti deceptus matrimonium init, quod re vere cognita non contraheret. Optandum est, ut in tali casu matrimonium invalidum declarari posset propter essentialiter vitiatum consensum“ (ebd., 1f.).

<sup>258</sup> Ebd., 1.

<sup>259</sup> Ebd., 1.

<sup>260</sup> Zu diesem Fragenkomplex gehört auch die Wiederverheiratung Geschiedener, die unter Schäufeles Nachfolger im Amt des Erzbischofs, Oskar Saier, Bedeutung erlangte. Vgl. dazu u.a. Theodor Schneider (Hg.), *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie* (QD 157), Freiburg 1995.

schaftlichen Gegebenheiten reagieren wollte, auf ihre Weise durchaus einen Baustein für die Ermöglichung einer „*theologisch begründete(n) positive(n) Einschätzung konfessionsverschiedener Ehen*“<sup>261</sup> dar. Für die hermeneutische Frage, inwiefern sich durch ein Konzilsereignis Kontinuität und Diskontinuität, Glaube und Leben, Recht und Theologie zueinander verhalten, ist dies nicht gänzlich unbedeutend.

### 3. Erzbischof Schäufele nach dem Konzil

Nach Schäufeles Rückkehr aus Rom „*fiel ein wichtiger Teil der nachkonziliaren Erneuerung der Kirche in seine Amtszeit*“.<sup>262</sup> Im Folgenden sollen nur einige Aspekte kurz beleuchtet werden, die sich aus unmittelbaren Stellungnahmen des Erzbischofs zum Konzil, seiner Rezeption und seiner Hermeneutik ergeben. Die folgenden Abschnitte können vor diesem Hintergrund lediglich skizzenhaft aufzeigen, von welchen Grundannahmen der Freiburger Erzbischof in diesem komplexen Prozess einer der Akteure war, wenn auch aufgrund seines Amtes ein exponierter.

#### 3.1. Das Konzil als Gabe und Aufgabe

Erzbischof Hermann Schäufele kehrte vom Konzil zurück im Bewusstsein, Zeuge und Mitwirkender an einem der „*bedeutendsten Ereignisse() der Kirche*“<sup>263</sup> geworden zu sein. Von diesem Ereignis berichtet er am 12. Dezember 1965 in einer Predigt im Freiburger Münster: „*In dieser universalen Versammlung, an diesem privilegierten Punkt in Raum und Zeit neigen sich im Glauben einander zu die Vergangenheit, die Gegenwart, die Zukunft. Die Vergangenheit: denn es ist hier gegenwärtig die Kirche Christi mit ihrer Tradition, ihrer Geschichte, ihren Konzilien, ihren Lehren, ihren Heiligen. Die Gegenwart: Papst und Bischöfe stehen im Begriff, der Welt von heute entgegenzugehen in ihrer Not, in ihrem*

<sup>261</sup> Ilona Riedel-Spangenberg, Art. Konfessionsverschiedene Ehe. III. Ökumenische Aspekte, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 240f., 240.

<sup>262</sup> Schmider, Die Freiburger Bischöfe (wie Anm. 3), 171.

<sup>263</sup> Hermann Schäufele, Das Konzil – eine fortdauernde Schöpfung, Ansprache nach dem Abschluss des Konzils am 12. Dezember 1965 im Münster Unserer Lieben Frau zu Freiburg, in: ders., Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben (wie Anm. 2), 146–150, 146.

*Leid, in ihrer Schuld, aber auch mit ihren unvergleichlichen Reserven, mit ihren Werten, mit ihren Tugenden. Die Zukunft ist schließlich da in dem gebieterischen Schrei der Völker nach größerer Gerechtigkeit, in dem unbedingten Willen der Menschen nach Frieden, in ihrem bewussten oder unbewussten Sehnen nach einem höheren Leben, einem Leben, das ihnen gerade die Kirche Christi geben kann und geben will. Das ist das Konzil, eine Zeit, unvergleichbar nach ihrem Sinngehalt und Reichtum!*<sup>264</sup> Mit diesen Worten zeigte der Erzbischof seinen Zuhörerinnen und Zuhörern die Dimension des zu Ende gegangenen II. Vaticanums auf. Es ist für ihn ein Zeichen dafür, dass „*die Kirche lebt*“<sup>265</sup> und stets jung zu bleiben vermag. Die Gläubigen ruft Schäufele auf, sich das Konzil zu eigen zu machen.<sup>266</sup> Die Konzilsdokumente sind für ihn „*wahr*“, „*weise*“, „*versöhnend*“ und „*ausgeglichen*“. Eigens verweist er auf die Pastorkonstitution, in der „*das eine und andere Mal nicht die fertige Antwort, sondern nur die Richtung, in der die Antwort mit vielem Studium noch erarbeitet werden muss*“,<sup>267</sup> aufgezeigt wird. Als zentrale Aussage macht Schäufele seinen Gläubigen Mut zur Verbindung von lebendiger Tradition und aufrichtiger Zeitgenossenschaft: „*Das Konzil muss eine fortdauernde Schöpfung sein. Schöpfung und Kontinuität. Wie wird sich diese verwirklichen lassen? Die Gottesgelehrten der Zukunft werden die ganze Kultur ihrer Zeit hereinnehmen müssen in die katholische Einheit, im Besonderen die wissenschaftliche Kultur, den gesunden kritischen Sinn und die Information.*“<sup>268</sup>

Ist in dieser Predigt, die die Gläubigen zu einer kreativen Aneignung des Konzils aufruft, eine im Detail noch nicht vorhersehbare Dynamik angelegt, so zeichnen sich auch einige der grundlegenden Linien ab, die als Konzilshermeneutik Schäufeles bis zu seinem überraschenden Tod 1977 seinen Umgang mit dieser Dynamik prägen wird. Zum einen ein vorbehaltloses Ja zum Konzil, seinen Dokumenten und der in ihnen enthaltenen Lehre. Dies zeigt sich nicht nur in Hirtenbriefen, Reden und Ansprachen Schäufeles, die sich direkt dem Konzil widmen, und die hier besonders analysiert werden sollen, sondern auch in einer Vielzahl von

---

<sup>264</sup> Ebd., 146f.

<sup>265</sup> Ebd., 147.

<sup>266</sup> Ebd., 148.

<sup>267</sup> Ebd., 149.

<sup>268</sup> Ebd., 150.

weiteren Wortmeldungen aller Art.<sup>269</sup> Zum Zweiten ein ungeachtet mancherlei Skepsis vorsichtig nach vorne weisender Grundzug<sup>270</sup>, der von der Sorge um grundsätzliche Kontinuität<sup>271</sup> und Ausgewogenheit<sup>272</sup> sekundiert wird. Zum Dritten eine gewisse Spannung, die sich bis hinein in viele Einzelbewertungen fortsetzt und die aus einem manchmal recht unvermittelten Nebeneinander „dynamischer“ und „statischer“ Aspekte im Denken des Erzbischofs zu resultieren scheint.<sup>273</sup> Hier durchmischt sich nicht zuletzt auch das prinzipielle Ja zu den weltzugewandten Grundoptionen des Konzils mit Schäufeles Geschichtsbild und seiner Gegenwartsdiagnostik, die bei mancherlei Wohlwollen und mitunter überraschendem Optimismus insgesamt eher von einem zurückhaltenden, bisweilen deutlich skeptischen Unterton geprägt sind.<sup>274</sup> Letzteres zeigte sich bereits in Schäufeles *consilia et vota* und prägt in verschiedener Ausgestaltung zahlreiche Stellungnahmen nach dem Konzil, insbesondere seinen Rückblick auf das Konzil zehn Jahre nach dessen Ende.

<sup>269</sup> Beispiele für Bezugnahmen auf das Konzil – je nach Anlass mehr oder weniger direkt bzw. intensiv: Hermann Schäufele, *Zum Dienst der Liebe bestellt. Weihe von Ständigen Diakonen am 3. Oktober 1970 im Collegium Borromaeum zu Freiburg*, in: ders., *Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben* (wie Anm. 2), 71–74, bes. 72; ders., *Was halten Sie vom Priester? Priesterweihe am 23. Mai 1976 in St. Peter*, in: ebd., 81–86, 81; ders., *Kirche als brüderliche Gemeinschaft – Kirche im Dialog mit der Welt. Diözesantagung des Caritasverbandes für die Erzdiözese Freiburg am 10. Dezember 1967*, in: ebd., 162–168, bes. 162–165; ders., *Kritik – Autorität – Dienst. Katholischer Deutscher Akademikertag am 17. Oktober 1971 in Freiburg*, in: ebd., 169–175, 171.173; ders., *Der Anruf Gottes in unserer Zeit*, in: ebd., 184–189, 185f.; ders., *Hat das Christentum noch eine Zukunft? Deutsch-französisches Publizistentreffen auf der Insel Reichenau am 15. Oktober 1971*, in: ebd., 189–198, 198; ders., *Die Zukunft der Kirche. Altarweihe in Graben-Neudorf, St. Wendelin, am 20. Oktober 1974*, in: ebd., 199–205 u. ö.

<sup>270</sup> Vgl. z.B. die Einschätzung, dass in der Bischofssynode „ein dynamisches, wirkmächtiges Werkzeug der Kirche“ geschaffen wurde (Schäufele, *Das Konzil – eine fortdauernde Schöpfung* [wie Anm. 263], 149).

<sup>271</sup> So sind für Schäufele Pius XII. und Johannes XXIII. „verpflichtende() Deuter und Wegweiser des Konzils“ und Paul VI. „sucht die delikate Synthese zu seinen beiden Vorgängern“ (ebd., 150).

<sup>272</sup> „Mehr denn je werden wir heute bemüht bleiben müssen um die rechte Ausgeglichenheit und um den Blick für das Wesentliche“ (ebd., 149) – dieser Gedanke wird verschiedentlich konkretisiert.

<sup>273</sup> Beinhaltet beispielsweise das Bild der jung bleibenden Kirche ein geschichtliches und veränderliches Element, so steht dieser Aspekt in einer gewissen Spannung zu eher „überzeitlich“ klingenden Formulierungen, mit denen Schäufele dieses Bild erläutern möchte (ebd., 148).

<sup>274</sup> Während Schäufele etwa die englischen Humanisten des 16. Jahrhunderts schätzt (Das Konzil – eine fortdauernde Schöpfung [wie Anm. 263], 150), sieht er die „Ideologien des 19. Jahrhunderts, beginnend mit der Aufklärung“ als zeitweilig überwunden geglaubte „verstaubte Relikte der Vergangenheit“ an, die in den 1960er-Jahren „kräftiger denn je zurück-



### 3.2. Das Konzil und die „Kirche vor Ort“: die Pfarrei

Erzbischof Hermann Schäufele, der in seinen diversen Gutachten zum Bischofsdekret und zum Schema De cura animarum immer wieder auch – v.a. kirchenrechtliche – Aspekte des Amtes des Pfarrers beleuchtet hatte, widmete seinen ersten Fastenhirtenbrief nach dem Konzil der Pfarrei, der er nicht weniger als „*ein neues Gesicht*“ wünscht.<sup>275</sup> In der „*ersten Stunde der nachkonziliaren Zeit*“ ist es sein „*sehnsüchtigster Wunsch, jeder Pfarrei meines Erzbistums eine neue Vitalität zu geben, angefangen vom Bewusstsein, das wir alle haben müssen von diesem ersten Mittelpunkt der Einheit, der Freundschaft, des Kultes und der christlichen Formung*“.<sup>276</sup> Mit zahlreichen biblischen Verweisen entwirft er in drei Schritten das Bild der Pfarrei als brüderlicher Gemeinde, als begnadeter Gemeinde und als zeugnisgebender Gemeinde. Dabei geht er einerseits auf gesellschaftliche Herausforderungen wie etwa die Seelsorge an ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern oder die wachsende Entfernung vieler Menschen von der Kirche ein, andererseits argumentiert er – allerdings nicht ausschließlich, wie ein Verweis auf die Enzyklika *Mystici Corporis* zeigt – vom II. Vaticanum und hier insbesondere von der Kirchenkonstitution, dem Laien- und dem Bischofsdekret her und gibt zu bedenken: „*Vielleicht müssen wir die Pfarrgemeinde wieder mehr verstehen als eine Glaubenschule, als ein fortdauerndes Katechumenat, als der Ort, wo man ohne Unterbrechung nicht nur von den Lippen des Priesters, sondern von der Gemeinschaft als solcher und durch ihr Leben lernt.*“<sup>277</sup> Im Hintergrund steht die Aufwertung der Laien durch

---

gekehrt“ seien und „die Oberhand gewonnen hätten“ (Hermann Schäufele, Zehn Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Silvesterpredigt 1975 im Münster Unserer Lieben Frau zu Freiburg, in: ders., Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben [wie Anm. 2], 151–162, 155). Weniger an der aus der Aufklärung hervorgegangenen zeitgenössischen Philosophie, die er bereits in seinen *consilia et vota* kritisch bewertete, denn an der konkreten Lebenswelt orientiert ist ein interessanter Blick Schäufeles auf die Jahre 1900, 1950, 1960, 1970, 1990 und 2000 (Schäufele, Der Anruf Gottes in unserer Zeit [wie Anm. 269]), wobei sein „Blick in die Zukunft“ einige durchaus zutreffende Prognosen enthält ...

<sup>275</sup> Das Thema des Hirtenbriefs ist: „Der Pfarrei – ein neues Gesicht“; vgl. Hermann Schäufele, Fastenhirtenbrief 1966, in: Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg, Nr. 6, 19. Februar 1966, 25–30. Zum Thema grundsätzlich Hermann Wieh, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht. (Frankfurter Theologische Studien 25), Frankfurt 1978.

<sup>276</sup> Schäufele, Fastenhirtenbrief 1966 (wie Anm. 275), 25.

<sup>277</sup> Ebd., 29.

das Konzil, ist doch der Laie nicht einfach „*bloß betreutes ‚Pfarrkind‘*“.<sup>278</sup> Vielmehr sind die „*tatkräftigen Laien ... ja die Kirche in der Welt der Arbeit oder der Kultur, auf den Arbeitsplätzen und zuhause*“.<sup>279</sup> In einem eigenen Wort an die Priester ruft er diese dazu auf, wahre Seelsorger für alle Menschen in ihrer Pfarrei – Gläubige wie Fernstehende – zu sein, gleichsam das Korrelat der Aufwertung der Laien. So ist die Pfarrgemeinde „*Kirche am Ort, Kirche, in der die eine, heilige, katholische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist. Sie ist Quelle und Stätte christlicher Ausstrahlung, christlicher Fruchtbarkeit, christlicher Sendung. In ihr steht jedem der Weg offen, zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug zu sein nach dem Maß der Gabe Jesu Christi*“.<sup>280</sup> Eine besondere Bedeutung erhalten die Ausführungen Schäufeles nicht zuletzt hinsichtlich der „katechumenalen“ Dimension pfarreilichen Christseins im Licht der konzilshermeneutischen Analyse von Kardinal Karl Lehmann, dem zufolge „*die Theologie zum Teil weit über die konziliaren Texte hinausgehen*“ musste und der als Beispiel die „*sehr wenigen Aussagen zur Pfarrei innerhalb der konziliaren Ekklesiologie und die intensiven Bemühungen in der nachkonziliaren Ära um eine Theologie der (Einzel-)Gemeinde*“<sup>281</sup> nennt.

### 3.3. Aufbrüche und Widersprüche: das Beispiel des Bibel- und Offenbarungsverständnisses

Galt neben der Arbeit in der Bischofskommission der Offenbarungskonstitution ein besonderes Interesse des Konzilsvaters Schäufele, so ist es nicht verwunderlich, dass er sich in seinem Fastenhirtenbrief 1968 dem Bibelverständnis widmet. Allerdings geschieht dies, wie das Thema „*Haben wir die Bibel bisher denn falsch verstanden?*“ zeigt, unter dem Eindruck krisenhafter Erfahrungen.<sup>282</sup> Die Frage, die Schäufele zum

<sup>278</sup> Ebd.

<sup>279</sup> Ebd.

<sup>280</sup> Ebd., 30.

<sup>281</sup> Karl Lehmann, Einleitung. Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung, in: Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute (wie Anm. 36), 11–26, 16. Aus Lehmanns Zeit als Freiburger Dogmatiker vgl. dazu ders., Gemeinde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 29, Freiburg 1982, 5–65.

<sup>282</sup> Hermann Schäufele, Fastenhirtenbrief 1968, in: Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg, Nr. 5, 12. Februar 1968, 25–30.

Gegenstand seiner Ausführungen macht, rührt nun allerdings nicht vom Konzil her, sondern von der insbesondere mit dem Namen Rudolf Bultmann verbundenen Entmythologisierung, die Schäufele eine „*neuere Richtung im außerkatholischen Bereich*“<sup>283</sup> nennt. Zwar ist, wie der aus dem Jahre 1959 stammende Beitrag des Freiburger Neutestamentlers Anton Vögtle im „Lexikon für Theologie und Kirche“ zeigt, diese „*Richtung*“ nicht mehr ganz neu<sup>284</sup>, jedoch dürfte ein Grund für Schäufeles Sorge sein, dass ein komplexer Prozess einer gesamtgesellschaftlichen Wahrnehmungsverschiebung hinsichtlich des Bibelverständnisses zu einer für die Glaubensweitergabe schwierigen Gemengelage aus wissenschaftlichen, populärwissenschaftlichen, weltbildlichen und spirituellen Zugängen bzw. Vorverständnissen führte und nunmehr, angesichts eines gesellschaftlichen (1968) und eines durch das Konzil beförderten kirchlichen Wandels starke Verunsicherung auslöste.<sup>285</sup> Schäufele macht keineswegs das II. Vaticanum für die Krise des Bibelverständnisses verantwortlich, stellt dessen Glaubensverständnis vielmehr der Entmythologisierung als heilsames Vorbild gegenüber.<sup>286</sup> Näherhin bricht er eine Lanze für die „*Bemühungen der neueren Bibelwissenschaft*“, die „*vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich gutgeheißen*“ wurden und nun nicht etwa ein falsches, sondern ein „*vertiefende(s) Verständnis*“ der Bibel ermöglichen.<sup>287</sup> Was die Evangelien und die Frage nach einer Unterscheidung von historischem Jesus und kerygmatischem Christus angeht, so braucht diese nach Schäufele nicht zu überraschen: „*Sie ist in der Sache nicht neu.*“<sup>288</sup> Auch hier stellt das II. Vaticanum für Schäufele einen Wegweiser dar, der auf keine Ex-

<sup>283</sup> Ebd., 26.

<sup>284</sup> Anton Vögtle, Art. Entmythologisierung, in: LThK<sup>2</sup> 3 (1959), 898–901. Vögtle selbst sieht im Entmythologisierungsprogramm durchaus Bedenkenswertes, lehnt aber eine „Reduktion der Heilsgeschichte auf das ‚Jetzt‘ des Verkündigtwerdens“ als „unhaltbar“ ab (Zitat 901).

<sup>285</sup> Vgl. als Beispiel auf lokaler Ebene auch Quisinsky, Das II. Vaticanum in der Pfarrgemeinde (wie Anm. 22), 195 sowie grundsätzlich auch Nicolai Hannig, Benjamin Städter, Die kommunizierte Krise. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950er- und 1960er-Jahre, in: SZRKG 101 (2007), 151–183.

<sup>286</sup> Schäufele, Fastenhirtenbrief 1968 (wie Anm. 282), 26.

<sup>287</sup> Alle Zitate ebd., 27. Vgl. mit Verweis auf DV 23 auch ebd., 28: „Das Konzil beurteilt somit das verantwortungsbewusste Bemühen der neueren Bibelwissenschaft nicht als Gefährdung oder gar Widerlegung des bisherigen Verständnisses der Bibel, sondern als eine erwünschte Förderung und Vertiefung der Glaubensverkündigung.“

<sup>288</sup> Ebd., 28.

tremposition verweist, sondern aus der Mitte des Glaubens erwächst. „Erst aufgrund der Auferstehung Jesu und der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn konnte den Jüngern die volle Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses der Person Jesu und seines Erlöserweges zuteilwerden. Diese uralte Wahrheit gab das Konzil nur wieder neu zu bedenken.“<sup>289</sup> Freilich bedarf es für Schäufele hinsichtlich der Verbindlichkeit dieses Neubedenkens des Lehramtes, das Schäufele in ein Dreiecksverhältnis mit der Schrift und Tradition bringt.<sup>290</sup> Man kann von heutigem Standpunkt aus fragen, wie von einer Konzilsauslegung im Sinne Schäufeles im Einzelnen einerseits die Rolle des Lehramtes in ihrem – in der Vorgeschichte des Konzils ja keineswegs konfliktfreien – Verhältnis zur Bibelwissenschaft einer weiteren Klärung bedarf, andererseits die Erkenntnisse und Einsichten gesamtkirchlich gewürdigt werden, die aus dem Aufruf des Erzbischofs an alle Gläubigen zu „*Lesung und Studium der Heiligen Bücher*“ erwachsen.<sup>291</sup>

#### 3.4. Erzbischof Schäufeles Rückblicke und Bilanzen fünf bzw. zehn Jahre nach Konzilsende

Nachdem Erzbischof Hermann Schäufele seinen Fastenhirtenbrief 1971 den „*Anliegen und Sorgen der nachkonziliaren Zeit*“<sup>292</sup> widmete und dabei wichtige Aussagen zum Konzilsverständnis vor dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen Umwälzungen machte, galt dem Konzil explizit seine Silvesterpredigt des Jahres 1975.<sup>293</sup> Wie alle großen Ereignisse kann für den Erzbischof auch das Konzil nach nur zehn Jahren nicht abschließend bewertet werden. Die Beurteilung des Konzils hänge gegenwärtig in hohem Maße davon ab, inwieweit es den persönlichen Wünschen und Hoffnungen entspreche bzw. zu Enttäuschungen geführt habe. Zudem falle diese erste Phase der Konzilsrezeption in eine

<sup>289</sup> Ebd.

<sup>290</sup> Ebd., 29. Dies entspricht der Argumentation in dem mit „F.S.“ signierten Gutachten (s. o. Anm. 66).

<sup>291</sup> Ekklesiologisch weitreichend sind hier etwa die Ausführungen von Theobald, „Dans les traces ...“ de la constitution „*Dei Verbum*“ du concile Vatican II (wie Anm. 242), für den die gemeinschaftliche Bibellektüre einer der Orte der „*Eglise naissante*“ (ebd., 32) darstellen.

<sup>292</sup> Hermann Schäufele, Fastenhirtenbrief 1971, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg, Nr. 5, 19. Februar 1971, 21–24, 21.

<sup>293</sup> Schäufele, Zehn Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil (wie Anm. 274), 151–162.

gesellschaftlich bewegte Zeit, über die erst künftige Historiker urteilen könnten. Schäufele Predigt zeichnet ein eher pessimistisches Bild der Gegenwart, wobei dies sowohl gesellschaftliche Umbrüche als auch die nachkonziliare Situation in der Kirche umfasst. Neben einigen Vorgängen im „linken“ Spektrum der Kirche, die im Fastenhirtenbrief 1971 noch im Vordergrund standen<sup>294</sup>, steht 1975 besonders auch der Name Marcel Lefebvre für eine nachkonziliare Krise.<sup>295</sup> Die bereits im Fastenhirtenbrief 1971 geäußerte Zentralthese des Freiburger Erzbischofs<sup>296</sup> lautet vor diesem Hintergrund: *„Die gegenwärtige Krise der Kirche, dieser erschreckende Säkularisationsprozess, hängt nur zeitlich, nicht ursächlich mit dem Konzil zusammen. Vielleicht war das Konzil Anlass, der diese Krise beschleunigte und in gewissem Maß den Ausbruch auch begünstigte, aber sicherlich war das Konzil nicht die Ursache.“*<sup>297</sup> Bereits 1971 erstellt Schäufele eine ansehnliche Liste dessen, was er nach dem Konzil als lebendig erachtet: *„Es gibt eine beachtliche Hinneigung zu theologischem Studium, zur theologischen Reflexion; ich nenne die theologischen Kurse, die theologischen Seminare, Glaubensgespräche in Gruppen und Familien u. a. Es gibt gesteigerte Bemühungen um eine fruchtbarere Seelsorge. Es wächst das soziale Bewusstsein christlicher Verantwortung wie z. B. Missionshilfe, Entwicklungshilfe. Die religiösen Orden gehen den vom II. Vatikanischen Konzil gewiesenen Weg der Erneuerung und suchen so der Sache des Reiches Gottes noch mehr zu dienen. Zu Hoffnung berechtigt die vielseitige Tätigkeit der katholischen Laien, dem modernen Apostolat neue Wege zu öffnen. Es gibt Gemein-*

<sup>294</sup> Konkret wendet sich Schäufele u. a. gegen den „Geist des Bestreitens“ und den „Zug ‚alles infrage zu stellen‘“, die Ablehnung der Tradition, die nur noch als Last empfunden werde, die Kritik an der Autorität in der Kirche und insbesondere am nur noch „unwillig ertragen(en)“ Lehramt (Schäufele, Fastenhirtenbrief 1971 [wie Anm. 292], 21f.). Als „gemeinsamen Nenner“ nennt er „Misstrauen“ in seinen verschiedensten Varianten (ebd., 23).

<sup>295</sup> Zu Frankreich vgl. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2002, 191–201. Eine ähnlich umfassende Studie zu den krisenhaften Aspekten der Nachkonzilszeit in der Bundesrepublik Deutschland steht aus. Es ist zu vermuten, dass in Deutschland Faktoren wie die Tradition des Laienkatholizismus mit seinen Strukturen, eine gänzlich anders gelagerte historisch-politische Entwicklung und nicht zuletzt die Würzburger Synode als Ort des Dialogs zwischen den einzelnen Strömungen zu einer weniger stark ausgeprägten Krise beigetragen haben. Routhier, *Un après-concile fait d'apprentissages d'un nouveau type de catholicisme* (wie Anm. 175), bes. 20ff. weist auf wichtige Bedeutungsnuancen der Rede von der „Krise“ hin.

<sup>296</sup> Schäufele, Fastenhirtenbrief 1971 (wie Anm. 292), 22.

<sup>297</sup> Schäufele, Zehn Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil (wie Anm. 274), 154.

*schaften von berufstätigen Laien, die in der Gnade, in Einmütigkeit und Freude leben, ‚Kirche‘, Glieder des mystischen Leibes zu sein, stets neu belebt vom Heiligen Geist zur persönlichen Vervollkommnung wie zum Dienst an den Andern.*<sup>298</sup> Diese nicht unbeeindruckende Liste kontrastiert etwas mit dem pessimistischen, warnenden Grundton Schäufeles, den er abschließend mit einem Zitat Joseph Ratzingers noch einmal zusammenfasst.<sup>299</sup> 1975 erfolgt, ähnlich kontrastiert, eine weitere Liste von positiven Errungenschaften des Konzils: ein vertieftes Offenbarungsverständnis, Erneuerung kirchlicher Strukturen, Aufgreifen der Liturgischen und Biblischen Bewegung, erneuertes Verständnis von Ekklesiologie und Pastoral, Ökumene, Religionsfreiheit, Umgang mit den anderen Weltreligionen und insbesondere das Verhältnis von Kirche und Welt. Zehn Jahre nach dem Konzil durchzieht dabei ein Leitgedanke Schäufeles Konzilsinterpretation: das II. Vaticanum steht mit seinem Bestreben nach Erneuerung in der Tradition des Glaubens und der Kirche, die es in einer *„neuen, schöpferischen Weise“*<sup>300</sup> zu entfalten gelte.<sup>301</sup>

In besonderer Weise ist dies Konsequenz der Pastoralkonstitution. Zwar warnt Schäufele 1971 mit recht drastischen Worten aus Henri de Lubacs Schrift *„Krise zum Heil“* davor, die Kirche mit Verweis auf Gau-

<sup>298</sup> Schäufele, Fastenhirtenbrief 1971 (wie Anm. 292), 23.

<sup>299</sup> Ebd., 23f. mit Zitat aus Joseph Ratzinger, *Glaube und Zukunft*, München 1970, 120: „Die Zukunft der Kirche kann und wird auch heute nur aus der Kraft derer kommen, die tiefe Wurzeln haben und aus der reinen Fülle ihres Glaubens leben. Sie wird nicht von denen kommen, die nur Rezepte machen. Sie wird nicht von denen kommen, die nur dem jeweiligen Augenblick sich anpassen. Sie wird nicht von denen kommen, die nur andere kritisieren, aber sich selbst als unfehlbaren Maßstab annehmen. Sie wird also auch nicht von denen kommen, die nur den bequemeren Weg wählen. Die der Passion des Glaubens ausweichen und alles das für falsch und überholt, für Tyrannis und Gesetzlichkeit erklären, was den Menschen fordert, ihm wehe tut, ihn nötigt, sich selbst preiszugeben.“ Schäufele schließt: „Wer bauen will, muss unter der Gnade bleiben. So ist abermals die Stunde gekommen, die Kirche in sich zu erbauen, bis die Wahrheit von innen her wieder mächtig und sichtbar wird.“

<sup>300</sup> Schäufele, *Zehn Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil* (wie Anm. 274), 160.

<sup>301</sup> Ebd., 158ff. Vgl. bes. ebd., 159f.: „Das besagt, ein Konzil, auch selbst mit umwälzenden Erneuerungen, ist niemals ein radikaler Bruch, sondern Fortführung mit der ganzen lebendigen Tradition der Kirche. Es besagt weiter, ein Konzil hat immer einen zweifachen Aspekt: einen bewahrenden, traditionellen und einen fortschreitenden, progressiven. Die Synthese ist nicht immer vollkommen. Zwischen dem Alten und dem Neuen kann es Disharmonie geben, ja auch scheinbare Widersprüche. Beide Aspekte sind immer zusammen zu sehen – man dürfe deshalb die Konzilsväter auch nicht in „Konservative“ und „Progressive“ aufteilen und undifferenziert der einen Tendenz folgen. S. o. Anm. 119.“

dium et spes ins Weltliche aufzulösen.<sup>302</sup> Allerdings sieht Schäufele trotz der für ihn überdeutlichen Gefahren die Chancen der „*Verzahnung von Kirche und Welt*“<sup>303</sup>: hierdurch sollte die Gefahr gebannt werden, im „*Inneren der Kirche eine heile Welt aufzubauen und dabei die wirkliche Welt ‚draußen‘ ihrem Gang zu überlassen*“.<sup>304</sup> Nachkonziliare Schwierigkeiten, so könnte man einen weiteren Gedankengang Schäufeles zusammenfassen, sind vor diesem Hintergrund geradezu natürlich. Hindernissen und Schwierigkeiten solle man geduldig begegnen und sich über „*Verzögerungen, bruskes Halt und auch Schritte nach rückwärts*“<sup>305</sup> nicht wundern. Es gelte, bei allen Höhen und Tiefen die grundsätzliche Linie zu halten und „*auf dem vom Konzil vorgezeichneten Weg noch eine weite Strecke zurücklegen (...) Das II. Vatikanische Konzil ist nicht nur die Station der Ankunft, sondern auch Ausgangspunkt, von wo es auf neue Entwicklungen zugeht*“.<sup>306</sup> Welch tief greifende Aufgaben im intellektuellen und politischen, theologischen und pastoralen Bereich dies beinhaltet, nennt Schäufele nicht näher. Insgesamt berechtige das vergangene Jahrzehnt „*trotz allem*“ zum Optimismus. Im Vertrauen auf den Heiligen Geist gelte es, „*die providentielle Chance*“ und den „*Impuls des Konzils*“ einer Erneuerung der Kirche zu nutzen, und dem zeichenhaft schon gegenwärtigen Reich Gottes zur Vergegenwärtigung zu verhelfen.

Schäufeles Bilanz ist somit insgesamt von einer zunächst pessimistischen und bisweilen recht düsteren Sprache und Gegenwartsanalyse geprägt, die einen eher optimistischen und deutlich konzilsbejahenden Grundduktus z. T. zu überdecken droht. Nicht immer sind diese beiden Dimensionen so aufeinander bezogen, dass die bereits genannte Span-

---

<sup>302</sup> Schäufele, Fastenhirtenbrief 1971 (wie Anm. 292), 23. Vgl. dazu die Neuauflage Henri de Lubac, *Krise zum Heil*. Eine Stellungnahme zur nachkonziliaren Traditionsvergessenheit. Mit einer Einführung von Rudolf Voderholzer, Berlin 2002 sowie de Lubacs selbstkritische Frage, ob angesichts der aufgewühlten Diskussionslage die Form der pointierten Publikation seinen durchaus differenzierten Zielen in bestmöglicher Weise zuträglich war: Ders., *Meine Schriften im Rückblick*. Mit einem Vorwort von Erzbischof Christoph Schönborn, Einsiedeln 1996, 427.

<sup>303</sup> Schäufele, *Zehn Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil* (wie Anm. 274), 156.

<sup>304</sup> Ebd.

<sup>305</sup> Ebd., 161. 1971 spricht er davon, dass es Krisenzeiten eignet, „*dass Bestes sich mit Schlimmstem mischt*“ (Fastenhirtenbrief 1971 [wie Anm. 292], 23).

<sup>306</sup> Schäufele, *Zehn Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil* (wie Anm. 274), 161.

nung in Schäufeles Konzilsauslegung vermieden wird. Sie ist auf diese Weise der Ausdruck einer äußerst vielschichtigen Nachkonzilszeit.

#### 4. Weihbischof Karl Gnädinger

##### 4.1. *Weihbischof Gnädinger auf dem Konzil – Spuren eines Bischofs der „Konzilsmehrheit“*

Zu den Aktivitäten Weihbischof Gnädingers während des Konzils ist die Quellenlage dürftig. In der Konzilsaula hielt er keine Reden. Das bedeutet freilich nicht, dass er sich nicht intensiv an den Gesprächen über die Themen des Konzils beteiligt hat. Drei Beispiele, die Karl Gnädinger als engagierten Konzilsvater und näherhin als Vertreter der Konzilsmehrheit ausweisen, sollen dies verdeutlichen.

Erstens war einem erst nach dem II. Vaticanum gehaltenen Vortrag zufolge der große, bereits erwähnte Konflikt um das Schema *De fontibus revelationis* zu Beginn der ersten Sitzungsperiode für den Freiburger Weihbischof ein Schlüsselmoment in der Entwicklung des Konzils überhaupt. Deshalb ist auch seine diesbezügliche Einschätzung ein Schlüssel für die Bewertung des Verlaufs des Konzils en gros et en détail, auch wenn sie erst nachträglich erfolgte. Umso mehr ordnet sie so die Ereignisse in die Konzilsdynamik ein und trägt zur Grundlegung seiner persönlichen Konzilshermeneutik bei, wie sie Gnädinger seit seinen Aufhalten in Rom nach und nach direkt oder indirekt entfaltete. Unter der Überschrift *„Glaube und Geschichte“*<sup>307</sup> verortet Gnädinger die genannten Vorgänge zunächst theologiegeschichtlich, indem er auf die *„Krise des sog. Modernismus“* und die *„erste(n) Triumphe“* der historisch-kritischen Exegese hinweist, *„in deren Licht die Bibel ein gänzlich neues Gesicht bekam“*. Sodann kommentiert er: *„Die Schemata des Jahres 1962 hatten sich damit begnügt, die frühere Theologie der Verbote zu erneuern, was in einer geänderten Lage nicht dazu gedient hätte, den Glauben zu retten, sondern ihn zur Sterilität zu verdammen. Damit hätte man nämlich die Theologie endgültig von den modernen Wissen-*

<sup>307</sup> Die folgenden Zitate entstammen Karl Gnädinger, *Glaube und Geschichte* (27. Januar 1966) (EAF NB 22/8 Nachlass Weihbischof Karl Gnädinger [1905–1995]. Materialien, Vorträge, Ansprachen zu Themen des Vaticanum II).



schaften getrennt und sie zum Verkümmern verurteilt. Gegen diesen Versuch richtete sich das leidenschaftliche Aufbegehren der europäischen Episkopate bzw. der hinter ihnen stehenden Theologen, die genau sahen, dass mit dieser Art von Verteidigung der Glaube von innen zerstört würde, indem man ihm die Luft weggenommen hätte, in der allein er heute atmen kann: die Möglichkeit der freien Bewährung in dem durch die modernen Methoden der Wissenschaft geprägten Denken von heute.“ Konzilspragmatisch waren die Ereignisse der ersten Sitzungsperiode um das Schema *De fontibus revelationis*, die auf eine enge Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen zurückgingen, Gnädinger zufolge ein „*lebenswichtiger Durchbruch*“. Insofern „*sich die neuen Erkenntnisse einfach durchgesetzt hatten*“, war dann auch der Fortgang der Debatte milder. Gnädinger bleibt aber nicht einfach beim Rückblick auf das Konzil stehen. Vielmehr kommt er zum Schluss: „*Der Theologie eröffnet sich damit eine breite Straße in die heutige Zeit.*“

Zweitens unterstützte Gnädinger die Kritik des Kölner Kardinals Frings, als dieser in der zweiten Sitzungsperiode am 8. November 1963 seine Aufsehen erregende Rede hielt, in der er die Methoden des *Sanctum Officium* kritisierte.<sup>308</sup> Gnädinger schloss sich – neben Weihbischof Reuß als einziger Deutscher – einem Votum des Straßburger Erzbischofs Jean-Julien Weber an, in dem dieser die Reform der römischen Kongregationen forderte.<sup>309</sup>

Drittens begegnet uns Gnädinger in der vierten Sitzungsperiode in einer Szene, die ebenfalls aufschlussreich für seine inhaltliche Positionierung ist. Der französische Dominikaner und Konzilstheologe Yves Congar, der zur Zeit des Konzils im Straßburger Konvent lebte, beriet u. a. die Bischöfe Jean-Julien Weber und Léon-Arthur Elchinger, Erzbischof bzw. Koadjutor der elsässischen Nachbardiözese Freiburgs.<sup>310</sup> Am 17. September 1965 berichtet er in seinem Konzilstagebuch von einer Versammlung deutscher und französischer Bischöfe zur „*stratégie conciliaire*“.<sup>311</sup> Ähnliche Treffen, an deren Durchführung i. d. R. Bischof

<sup>308</sup> S. o. Anm. 147.

<sup>309</sup> Walter, „*Responsabilitas urgenda est*“ (wie Anm. 14), 94 Anm. 52.

<sup>310</sup> Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt* (wie Anm. 29), 232ff.

<sup>311</sup> Yves Congar, *Mon journal du Concile. Présenté et annoté par Eric Mahieu. Avant-propos de Dominique Congar. Préface de Bernard Dupuy, o. p.*, Paris 2002, Bd. II, 394 ff.

Elchinger als Verbindungsmann zwischen deutschem und französischem Episkopat<sup>312</sup> wichtigen Anteil hatte, fanden seit der ersten Sitzungsperiode statt. Sie bildeten ein Rückgrat der deutsch-französischen Zusammenarbeit auf dem Konzil, die trotz theologischer Meinungsverschiedenheiten, wie sie auch aufgrund der anders gelagerten kulturellen Zugänge zu Glaube und Theologie besonders in der Endphase des Konzils aufkommen konnten, insgesamt von großem Einfluss war. Obwohl im Blick auf das Konzil keine besonders enge Zusammenarbeit zwischen den Freiburger und Straßburger Nachbarbischöfen festgestellt werden kann – innerhalb des deutschen Episkopats stand der umtriebige Straßburger Koadjutor Elchinger insbesondere mit Kardinal Döpfner und Bischof Volk in Kontakt –, nahm an der Sitzung vom 17. September 1965 auch Weihbischof Gnädinger teil. Es handelte sich um eine durchaus illustre Runde einflussreicher Konzilsväter und -theologen. Anwesend waren neben Gnädinger u. a. die Bischöfe Léon-Arthur Elchinger, Hermann Volk, Gabriel-Marie Garrone<sup>313</sup> (Toulouse), Alfred Ancel<sup>314</sup> (Weihbischof in Lyon), François Marty<sup>315</sup> (Reims), Josef Reuß, Franz Hengsbach sowie die Theologen Pierre Hauptmann<sup>316</sup>, Edward Schillebeeckx<sup>317</sup>, Jean Daniélou<sup>318</sup>, Karl Rahner, Johann Baptist Hirschmann, Otto Semmelroth, Joseph Ratzinger,

<sup>312</sup> Zum französischen Episkopat im Allgemeinen vgl. Marc Minier, *L'épiscopat français du Ralliement à Vatican II*, Padua 1982; Alain Michel, *L'épiscopat français au deuxième Concile du Vatican*, in: *Le deuxième Concile du Vatican (1959–1965)*, Rom 1989, 281–296; Luc Perrin, *Approche du rôle des évêques de France*, in: Fouilloux (Hg.), *Vatican II commence ... Approches francophones* (wie Anm. 115) 119–132; Frédéric Le Moigne, *Les évêques français de Verdun à Vatican II. Une génération en mal d'héroïsme*, Rennes 2005.

<sup>313</sup> Hinweise zu seiner Konzilsbeteiligung bei Pietro Pizzuto, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*. *Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, Rom 2003.

<sup>314</sup> Seiner Konzilsbeteiligung widmet sich Olivier de Berranger, Alfred Ancel. *Un homme pour l'évangile*, Paris 1988, 201–233.

<sup>315</sup> Zu seinen Konzilsrinnerungen vgl. François Marty, *Chronique vécue de l'Eglise de France. Entretiens avec Jean Bourdarias*, Paris 1980, 118–162; vgl. auch Daniel Escouler, François Marty. *Evêque en France*, Rodez 1991.

<sup>316</sup> Philippe Bordeyne, Pierre Hauptmann au Concile Vatican II. *Un historien et un théologien de l'inquiétude contemporaine*, in: ETL 77 (2001), 356–383.

<sup>317</sup> Erik Borgman, Edward Schillebeeckx. *A theologian in his history*, Bd. 1: *A catholic theology of culture (1914–1965)*, London 2003, 283–381; Carsten Barwasser, Edward Schillebeeckx. *Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, in: Thomas Eggensperger, Ulrich Engel (Hg.), *Mutig in die Zukunft. Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 10), Leipzig 2007, 231–264.

<sup>318</sup> Pizzuto, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou* (wie Anm. 313).

Charles Moeller<sup>319</sup>, Gérard Philips<sup>320</sup> sowie Joseph Neuner<sup>321</sup>. Thema war das Schema XIII, das im Mittelpunkt der divergierenden theologischen Ansatzpunkte der deutschen und französischen Angehörigen der Konzilsmehrheit stand. Für die Konzilshermeneutik sind die diesbezüglichen Ereignisse und Diskussionen von größter Bedeutung.<sup>322</sup> Eine Wortmeldung von Gnädinger ist nach gegenwärtigem Kenntnisstand nicht überliefert, jedoch zeigt seine Anwesenheit, dass er in die intensiven Diskussionen einbezogen war. Allerdings muss an dieser Stelle offenbleiben, ob er als Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz, als interessierter Konzilsvater oder als „Nachbar“ Bischof Elchingers an der Versammlung teilgenommen hat.

#### 4.2. *Nach dem Konzil – Konzilshermeneutik im Dienste der Menschen*

Während von Weihbischof Gnädinger aus der Zeit des II. Vaticanums kaum aussagekräftige Dokumente vorhanden sind, finden sich zahlreiche Predigt- und Redemanuskripte aus der Zeit nach dem Konzil.<sup>323</sup> Sie bieten in der Zusammenschau ein weitreichendes und tief gehendes

<sup>319</sup> Claude Soetens, *Concile Vatican II et Eglise contemporaine* (Archives de Louvain-la-Neuve). I. Inventaire des Fonds Ch. Moeller, G. Thils, Fr. Houtart (Cahiers de la Revue théologique de Louvain 21), Löwen 1989.

<sup>320</sup> Karim Schelkens (Hg.), *Carnets conciliaires de Mgr. Gérard Philips, secrétaire adjoint de la commission doctrinale. Texte néerlandais avec traduction française et commentaires par Karim Schelkens. Avec une introduction par Leo Declerck* (Instrumenta theologica 29), Leuven 2006.

<sup>321</sup> Dessen Konzilsrückblick findet sich in: Joseph Neuner, *Der indische Joseph. Erinnerungen aus meinem Leben*, Feldkirch 2005, 59–82.

<sup>322</sup> Vgl. für die Schlussphase des Konzils Routhier, *Das begonnene Werk zu Ende führen* (wie Anm. 207), 143 ff.; Philippe Bordeyne, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de „Gaudium et spes“*. Préface par Mgr Joseph Doré, Archevêque de Strasbourg (Cogitatio Fidei 240), Paris 2004, 156 ff.; Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: HThK Vat II 4 (2005), 551–886, 650–663; Ansgar Kreuzer, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet* (Innsbrucker Theologische Studien, 75), Innsbruck 2006, 213–225. Nach Gilles Routhier, *La réception de Vatican II: une décennie de travaux et perspectives pour la recherche*, in: ders., *Vatican II. Herméneutique et réception* (wie Anm. 175), 87–114, 104, besteht das Ergebnis des Treffens am 17. September 1965 nicht zuletzt darin, den zögernden Deutschen die theologisch relevante Bedeutung der Erwartungen der Menschen an den Text zu vermitteln.

<sup>323</sup> Folgende Manuskripte finden sich in EAF NB 22/8 Nachlass Weihbischof Karl Gnädinger (1905–1995). Materialien, Vorträge, Ansprachen zu Themen des Vatikanum II: 16. 6. 65 *Der Laie in der Kirche*; 17. 1. 66 *Kirche vor einer neuen Zukunft*; 24. 1. 66 *Das Problem des*

Panorama der Konzilsinterpretation eines in Rom unauffälligen, in seiner Diözese jedoch exponierten und äußerst beliebten Konzilsvaters<sup>324</sup>, der es in seinen Bischofsjahren „durch tief greifende und neue Horizonte öffnende Weiterarbeit im Bereich volksnaher theologischer Rede zu wahrer Meisterschaft gebracht hat“.<sup>325</sup> Wie er den Gläubigen hierbei das Konzil vermittelt hat, soll im Folgenden nachgezeichnet werden.

#### 4.2.1. Aufnahme der Konzilsintention Johannes' XXIII.

Weihbischof Gnädinger bejahte klar und deutlich die Konzilsintention Johannes' XXIII.<sup>326</sup> Das II. Vaticanum einberufen zu haben, damit die Kirche ihre Aufgabe in der Welt von heute besser wahrnehmen könne, ist „*das große historische Verdienst*“ des Roncalli-Papstes.<sup>327</sup> Dieser hatte gespürt, dass „*in dieser neuen Zeit nur eine erneuerte Kirche ihre Heilssendung wirksam erfüllen*“<sup>328</sup> kann, wie Gnädinger das Prinzip des „aggiornamento“ begründet. Insofern sowohl der Papst als auch der Weihbischof in ihrem Herzen echte Seelsorger waren, verwundert es nicht, wenn Gnädinger den Überlegungen Johannes' XXIII. folgt, die ein grundsätzliches Ja zum Menschen der Gegenwart voraussetzen und beinhalten: der Papst habe gesehen, „*dass die Botschaft der Kirche bei den Menschen von heute nicht mehr ankommt. Er hat es nicht mit jenen Pessimisten, die einfach feststellen: Die Welt wird immer schlechter*“<sup>329</sup>, also mit den sprichwörtlich gewordenen „Unglückspropheten“, von

---

Zentralismus; 26. 1. 66 Konzil und Jugend; 26. 1. 66 Religionsfreiheit; 27. 1. 66 Glaube und Geschichte; Predigt des H. H. Weihbischofs beim Gottesdienst anlässlich des Konzilstages am 19. Mai 1966 in Offenburg; 29. 5. 67 ohne Titel, Vortrag zum Konzil; 20. 2. 67 ohne Titel, Vortrag zum Thema „Autorität und Freiheit“; o. D. Das Ereignis des Konzils; o. D. (aber sämtliche Konzilsdokumente voraussetzend und somit nach dem Konzil verfasst) Konzil und Frau (18 Seiten); o. D. zu Ordensberufen; o. D. zur Caritas.

<sup>324</sup> Als Weihbischof seinen geistigen „Reichtum zu entfalten, erforderte ja äußerste Diskretion, da die in vielen Jahren gereifte geistliche und priesterliche Erfahrung voll einzubringen und zugleich die vorrangige Autorität des Ordinarius in allem zu respektieren war“ (Riedlinger, Karl Gnädinger [wie Anm. 4], 277 f.).

<sup>325</sup> Ebd., 278.

<sup>326</sup> Ausgehend von der geistlichen Biographie Johannes XXIII. entfaltet diesen Aspekt in der Konzilshermeneutik neuerdings Michael Bredeck, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner Theologische Studien 48), Paderborn 2007, 243–261.

<sup>327</sup> Gnädinger, *Kirche vor einer neuen Zukunft* (wie Anm. 323), 1.

<sup>328</sup> Ebd., 2.

<sup>329</sup> Ebd., 4.

denen sich Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede distanzierte.<sup>330</sup> Vielmehr wollte der Papst dem Konzil die Aufgabe stellen, „*dieses Phänomen der religiösen Interesselosigkeit ernst zu nehmen, seine Ursachen zu erforschen und im Lichte des Glaubens die Absichten Gottes zu erkennen und zu verwirklichen.*“<sup>331</sup>

#### 4.2.2. Das Konzil als Ereignis und Erlebnis

Weihbischof Gnädinger zufolge war das II. Vaticanum ein „*Konzil ohne Vorbild*“.<sup>332</sup> Dies gelte in vielerlei Hinsicht, wenn man die Geschichte der Konzilien betrachtet – Gnädinger reflektiert hier u. a. auf die für die Konzilshermeneutik wichtige Tatsache, dass das Konzil keine Verurteilungen aussprechen wollte. Vor allem aber gilt es im Hinblick auf seine Eigenart: „*Das Konzil selbst war ein pastorales Ereignis von größtem Ausmaß.*“<sup>333</sup> Angesichts kirchlicher Gewohnheiten, die den Zugang zum Glauben für viele Zeitgenossen eher versperren denn ermöglichen, war es das pastorale Anliegen des Konzils, „*(m)it dem ganzen Glauben, mit der Kirche, mit ihren Ämtern und Einrichtungen den Menschen von heute dienen zu können*“<sup>334</sup>. Das ist für Weihbischof Gnädinger die „*Seelsorgsbotschaft*“<sup>335</sup> des Konzils.

Wenn es das Verdienst Johannes' XXIII. ist, der Kirche mit dem Konzil die Gelegenheit einer vertieften Erfahrung und eines erneuerten Ausdrucks ihrer selbst gegeben zu haben, so schlug sich das in der Art

<sup>330</sup> Nach Bredeck, Das Zweite Vaticanum als Konzil des Aggiornamento (wie Anm. 326), 317, wirft diese Passage „nach wie vor Interpretationsfragen auf. Oberflächlich betrachtet liegen hier Worte eines grundsätzlich optimistisch eingestellten oder einfach naiven Mannes vor. Aus dem Zusammenhang erschließt sich jedoch klar, dass die Zurückweisung der Unglückspropheten ein Ausdruck des missionarisch verstandenen Aggiornamento ist: Stärker noch als in *Humanae Salutis* wird hier die theologal ausgerichtete, von festem Glauben und übernatürlicher Hoffnung erfüllte geschichtstheologische Sichtweise des Papstes spürbar, ‚betend zu schauen, wie sich das Wirken Gottes abzeichnet in der Geschichte, aus der Geschichte zu lernen, wie Gott mit den Menschen handelt‘“.

<sup>331</sup> Gnädinger, Kirche vor einer neuen Zukunft (wie Anm. 323), 5.

<sup>332</sup> Gnädinger, Predigt des H. H. Weihbischofs beim Gottesdienst anlässlich des Konzilstages am 19. Mai 1966 in Offenburg (wie Anm. 323), 4. Mit Verweis auf John W. O'Malley entfaltet diesen Gedanken Giuseppe Alberigo, *Criteri ermeneutici per una storia del Concilio Vaticano II*, in: Weiß (Hg.), Zeugnis und Dialog (wie Anm. 82), 101–117, 112 ff.

<sup>333</sup> Gnädinger, Predigt des H. H. Weihbischofs beim Gottesdienst anlässlich des Konzilstages am 19. Mai 1966 in Offenburg (wie Anm. 323), 4.

<sup>334</sup> Ebd., 5.

<sup>335</sup> Ebd., 3.

und Weise nieder, wie „*das Ereignis des Konzils*“<sup>336</sup> und damit seine Eigendynamik auf die versammelten Bischöfe wirkte. Tief beeindruckt zeigt sich Gnädinger insbesondere von drei Erlebnissen.<sup>337</sup> Erstens ließen die vielfältigen Begegnungen der Bischöfe des ganzen Erdkreises Weltkirche erfahren. Seine eigene Überraschung klingt an, wenn er als zweites Erlebnis die Diskussionskultur beschreibt. „*Wohl niemand hätte zu denken gewagt, dass eine solch offene und freie Aussprache in der katholischen Kirche möglich sein könnte*“<sup>338</sup>, wobei diese durch die nichtkatholischen Beobachter und die versammelte Weltpresse faktisch öffentlich erfolgte.<sup>339</sup> Diese Offenheit habe nach innen einen weitgehenden Konsens über die abschließend verabschiedeten Konzilsdokumente ermöglicht, nach außen der Kirche Anerkennung und Bewunderung eingebracht. Als drittes Erlebnis nennt Gnädinger die allmorgendliche Feier der Eucharistie „*in allen Riten und Formen wie sie auf dem ganzen katholischen Erdkreis in Gebrauch sind, mit Gesängen aus allen Kulturen*“<sup>340</sup>, bevor er abschließend auf die Papstaudienzen und die Art und Weise verweist, in der Paul VI. sich in das Konzilsgeschehen eingebracht hat.

<sup>336</sup> So der Titel eines undatierten Manuskripts (wie Anm. 323). Hier spricht Gnädinger unter Berufung auf Paul VI., der das Konzil „zu den bedeutendsten Ereignissen der Kirche“ zählt, von einem „Ereignis von einzigartigen Ausmaßen und erstaunlicher Resonanz“ (Gnädinger, *Das Ereignis des Konzils* [wie Anm. 323], 1). Zum Konzilsereignis gehören für Gnädinger u. a. die große Zahl der Väter, die theologischen Berater, die nichtkatholischen Beobachter, die Journalisten, die Bischofs- und Theologengruppen, die jedoch ihrer jeweiligen Funktion gemäß „nur vermittelnde Träger des Ereignisses“ (ebd., 2) waren. Besonders Giuseppe Alberigo hat den Ereignischarakter des Konzils als hermeneutischen Schlüssel betont (zusammenfassend und im Vergleich mit anderen hermeneutischen Zugängen dargestellt bei Gilles Routhier, *L’herméneutique de Vatican II: de l’histoire de la rédaction des textes conciliaires à la structure d’un corpus*, in: ders., *Vatican II. Herméneutique et réception* [wie Anm. 175], 361–400, bes. 389–391).

<sup>337</sup> Gnädinger, *Kirche vor einer neuen Zukunft* (wie Anm. 323), 3, übernimmt auch hier die Rede vom Konzil als „unvergleichlich(em) Ereignis“ von Paul VI.

<sup>338</sup> Ebd., 3.

<sup>339</sup> In der strittigen Frage des Umgangs mit der Presse (vgl. Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 85–88 sowie Plate, *Weltereignis Konzil* [wie Anm. 19], 143–163 zur Rolle der öffentlichen Meinung) gelangt Gnädinger zur Schlussfolgerung: „Man war sich im Anfang noch nicht klar darüber, ob man so offen alles der Presse mitteilen sollte, aber es hatte sich gezeigt, dass die Zeitungen viel schlimmere Dinge schreiben, wenn sie auf Vermutungen angewiesen sind, als wenn ihnen die nackten Wahrheiten mitgeteilt werden. Eine andere Frage war dann natürlich noch, was die einzelnen Presseleute aus diesen Mitteilungen gemacht haben“ (Gnädinger, *Kirche vor einer neuen Zukunft* [wie Anm. 323], 3f.).

<sup>340</sup> Ebd., 4.

### 4.2.3. Das Konzil als Aufgabe

In seinem Vortrag „*Kirche vor einer neuen Zukunft*“ benennt Gnädinger die Aufgabe, die nun allen Katholikinnen und Katholiken gilt: „*Schon ein paar Mal habe ich den Gedanken einfließen lassen, dass die Konzilsdekrete jetzt zwar da sind, dass sie aber auch von uns allen verwirklicht werden müssen.*“<sup>341</sup> Wichtig ist es für den Weihbischof, bei der Auslegung der Texte nicht „*einseitig dieses oder jenes hervorzuheben*“.<sup>342</sup> Insbesondere bei den Ausführungen zum Dialog und zum Geist der Pastorkonstitution, die im Zentrum seiner Predigt zum Konzilstag in Offenburg stehen, ist für Gnädinger charakteristisch, dass er hinsichtlich der Konzilshermeneutik weniger theologische Grundsatzdiskussionen führt, sondern konkrete Vorschläge für christliches Handeln macht. Wenn heutige Theologen hier eine Hermeneutik des Dialogs oder eine Reflexion auf die ins Grundsätzliche zielenden theologischen Konsequenzen, die aus Gnädingers menschlich-seelsorgerlicher Herangehensweise folgen, vermissen könnten, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, wie sehr sich hier ein Bischof und Konzilsvater in einer Zeit des Übergangs zunächst einmal ganz konkret die Herausforderungen des Konzils zu eigen macht und damit Fragen an sich heranlässt, die ohne diese offene Haltung auch in konzilshermeneutischer Theoriebildung vielleicht nicht einmal als solche erkannt worden wären.<sup>343</sup> Für ihn gilt, dass die „*Konzilsprinzipien*“ erst dann „*Realitätskraft haben*“, wenn die sich an ihnen ausrichtenden Überlegungen „*von der Sternenhöhe ihrer*

<sup>341</sup> Gnädinger, *Kirche vor einer neuen Zukunft* (wie Anm. 323), 11.

<sup>342</sup> Gnädinger, 20. 2. 1967 (wie Anm. 323), 7.

<sup>343</sup> Diese konzilsgeprägte Haltung Gnädingers kommt z.B. in folgendem Abschnitt seiner Predigt besonders dicht zum Ausdruck: „Nein, die Kirche muss selbst immer wieder nach der Wahrheit suchen und sie hat über manche dieser Probleme noch keine Antwort gegeben, nicht weil ihr dieses drängende Problem – etwa der Ehe und Familie – gleichgültig wäre, sondern weil sie so von der Verantwortung in dieser Frage getragen ist, dass sie sich sagt, ich kann erst dann eine Antwort geben, wenn die Forschung, die Wissenschaften, die theologischen Überlegungen so klar und so gereift sind, dass sie dann mit gutem Recht vor die Menschen hintreten kann. Deswegen dürfen wir es auch in Zukunft der Kirche nicht verübeln, wenn sie nicht einfach ein Rezept ausgibt für irgendeine Frage der Welt. Und wir müssen es uns etwas abgewöhnen, einfach an einen Bischof zu schreiben oder an den Papst zu schreiben was ist da und da zu machen. Wir müssen selbst als bewusste, als überzeugte, als selbstständige Christen, die ein eigenes Gewissen von Gott bekommen haben, auch diesen unseren Gewissensentscheid respektieren und nach diesem unseren Gewissensentscheid unser Leben einrichten“ (Gnädinger, Predigt des H. H. Weihbischofs beim Gottesdienst anlässlich des Konzilstages am 19. Mai 1966 in Offenburg [wie Anm. 323], 10f.).

*idealen Existenz zur irdischen Inkarnation im Alltag herabsteigen*<sup>344</sup>, wo insbesondere die „*Grenzen alles Menschlichen*“<sup>345</sup> eine Rolle spielen. Gnädinger erahnt schließlich auch den gesamtkirchlichen Lernprozess, der durch das Konzil inauguriert wurde, wenn er folgert: „*Wir sind entlassen worden, meine lieben Christen, in eine viel größere Freiheit. Damit aber auch in eine viel größere Verantwortung. Wir können uns nicht mehr hinter dem und jenem kirchlichen Vertreter verschanzen! Wir sind selbst verantwortlich für das, was wir tun und lassen.*“<sup>346</sup>

#### 4.2.4. *Der Glaube im Wandel der Zeit: Grundlegungen zur Konzilshermeneutik*

Gnädinger machte sich im Gefolge seiner Deutung des „*aggiornamento*“<sup>347</sup> die Unterscheidung zwischen Inhalt und Aussageweise der Lehre, wie sie Johannes XXIII. in der Rede zur Eröffnung des Konzils vorgenommen hatte, zu eigen.<sup>348</sup> Diesen Leitgedanken untermauert und erweitert er: „*Es kann dann ferner auch sein, dass wichtige Elemente des Glaubens, die wesentlich zum Kern gehören, mit der Zeit zu Unrecht an die Peripherie und periphäre (sic) Elemente ins Zentrum gerückt werden. Eine Erneuerung kann eine Umschichtung zum Ziele haben, die das ursprüngliche Verhältnis wieder herstellt, ohne dass Elemente des Kerns aufgegeben werden. Diese Erneuerung der Kirche für ihre Aufgabe in einer neuen Zukunft ist durch das Konzil begonnen worden.*“<sup>349</sup>

Der konkret-praktische Zugang Gnädingers beinhaltet vor dem Hintergrund dieser ebenso seelsorgerlich motivierten wie dogmatisch weitreichenden Aussage konzilshermeneutische Grundlegungen, die bereits

<sup>344</sup> Gnädinger, 20. 2. 67 (wie Anm. 323), 9.

<sup>345</sup> Ebd.

<sup>346</sup> Gnädinger, Predigt des H.H. Weihbischofs beim Gottesdienst anlässlich des Konzilstages am 19. Mai 1966 in Offenburg (wie Anm. 323), 11.

<sup>347</sup> Gnädinger, Kirche vor einer neuen Zukunft (wie Anm. 322), 2, betont, dass es dabei gemäß dem Johannesevangelium nicht um bloße Anpassung an die Welt gehen kann.

<sup>348</sup> In den Worten Gnädingers: „Die unwandelbare Substanz, der von Gott geoffenbarte Kern des Glaubens, kann nicht einem Zeitgeist unterworfen werden. Aber geändert werden kann die Formulierung dieser Wahrheit, sodass Worte gebraucht werden, die der heutige Mensch besser versteht, die aus dem Sprachschatz unserer Zeit genommen sind“ (ebd., 2). Während im Anschluss an das Konzil eine solche Deutung große Bedeutung hatte, ist für eine gegenwärtige systematische Theologie dieses „Verpackungsmodell“ nicht mehr ausreichend. Vielmehr ist auch die Frage nach der Wechselwirkung von Inhalt und Aussageform zu stellen.

<sup>349</sup> Ebd.



während des Konzils und dann verstärkt nach dessen Abschluss Gestalt annahmen. Der einzige hier untersuchte Vortrag Bischof Gnädigers, der noch aus der Zeit vor dem Ende des Konzils stammt, ist auf den 16. Juni 1965 datiert und widmet sich dem Thema „*Der Laie in der Kirche*“. Grundsätzlich kann man keinen Bruch feststellen in der Argumentationsweise zwischen diesem Vortrag und jenen, die aus der unmittelbaren Nachkonzilszeit stammen. Umso mehr kann man jenen Abschnitt des Vortrags, in dem er sich mit der Wahrnehmung des Konzils beschäftigt, als eine Art Leitmotiv seiner Konzilshermeneutik betrachten. „*Durch das Konzil ist vieles in Bewegung geraten: Manche sind darüber enttäuscht, dass es mit den Änderungen nicht rascher geht, dass nicht noch radikalere Forderungen erfüllt wurden; andere hingegen sind besorgt, was aus der Kirche werden soll, in der alles, was bisher fest gefügt zu sein schien, sich plötzlich ändert. Der Boden wankt, auf dem man bisher stand.*“<sup>350</sup> So sehr Gnädiger als entschiedener Vertreter der „Mehrheit“ der Konzilsväter die durch das II. Vaticanum rezipierten oder angestoßenen Veränderungen bejaht und sie mitträgt, so sehr respektiert er die „Minderheit“, deren Anhänger sich aus vielerlei Gründen mit einzelnen Lösungen oder grundsätzlichen Dimensionen des Konzils schwertun.<sup>351</sup> Ebenso zeichnet es hinsichtlich der Rezeption des Konzils in seiner Diözese den Seelsorger Karl Gnädiger aus, dass er in leidenschaftlich diskutierten Fragen nicht zuerst abstrakt doziert oder eine argumentative theologische Keule hervorholt, sondern darum wirbt, v. a. auch die menschliche Seite all dieser Fragen zu bedenken.<sup>352</sup> Im Übrigen macht

<sup>350</sup> Gnädiger, *Der Laie in der Kirche* (wie Anm. 323), 6.

<sup>351</sup> Beispielsweise spricht er in einem Beitrag über die von ihm zutiefst bejahte Weichenstellung des II. Vaticanums hinsichtlich der Religionsfreiheit die „Redlichkeit der Sorge“ und die „redliche Gewissensüberzeugung“ der Angehörigen der „Minderheit“ (vgl. Gnädiger, *Religionsfreiheit* [wie Anm. 323], 1). Zur heftigen Debatte um die Religionsfreiheit vgl. v. a. Dominique Gonet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray* (Cogitatio Fidei 183), Paris 1994; Silvia Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione „Dignitatis humanae“ sulla libertà religiosa del Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose, Nuova serie 31), Bologna 2003; Roman Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, in: HThK Vat II 4 (2005), 125–218.

<sup>352</sup> Gnädiger, 20. 2. 67 (wie Anm. 323), 9: „Manchmal stoßen nur Temperamente miteinander zusammen, nicht Glaube mit Glaube, etwa das Vorwärtstürmende, die Führungsfähigkeit und der Führungswille, die Unbekümmertheit im natürlichen Optimismus mit Zaghaftigkeit, Vorsicht. Während der erste mit Elan in die Zukunft drängt und dabei sich nicht viel Sorge darum macht, ob dabei auch wahre Werte dem Neuen geopfert werden, wagt der zweite nur

er sich als Grundsatz zu eigen: „*Zu diesen divergierenden Meinungen über den neuen Aufbruch in der Kirche hat Bischof Graber von Regensburg vor Kurzem gesagt: ‚Die Kirche ist nicht auf einem Entweder-oder, sondern auf einem Sowohl-als-auch aufgebaut.‘*“<sup>353</sup>

So steht das Konzil für Gnädinger in der Tradition der Kirche, die jedoch nicht als starre Größe verstanden wird. Vielmehr erweist sich die „*innere Dynamik des Konzils*“<sup>354</sup> im „*Spannungsverhältnis zwischen gefestigter kirchlicher Tradition und den Umwälzungen, die in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft unserer Zeit, in Wissenschaft, Kultur, Technik vor sich gehen*“.<sup>355</sup> Dieses Spannungsverhältnis ist nicht neu und wird von Gnädinger auch als Erklärung herangezogen für innerkirchliche Erneuerungsbewegungen, seelsorgerliche Schwierigkeiten, ökumenische Bestrebungen etc. vor dem Konzil. Vor diesem Hintergrund wirbt Gnädinger, diesmal mit Verweis auf die früheren Konzilien und insbesondere auf das Tridentinum, um Geduld bei den Katholikinnen und Katholiken, „*denen die Entwicklung in der Kirche nicht rasch genug gehen kann*“.<sup>356</sup> Wie das Reifen einer Frucht können die Veränderungen in der Kirche nur in einer Geschwindigkeit erfolgen, die dem Fassungsvermögen der Gläubigen entspricht. Am Beispiel der Liturgie formuliert Gnädinger dies so, dass „*ja keine liturgische Revolution, son-*

---

zögernd und schweren Herzens einen Schritt auf das Unbekannte zu, weil es noch unbewährt ist und das bisher Bewährte preisgegeben wird. Er ist sehr durchdrungen von dem die Geistesgeschichte beherrschenden Gesetz, dass jeder Gewinn mit einem Verlust bezahlt werden muss und empfindet mehr den Verlust als den Gewinn. Während der erste sich anstrengen muss, keine echte und wesentliche Tradition dahinzugeben, wird sich der zweite bemühen müssen, sein Temperament nicht vor die notwendige Evolution des Christentums und vor die ständige Selbstreform der Kirche wie eine Barriere auf der Straße in die die Zukunft hinzulegen. Beide Richtungen werden sich, wenn wahre Freiheit herrscht, ernst nehmen und zu unterscheiden versuchen, was Temperamentssache und was Heilsforderung ist und so jenseits von bloßer Rechthaberei und Nörgelei der Lösung näher kommen.“

<sup>353</sup> Gnädinger, *Der Laie in der Kirche* (wie Anm. 323), 6 (Hervorhebungen im Original). Gnädinger fährt fort: „In der Praxis des Lebens bedeutet dies: Nicht nur liturgische, sondern auch private Frömmigkeit; nicht nur Christus, sondern auch Christus und Maria und die Heiligen; nicht nur Mahlgemeinschaft in der Messe, sondern auch und in erster Linie das Opfer; Fortschritt der Kirche, aber auch Bejahung der Tradition; Erneuerung der Kirche auf jede Weise, aber mit der unbeirrten Festigkeit im Prinzipiellen; Mündigkeit der Kirchenglieder, aber verbunden durch das Denken, Fühlen mit der Kirche.“ Zu Rudolf Graber vgl. Karl Hausberger, s. v., in: Gatz (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder* (wie Anm. 3), 457–460.

<sup>354</sup> Gnädinger, *Das Konzil als Ereignis* (wie Anm. 323), 2.

<sup>355</sup> Ebd.

<sup>356</sup> Gnädinger, 29. 5. 67 ohne Titel (wie Anm. 323), 1.

*dern eine Evolution*<sup>357</sup> stattfinden soll. Damit hat er ein grundsätzliches Kriterium ins Spiel gebracht, denn „Ähnliches gilt von der kirchlichen Lehre. Ich sagte schon, dass das Konzil kein einziges Dogma abgeschafft oder als überholt erklärt hat, aber es gibt auch in der Glaubenslehre eine Entfaltung, eine größere Einsicht in die alten Wahrheiten. Es hat ja schon immer eine Dogmenentwicklung gegeben in dem Sinne, dass die alten Wahrheiten in einem neuen Licht erschienen und dadurch eine größere und bereichendere (sic) Aussagekraft hatten als vorher“. Neue Tatsachen, denen sich die Theologie öffnet, sind „deswegen nicht Häresien, nur weil sie unserem Ohr ungewohnt vorkommen“.<sup>358</sup> Hier verweist er eindringlich auf die einende Rolle des Lehramtes.

Gnädinger ist sich bewusst, dass mit der Frage nach Neuem und Altem und nach der Zeitgemäßheit die grundsätzliche Dimension der Geschichtlichkeit des Glaubens aufscheint. So geht es um weit grundsätzlichere Implikationen, als sie in einer oberflächlichen Betrachtung des Konzils in seinen Kontinuitäts- wie in seinen Diskontinuitätsmomenten ersichtlich werden. Dies verschärft sich durch die nicht nur von Gnädinger geäußerte Einschätzung, dass es mit dem II. Vaticanum für die Kirche um nicht weniger als „um das Ende des Mittelalters, ja um das Ende der Konstantinischen Ära“<sup>359</sup> geht. Die Debatte um die Religionsfreiheit steht stellvertretend für eine Neupositionierung der Kirche, die sich aus ihrer geistigen Verklammerung mit einer „zusammenstürzende(n) Welt“<sup>360</sup> lösen musste und diese Aufgabe mit den Diskussionen des Konzils beherzt und verantwortungsbewusst, wenngleich nicht

<sup>357</sup> Ebd., 2.

<sup>358</sup> Ebd. Im Folgenden warnt er aber auch die Theologen davor, ihre Bedeutung dadurch steigern zu wollen, dass sie „möglichst gewagte Theorien und Hypothesen aufstellen“ und nennt als Beispiel das Verständnis der Auferstehung Christi.

<sup>359</sup> Gnädinger, Religionsfreiheit (wie Anm. 323), 1. Zur im Umfeld des Konzils populären Rede vom Ende der Konstantinischen Ära, die mit auf den Paderborner Erzbischof und späteren Kardinal Lorenz Jaeger zurückgeht, vgl. bes. Marie-Dominique Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: ders., *La parole de Dieu*. Bd. 2: *L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964, 17–36. Erzbischof Schäufele betrachtet diese Redeweise skeptisch, da sie nach dem Konzil vor dem Horizont eines Bruchs mit der Tradition erfolge (Schäufele, *Fastenhirtenbrief* 1971 [wie Anm. 292], 21). Eine interessante Ausweitung der Interpretationsfigur „Konstantinische Ära“, die stärker auch die germanischen Einflüsse in der Geschichte des Christentums berücksichtigt, findet sich beim Freiburger Pfarrer und Theologen Eugen Walter, vgl. Quisinsky, *Das II. Vaticanum in der Pfarrgemeinde* (wie Anm. 22), 199.

<sup>360</sup> Gnädinger, *Religionsfreiheit* (wie Anm. 323), 1.

ohne Mühen und heftige Auseinandersetzungen, in Angriff nahm.<sup>361</sup> Freilich gewinnt man gerade bei der Religionsfreiheit „den Eindruck, dass sich die Kirche des II. Vatikanischen Konzils mit seiner Freiheitslehre zu der Kirche ihrer eigenen Vergangenheit in Widerspruch setzte“.<sup>362</sup> Als ähnliches Beispiel nennt Gnädinger die Französische Revolution, der die Kirche zunächst ablehnend gegenüberstand, und deren – aufgrund geschichtlicher Umstände z. T. in einer „antikirchlichen Verpackung“ verkündeten – Ideale nunmehr „unbefangen anerkannt“, ja sogar als „Früchte am Baume der Kirche, selbst als etwas ihr Eigenes und Zugehöriges“ verstanden werden.<sup>363</sup> Die Frage stelle sich also, ob das Aggiornamento ein Zurückweichen der Kirche vor der modernen Kultur sei, „in der Erkenntnis, dass ihre bisherigen Positionen nicht mehr zu halten sind“.<sup>364</sup> Gnädinger macht es sich und der Kirche nicht so leicht, dass er einfach Positionen räumt, genauso wenig wie er einfach affirmativ auf ihnen insistiert. Vielmehr ist das II. Vaticanum eine „intellektuelle() Flurbereinigung“<sup>365</sup>, die zwei „Grundkonzeptionen“ des kirchli-

<sup>361</sup> „Die Verwechslung des Glaubens an die in Christus erschienene absolute Wahrheit mit einem absoluten innerweltlichen Rechtsanspruch der eigenen Institution war seit Jahrhunderten zu einer zähen Denkgewohnheit geworden. Dadurch entstand die Unfähigkeit, die Situation des andern zu verstehen, der nicht an einem ihm fremden Maß gemessen werden darf“ (ebd.). Gnädinger zufolge erwies sich in den heftigen Auseinandersetzungen auf dem Konzil, bei der die „noch unter dem Schutz staatlicher Protektion lebende(n)“ Bischöfe Spaniens und Italiens mit jenen aus den Vereinigten Staaten, Frankreich, Deutschland und vielen Missionsländern aneinandergerieten, als Ergebnis der „Tatsache, dass die Kirche Weltkirche geworden ist“ (ebd.).

<sup>362</sup> Gnädinger, 20. 2. 67 ohne Titel (wie Anm. 323), 2. „Es ist auf der einen Seite erstaunlich, mit welchem Pathos und Akzent auf dem letzten Konzil die Freiheit proklamiert wurde, die Freiheit der Wissenschaft – auch der theologischen –, der Kultur, des politischen Lebens. Diese Botschaft wurde früher nicht gehört. Auf der anderen Seite entstehen vor unserem Blicke in die Vergangenheit die Scheiterhaufen der Inquisition, die Verurteilung Galileis, mit der sich die Kirche gegen die neuzeitliche Wissenschaft gestellt zu haben schien, der Syllabus Pius' IX., der die gesamte, von der Freiheit getragene und unterfangene moderne Kultur in scharfe Kritik nahm, die Erlasse der Bibelkommission, um nur die sichtbarsten Phänomene zu nennen. Wieviele Tragödien haben solche Maßnahmen den Kindern der Kirche, auch ihren treuen Söhnen, auferlegt.“

<sup>363</sup> Gnädinger, 20. 2. 67 (wie Anm. 323), 4.

<sup>364</sup> Ebd., 3.

<sup>365</sup> Ebd., 4. Der Sprachgebrauch ist aufgrund der Veränderungen im kommunalen bzw. landwirtschaftlichen Bereich in den 1960er-Jahren durchaus eingängig, vgl. dazu Ministerium für Ernährung, Landwirtschaft und Umwelt Baden-Württemberg (Hg.), 25 Jahre Flurbereinigung in Baden-Württemberg, Stuttgart 1979 sowie als Beispiel aus dem kirchlichen Bereich eine Stellungnahme von Franz Kamphaus zur Rolle des Diözesankomitees im Bistum Münster (Damberg, Abschied vom Milieu? [wie Anm. 10], 277).

chen und theologischen Vorgehens in ein neues Verhältnis zueinander gebracht hat. Während die erste zuerst an die Wahrheit in sich denke, so die zweite zuerst an den Menschen. „*Beide Konzeptionen haben die gleiche Sorge, aber sie haben eine verschiedene Struktur.*“<sup>366</sup> Dass vor dem Konzil oft eine „*objektivistische Sicht*“ auf die Wahrheit vorherrschte, konnte zu einer ängstlichen Abschottung führen. Demgegenüber fragt die Kirche heute „*unmittelbarer als früher, was dem Heile, nämlich der heilshaften Gottesbeziehung dient*“ und betrachtet deshalb den anthropologischen Zugang zur Glaubenswahrheit als „*Norm, um Inhalt und Form zu unterscheiden*“.<sup>367</sup> In diesem Geist, so kann man schlussfolgern, erschließen sich ganz neue Antwortmöglichkeiten auf Gnädingers rhetorische Frage nach dem Umgang mit bisherigen Positionen der Kirche.

Nach den Katholiken, denen die Veränderungen zu langsam gehen, wendet sich Gnädinger auch jenen zu, die eine nach dem Konzil unbestreitbar festzustellende Unruhe beklagen und deshalb sagen, dass das Konzil, das diese Unruhe ausgelöst habe, besser unterblieben wäre.<sup>368</sup> „*Darauf möchte ich sagen: Nicht das Konzil ist an dem Unguten, das wir heute da und dort feststellen, schuld, sondern höchstens eine falsche Auslegung der Konzilstexte.*“<sup>369</sup> Eine sorgfältige Lektüre der Konzilstexte bringe in der Tat eine Unruhe mit sich, aber eine „*heil-same*“: „*Gott sei Dank, wenn wir durch das Konzil eingesehen haben, dass wir nicht einfach in alten und überholten Formen weitermachen können, während die Welt an uns vorbeigeht und überhaupt kaum noch Notiz von uns nimmt.*“<sup>370</sup> Vielmehr sei das Christentum von Haus aus etwas Aufwühlendes, Beunruhigendes. Zudem habe Karl Rahner, den Gnädinger hier ausführlich zitiert, gezeigt, dass das Konzil die latent verborgene Unruhe in der Kirche ans Licht gebracht habe und eine „*Krise*“ in jedem Fall unvermeidlich gewesen wäre. Wohl hätte die Kirche „*diese Kenntnissnahme ihrer wahren Situation noch ein paar*

<sup>366</sup> Gnädinger, 20. 2. 67 (wie Anm. 323), 3.

<sup>367</sup> Ebd., 4.

<sup>368</sup> Zur Frage, ob das Konzil zu früh oder zu spät gekommen sei vgl. auch Wilhelm Damberg, Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil, in: Günther Wassilowsky, Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg 2004, 9–30, 9f.

<sup>369</sup> Gnädinger, 29. 5. 67 ohne Titel (wie Anm. 323), 3.

<sup>370</sup> Ebd.

*Jahrzehnte – länger hätte es gewiss nicht gehen können –* hinausschieben können, jedoch nur um den Preis einer noch viel radikaleren Krise.<sup>371</sup>

#### 4.2.5. *Eine Kirche für die Welt.* *Konkretisierungen der Konzils hermeneutik*

Weihbischof Gnädinger geht von einer Verhältnisbestimmung von „Geist“ und „Buchstabe“ des Konzils aus, die beide aufeinander bezieht: so müssten die Konzilstexte selbst immer wieder gelesen werden, *„um ihren Geist sich anzueignen und aus diesem Geist zu leben“*.<sup>372</sup> Dann kann auch das Wirken des Geistes Gottes in dieser Zeit dankbar angenommen werden: *„Das Konzil war eine große Gnade Gottes für unsere Zeit, war ein neuer Erweis seiner Liebe zu seiner Kirche und den Menschen dieser Kirche. Wir müssen es nur so auswerten, wie es vom Geiste Gottes gemeint ist.“*<sup>373</sup> Im Folgenden sollen drei Beispiele verdeutlichen, dass Gnädinger in diesem Sinne konkrete Fragen und konzils hermeneutische Grundgedanken in einer wechselseitigen Vertiefung bedachte und entfaltetete.

##### 4.2.5.1. *Beispiel 1:* *Das Verhältnis von Laien und Amtsträgern*

Gnädinger macht sich den Duktus der Pastoralkonstitution zu eigen, derzufolge die Kirche in der Welt von heute lebt und wirkt. Dabei ist er von der *„große(n) Erkenntnis“* des Konzils geleitet und entdeckt durch dieses immer mehr die Tiefe und Weite jener Erkenntnis: *„Wir sind das*

<sup>371</sup> Ebd., 4.

<sup>372</sup> Ebd. In seiner Ansprache anlässlich des Konzilstags in Offenburg am 19. Mai 1966 (wie Anm. 323) formuliert Gnädinger diesbezüglich: „Freilich alle Einrichtungen werden nichts nützen, wenn wir sie mit dem Geist des II. Vatikanischen Konzils nicht erfüllen. Auch die Liturgiereform und alles, was wir bisher schon als Frucht dieses Konzils erlebt haben, wird spurlos an uns vorbeigehen, wenn wir nicht den Geist in uns aufnehmen, aus dem heraus diese Änderungen angebahnt sind. Und darum, meine lieben Gläubigen, versenken Sie sich in den Geist der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils. Nehmen Sie alles mit großer Freude und Bereitschaft in sich auf, was die Kirche als Botschaft unserer Zeit gegeben hat; dann wird es eine Kirche werden – und das war ja die Absicht von Johannes XXIII. – die wie ein Licht ist, das leuchtet im Dunkel der Zeit, wie ein Salz, das alles durchsäuert, durchwandelt (...)“ (12).

<sup>373</sup> Gnädinger, 29. 5. 67 ohne Titel (wie Anm. 323), 4.

*pilgernde Gottesvolk, das Volk Gottes, das unterwegs ist zu seinem Ziel und für diesen Weg hat Christus seine Kirche gestiftet, damit die Kirche bei uns sei, bei jedem Einzelnen.*<sup>374</sup> Damit einher ging eine Neubesinnung der Kirche auf ihren Auftrag: „*Und das Ungeheure, was durch dieses Konzil geschehen ist, war dies: Dass die Kirche ihr ‚Haus voll Glorie‘ verlassen hat, dass sie sich aus der Geborgenheit ihres Selbstdaseins hinausgewagt hat in die Welt, hineingewagt hat in das Leben jedes einzelnen Menschen. Das ist in so vielen Dokumenten des Konzils ausgesprochen, dass die Kirche nur eines wollte, nämlich: bei diesem pilgernden Menschen zu sein mit ihrer Hilfe, mit ihrer Liebe, mit ihrem Trost, mit ihrem Angebot ihrer Wahrheit, mit dem Angebot ihrer Gnade. Und so sollen wir die Kirche nach dem II. Vaticanum sehen: Die Kirche ist die pilgernde Gemeinschaft, zu der wir gehören dürfen, die uns helfen will, dieses unser letztes Ziel zu erreichen.*“<sup>375</sup> Ebenso wie das Motiv des pilgernden Gottesvolkes hat sich Gnädinger die konziliare Rede von der Kirche als universalem Heilssakrament zu eigen gemacht. Einen eigenen Akzent bringt Gnädinger in diesem Zusammenhang ein, dass er diese Lehre nicht nur ad extra, sondern auch ad intra durchbuchstabiert.<sup>376</sup> Damit sind wichtige Grundlagen für die Ausgestaltung kirchlicher communio gelegt.

In seinem Vortrag „*Das Konzil und die Laien*“ betont der Weihbischof, dass auf dem Konzil die Anwesenheit von Laien als „*Auditoren*“, die für ihn „*gleichzeitig Konzilsbeobachter und Konzilssachverständige sind*“<sup>377</sup>, etwas Neues gewesen sei. Gnädinger sieht hierin auch eine Überwindung einer nachreformatorisch eingetretenen Einseitigkeit im Leben der Kirche. Er führt aus, inwiefern nicht nur Priester, sondern auch Laien als Angehörige des Volkes Gottes Anteil am priesterlichen,

<sup>374</sup> Gnädinger, Predigt des H.H. Weihbischofs beim Gottesdienst anlässlich des Konzilstages am 19. Mai 1966 in Offenburg (wie Anm. 323), 1.

<sup>375</sup> Ebd., 1f.

<sup>376</sup> „Die freie Entscheidung ist ein konstitutives Element des Glaubensvollzugs. Dies gilt nicht nur für das Heilsangebot, das die Kirche an Nichtkatholiken oder an Nichtchristen macht, sondern auch für das stets wiederholte und in zahllosen Werken erfolgende Heilsangebot innerhalb der Kirche selbst. Hierbei ist zu bedenken, dass Jeder Jedem Heil vermittelt, die ganze Kirche predigt der ganzen Kirche. Jeder Angehörige ist Prediger für Jeden, für Jeden kommt der Glaube vom Hören“ (Gnädinger, 20. 2. 67 [wie Anm. 323], 5).

<sup>377</sup> Gnädinger, Der Laie in der Kirche (wie Anm. 323), 1.

königlichen und prophetischen Amt Christi haben.<sup>378</sup> Mit dem Schweizer Theologen Charles Journet sieht Gnädinger die Laien als „*geistliche Spezialisten der zeitlichen Ordnung*“.<sup>379</sup> Eigens widmet sich Gnädinger der Frage, wie sich die spezifische Berufung der Laien und deren Zusammenwirken mit dem Klerus verbinden lassen kann. Hierbei handelt es sich eher um konkrete, exemplarische Hilfestellungen für seine Zuhörerinnen und Zuhörer denn um das systematische Ausloten der Implikationen der Konzilstexte. Wenngleich in Gnädingers diesbezüglichen Aussagen gewisse Spannungen in der Zuordnung von Klerikern und Laien<sup>380</sup>, sowie grundsätzlich von „Geistlichem“ und „Weltlichem“ zu spüren sind, so folgen die Ausführungen doch einer gewissen systematischen Leitlinie: *„Teilnahme des Laien am Priesteramt, Prophetenamt und Königtum Christi verlangt das Konzil.“*<sup>381</sup>

Der eben genannten Spannung – die letztlich ein Symptom der mit dem II. Vaticanum eingeleiteten Erneuerung ist – begegnet Gnädinger mit der für ihn zentralen Haltung des Dialogs. Diesen gelte es nach innen wie nach außen zu pflegen und dabei das Eintreten für die Wahrheit

---

<sup>378</sup> Weihbischof Gnädinger vergisst über dem Verhältnis von Priestern und Laien die ihm anvertrauten Ordensgemeinschaften nicht, für die die Konzilszeit in besonderer Weise eine Umbruchphase war. Ein längeres Manuskript enthält seine Gedanken zur „Aufgabe der Ordensschwester nach dem Konzil“ (EAF NB 22/8 Nachlass Weihbischof Karl Gnädinger [1905–1995]. Materialien, Vorträge, Ansprachen zu Themen des Vatikanum II). Handschriftlichen Anmerkungen zufolge stammt es aus dem Jahre 1973. Gnädinger beginnt diesen Vortrag mit der Aufwertung und Betonung des Laienstandes durch das Konzil. Daraus resultierte auch eine Verunsicherung der Ordensgemeinschaften, deren bisherige Aufgaben nun vielfach auch den Laien anvertraut werden. Jedoch sei deshalb nicht der Ordensstand überholt, sondern „unsere Auffassung vom Ordensstand“ (ebd., 3). Im Jüngerkreis der besonderen Nachfolge der Zwölf wurzelnd sind die Ordensgemeinschaften insbesondere verkörpertes Zeichen des Hörens auf den Herrn und der eschatologischen Erwartung. Die drei Räte sind hierfür dem Weihbischof zufolge in besonderer Weise, wenn auch keinesfalls ausschließlich, eine gemeinschaftlich gelebte Sichtbarwerdung des Zeichencharakters der Orden, der gerade auch für ein neues Bild der Laien unersetzlich ist.

<sup>379</sup> Gnädinger, *Der Laie in der Kirche* (wie Anm. 323), 3 – Gnädinger schreibt: „Jouret“. Zu Charles Journet (1891–1975), der während des Konzils zum Kardinal ernannt wurde, vgl. Charles Journet. *Un témoin du XX<sup>e</sup> siècle. Actes de la Semaine théologique de l'Université de Fribourg Faculté de théologie 8–12 avril 2002*. Edition établie par Marta Rossignotti Jaeggi et Guy Boissard, Paris 2003; Guy Boissard, Charles Journet (1891–1975), Paris 2008.

<sup>380</sup> So spricht Gnädinger z. B. davon, „dass die Laien viel stärker in den Dialog mit der Kirche (sic) eintreten müssen“ (ebd., 6). Systematische Spannungen dieser Art finden sich auch in seinem Vortrag „Kirche vor einer neuen Zukunft“; in seiner kommentierten Vorstellung ausgewählter Passagen der Konzilsdokumente spricht Gnädinger u. a. von den Aufgaben der Laien im „natürlichen und übernatürlichen Bereich“ (Gnädinger, *Kirche vor einer neuen Zukunft*, 12).

<sup>381</sup> Gnädinger, *Konzil und Jugend* (wie Anm. 323), 2.



mit dem Respekt vor dem Gesprächspartner zu verbinden. Innerhalb der Kirche soll der Dialog, der in der Taufe gründet, nicht zuletzt die hierarchische Struktur prägen, in der den Amtsträgern zwar das letzte Wort zukommt, ohne dass dies jedoch den Laien das Wort vorenthalten und ihre Rolle als „*Mittätige*“ unterminieren dürfe.<sup>382</sup> Eine tiefe Fundierung finden diese Ausführungen Gnädingers in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Autorität und Freiheit in der Kirche, wobei er bei Letzterer eine äußere von einer inneren unterscheidet, die wiederum aus einer psychologisch-metaphysischen und aus einer eschatologischen bestehe.<sup>383</sup> Die „*Freiheitshilfen*“, die „*alle kirchlichen Maßnahmen ihrer Tendenz nach*“<sup>384</sup> sind, bieten den Menschen Impulse zur Lebensgestaltung in wahrer Freiheit. Dabei treten die Amtsträger in gewissem Sinn den übrigen Getauften gegenüber, stehen aber gemeinsam mit ihnen als „*Geborchende*“<sup>385</sup> vor der Botschaft Christi. Zwar tragen diese Überlegungen nach Gnädinger dazu bei, das Verhältnis von Autorität und Freiheit zu fassen, jedoch „*türmen*“ sich an dieser Stelle auch Schwierigkeiten „*empor*“, insofern das hier anzustrebende Gleichgewicht nicht einfach zu erreichen ist.<sup>386</sup> Die bei dem vielgestaltigen Dialog auftretenden Einzelfragen werden nie alle zu lösen sein. Das sei aber weniger ein Problem der dafür notwendigen Institutionen, sondern wurzelt letztlich in der „*menschliche(n) Problematik*“, die die „*sachlichen Spannungen*“<sup>387</sup> stets

<sup>382</sup> Gnädinger, 20. 2. 67 (wie Anm. 323), 6. Vgl. auch ebd.: „Wenn alle Getauften die Kirche als Volk Gottes konstituieren, so ergibt sich, dass sie in allen Bereichen des kirchlichen Lebens mitzuberaaten und mitzubespochen haben.“

<sup>383</sup> Gnädinger, 20. 2. 67 (wie Anm. 323), 10.

<sup>384</sup> Ebd., 12. Auch und besonders Dogmen und Kirchengebote zählt Gnädinger zu diesen Maßnahmen.

<sup>385</sup> Ebd., 13.

<sup>386</sup> „Die Pflege der eschatologischen Freiheit durch die kirchlichen Gebote und Dogmen kann unter Umständen Formen annehmen, von denen die psychologisch-metaphysische Freiheit erdrückt wird. Die Gefahr wird akut, wenn das freie Wort, das Wort der sorgenden und verantwortungsvollen Kritik, die Selbstständigkeit des Urteils die Bildung einer öffentlichen Meinung (durchgestrichen: um ein Wort von Papst Pius XII. zu gebrauchen), die Vielfältigkeit der Meinungen in einer bürokratischen Uniformität zu ertrinken drohen. Dass derartige dem Wesen der Kirche widerspricht, wenn es auch oft sich ereignet, leugnet wohl niemand. Insbesondere kann es seit dem II. Vatikanischen Konzil niemand in Abrede stellen. Das Problem liegt darin, wie die eschatologische Freiheit durch Gebote und Dogmen gepflegt werden kann, ohne dass die psychologisch-metaphysische unterdrückt wird, wie umgekehrt dieser Letzteren, d. h. der Selbstentscheidung und Selbstverantwortung, Raum gegeben werden kann, ohne dass die eschatologische Freiheit in Gefahr kommt. Beide Freiheitsstufen (...) hängen so eng miteinander zusammen, dass jede ohne die andere ihren Sinn verliert“ (ebd., 13f.).

<sup>387</sup> Ebd., 14.

mitprägt. „Befehlsgeist“ auf der einen und „blinde Unselbstständigkeit“ auf der anderen Seite lassen sich vor dem Hintergrund des Konzils nur vermeiden, wenn alle Getauften sich stets neu auf das Geheimnis von Kreuz und Auferstehung einlassen. Wenn die Kirche in der neuen Wertschätzung der Laien mit dem II. Vaticanum etwas vermeintlich Neues gewagt hat, so erfolgte dies für Gnädinger aus dem Innersten ihres in der Tradition überlieferten Wesens. Neu ist dabei auf lange Sicht nicht nur das Faktum der Wiederentdeckung der Rolle der Laien, sondern die damit verbundene Anerkennung einer grundsätzlichen und je konkret dialogisch ins Werk zu setzenden Offenheit für das, was in einer geschichtlichen Situation unableitbar neu sein kann. Das dialogische Element, durch das die in die Welt verflochtene Kirche zugleich gebend wie empfangend ist, findet seine Begründung in einem dialogischen Verhältnis von Gott und Mensch, wie es die Liturgiereform auszudrücken beabsichtige.<sup>388</sup> Eigeninitiative, an der Wahrheit orientierte Freiheit und Verantwortlichkeit sind Weisen, auf die die Laien dem innerkirchlichen Dialog Genüge leisten können, aber auch die aus Sorge um die Kirche angebrachte Äußerung ihrer Meinung. Gnädinger verbindet hier die Lektüre der Konzilstexte mit einem feinen pastoralen und psychologischen Gespür, wobei es ihm letztlich in allem um „wohlüberlegte Ausgewogenheit“ geht.<sup>389</sup>

#### 4.2.5.2. Beispiel 2:

##### *Die Kollegialität der Bischöfe und die Rolle des Papstes*

Zwar war Weihbischof Gnädinger nicht wie Erzbischof Schaufele in die Konzilskommission einbezogen, die sich den Bischöfen widmete, jedoch verfolgte er die dabei angesprochene Dimension der Lehre des II. Vaticanums mit innerer Anteilnahme und ordnete sie in einen größeren

<sup>388</sup> Gnädinger, *Der Laie in der Kirche* (wie Anm. 323), 6.

<sup>389</sup> Gnädinger, 20. 2. 67 (wie Anm. 323), 7. Dies gilt auch in der Weltgestaltung, wo eine „Pluriformität in der Einheit des Glaubens“ nicht nur nicht abgelehnt, sondern sogar erwartet wird. Das Konzil „fügt nur die Mahnung an, dass sich die verschieden Denkenden nicht als Feinde befehlen, dass nicht einer dem anderen Glaubensschwäche oder Glaubensunkenntnis vorwirft, dass sie vielmehr ihre divergierenden Urteile in gegenseitigem Respekt zu einer gemeinsamen Sorge zusammenführen“ (ebd., 8f.).

<sup>390</sup> Dieses und die folgenden Zitate in Gnädinger, *Das Problem des Zentralismus* (wie Anm. 323), 1.

geschichtlichen, ekklesiologischen und ökumenischen Rahmen ein. „*Mannigfache geschichtliche Ereignisse*“<sup>390</sup> in der zweitausendjährigen Christentumsgeschichte haben nicht nur zu Trennungen und Spaltungen geführt, sondern auch zu einem Zentralismus in der lateinischen Kirche, gipfelnd „*im Dogma des Jahres 1870*“. Vor dem Hintergrund der kirchlich-politischen Gemengelage im Umfeld des I. Vaticanums sieht Gnädinger dieses Dogma durchaus als „*Fortschritt*“ an, insofern damit wieder „*ein rein theologischer Begriff des Bischofs von Rom gebildet wurde*“. Freilich gab es auch „*negative Auswirkungen*“ etwa hinsichtlich der notwendigen theologischen Durchdringung der anstehenden Fragen, die „*von dem allzeit gut funktionierenden zentralen Lehramt präjudiziert*“ würden und der Mission, die „*ihren geistigen Raum*“ dadurch eingebüßt hatte, „*dass die ganze Menschheit in den Rahmen der Latinität gezwängt wurde, der mit dem katholischen identisch geworden schien*“. Die Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat, die erst das II. Vaticanum bedenken konnte, hat für Gnädinger vor diesem Hintergrund weitreichende Folgen. Kirchliches Amt, das „*nun in der Mehrzahl erscheint*“, ist „*wesentlich Vorsteher- und Verkündigungsamt*“. Das päpstliche „*Amt der Vereinigung*“ wird nun deutlicher erkennbar in seiner eigentlichen Funktion, nämlich der „*Koordinierung, Pluralität, die zum Wesen der Kirche gehört*“.<sup>391</sup> Vom Bischofsamt her ergibt sich nicht nur ein „*Plural von Bischofskirchen*“, der „*zur Einzahl der einen Kirche gehört*“. Die damit gegebene „*relative Selbstständigkeit, die sich im liturgischen wie im administrativen Bereich äußern muss*“ ist über diese gleichsam innerkatholische Ebene hinaus „*ein neuer Ausgangspunkt für die ökumenische Arbeit*“. Gnädinger sieht hier sogar eine „*neue Möglichkeit gegeben, um die kirchliche Dignität der von Rom abgetrennten Kirchen zu begreifen. Natürlich wird entscheidend sein, inwieweit die Verwirklichung dieser Entwürfe im Leben der Kirche gelingt*“.<sup>392</sup>

<sup>391</sup> Dieses und die folgenden Zitate in ebd., 2.

<sup>392</sup> Ebd. Vgl. zum Zusammenhang von Ökumene und Theologie der Ortskirche beispielsweise Peter Walter, Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Weltkirche, in: Wassilowsky (Hg.), Zweites Vaticanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (wie Anm. 368), 116–136, 135; Gunther Wenz, Die bleibende Bedeutung des Konzils für die Ökumene der Gegenwart, in: ebd., 137–153, 146 f.; Emmanuel Lanne, Foi commune et communion des Eglises. „Concevoir l'unité dans la diversité“, in: Gilles Routhier, Laurent Villemin (Hg.), Nouveaux apprentissages pour l'Eglise. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o.p. Préface par le cardinal Carlo Maria Martini, Paris 2006, 123–144, 124–128.

#### 4.2.5.3. *Beispiel 3: Die Rolle der Frau*

Ein langes Vortragsmanuskript Weihbischof Gnädingers trägt die Überschrift „*Konzil und Frau*“. Die einführenden Beobachtungen zeigen auf, wie sehr sich Kirche und Gesellschaft im Umfeld des II. Vaticanums diesbezüglich in einem Umbruch befanden: „*Seit etwa einem halben Jahrhundert begünstigt die Kirche Initiativen, die von katholischen Frauen im Sinne einer Frauenbewegung ausgehen. Nur kann man nicht sagen, dass in der Vergangenheit diese Frage so ernst genommen wurde, wie sie tatsächlich für die Kirche ist. Aber es war eben ein weiter Weg zu durchlaufen von jener Auffassung des hl. Thomas von Aquin, der meinte: die Frau sei (...) die minderwertigere Verwirklichung des Menschseins.*“<sup>393</sup> Als wichtige Station auf dem angedeuteten Weg nennt Gnädinger Gertrud von Le Fort, deren Buch „*Die ewige Frau*“ „*einmal geradezu die Magna Charta für die christliche Schau der Frauenpersönlichkeit*“<sup>394</sup> war. Hier werde das Bild der Frau dergestalt gezeichnet, dass diese „*nicht geschichtsmächtig*“ sei, sondern in der Verborgenheit des Schweigens ihre Kraft an die kommende Generation weitergebe. Mit Gertrud von Le Fort endet nun aber dieser Weg nicht, denn „*(s)o groß das Bild der Frau ist, das (sie) von ihr zeichnet: Wir spüren heute doch, dass dieses Frauenbild etwas Unzulängliches hat und nicht mehr allweg in die heutige Zeit hineinpasst*“<sup>395</sup>, worauf die Autorin im Übrigen in einem Vorwort von 1960 selbst hinweise. Für Weihbischof Gnädinger ist es insbesondere auch durch das Konzil – dessen Verlauf die „*Wandlung in der Beurteilung der Frau*“<sup>396</sup> dokumentiert – in der Kirche eine

<sup>393</sup> Gnädinger, *Konzil und Frau* (wie Anm. 323), 1. Vgl. auch ebd., 6f: „Ob nun die Lehre des hl. Thomas über die Frau ausdrücklich vom Konzil zurückgenommen wurde, wie eine Frau aus der Schweiz in einer Eingabe es verlangte, oder nicht: Hier mit diesen Texten (GS 9 und GS 29, MQ) ist sie faktisch zurückgenommen und zwar so, dass über die Würde und Bedeutung der Frau im menschlichen Geschlecht kein Zweifel mehr bestehen kann.“ Stattdessen gelte mit Paulus, dass allen Christinnen und Christen die gleiche Würde eigne.

<sup>394</sup> Ebd.

<sup>395</sup> Ebd., 2. Neben Gertrud von Le Fort verweist Gnädinger auch auf Ida Friederike Görres.

<sup>396</sup> Gnädinger zufolge hat zu Beginn der ersten Sitzungsperiode die Journalistenfrage, warum keine Frauen beim Konzil seien, Heiterkeit ausgelöst, während beim Ende des Konzils „mindestens ebenso viele“ Hörerinnen wie Hörer auf den Tribünen in St. Peter saßen, darunter aus Deutschland Dr. Gertrud Ehrle (zur Zeit des Konzils Präsidentin des Katholischen Deutschen Frauenbundes, vgl. Ursula Hansen, s. v., in: LThK 3 [1995], 514) und Sr. Juliana aus der Kongregation der Armen Dienstmägde Jesu, Sprecherin der Ordensoberinnen in Deutschland (ebd., 5).

Selbstverständlichkeit geworden, die Frau „*als vollwertiges Glied der menschlichen Gesellschaft und der Kirche anzusehen*“.<sup>397</sup> Immer wieder scheint in der Folge auf, dass diese Selbstverständlichkeit auch eine erst einzuholende Herausforderung an kirchliches Leben der Gegenwart und Zukunft darstellt.<sup>398</sup>

Gnädinger zieht die Konzilstexte vor dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen und atmosphärischen Horizonterweiterungen durch das Konzil heran, um sich zur Rolle der Frau zu äußern. Zwar macht Gnädinger nur relativ wenige Konzilsstellen aus, die sich der Frau widmen<sup>399</sup>, jedoch gilt es dem Weihbischof zufolge, alle Ausführungen über das Volk Gottes und hier insbesondere diejenigen über die Laien auf Männer wie Frauen hin zu verstehen. Die vom Konzil sichergestellte personale Würde der Frau müsse dieser nunmehr auch ermöglichen, ohne Einschränkung am kulturellen Leben teilzunehmen, wobei Gnädinger an mehreren Stellen besonders auch nicht näher genannte, frauenspezifische Fähigkeiten anspricht. Er siedelt diesen Gedankengang in der Lehre von den Charismen an, deren Wirksamkeitsradius in gleicher Weise innerkirchlich wie gesellschaftlich zu verstehen ist. „*Hier ist auf dem Konzil eine neue Einsicht durchgebrochen*“.<sup>400</sup> Der Kirche fehle Entscheidendes, wenn sie auf die Früchte verzichtet, die aus den den Frauen gegebenen Gnadengaben erwachsen: „*auch die Frau selbst findet dann nicht die ihr mögliche Lebensreife und Lebenserfüllung*“.<sup>401</sup> Daraus ergibt sich nach Gnädinger die Notwendigkeit, „*dass sowohl die hierarchischen Glieder der Kirche wie auch die Frauen selbst diese ihre für die Zukunft der Kirche so wichtige Dienstleistung der Frau klarer erkennen und in einem größeren Umfang als bisher die Vorausset-*

<sup>397</sup> Ebd., 2.

<sup>398</sup> „Die Frau hat sich im gesellschaftlichen Leben unserer Tage einen Platz erobert, der sie zu allen Aufgaben befähigt. Es gibt wohl kein (sic) Beruf, in welchem heute nicht auch Frauen tätig sind bis hin zur Stellung eines Ministerpräsidenten. Die früher weitverbreitete Meinung, dass der Frau das Schöpferische abgehe, ist wohl durch die Tatsachen widerlegt. Und war es in der Vergangenheit vielleicht nicht so, dass man der Frau die Möglichkeit, ihre Fähigkeiten und Begabungen zu entfalten, gar nicht einräumte? (...) Selbst die betrübliche Erfahrung, die Frauen da und dort machen müssen, dass der eine oder andere, auch mit einem Amt in der Kirche ausgestattete Mann, die Frau nicht so achtet, wie es ihr gebührt und ihre Mitarbeit, besonders in der Kirche, nicht so gerne sieht, kann die Gesamtschau der Kirche nicht mehr trüben. Das sind dann Einzelercheinungen, die die Frau nicht allzu tragisch nehmen sollte“ (ebd., 4).

<sup>399</sup> Gnädinger analysiert hier GS 9, GS 29, GS 60, GS 67, GS 55.

<sup>400</sup> Ebd., 7.

<sup>401</sup> Ebd.

zungen dafür schaffen“.<sup>402</sup> Wie das Laienapostolat im Allgemeinen so hat auch das der Frau im Besonderen nach Gnädinger je eine innerkirchliche und eine in die Gesellschaft hineinwirkende Bewegungsrichtung, wie er durch lange Zitate aus verschiedenen Konzilsdokumenten unterstreicht. An Bereichen des Lebens nennt er Ehe und Familie, Erziehung, aber auch den Arbeitsplatz.<sup>403</sup> Sowohl was den gesellschaftlichen wie den kirchlichen Bereich angeht, sind für die Wirksamkeit des Laienapostolats die entsprechenden Voraussetzungen zu schaffen, allen voran eine entsprechende Bildung. Hier benennt Gnädinger einen höchst bedeutsamen Aspekt der ausgehenden 1960er-Jahre<sup>404</sup> und scheut sich auch nicht, einen katholischen Bildungsrückstand einzugestehen, der „in Bezug auf die Mädchen und Frauen (...) noch größer (ist) als auf Seite der Jungen und Männer“.<sup>405</sup> Neben einer allgemeinen Bildung gelte es deshalb auch die religiöse Bildung der Frauen zu fördern, wie es Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ gefordert habe. Das erfordert auch, wie Gnädinger an anderer Stelle insinuiert, einen gebührenden Platz von Frauen in der Theologie.<sup>406</sup> Nur so kann das „christliche Apostolat der

<sup>402</sup> Ebd. „Dienstleistung“ bezeichnet im Sprachgebrauch des Weihbischofs das Einbringen der je persönlichen Charismen in das Gesamt der Kirche.

<sup>403</sup> Gegen Ende seines Vortrags nimmt Gnädinger anstelle der grundsätzlich für möglich gehaltenen Vielfältigkeit von Tätigkeitsfeldern für Frauen die von ihm angenommene tatsächliche Situation seiner Zuhörerinnen (es handelt sich seinen diesbezüglichen Ausführungen zufolge um eine Rede vor Angehörigen des Katholischen Deutschen Frauenbundes) in den Blick, d. h. um Frauen, die wegen ihrer konkreten familiären Aufgabenverteilung nicht berufstätig sind.

<sup>404</sup> Gnädinger schreckt hier vor deutlichen Worten und ungewöhnlichen Vergleichen nicht zurück: „Nicht umsonst ist das Bildungswesen heute z. B. in Russland schon so ausgebaut, dass dort an einer Universität auf 10 Studenten ein Professor kommt. Bei einem solchen Bildungsbetrieb kann man dann auch als Erster auf dem Mond landen“ (ebd., 8).

<sup>405</sup> Ebd., 9.

<sup>406</sup> „Wie die Frau schließlich in der Wissenschaft längst Partnerin des Mannes geworden ist, so wird von Frauenseite heute verlangt, dass die Frau auch in der Theologie ihren Platz bekomme. Das theologische Laienstudium ist längst keine Seltenheit mehr. Unter den Laientheologen an der hiesigen Universität sind die Hälfte Frauen. Von dieser Seite wird heute noch sehr bedauert, dass die Frau noch von der theologischen (handschriftlich ergänzt: Lehr-)Tätigkeit an der Universität ausgeschlossen ist. Man sagt, dass dies so sei, nicht weil man damit schlechte Erfahrungen gemacht habe, sondern weil man eine solche Erfahrung überhaupt noch nicht gewagt habe. Auch hier können sich neue Wege in der Zukunft eröffnen“ (ebd., 16). Zur Geschichte der Frauen an der Theologischen Fakultät Freiburg, die Weihbischof Gnädinger 1978 zum Dr. theol. h. c. promovierte, vgl. Birgit Jeggle-Merz, Angela Kaupp, Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hg.), *Frauen bewegen Theologie. Die Präsenz von Frauen in der theologischen Wissenschaft am Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, Leipzig 2007.

*Frau*<sup>407</sup> wirksam werden, das in gleicher Weise wie das der Männer in der „*Teilnahme an der Heilssendung der Kirche*“ selbst gründet. „*Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt*“<sup>408</sup> (LG 33) und nicht erst durch Aufforderung seitens der Amtsträger oder durch Teilhabe an deren Apostolat.<sup>409</sup>

Neben dem gesellschaftlichen „*hat die Frau aber auch einen innerkirchlichen Auftrag zu erfüllen. Über den Umfang dieser apostolischen Mitwirkung der Frau in der Kirche, über das Wie und Wo, wird heute noch heiß diskutiert. Dabei versichern uns die Frauen, die um einen größeren Anteil an dieser Arbeit kämpfen, dass es ihnen nicht um mehr Recht in der Kirche geht, sondern um mehr Raum, in dem sie ihre frauliche Existenz und Wirksamkeit in der Kirche voll entfalten können*“.<sup>410</sup> Hier zitiert Gnädinger LG 33, wo mit Berufung auf paulinische Praxis von „*gewissen kirchlichen Ämtern (...), die geistlichen Zielen dienen*“ die Rede ist. „*Trotz der ganz anderen sozialen und gesellschaftlichen Stellung*“ der Frau zur Zeit des Urchristentums habe sich die „*christliche Arbeit von Anfang an der Mithilfe der Frauen bedient*“.<sup>411</sup> Zwar habe sich das Konzil nicht mit der Frage beschäftigt, „*ob die Frauen auch zum Priestertum zugelassen werden sollte*“, weil kein Redner „*diesen Antrag vorgebracht*“ habe und diese Forderung „*bis jetzt (...) nur von Frauen selbst erhoben*“ werde. „*Für die Zukunft der Kirche wird es von größter*

---

<sup>407</sup> Ebd., 10.

<sup>408</sup> Ebd.

<sup>409</sup> Ebd., 14. Am Rande dieses Abschnitts, in dem ein Satz handschriftlich hinzugefügte Anführungszeichen aufweist, ist handschriftlich notiert: „Gössmann.“ Die damit gemeinte Theologin Elisabeth Gössmann schildert in ihrer Autobiografie ihre Wahrnehmung des II. Vaticanums sowie einige Vorgänge um ihre zeitgenössischen Schriften zur Rolle der Frau, auf die sich Gnädingers Anführungszeichen wohl beziehen: Elisabeth Gössmann, *Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin*, München 2003, 274–295.

<sup>410</sup> Ebd., 15. Es folgt ein Verweis auf LG 33, wo die paulinische Praxis in Erinnerung gerufen wird.

<sup>411</sup> Ebd. Hier schließt sich ein Überblick über die Geschichte des frühen Christentums an: „Von einer Frau wollte Christus sein menschliches Sein und Leben annehmen und damit die Grundvoraussetzung schaffen für sein erlösendes Heilswirken an den Menschen. Frauen finden wir immer wieder im Gefolge Jesu, wie auch später dann der Apostel, die die treuen Helferinnen im Seelsorgedienst waren. Lesen wir einmal die wunderschönen Stellen darüber etwa im Philipperbrief oder Römerbrief nach. Wie dankbar ist der Völkerapostel gerade den Frauen für ihre Mithilfe in der Glaubensverkündigung. Dabei erschöpft sich ihre Tätigkeit nicht nur im Raum des Caritativen, sondern auch in der Glaubensverbreitung und kirchlichen Lehrtätigkeit. Als Diakonissen wurden sie beim Katechumenenunterricht, bei Mädchen- und Frauentaufen verwendet, ja, sie durften kranken Frauen die heilige Eucharistie austeilen.“

*Bedeutung sein, die nötigen Frauenberufe in der Kirche herauszuschälen und echte Berufungen hierfür zu wecken und zu pflegen. Wir sollten von dem großen Gedanken des Ministeriums in der Kirche ausgehen, den das Konzil so eindringlich herausgestellt hat: von der Dienstleistung eines jeden für das Volk Gottes und die menschliche Gesellschaft.*<sup>412</sup>

#### 4.2.6. *Kirche aus Menschen und für Menschen: Die caritative Dimension der ganzen Kirche*

Das II. Vaticanum bestimmte auch Gnädigers Wirken als Vorsitzender des Diözesancaritasverbandes – er hatte dieses Amt seit dem Jahr seiner Bischofsweihe 1961 inne – und ab 1967 auch als Bischofsvikar für Caritas, wie ein erhaltenes Vortragsmanuskript mit dem Titel *„Der caritative Auftrag der Kirche nach dem Konzil“* zeigt.<sup>413</sup> Gnädinger macht sich hier die Worte Pauls VI. aus der Eröffnungsansprache der vierten und letzten Sitzungsperiode des Konzils zu eigen, wonach das II. Vaticanum vom Charakter der Liebe gegenüber Gott, der Kirche und der Menschheit geprägt sei. Die Liebe, die sich nicht auf sich selbst verschließt oder zum Selbstzweck wird, beinhaltet Verantwortung und Dienst und dürfe, so der Papst, sich auch dann nicht zurückziehen, wenn sie nicht durch Gegenliebe erwidert wird. Die *„Begründung der christlichen ‚Caritas‘, die der göttlichen Liebe entstammt“* erfolgt im Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*. AA 2,8, so der Weihbischof nach einem langen Zitat aus ebendiesem Text, *„enthält seinem Wesen nach die Hauptaussagen über das Wirken der Caritas, denn Caritas ist eine Form des allgemeinen Apostolates der Gläubigen in der Kirche“*.<sup>414</sup> Die *„christliche Berufung“* ist *„ihrer Natur nach auch eine Berufung zum Apostolat“*<sup>415</sup>, das in Glaube, Hoffnung und Liebe ausge-

<sup>412</sup> Ebd., 16.

<sup>413</sup> Unter dieser Überschrift findet sich ein Manuskript (EAF NB 22/8 Nachlass Weihbischof Karl Gnädinger [1905–1995]. Materialien, Vorträge, Ansprachen zu Themen des Vaticanum II), das aus neun nicht nummerierten Seiten besteht, von denen eine die überarbeitete Ergänzung der vorherigen ist.

<sup>414</sup> Ebd., 5. Diese Aussage wird auch gestützt durch GS 1: *„Die Verpflichtung zur Caritas ist besonders christlich tief ausgesprochen im 1. Satz der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“* (ebd., 8).

<sup>415</sup> Ebd.



übt wird. Gestärkt durch den Heiligen Geist „*erfüllen die Laien die Sendung der Kirche in der Welt*“<sup>416</sup> und schließen sich dazu auch zu Vereinigungen etwa caritativer Natur zusammen. Neben dieser Gesetzmäßigkeit menschlicher Gesellschaft betont Gnädinger mit der „*gesamtmenschliche(n)*“ Bildung eine weitere Dimension, die zur Erfüllung des Apostolats benötigt wird, denn durch sie kann der Laie „*ein Glied seiner eigenen Gesellschaft*“ und „*für deren Kultur aufgeschlossen*“ sein.<sup>417</sup> Wie schon so oft verweist Gnädinger auch hier auf allgemeine menschliche Werte – z. B. „*die Kunst des brüderlichen Zusammenlebens, der Zusammenarbeit und des Gespräches*“<sup>418</sup> – sowie auf die Grenzen, an die menschliche Unzulänglichkeiten stoßen können. Neben der „*Vereinigung mit Christus*“, die durch „*tätige Teilnahme an der Liturgie*“ und der „*Benützung aller anderen geistlichen Hilfen*“ gefördert werden kann, ist die je neue Konkretisierung der umfassenden Liebe zu den Mitmenschen und der Welt, als deren Teil Gnädinger die Kirche und sich selbst ohne alle theologischen oder spirituellen Extravaganzen betrachtet, ein wesentlicher Leitgedanke innerhalb dessen, was man Gnädingers konziliare „*Spiritualität in der Welt von heute*“ nennen könnte.

Es ist nicht unwesentlich, dass diese Spiritualität gerade in den Ausführungen über die Caritas so dicht skizziert wird. Denn gerade hier wird die Kirche in ihrer Gesamtheit daran erinnert, dass sie sich nicht mit sich selbst begnügen kann. So hat der Caritasverband auch die Aufgabe, „*den Gläubigen die Nöte unserer Zeit aufzuzeigen*“.<sup>419</sup> Unter Verweis auf GS schließt Gnädinger seine Ausführungen mit einer herausfordernden Zusammenfassung, die die Haltung der Kirche und jedes einzelnen Christen in der Welt beschreibt: „*Das ganze Werk der Kirche ist nach dem Verständnis des II. Vatikanischen Konzils ein Ministerium, ein Dienst (...) Wie groß denkt die Kirche vom Menschen, von jedem Menschen. Die Achtung vor der Würde der menschlichen Person muss darum in unserer ganzen Arbeit sichtbar bleiben; Achtung und Liebe auch gegenüber unseren Gegnern und Widersachern.*“<sup>420</sup>

---

<sup>416</sup> Ebd., 6.

<sup>417</sup> Ebd., 7.

<sup>418</sup> Ebd., 8. Dort auch die folgenden Zitate.

<sup>419</sup> Ebd., 9.

<sup>420</sup> Ebd. 9f.

## 5. Zusammenfassende Beobachtungen

Mit Erzbischof Hermann Schäufele und Weihbischof Karl Gnädinger stellte das Erzbistum Freiburg zwei Konzilsväter, deren Wirken auf dem II. Vaticanum in einer Gesamtsicht des Konzils unspektakulär erscheint, das aber dennoch nicht unbeachtet bleiben darf. Versucht man, das Mitwirken der Freiburger Bischöfe am Konzilsereignis selbst sowie ihren Beitrag zur Konzilshermeneutik nachzuzeichnen, so begegnet man einer Fülle von Einzelfragen, denen sich das Konzil gewidmet hat und die nicht selten nur die sichtbare Oberfläche von grundlegenden Herausforderungen darstellten. Damit ist ein erstes Ergebnis benannt: das II. Vaticanum war nicht nur die Angelegenheit einiger weniger bischöflicher oder theologischer Wortführer, sondern setzte sich ganz wesentlich auch aus einer Vielzahl von Bischöfen zusammen, deren Mitgehen für das Gelingen des Konzils von entscheidender Bedeutung war. Dabei konnte sich die Art dieses Mitgehens durchaus unterschiedlich gestalten und manches Zögern vor weitreichenden Schritten ebenso beinhalten wie manche Enttäuschung über zögerliche Schritte. Was Erzbischof Schäufele angeht, so vereint er gleichsam beides in seiner Konzilsbeteiligung: während er der grundsätzlichen Zielsetzung des Konzils, den Glauben auf zeitgemäße Weise auszusagen, besonders in der Anfangsphase in z. T. recht weitreichenden Aussagen zustimmt, mischen sich in seine konkreten Aussagen und Einschätzungen, wie sie nicht zuletzt vor dem Horizont gesellschaftlicher Entwicklungen erfolgen, im Laufe der Zeit zunehmend warnende und skeptische Töne. Ist dies einerseits ein Hinweis auf die durch das II. Vaticanum eingeleitete umfassende Neubesinnung auf die Mitte des Glaubens, die nicht ohne Friktionen erfolgte, so zeigt sich andererseits, wie groß die Herausforderung dieser Neubesinnung durch die kulturellen, gesellschaftlichen und sozialen Veränderungen der Konzilszeit war.

Sowohl Schäufele als auch Gnädinger stehen für die übergroße Mehrheit loyaler Konzilsväter, für die das Konzil eine dichte Erfahrung und ein verpflichtender Kairos kirchlichen Glaubens war. Dabei stehen zweitens die Freiburger Konzilsväter für verschiedene Charismen, die sich im Zusammenspiel gemeinschaftlichen Glaubens ergänzen. Während der Erzbischof sich während des Konzils v. a. auch Detailfragen widmete und hier insbesondere kanonistische Klarheit forderte, so war es dem Weihbischof ein besonderes Anliegen, in einer geschichtlich den-

kenden und seelsorgerlich-menschlich argumentierenden Form die großen Leitgedanken des Konzils für seine Diözesanen zusammenzufassen und gleichsam zu übersetzen.

Drittens zeigt das Beispiel der Freiburger Konzilsväter, dass das Konzil und seine Rezeption in ihrer Gesamtheit zwar durchaus von großen Leitgedanken her verstanden werden können und müssen, die in der Konzilsforschung bereits herausgearbeitet wurden. Andererseits hat Erzbischof Schäufele erstens mit dem Wunsch, die Gottesfrage zu thematisieren, frühzeitig ein „kommendes“ Thema benannt und zweitens hinsichtlich des Verhältnisses von systematischer und kirchenrechtlicher Dimension des Bischofsdekrets eine Position eingenommen, die sich ebenso der Notwendigkeit kanonistischer Begrifflichkeit bewusst war wie sie von dieser ausgehend Entfaltungsmöglichkeiten in Lehre und Recht nicht ausschließt. Weihbischof Gnädinger argumentiert immer wieder von einem menschlichen Einfühlungsvermögen her, das die Frage nach der Menschlichkeit in der Kirche in allen ihren Dimensionen neu ins Bewusstsein hebt.<sup>421</sup> So zeigt der Blick auf die Konzilsbeteiligung und die Konzils hermeneutik weniger exponierter Konzilsväter wie Erzbischof Hermann Schäufele und Weihbischof Karl Gnädinger, dass über die großen Leitgedanken des Konzils hinaus manche perspektiven-erweiternde und weiterführende Akzentuierung das Verständnis des II. Vaticanums bereichern kann.

---

<sup>421</sup> Auch der Freiburger Dogmatiker Helmut Riedlinger, der wie Gnädinger aus Bohlingen stammt, stellt im Zusammenhang mit dem Konzil den Aspekt der Menschlichkeit heraus: vgl. Helmut Riedlinger, Über die Menschlichkeit der Kirche, in: ORPB 67 (1966), 3–11.



## Jahresbericht 2008

Die Ordentliche Jahresversammlung für 2008 fand am 5. Mai 2009 im Erzb. Priesterseminar Collegium Borromaeum zu Freiburg statt. Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, der Protektor des Kirchengeschichtlichen Vereins, konnte in diesem Jahr wieder an der Versammlung teilnehmen. Den Vortrag hielt Prof. Dr. Peter Walter von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg zum Thema „Der Wormser Bischof Johannes von Dalberg (1455–1503) und der Heidelberger Humanismus“. Dem informativen und kurzweiligen Referat folgte eine angelegte Diskussion. Thematisiert wurden vor allem die Fragen nach den Spezifika von Dalbergs Wirken als Bischof sowie nach der Bedeutung des Heidelberger Humanismus für die Reformation und ihre Ausprägung in den heute zum Erzbistum Freiburg gehörenden Gebieten rund um das ehemalige Bistum Worms.

Folgende Mitglieder des Vereins sind im Jahre 2008 verstorben:  
Dompräbendar i. R. Emil Spath (Freiburg)  
Pfarrer Helmut Hau (Leutkirch i. Allgäu)  
Verbandsdirektor Rolf Morath (Karlsruhe).

Der Vorsitzende berichtete über den sehr gut besuchten Workshop zum neu erschienenen ersten Band der „Geschichte der Erzdiözese Freiburg“, der im November 2008 in der Katholischen Akademie stattgefunden hat. Er diente zum einen der kritischen Reflexion der bisherigen Arbeit an dem Werk, zugleich aber der Abstimmung und möglicherweise Neujustierung des weiteren Vorgehens. Ferner berichtete er über die mittlerweile abgeschlossene Neukatalogisierung der Bibliothek des Kirchengeschichtlichen Vereins und wies besonders darauf hin, dass sie durch die zahlreichen Tauschpartnerschaften des Vereins einige Zeitschriften hält, die in keiner anderen Freiburger Bibliothek vorhanden sind.

Sein besonderer Dank galt Prof. Dr. Hugo Ott für die Arbeit, die er in den 40 Jahren seiner Tätigkeit als Schriftleiter des „Freiburger Diözesan-Archivs“ (FDA) geleistet hat. Prof. Dr. Albert Raffelt (Universitätsbibliothek Freiburg) stellte aus diesem Anlass das mittlerweile abgeschlossene Projekt „Digitalisierung des FDA“ vor. Sämtliche bisher erschienenen FDA-Bände, ausgenommen die fünf jüngsten Jahrgänge, sind nunmehr im Internet zugänglich (<http://www.freidok.uni-freiburg.de/>).

Prof. Dr. Hugo Ott blickte in seinem Bericht auf die 40-jährige Tätigkeit als Schriftleiter des FDA zurück. Er hob einige inhaltliche Schwerpunkte hervor, beispielsweise den noch immer wichtigen Band mit Berichten von KZ-Priestern (90/1970) sowie die damals initiierte und bis heute fortgeführte Beschäftigung mit der „Causa Metzger“. Nach den Berichten des Rechners und des Kassenprüfers konnte dem Vorstand die Entlastung erteilt werden.

Nach dem Rücktritt von Prof. Ott musste ein neuer Schriftleiter für das FDA gewählt werden. Die Wahl fiel einstimmig auf Erzb. Archivdirektor Dr. Christoph Schmider. Zur neuen Schriftführerin wurde, ebenfalls einstimmig, Frau Renate Liessem gewählt.

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch dankte in seiner kurzen Ansprache zunächst Prof. Dr. Heribert Smolinsky, der bis zum Ende des Geschäftsjahres 2007 den Verein als Vorsitzender geleitet hatte, und würdigte schließlich in einer sehr persönlich gehaltenen Laudatio Prof. Otts Verdienste, die er sich um das FDA sowie um die Erforschung der Geschichte des Erzbistums erworben hat.

Prof. Dr. Karl-Heinz Braun

## Kassenbericht für das Jahr 2008

### Einnahmen:

Mitgliedsbeiträge . . . . .	26 212,00
Erlös aus dem Verkauf von Einzelbänden . . . . .	2 837,61
Zinserträge Geldmarktkonto . . . . .	170,80
Spenden und Ersatzbeträge . . . . .	85,75
<b>Summe der Einnahmen</b> . . . . .	<b>29 306,16</b>

### Ausgaben:

Herstellung und Versand des Jahresbandes Nr. 128/2008 . . . . .	23 135,27
Honorare für den Jahresband Nr. 128/2008 . . . . .	724,00
Vergütung für die Schriftleitung . . . . .	2 760,96
Vergütung für die Rechnungsführung . . . . .	0,00
Vergütung für die Betreuung der Bibliothek . . . . .	422,40
Vergütung für die Kassenprüfung . . . . .	80,00
Bankgebühren . . . . .	145,54
Sonstige Ausgaben (Steuern, Gebühren, Jahresvers. u. a.) . . . . .	509,30
<b>Summe der Ausgaben</b> . . . . .	<b>27 777,47</b>

Kassenbestand zu Beginn des Zeitraumes 2008 . . . . .	- 17 612,83
Einnahmen 2008 . . . . .	29 306,16
Gesamtbetrag der verfügbaren Mittel . . . . .	11 693,33

Ausgaben 2008 . . . . .	27 777,47
<b>Kassenbestand zum Abschluss 2008</b> . . . . .	<b>- 16 084,14</b>

Die Mitgliederzahlen zu Beginn des Jahres 2009 betragen:

Privatmitglieder und Bezieher des FDA . . . . .	424
Beitragsfreie Mitglieder . . . . .	7
<b>zusammen</b> . . . . .	<b>431</b>

Im Geschäftsjahr 2008 gab es 7 Neuzugänge, 3 Abgänge durch Tod und 12 Abgänge durch Kündigung.

Die Mitgliederzahl der Kirchengemeinden beträgt	1 071
die Anzahl der Tauschpartner	101

Manfred Barth

