SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Die Kirchen in den deutsch-französischen Beziehungen: Vom Alten Reich bis zur Gegenwart

Dingel, Irene (Ed.); Linsenmann, Andreas (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Dingel, I., & Linsenmann, A. (Hrsg.). (2018). *Die Kirchen in den deutsch-französischen Beziehungen: Vom Alten Reich bis zur Gegenwart* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 120). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. https://doi.org/10.13109/9783666540745

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-86845-5

Andreas Linsenmann / Irene Dingel (Hg.)

Die Kirchen in den deutsch-französischen Beziehungen

Vom Alten Reich bis zur Gegenwart

V&R

V&R

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 120

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Die Kirchen in den deutsch-französischen Beziehungen

Vom Alten Reich bis zur Gegenwart

Herausgegeben von
Andreas Linsenmann und Irene Dingel

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Eine Publikation aus dem Graduiertenkolleg 1575.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über https://dnb.de abrufbar.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei,
Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666540745 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz
zu sehen, besuchen Sie https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Weber

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-54074-5

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Inhalt

Andreas Linsenmann und Irene Dingel
Vorwort der Herausgeber 7

Michael Kißener
Deutschland, Frankreich und die Kirchen. Zur Einführung 9

Heinz Duchhardt
Deutschland, Frankreich und die Mainzer Kurfürsten und Erzbischöfe am Ende des Alten Reiches 23

Andreas Linsenmann
Einender Glaube, trennende Politik – Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Frankreich 39

Claus Arnold
La Guerre Allemande et le Catholicisme (1915) – katholische (Gegen-)Propaganda im Ersten Weltkrieg 55

Hermann-Josef Braun
Die Haltung der christlichen Kirchen zum Krieg, dargestellt am Beispiel rheinischer Diözesen und Landeskirchen. Ein Vergleich 73

Markus Raasch
»Sag, wie hältst Du's mit der Nation?« Die christlichen Kirchen und die Saarfrage 97

Marc Lienhard
Die christlichen Kirchen und die deutsch-französische Versöhnung nach 1945 131

Autorinnen und Autoren 155

Personenregister 157

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Vorwort der Herausgeber

Die deutsch-französischen Beziehungen gehören mit ihren Konflikten, aber auch der Fähigkeit zu Aussöhnung und Partnerschaft zu den prägenden Faktoren der europäischen Geschichte der vergangenen zwei Jahrhunderte. Der Einfluss der großen christlichen Kirchen als »Sinnagenturen« (Friedrich Wilhelm Graf) auf politische Entwicklungen sowie die wechselseitigen Wahrnehmungen staatlicher und zivilgesellschaftlicher Akteure beiderseits des Rheins war dabei immer wieder Gegenstand vertiefter Forschung. Ein Desiderat stellen bislang allerdings Untersuchungen dar, welche die Rolle der Kirchen in einem weiter gespannten historischen Horizont in den Blick nehmen.

Hier setzt die vorliegende Publikation an. Sie spannt einen Bogen vom 18. bis zum frühen 21. Jahrhundert, von Abhängigkeiten zwischen dem Alten Reich und dem Frankreich des Ancien Régime bis zu den vielfältigen Kooperationen kirchlicher Institutionen am Oberrhein im Kontext eines eng verflochtenen Europa. Die in diesem Band versammelten sieben Beiträge beleuchten mit verschiedenartigen Zugriffen ausgewählte, teils bislang noch kaum untersuchte Themen. So entsteht ein Panorama, das eindrucksvoll aufzeigt, wie relevant und gewichtig die Rolle kirchlicher Instanzen und Akteure in den deutsch-französischen Beziehungen häufig war.

Dieser Sammelband ist aus einer Vortragsreihe hervorgegangen, die vom Institut Français Mainz und dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft eingerichteten Graduiertenkolleg »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ›Europa‹«, getragen vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz und der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, organisiert wurde. Zum Gelingen dieser von bemerkenswertem Publikumsinteresse begleiteten Kooperation haben viele beigetragen. Namentlich genannt seien an dieser Stelle Karl Kardinal Lehmann, emeritierter Bischof von Mainz, der die Reihe freundlicherweise eröffnete, außerdem insbesondere der vormalige Direktor des Institut Français Thibaud de Champris und sein Team sowie vonseiten des Graduiertenkollegs Univ.-Prof. Dr. Michael Kißener, auf den der Impuls zur Veranstaltung der Vortragsreihe zurückgeht. Für die Entstehung des Bandes war die professionelle Arbeit von Frau Vanessa Weber sowie insbesondere die umsichtige Unterstützung des gesamten Redaktionsprozesses durch Frau Sara Anil wertvoll. Ihnen, sowie allen nicht namentlich genannten Förderern und Helfern, möchten wir an dieser Stelle herzlich danken.

Mainz im Oktober 2017

Andreas Linsenmann und Irene Dingel

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Michael Kißener

Deutschland, Frankreich und die Kirchen

Zur Einführung

Das Verhältnis zwischen Deutschland und Frankreich ist in den vergangenen rund 200 Jahren vielfältigen Belastungen, schwersten Krisen, kriegerischen Auseinandersetzungen, aber auch erstaunlichen Kehrtwendungen und komplizierten Neuanfängen ausgesetzt gewesen. Erst als es nach dem Zweiten Weltkrieg gelang, die beiden Staaten in der Mitte Europas auszusöhnen und anzunähern, konnte die europäische Integration namhafte Fortschritte machen – und noch heute ist offenkundig, wie fundamental wichtig das deutsch-französische Tandem, le couple franco-allemand, als Motor der politischen Fortentwicklung in Europa ist[1].

Dass auch die großen christlichen Kirchen in diesem komplexen Beziehungsgefüge über diese 200 Jahre hinweg eine wichtige Rolle gespielt haben, ist bislang wenig bis gar nicht bekannt und kaum wissenschaftlich erforscht. Eben deshalb untersucht seit mehr als fünf Jahren das DFG-Graduiertenkolleg »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa«[2] die Rolle der christlichen Kirchen im europäischen Einigungsprozess, eben deshalb beschäftigt sich dieser Band, der eine 2013/14 durchgeführte Vortragsreihe dokumentiert, mit der Rolle der Kirchen im spezifischeren Feld der deutsch-französischen Beziehungen[3].

Die Beiträge dieses Bandes gehen von einem sehr weiten Kirchenbegriff aus und fragen danach, welche Einflüsse Vertreter der so genannten »Amtskirche«, also Päpste, Bischöfe, katholische wie evangelische kirchliche Leitungsgremien und Seelsorger, auf die Ausgestaltung der bilateralen Beziehungen zwischen Deutschen und Franzosen im 19. und 20. Jahrhundert genommen haben. Aber natürlich rücken auch katholische und evangelische Laien und ihr Wirken in diesem Kontext in das Blickfeld. Dabei soll eine einseitig nationale Blickweise vermieden werden, Prozesse des Kulturtransfers

1 Einen guten Überblick zu dieser Entwicklung vermittelt Corine Defrance / Ulrich Pfeil, Eine Nachkriegsgeschichte in Europa: 1945 bis 1963 (Deutsch-französische Geschichte 10), Darmstadt 2011.

2 URL: <http://www.ieg-mainz.de/graduiertenkolleg/> (03.08.2017).

3 Diese Vortragsreihe wurde initiiert vom DFG-Graduiertenkolleg 1575, das von einer Kooperation des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte Mainz und der Johannes Gutenberg-Universität Mainz getragen wird. Als weiterer Partner der Vortragsreihe fungierte das Institut français Mainz, wo die Vorträge stattfanden.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

beachtet und die Rolle der jeweiligen Zivilgesellschaft nicht aus dem Auge verloren werden. Und selbstverständlich ist zu berücksichtigen, dass Kirche in Frankreich und Kirche in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert sehr verschiedenen Rahmenbedingungen für ihr Wirken in der Öffentlichkeit und auf dem Feld der bilateralen Beziehungen unterworfen waren. So hat z.B. der Laizismus in Frankreich spätestens seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts für die christlichen Kirchen ganz andere Wirkungsmöglichkeiten bedingt als die vergleichsweise vorteilhafte Situation, unter der die christlichen Kirchen in Deutschland spätestens seit der Weimarer Republik ihren Interessen und Aufgaben im nationalstaatlichen Rahmen nachgehen konnten. Nicht aus dem Auge zu verlieren sind zudem die sehr unterschiedlichen Konfessionsstände: Während in Frankreich die große Mehrheit der Bevölkerung im 19. wie im 20. Jahrhundert der katholischen Kirche angehörte, ist das im Land der Reformation für diesen Zeitraum anders gewesen – hier verteilten und verteilen sich die Konfessionsstände regional bekanntlich sehr unterschiedlich. Ob der Wertewandel der Nachkriegszeit nach 1945 dabei schließlich zu Nivellierungen, gar Angleichungen zwischen den beiden Gesellschaften geführt hat und wenn ja, in welchen Formen – auch dies sind relevante Faktoren, die es bei dem hier thematisieren Untersuchungsinteresse zu beachten gilt[4].

Vor allem aber gilt es zu bedenken, dass sowohl Frankreich als auch Deutschland in den vergangenen 200 Jahren vielfache Wechsel der politischen Systeme, große gesellschaftliche Zäsuren und grundstürzende Krisen erlebt haben, die das Verhältnis von Kirche und Staat zueinander wie auch das Verhältnis der beiden Staaten und damit der Christen in beiden Staaten zueinander maßgeblich beeinflusst haben. Genau hieraus bezieht dieser Band seinen besonderen Reiz: Welche Rolle spielten gerade in diesen Brüchen und Wandlungsprozessen, die in der Moderne nun in einer enormen Beschleunigung abliefen, die Kirchen? War ihre Einstellung zum Verhältnis der Christen dies- und jenseits des Rheins statisch, ausgerichtet an den ewig gültigen Maßstäben der Bibel oder unterlag auch die Kirche dem Zeitgeist? Worin bestand ihr Einfluss auf diese bilateralen Beziehungen und wie ließ sich das mit dem Selbstverständnis der jeweiligen christlichen Gemeinschaft in der Zeit vereinbaren? Solchen und vielen weiteren Fragen widmen sich die nachfolgenden Beiträge – aber sie können sie natürlich nicht alle beantworten. Angesichts

4 Erklärten 1980 noch 71 Prozent der Franzosen ihre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, so waren es im Jahre 2000 nur mehr 52 Prozent. Vgl. Bernhard Schmidt, Siegfried Loewe, Eglise catholique, in: Bernhard Schmidt u.a., Frankreich-Lexikon. Schlüsselbegriffe zur Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Geschichte, Presse- und Bildungswesen, Berlin ²2006, S. 348–354. Die disparate Konfessionsverteilung in Deutschland erhellt bereits ein kleines Flächenland wie Rheinland-Pfalz. Vgl. Statistisches Landesamt Rheinland-Pfalz (Hg.), Kreuz-Rad-Löwe. Rheinland-Pfalz. Ein Land und seine Geschichte, Bd. 3: Historische Statistik, Mainz 2012, S. 63–67.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

des Fehlens einer umfänglichen einschlägigen Forschung werden nur Schlaglichter auf das Geschehen geworfen, Themen, die von Bedeutung sind, werden häufig mit einem besonderen Augenmerk auf den linksrheinischen Grenzraum angerissen, ein Anspruch auf Vollständigkeit kann und soll nicht erhoben werden.

Der historische Ausgangspunkt der hier vorgelegten Studien ist jene »Sattelzeit«, die die Entwicklung der modernen Welt einleitete. Häufig genug findet sich auch heute noch in einschlägigen Arbeiten, dass ein deutsch-französischer Gegensatz jahrhundertealt sei, dass mindestens seit dem Westfälischen Frieden von 1648 ein ständiger deutsch-französischer Gegensatz die europäische Politik bestimmt habe[5]. Nun ist zwar der Begriff des »erbevint« tatsächlich schon älter, aber er wurde im Mittelalter und in der frühen Neuzeit eher selten für den Feind jenseits der Rheingrenze gebraucht, sondern diente zumeist als Bezeichnung für die Osmanen, die Türken, die als permanente Gefahr für das christliche Abendland angesehen wurden. Die feudal geprägte Staats- und Gesellschaftsordnung Alteuropas kannte auch gar keine national geprägten Gegensätze im modernen Sinne. Kriege, die Frankreich und das Heilige Römische Reich deutscher Nation gegeneinander führten, waren keine Nationalkriege, keine Kriege der Deutschen und der Franzosen, es waren vielmehr Kämpfe um Macht und Einfluss, die Dynastien und Monarchen, gegen Ende der frühen Neuzeit auch werdende frühmoderne Staaten führten, nicht selten mit Söldnern aus allen Teilen Europas[6].

Wie unbelastet von nationalen Vorurteilen und Hassgefühlen das deutsch-französische Verhältnis an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert noch war, lässt sich gerade an den Mainzer Bischöfen dieser Zeit anschaulich beobachten, die für das deutsch-französische Verhältnis eine wichtige Rolle spielten. Man könnte sie geradezu, modern gesprochen, als kulturelle Mittler zwischen Deutschland und Frankreich bezeichnen, die, selbstverständlich aus wohl erwogenen politischen Interessenlagen heraus, einmal den Kontakt zum französischen König, ein andermal zum Kaiser enger gestalteten. So wurde etwa die Wahl von Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim (1763–1774) von Frankreich intensiv unterstützt und seine Beziehungen nach Paris waren bisweilen enger als jene nach Wien[7]. Die reichsfeindliche Politik Kaiser Josephs II. führte seit den 1780er Jahren auch seinen Nachfolger Friedrich Karl Joseph von Erthal (1719–1802) auf einen

5 Vgl. etwa Hans Fenske, Deutsche Geschichte. Vom Ausgang des Mittelalters bis heute, Darmstadt 2001, S. 82f.

6 Vgl. dazu im Überblick Peter Claus Hartmann, Zwischen Krieg und Faszination. Frankreich, das Heilige Römische Reich und das Reichsgebiet von Karl V. bis Napoleon I, in: Franz Josef Felten (Hg.), Frankreich am Rhein. Vom Mittelalter bis heute, Stuttgart 2009, S. 125–141, hier S. 140.

7 Vgl. Sascha Weber, Katholische Aufklärung? Reformpolitik in Kurmainz unter Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim 1763–1774, Mainz 2013, S. 54.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

tendenziell frankreichfreundlichen Kurs und der letzte Mainzer Kurfürst-Erzbischof Karl Theodor von Dalberg war eng mit dem französischen Kaiser Napoleon verbunden, mit dessen Hilfe er die alte Reichsverfassung zu retten und zu erneuern hoffte. Das war zwar eine völlig illusorische Vorstellung, es zeigt aber, wie unbefangen und von Nationalgefühlen unbelastet politische Optionen in dieser Zeit wahrgenommen werden konnten zwischen dem Reich und Frankreich, und es zeigt, dass gerade die Reichskirche hierbei eine wichtige Rolle spielte[8]. Das setzte sich noch bruchlos fort, als Mainz um die Jahrhundertwende französisch und der Straßburger Domprediger Joseph Ludwig Colmar Mainzer Bischof wurde. Er war aus der Erfahrung der Verfolgungen der Revolutionszeit heraus ein Anhänger Napoleons geworden, setzte sich aber für seine deutschen Gläubigen nicht minder engagiert ein, als ein aus dem Reich stammender Bischof es hätte tun können. Ihm ist es zu verdanken, dass der Mainzer Dom, von Reichstruppen 1793 zerschossen, wieder aufgebaut wurde mit Hilfe des französischen Kaisers und der Kaiserin Joséphine, gegen den Willen des kirchenfeindlichen französischen Präfekten Jeanbon de St. André. Unter ihm wurde manche Mischung zwischen französischen und deutschen kirchlichen Traditionen in Mainz kreiert, die lange Zeit überdauert hat. Der Wechsel von Mainz in die Herrschaft des Großherzogs von Hessen-Darmstadt wird der Elsässer Colmar gewiss bedauert haben, es hinderte ihn jedoch in keiner Weise, sein Amt zum Wohle der neu geformten Diözese und zur Zufriedenheit des Großherzogs fortzuführen[9]. Auch noch der Nachfolger Colmars, Jakob Vitus Burg, der von 1830 bis 1833 Bischof von Mainz war, kannte keine nationalen Vorurteile gegenüber Frankreich, für nationale Gesinnung hatte er recht wenig übrig[10]. In genau diese Zusammenhänge führt der Beitrag von Heinz Duchhardt in diesem Band ein, der damit gleichsam die Ausgangslage für alle weiteren Betrachtungen zum Thema beschreibt.

8 Heinz Duchhardt, Friedrich Karl Joseph von Erthal (1719–1802), Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) und das Ende von Reichskirche und Reich, in: Franz Josef Felten (Hg.), Mainzer (Erz-) Bischöfe in ihrer Zeit, Stuttgart 2008 (Mainzer Vorträge 12), S. 103–121, hier S. 115–118, 120.

9 Barbara Nichtweiss (Hg.), Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792–1802–1830, Mainz 2002, S. 74, 78, 94, 102.

10 Jakob Franz, Bischof Joseph Vitus Burg bis zum Antritt seines Mainzer Episkopates. Aufklärung und Restauration in der rheinischen Kirchengeschichte und Kirchenpolitik des Vormärz, Diss. phil. Mainz 1949, S. 182.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Recht gut ist mittlerweile erforscht, dass und wie sich der Aufbau nationaler Gegensätze zwischen Frankreich und Deutschland in den ersten rund sechs Jahrzehnten nach dem Wiener Kongress vollzogen hat. Während sich in Deutschland im Zuge der Befreiungskriege antifranzösische Haltungen entwickelten und die deutsche Nation sich in Abgrenzung zum Feindbild Frankreich konstituierte, gab es in der öffentlichen Meinung in Frankreich einerseits noch lange die von französischen Offizieren oft kolportierte Vorstellung vom etwas kulturlosen, »thumben« Deutschen, der aber politisch ungefährlich sei. Andererseits hatte ein unter französischen Intellektuellen viel rezipiertes Buch der Madame Germaine de Staël *De L'Allemagne* eine langanhaltende Wirkung, in dem das genaue Gegenteil behauptet wurde: die Deutschen als das Volk der Dichter und Denker, die das napoleonische Frankreich kulturell zu überholen drohten. Madame de Staëls Buch war ein politisch-tendenziöser Deutschlandbericht, der ursprünglich dazu gedacht gewesen war, die Franzosen gegen die napoleonische Herrschaft aufzubringen, vor der die Staël nach Deutschland hatte fliehen müssen. Es wirkte aber noch lange nach, sogar Kaiser Napoleon III. bekannte sich noch als Anhänger der Staël. Erst allmählich nahm man in Frankreich die Gefahr eines national geeinten Deutschland wahr. Beim Hambacher Fest 1832 bekundeten deutsche und französische Redner noch viel Gemeinsamkeit in der Forderung nach politischer Freiheit, wenn auch hier und da schon frankreichfeindliche Töne aufkamen. In der Rheinkrise 1840, mit der eine diplomatische Niederlage Frankreichs in einer ganz anderen, nämlich den Umgang mit dem zerfallenden Osmanischen Reich betreffenden Frage, durch die Forderung nach der Rheingrenze kompensiert werden sollte, wurden die Töne schon schärfer. In völliger Verkennung der Verhältnisse im linksrheinischen Deutschland, das man, nicht zuletzt auch wegen der rheinischen Katholiken für ganz frankreichfreundlich hielt, forderte man in Frankreich eine völlige Revision des Systems von Wien samt einer Neudefinition der Ostgrenzen und traf völlig überrascht nun auf einen sich mächtig entwickelnden deutschen Nationalismus auch in diesem Raum[11]. Die politische Lyrik dieser Zeit gibt davon ein anschauliches Zeugnis. Erstaunlich ist auch, wie schnell nun aus Frankreich literarisch »zurückgeschossen« werden konnte. Zwei Beispiele nur: Der Auskultator am Kölner Landgericht Nikolaus Becker etwa dichtete »Der deutsche Rhein«:

11 Hierzu: Michael Kißener, Wie Hass verbindet: Frankreich nach 1871, Deutschland nach 1918. in: Jörg Zedler (Hg.), »Was die Welt im Innersten zusammenhält«. Gesellschaftlich-staatliche Kohäsionskräfte im 19. und 20. Jahrhundert, München 2014, S. 147–164.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Sie sollen ihn nicht haben,
den freien deutschen Rhein,
ob sie wie gier'ge Raben
sich heiser danach schrein,
[…]
Sie sollen ihn nicht haben,
den freien deutschen Rhein,
bis seine Flut begraben
des letzten Manns Gebein[12]!

Der französische Schriftsteller Alfred de Musset antwortete:

Wir hatten einst euern deutschen Rhein,
Er glänzte in unserm Pokale, –
Das Lied, das ihr singt in die Welt hinein,
Vertilgt es die blut'gen Male
Die unsrer Rosse Huf gedrückt in eu'r Gebein?
[…]
Wir hatten einst euern deutschen Rhein –
Vergaßt ihr dies Vermächtnis,
Eure Töchter hatten kein Herz von Stein,
Bewahren unser Gedächtnis –
Sie haben uns kredenzt den schwachen deutschen Wein[13].

Noch aber gab es auch andere Stimmen, wie etwa Heinrich Heine, der meinte, der Rhein gehöre weder Frankreich noch den Deutschen, sondern den Rheinländern, die zu Vermittlern berufen seien, oder auf der anderen Seite der Schriftsteller und Politiker Alphonse de Lamartine, der dichtete:

Nationen! (stolzes Wort für eine schlechte Sache!)
Ist euch die Liebe nur im eigenen Hause Pflicht?
Zerreißt die Fahnen doch! Was soll am Strome Wache?
Wer hat ein Vaterland? Die Selbstsucht nur, die Rache!
Die Bruderliebe wahrlich nicht[14]!

12 Abgedruckt bei Rainer Pommerin u.a. (Hg.), Quellen zu den deutsch-französischen Beziehungen 1815–1919, Darmstadt 1997, S. 63f.

13 Alfred de Musset, Poésies complètes, Paris 1957, S. 403f. Übersetzung bei Franz Herre, Deutsche und Franzosen. Der lange Weg zur Freundschaft, Bergisch-Gladbach 1983, S. 144.

14 Übertragung von Ferdinand Freiligrath. Zit. nach Ferdinand Freiligraths sämtliche Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Ludwig Schröder, Bd. 4, Leipzig 1906, S. 76.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Aber die Gegensätze verschärften sich, besonders 1866 im »deutschen« Krieg, dem Waffengang zwischen Preußen und Österreich, der in Königgrätz die preußische Dominanz erwies. Nun wurde in Frankreich die Gefahr deutlich, die von einem geeinten Deutschland ausging. Kaiserin Eugenie bemerkte unter dem Eindruck des preußischen Sieges gegenüber Prinz Reuß damals:

> Sie haben eine solche Energie und eine solche Schnelligkeit in ihren Bewegungen bewiesen, dass wir mit einer derartigen Nation als Nachbarin Gefahr laufen werden, sie eines schönen Tages vor Paris zu sehen, ohne eine Ahnung davon zu haben. Ich werde als Französin zu Bett gehen und als Preußin aufwachen[15].

So ähnlich kam es dann tatsächlich im Krieg 1870/71[16].

Wo positionierten sich die christlichen Kirchen in diesem Geschehen? Ein überaus komplexes historisches Problem, das im Folgenden in drei Beiträgen behandelt wird: In dieser Entwicklungsphase der deutsch-französischen Beziehungen amtierte in Mainz Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler[17], ein Mann, dessen nationale Orientierung als Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung 1848 ebenso bekannt ist wie seine Preußenskepsis. Ließ er sich vom Nationalismus seiner Zeit anstecken, wurde auch er zum Frankreichfeind? Oder ist doch typischer für ihn, was sein erster Biograph, Otto Pfülf, bereits an der Jahrhundertwende angemerkt hat, dass nämlich Ketteler als Feind des Krieges sich den Umgang mit französischen Priestern, die er in sein Haus aufgenommen hatte, nicht verbieten ließ? Wie ist es einzuordnen, dass Ketteler um die seelsorgerische Betreuung von französischen Kriegsgefangenen in dem großen Mainzer Kriegsgefangenenlager, das der Volksmund schnell »Klein Paris« getauft hat, weil es etwa 27.000 französische Gefangene beherbergte, besorgt war und, so berichtet Pfülf, in den Mainzer Lazaretten französische und deutsche Verletzte genauso wie die Angehörigen französischer Kolonialtruppen in gleicher Weise versorgt worden sind[18]. Zudem: Was bedeutet es im Hinblick auf Kettelers Frankreichbild, dass er es später abgelehnt hat zum Siegesgedenken am Sedanstage, der in deutschnationalem

15 Zit. nach Wilfried Pabst, Das Jahrhundert der deutsch-französischen Konfrontation, Osnabrück 1963, S. 15.

16 Siehe zu diesen Entwicklungen im Überblick Michael Kißener, Wie Völker hassen lernen. Deutsche und Franzosen im 19. Jahrhundert, in: Franz Josef Felten (Hg.), Frankreich am Rhein. Vom Mittelalter bis heute, Stuttgart 2009, S. 181–198 und ausführlich Michael Jeismann, Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918, Stuttgart 1992.

17 Zu Ketteler vgl. Karl Kardinal Lehmann, u.a. (Hg.), Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877). Der unmodern Moderne, Freiburg 2013.

18 Otto Pfülf, Bischof von Ketteler (1811–1877). Eine geschichtliche Darstellung, Mainz 1899, Bd. 3, S. 142–144.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Überschwang im Kaiserreich gefeiert wurde, die Glocken des Mainzer Domes läuten zu lassen[19]? Kettelers Verhältnis zum deutsch-französischen Gegensatz analysiert Andreas Linsenmann in diesem Band.

Krieg war in jedem Fall seit 1870/71 nun die stets präsente, drohende Konstante im deutsch-französischen Verhältnis und die Einstellungen verschoben sich, auch in den konfessionellen Beziehungen. Wenn auch der deutscherseits stets befürchtete Revanchekrieg Frankreichs letztlich nicht stattfand, wenn auch die Kriegsrhetorik zwischen beiden Ländern diversen Schwankungen unterlag, so sorgte aber allein die Wunde, die Frankreich mit der Wegnahme Elsass-Lothringens 1871 geschlagen worden war, dafür, dass die deutsch-französischen Beziehungen in den Folgejahren immer belastet blieben, gleichsam eine »Rechnung« offen war. Mit dem Ersten Weltkrieg kam es von 1914 bis 1918 zu einem ersten, totalen Krieg, der »Urkatastrophe« Europas, wie George F. Kennan das Geschehen einmal benannt hat. Der Zweite Weltkrieg sollte im Zeichen der vielen deutschen Kriegsverbrechen noch größere, bis dato nicht vorstellbare Dimensionen von Zerstörung und Vernichtung eröffnen. Bekannt, weil vielfach kolportiert, sind negative Bilder über die Rolle der Kirchen in den beiden Weltkriegen: In unserem Raum z.B. ist der kriegsbegeisterte Speyerer Bischof Michael Faulhaber zu nennen, der 1915 den Krieg gegen Frankreich als gerechten Krieg bezeichnete, als einen »heiligen Krieg« gegen Paris, das »Babylon des Westens«[20]. Oder man denke umgekehrt an die politische Rolle, die der Mechelner Erzbischof und Kardinal Désiré-Joseph Mercier gespielt hat, der den belgischen Widerstand gegen die deutsche Besatzung organisierte und sich später, nach dem Krieg, für eine harte Durchsetzung des Versailler Vertrages Deutschland gegenüber einsetzte[21]. Viel eindeutiger und nationalistischer noch waren die Töne aus dem deutschen Protestantismus. Nicht zuletzt deshalb war der publizistische Streit, den man im französischen Katholizismus durch die Schrift Alfred Baudrillarts *La Guerre Allemande et le Catholicisme* im Ersten Weltkrieg mit dem deutschen Katholizismus angefangen hat, besonders bemerkenswert. Während sich in Frankreich die Katholiken vor dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Staat nun als gute Franzosen beweisen wollten, waren die deutschen Katholiken bemüht, ihren Ruf als angeblich national unsiche-

19 Kurt Uhlenbruck, Bischof Ketteler verbot das Festtagsgeläute zum Sedanstag, in: Mainz. Vierteljahreshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft, Geschichte 13 (1993), S. 129–133.

20 Vgl. dazu auch den Ausstellungskatalog Martin Krauss u.a. (Hg.), »Heimatfront«. Der Erste Weltkrieg und seine Folgen im Rhein-Neckar-Raum (1914–1924), Ubstadt-Weiher 2014, S. 56f.

21 Ilse Meseberg-Haubold, Der Widerstand Kardinal Merciers gegen die Deutsche Besetzung Belgiens 1914–1918. Ein Beitrag zur politischen Rolle des Katholizismus im Ersten Weltkrieg, Frankfurt a.M./Bern 1983.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

re Kantonisten loszuwerden, der ihnen seit dem Kulturkampf im Kaiserreich anhaftete. Über diese Zusammenhänge informiert im Folgenden Klaus Arnold.

Weniger bekannt ist demgegenüber, dass es auch Christen gab, die sich schon sehr früh gegen die Gewalt in den internationalen Beziehungen ausgesprochen und mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln gegen einen wieder neuen Krieg gewandt haben. Man denke etwa an die französischen Protestanten, die schon nach 1871 zwar die Wegnahme Elsass-Lothringens als Unrecht angeprangert, zugleich aber auch die Vereinigung »La Paix par le Droit« gegründet haben, die sich schon damals für ein internationales Schiedsgericht einsetzten, das die Streitigkeiten der europäischen Staaten schlichten sollte. Der von dem Amerikaner Andrew Carnegie finanzierte »Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen« suchte auf seiner Tagung am 3./4. August 1914 in Konstanz noch durch Resolutionen, die Christen vieler europäischer Staaten unterzeichneten, den Kriegsausbruch zu verhindern – erfolglos. Und für den gerade erst gewählten Papst Benedikt XV. wurde die Herbeiführung des Friedens und die Stabilisierung internationaler Beziehungen zu dem entscheidenden Handlungsfeld seines Pontifikates. Er ermahnte den Episkopat der kriegführenden Länder geradezu, der Welt das Schauspiel eines Kampfes der Hirten der Gläubigen auf beiden Seiten doch zu ersparen. Ähnliches gilt auch für den evangelischen Erzbischof von Uppsala Nathan Söderblom, der für seine vielfältigen Friedensbemühungen seit dem Ersten Weltkrieg insbesondere auch im Hinblick auf den französisch-deutschen Gegensatz 1930 den Friedensnobelpreis erhielt[22].

Auch nach dem Versailler Frieden, der so viele Keime eines erneuten Waffenganges säte, hat es an Christen hüben und drüben nicht gefehlt, die Deutsche und Franzosen einander annähern wollten, schon alleine wegen der gemeinsam erlebten Qualen auf dem Schlachtfeld, die hier und da schon die Feinde trotz schwerer Strafandrohungen zusammengeführt hatten. Aus Zeitzeugenüberlieferungen, die noch rechtzeitig in den 1980er Jahren gesammelt wurden, wissen wir, dass es z.B. an Weihnachten hin und wieder zu Verbrüderungsszenen zwischen Deutschen und Franzosen über die Schützengräben hinweg gekommen ist: Da saß man dann für einige Stunden beisammen um einen Tannenzweig mit Kerze, der in der Schlammwüste der Schlachtfelder übrig geblieben war, sang Weihnachtslieder, um am nächsten Tag wieder

22 Vgl. Jean Baubérot u.a., Die Kirchen und die internationalen Beziehungen, in: Jean-Marie Mayeur u.a. (Hg.), Die Geschichte des Christentums, Bd. 12, Freiburg u.a. 1992, S. 328–435, hier S. 328–332. Zur Versöhnungsarbeit Papst Benedikts XV. vgl. Sabine Lauderbach, Papst Benedikt XV. – Päpstliche Europavorstellungen in Kriegs- und Nachkriegszeiten (1914–1922), Hamburg 2015.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

aufeinander zu schießen[23]. Bekannter im Hinblick auf frühe Versöhnungsbemühungen sind der Bonner Romanist Hermann Platz und sein französischer Freund Marc Sangnier, die unter dem Zeichen des christlichen Abendlandgedankens kooperierten[24]. Diesem Themenfeld nähert sich Hermann-Josef Braun, der in einem historischen Längsschnitt die Haltung der christlichen Kirchen zum Krieg am Beispiel rheinischer Diözesen und Landeskirchen von 1871 bis 1945 untersucht.

Allerdings: So sehr einzelne, meist pazifistisch gesinnte Kreise, auch christlich geprägte Intellektuelle um eine ehrliche Annäherung von Deutschen und Franzosen bemüht waren, so sehr verfingen sie sich im Netz nationaler Ansprüche und Ressentiments, so sehr entzweite sie die Debatte um die Kriegsschuld und so wenig waren sie in der Lage, die Mehrheit ihrer Zeitgenossen davon zu überzeugen, wie verfehlt das Gerede von der Erbfeindschaft war. Es sollte schließlich zwischen 1939 und 1945 noch einmal zu einem Krieg kommen, dessen Millionen Tote dem übersteigerten Nationalismus die Legitimationsbasis entzogen und den allermeisten Deutschen und Franzosen klar machte, dass es so nicht weitergehen konnte. Dabei half wiederum manch positive Erfahrung schon aus der Kriegszeit. Denn anders als in der Zeit des Ersten Weltkrieges war für die wenigen Christen im Widerstand gegen Hitler völlig unstrittig, dass alleine Deutschland und das NS-Regime für diesen neuerlichen Weltenbrand verantwortlich waren. Dies bekannten sie auch im Ausland und suchten bei ihren Glaubensbrüdern und -schwestern um Hilfe für die Bekämpfung des Tyrannen nach. Kontakte der Bekennenden Evangelischen Kirche nach Genf zum Ökumenischen Rat der Kirchen sind dafür nur ein Beispiel, die verschiedenen Versuche katholischer Widerstandskämpfer, über den Vatikan mit den Alliierten ins Gespräch zu kommen ein anderes. In Frankreich insbesondere nahm man in katholisch geprägten Résistance-Kreisen (sicher zu weitgehend) die deutschen Katholiken ohnehin als Widerstandskämpfer wahr und druckte in den Untergrundzeitschriften die Hirtenworte der deutschen Bischöfe als Belege für das andere, nichtnationalsozialistische Deutschland ab. Das waren Grundlagen, auf denen nach 1945 aufgebaut werden konnte, auch wenn die Mehrheitsmeinung über Deutschland und die Deutschen in Frankreich angesichts der deutschen

23 Vgl. etwa Malcolm Brown / Shirley Seaton, Christmas Truce. The Western Front December 1914, London 1984 oder die etwas vereinfachende Darstellung von Michael Jürgs, Der kleine Frieden im Großen Krieg. Westfront 1914. Als Deutsche, Franzosen und Briten gemeinsam Weihnachten feierten, München ^{5}2003.

24 Vgl. hierzu Winfried Becker, Marc Sagnier und Hermann Platz. Eine frühe Wahrnehmung und Würdigung des »Sillon« in der Münchener Zeitschrift »Hochland«, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 68 (2005), S. 1109–1129.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Kriegsverbrechen und der Ausplünderung des Landes während der Besatzungszeit noch etliche Jahre ziemlich negativ blieb[25].

Lange Zeit ist die deutsch-französische Annäherung wie sie nach dem Zweiten Weltkrieg trotz allem stattfand, dann die Versöhnung, schließlich die Freundschaft zwischen Deutschland und Frankreich, die kein Geringerer als Charles de Gaulle als ein »Wunder unserer Zeit« bezeichnet hat, als das Werk großer Staatsmänner wie de Gaulle, Konrad Adenauer, Robert Schuman, Jean Monnet u.a. angesehen worden. Mittlerweile wissen wir genauer, wie sehr die weltpolitische Lage im Zeichen des Kalten Krieges Deutsche und Franzosen zusammengezwungen hat, weil die kommunistische Bedrohung von keinem alleine abgewehrt werden konnte und ein Wiederaufstieg aus den Trümmern des Zweiten Weltkrieges nur beiden gemeinsam möglich war[26]. Wir wissen aber auch um die beachtliche Rolle, die zivilgesellschaftliche Akteure und Institutionen beim Prozess der Versöhnung gespielt haben, zu denen bei aller Undefiniertheit des Begriffs der Zivilgesellschaft die Kirchen fraglos zählen[27]. Am bekanntesten ist auf diesem Gebiet sicher die Laienbewegung Pax Christi, die in Frankreich noch im Krieg gegründet, von dem späteren Bischof von Lourdes, Pierre Marie Théas, auch nach Deutschland getragen wurde und dort unmittelbar nach dem Krieg sehr viele Anhänger gefunden hat. Bischöfliche Protektoren dieser Bewegung, die sich die deutsch-französische Aussöhnung als wichtigstes Ziel auf ihre Fahnen geschrieben hatten, waren der Aachener Bischof van der Velden wie auch der Eichstätter Bischof Joseph Schröffer[28].

---

25 Vgl. zu den christlich motivierten deutsch-französischen Verbindungen noch während des Zweiten Weltkrieges etwa Heinz Hürten, Aussöhnung zwischen Franzosen und Deutschen. Die Rolle der katholischen Kirche und der christlich-demokratischen Parteien, in: Klaus Manfrass u.a. (Hg.), France-Allemagne 1944–1947. Akten des deutsch-französischen Historikerkolloquiums. Baden-Baden 02.–05.12.1986, Paris 1990, S. 255–264 oder Markus Eikel, Französische Katholiken im Dritten Reich. Die religiöse Betreuung der französischen Kriegsgefangenen und Zwangsarbeiter 1940–1945, Freiburg i.Br. 1999.

26 Hierzu umfassend: Ulrich Lappenküper, Die deutsch-französischen Beziehungen 1949–1963. Von der »Erbfeindschaft« zur »Entente élémentaire«, Bd. I: 1949–1958, Bd. II: 1958–1963, München 2001.

27 Vgl. dazu Corine Defrance u.a. (Hg.), Wege der Verständigung zwischen Deutschen und Franzosen nach 1945. Zivilgesellschaftliche Annäherungen, Tübingen 2010.

28 Michael Kißener, Boten eines versöhnten Europa? Deutsche Bischöfe, Versöhnung der Völker und Europaidee nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Heinz Duchhardt u.a. (Hg.), Die europäische Integration und die Kirchen. Akteure und Rezipienten, Göttingen 2010, S. 53–72. S. zur deutsch-französischen Versöhnungsarbeit von Pax Christi nach 1945 auch Jens Oboth, Pax Christi Deutschland im Kalten Krieg 1945–1957. Gründung, Selbstverständnis und »Vergangenheitsbewältigung«, Paderborn 2016. Dass Pax Christi und andere Initiativen im evangelischen Raum so aktiv und erfolgreich schon in der Zeit der militärischen Besatzung Deutschlands werden konnten, war nicht zuletzt das Verdienst der französischen Militärgeistlichen Marcel Sturm und Robert Picard de la Vacquerie. Vgl. hierzu Ulrike Schröber, Auf dem Weg zur europäischen Völkerverständigung. Die deutsch-französische Annäherung nach dem Zweiten Weltkrieg, Hamburg 2017.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Aber freilich darf darüber nicht vergessen werden, dass es auch nach den Schrecken des Zweiten Weltkrieges eine ganze Reihe von politischen Problemfeldern gab, die zwischen Deutschland und Frankreich strittig waren und die gelöst werden mussten, auch wenn nun weit mehr Wille zur Versöhnung konstatierbar war als nach dem Ersten Weltkrieg. Zu diesen Problemfeldern gehörte im Grenzgebiet ganz eminent die sog. »Saarfrage«, ein Thema, das vom »Tisch geräumt« werden musste, wie der rheinland-pfälzische Ministerpräsident Peter Altmeier meinte, der ansonsten als aktiver Katholik die deutsch-französische Versöhnung mit allen zu Gebote stehenden Mitteln vorantreiben wollte. Die von Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg erlangten Eingriffsmöglichkeiten im Saargebiet, das unter einer Treuhandverwaltung des Völkerbundes stand und 1935 nach einer schon im Versailler Vertrag vorgesehenen Abstimmung »heim ins Reich« geholt wurde, waren auch nach 1945 wieder ein Streitfall, weil das Gebiet erneut eng an Frankreich gebunden wurde und erst 1956 nach einer erneuten Volksabstimmung, die gegen die Erwartungen ausfiel, in den Geltungsbereich des Grundgesetzes zurückkam. Bei beiden Volksabstimmungen spielte die Kirche, vor allem der Trierer Bischof Franz Rudolph Bornewasser, eine sehr wichtige Rolle, und zwar nicht nur aus nationalen Rücksichten, sondern weil mit dieser Frage immer auch der Umfang seiner Diözese zur Debatte stand[29]. Es empfiehlt sich daher einen vertiefenden Blick auf dieses spezielle, aber doch sehr prominente Problem in den deutsch-französischen Beziehungen zu werfen: Markus Raasch führt dies hier in einer eigenen Studie durch.

Die deutsch-französischen Beziehungen sind seit den 1950er Jahren, insbesondere seit dem deutsch-französischen Freundschaftsvertrag von 1963 dann zu einem integralen Bestandteil der europäischen Einigungspolitik geworden. Die Kirchen beidseits des Rheins haben diesen Prozess lange Zeit konstruktiv begleitet, zunächst auf der Basis der christlichen Abendlandidee, dann immer mehr unter Verweis auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Wertebasis, die im Christentum zu finden ist. Ein überaus deutliches Zeichen dieses völkerverbindenden Engagements ist die Friedenskirche in Speyer, die mit Spenden von deutschen und von französischen Katholiken schon 1953/54 gebaut wurde und eine Stein gewordene Mahnung zur deutsch-französischen Kooperation, später zu einem regelrechten Erinnerungsort jener Annäherung werden sollte. Sie wurde es nicht, vielmehr ist sie, so vergessen wie diese Kirche und ihr besonderer Auftrag heute ist, zu einem Symbol der raschen Annäherung der beiden Völker geworden, die schon sehr bald als eine pure

29 Vgl. etwa Michael Müller, Zum Verhältnis von Kirche und Besatzung. Erzbischof Bornewasser von Trier und die Franzosen nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Peter Hüttenberger u.a. (Hg.), Franzosen und Deutsche am Rhein. 1789–1918–1945, Essen 1989, S. 297–308. Zur Einordnung der Hintergründe s. Michael Kißener, Kleine Geschichte des Landes Rheinland-Pfalz, Leinfelden-Echterdingen 2006, S. 106f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Selbstverständlichkeit galt, eine Annäherung, die sozusagen Opfer ihres eigenen raschen Erfolges wurde[30]. Je mehr die europäische Einigung ein wirtschaftlich orientierter Prozess wurde, je weniger von solchen gemeinsamen christlichen Werten die Rede war, die im allgemeinen Wertewandel ohnehin mehr und mehr an Bedeutung verloren, desto intensiver mussten die Kirchen für die Wertefundierung und christliche Orientierung dieses Europas kämpfen – und sie scheiterten vor nicht allzu langer Zeit erst mit dem Anliegen, den Gottesbezug in die geplante europäische Verfassung aufnehmen zu lassen. Was hier im Einzelnen von den Christen in Europa und insbesondere von den deutschen und französischen Christen der großen Konfessionen geleistet wurde, ist historisch allenfalls erst in Ansätzen untersucht. Ein Zeitgenosse und Beobachter, ja z.T. selbst Akteur dieses Prozesses, Marc Lienhard, der nach 1945 neben vielen Funktionen in der französischen evangelischen Kirche 1997 bis 2003 Président du Directoire de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine gewesen ist, stellt daher eigene Erfahrungen und erste wissenschaftliche Einordnungen vor. Sie beschließen diesen Band.

Mit diesem Tableau an Ein- und Ausblicken kann die Rolle der Kirchen in den deutsch-französischen Beziehungen vom Alten Reich bis in die Gegenwart nicht erschöpfend behandelt werden. Sie werden aber hoffentlich Anreiz genug sein, diese Perspektive in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung über die deutsch-französische Geschichte mehr als bisher zu berücksichtigen und damit allmählich eine offenkundige Forschungslücke zu schließen.

30 Vgl. dazu Michael Kißener, Ein »ragendes Denkmal« des christlichen Abendlandes. Der Bau der Friedenskirche in Speyer 1953/54, in: Jahrbuch für Europäische Geschichte 9 (2008), S. 93–106.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Heinz Duchhardt

Deutschland, Frankreich und die Mainzer Kurfürsten und Erzbischöfe am Ende des Alten Reiches

Für die *Germania Sacra*, also die geistliche Staatenwelt an Rhein und Main, war das europäische Schicksalsjahr 1756 von elementarer und fundamentaler Bedeutung. Nicht so sehr, weil in diesem Jahr in Sachsen ein Krieg losbrach, der rasch halb Europa mit Einschluss auch des Westens und Südwestens des Reichs in Flammen setzte und zudem auf die Welt jenseits der Meere, in die *Americas* und nach Indien, ausgriff, so dass man den Siebenjährigen Krieg mit einigem Grund als den ersten »Weltkrieg« hat bezeichnen können[1], sondern weil mit diesem Jahr ein seit langem etabliertes (und auch gepflegtes) Weltbild zusammenbrach. Die Faustregel mag punktuell einmal außer Kraft gesetzt worden sein, aber die Staatenwelt der *Germania Sacra* war im Prinzip entschieden und klar nach Wien und auf den habsburgischen Kaiser hin ausgerichtet und zeigte im Allgemeinen allen französischen Annäherungsversuchen mehr oder weniger deutlich die kalte Schulter. Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts war durchgehend von jenem Antagonismus der Wiener Hofburg und Versailles' geprägt, den jede Seite auch auf die Reichspolitik übertrug in dem Sinn, sich hier eine »Partei« zu schaffen (oder zu bewahren), auf die man politisch bauen konnte: am Reichstag, in den Reichskreisen und anderswo. Die geistlichen Staaten, deren militärische Potenz in der Regel vernachlässigenswert war, hatten in der Hofburg einen Partner, von dem sie glaubten, er werde sie – angesichts der immer wieder hochkommenden Säkularisationspläne hochaktuell – in ihrem Bestand sichern und werde ihre Funktionsträger in sein Klientelnetzwerk einbinden und protegieren, und sie hatten ein Feindbild: der Nachbar im Westen, der vermeintlich versuchte, die kleinen deutschen Staaten durch Subsidien und politischen oder gar militärischen Druck seinerseits zu seiner Klientel zu machen, die das Reich für die Habsburger schwieriger oder gar unregierbar machen würde. Das für die französische Europapolitik nach »Westfalen« zentrale und unverzichtbare Quellenwerk *Recueil des instructions données aux ambassadeurs*, aus dem in

1 Zum Siebenjährigen Krieg vgl. knapp und konzise Marian Füssel, Der Siebenjährige Krieg. Ein Weltkrieg im 18. Jahrhundert, München 2010. Weiterhin wichtig: Daniel A. Baugh, The Global Seven Years War 1754–1763, Harlow 2011, sowie Sven Externbrink (Hg.), Der Siebenjährige Krieg (1756–1763). Ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung, Berlin 2010.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

den 1960er Jahren wenigstens für die drei geistlichen Kurfürstentümer am Rhein die entsprechenden Bände vorgelegt werden konnten[2], gibt einen Eindruck davon, wie sehr die *Germania Sacra*, auch wenn sie als militärischer Partner mehr oder weniger uninteressant war, für Versailles ein Objekt der Begierde war: aus geostrategischen Gründen, aber auch, um die Einflusssphäre des (vermeintlich ewigen) Kontrahenten an der Donau nachhaltig zu mindern.

Und nun brach dieses gesicherte Weltbild von einem zum anderen Tag in sich zusammen: Aus den bisher erbittertsten Gegnern auf dem Kontinent, deren Antagonismus vermeintlich irreversibel Teil des kontinentalen Systems war, wurden durch das sog. *Renversement des alliances* und die beiden Versailler Verträge plötzlich Alliierte, Kriegspartner, die nicht ausschließen hätten wollen, dass ihr Bündnis gegen die protestantische Phalanx in Berlin und London sich lange in die Friedenszeit fortsetzen würde. Der Bündniswechsel von 1756 mag sich – Max Braubach hat das vor 60 Jahren gezeigt[3] – lange vorbereitet haben, und er mag, wie es neuerdings erneut gemutmaßt wird, sogar eher im Psychologischen wurzeln als im nüchternen Kalkül der Kabinettspolitik, aber eins war klar: Dieser Einschnitt musste mit zwingender Logik auch Konsequenzen für die geistlichen Staaten der sog. Pfaffengasse haben, und zwar in doppelter Hinsicht.

Zum einen musste das tradierte Feindbild seine Risse bekommen, wenigstens in dem Sinn, dass Kräfte in den geistlichen Staaten, die seit längerem der französischen Aufklärung aufgeschlossen gegenüberstanden, nicht mehr in die Rolle der nonkonformistischen Außenseiter gedrängt wurden – die französische Kultur, die sich über die *lingua franca* ja ohnehin jedem Gebildeten der damaligen Zeit erschloss, begann im wahrsten Sinn des Wortes »hoffähig« zu werden. Und zum anderen wurde vieles, was in der Weise und von der Wiener Hofburg in die Wege geleitet wurde, nun sehr viel kritischer beobachtet und kommentiert, auch und gerade in den geistlichen Staaten[4] – die unhinterfragte Gefolgschaft der *Germania Sacra* und ihre wie selbstverständlich angenommene Orientierung am Kaiserhof kam ziemlich abrupt zu ihrem Ende.

2 Georges Livet (Hg.), Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution Française, XXVIII: États Allemands, Paris 1962–1966, Bde. 1–3 (L'électorat de Mayence; L'électorat de Trèves; L'électorat de Cologne).

3 Max Braubach, Versailles und Wien von Ludwig XIV. bis Kaunitz. Die Vorstadien der diplomatischen Revolution im 18. Jahrhundert, Bonn 1952.

4 Eckhard Buddruss, Die französische Deutschlandpolitik 1756–1789, Mainz 1995.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Wenn im Folgenden das Kurerzstift Mainz[5] in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt wird, dann hat das nicht nur etwas mit dem *genius loci* zu tun, sondern auch mit einer inzwischen über das Stadium des Brachlandes deutlich hinausgekommenen und als gut zu bezeichnenden Forschungssituation – und weil am Mainzer Beispiel die Verbindungen nach Frankreich auch im kirchlich-religiösen Bereich besonders eindringlich an Personen festgemacht werden können. Wenn Geschichte als eine Humanwissenschaft verstanden wird und werden sollte – zugegebenermaßen ein schillerndes Schlagwort –, in deren Mittelpunkt ungeachtet aller institutionellen, geographischen und sonstigen Rahmenbedingungen Menschen stehen, dann tut ein Beitrag der Anschaulichkeit und Prägnanz wegen sicher immer gut daran, die Strukturen über das Biographische zu erhellen und zu exemplifizieren.

Wenn eine Eingangsthese lautete, dass für die *Germania Sacra* und damit auch Kurmainz sich bis 1756 die Frage und Option einer denkbaren Öffnung nach Frankreich hin gar nicht erst stellte und unter den Kurfürst-Erzbischöfen im zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts, also Philipp Karl von Eltz[6] und Johann Friedrich Karl von Ostein[7], die Orientierung nach Wien sozusagen ungeschriebenes Gesetz war, so heißt das aber selbstverständlich nicht, dass Frankreich schon vor diesem Schlüsseldatum 1756 auch für (präsumtive) kirchliche Funktionsträger nur und ausschließlich ein rotes Tuch gewesen wäre, eine *off-limits*-Zone, die man nicht betreten durfte. Die Vita und die Karriere des nachmaligen Kurfürst-Erzbischofs Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim, über den seit kurzem die profunde Mainzer Dissertation von Sascha Weber vorliegt[8], bieten dafür ein besonders einprägsames Beispiel.

Der aus einer im kurtrierischen und kurkölnischen Raum verwurzelten Familie stammende, gleichwohl mit den zum Kern des Mainzer Stiftsadels zählenden Familien eng verbundene[9] spätere Erz- und Fürstbischof studierte, in dieser Zeit ungewöhnlich genug, außer in Trier auch noch in Reims Theologie, von wo aus er Mitte der 1720er Jahre Frankreich und Paris bereiste und gründlich kennenlernte. Nach einer glanzvollen kirchlichen Karriere sowohl in Mainz als auch in Trier wurde er 1763 einigermaßen überraschend zum Mainzer Kurfürsten gewählt, wobei er sich gegen eine Faktion durchsetzte, die als dezidiert kaisertreu und auch romorientiert galt und die von dem

5 Generell zu Kurmainz in der Endphase des Alten Reiches die profunde Studie von T[imothy] C. W. Blanning, Reform and Revolution in Mainz 1783–1803, Cambridge 1974.

6 Heinz Duchhardt, Philipp Karl von Eltz, Kurfürst von Mainz, Erzkanzler des Reiches (1732–1743). Studien zur kurmainzischen Reichs- und Innenpolitik, Mainz 1969.

7 Adolf Carl Michels, Die Wahl des Grafen Johann Friedrich Carl von Ostein zum Kurfürsten und Erzbischof von Mainz (1743), Bonn u.a. 1930.

8 Sascha Weber, Katholische Aufklärung? Reformpolitik in Kurmainz unter Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim 1763–1774, Mainz 2013.

9 Vgl. auch Heribert Raab, Die Breidbach-Bürresheim in der Germania Sacra, in: Mainzer Almanach 1962, S. 91–106.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Neffen des früheren Mainzer Oberhirten Eltz angeführt wurde[10]. Seit langer Zeit wurde damit wieder einmal ein Kandidat auf die *Sancta Sedis Moguntina* erhoben, der der französischen Kultur ausgesprochen nahe stand und für den sich deswegen auch die französische Diplomatie dezent und sogar mit finanziellen Angeboten einsetzte, freilich ohne dass das die (neuerdings ja entspannteren) Beziehungen zur Wiener Hofburg tangieren sollte, die sich im Übrigen durch ihren Wahlkommissar, der wie üblich die Interessen des Kaiserhofs zum Ausdruck brachte[11], auffällig zurückhielt. Die Wahl Breidbachs hat dementsprechend dann auch in Versailles offenen Beifall und in Wien wenigstens verschlüsselte Kritik gefunden. Diese Nähe zur französischen Kultur allgemein und zur französischen Aufklärung im Speziellen blieb im Übrigen eine Konstante in Breidbachs Leben; sie spiegelte sich nicht nur in seiner Bibliothek, sondern manifestierte sich u.a. auch darin, dass er dafür sorgte, dass das erste Theaterhaus in Mainz 1767 mit dem Bühnenstück *L'Ile de la Raison* des französischen Schriftstellers Pierre Carlet de Marivaux eröffnet wurde.

Diese Nähe zur französischen Kultur – und das meinte im Wesentlichen damals: zur Aufklärung der französischen Spielart – hatte sich insbesondere durch seine Zugehörigkeit zu einem Kreis von Reformern generiert und vertieft, den der Mainzer Großhofmeister Anton Heinrich Friedrich von Stadion um sich geschart hatte. Ganz unabhängig davon, ob man die in der Forschung seit geraumer Zeit diskutierte These von der »intendierten Rückständigkeit« der geistlichen Staaten[12] teilt oder nicht: dass in ihnen ein gewaltiger Reformstau aufgelaufen war, der besonders augenfällig wurde, wenn man die Situation mit der in protestantischen Staaten verglich, war offenkundig und verlangte mit Macht nach Initiativen, um die auch im öffentlichen Bewusstsein ins Fadenkreuz der Kritik geratende und gar ihre Existenz in Frage stellende Staatenwelt[13] den Erfordernissen einer sich rapide wandelnden Zeit anzupassen. Dieser Stadion-Kreis, der von der tiefen Überzeugung geprägt war, dass auch die geistlichen Staaten durchaus reformfähig seien, war stark an der französischen Aufklärung orientiert, die zwar im allgemeinen

10 Zu ihm Hermann Nottarp, Ein Mindener Dompropst des 18. Jahrhunderts, in: Westfälische Zeitschrift 103/104 (1954), S. 93–163.

11 Grundsätzlich dazu Hubert Wolf, Präsenz und Präzedenz. Der kaiserliche Wahlkommissar und die Entwicklung von Verfahren und Zeremoniell bei den frühneuzeitlichen Bischofswahlen, in: Christoph Dartmann u.a. (Hg.), Technik und Symbolik vormoderner Wahlverfahren, München 2010, S. 183–200.

12 Peter Hersche, Intendierte Rückständigkeit. Zur Charakteristik des Geistlichen Staates im Alten Reich, in: Georg Schmidt (Hg.), Stände und Gesellschaft im Alten Reich, Stuttgart 1989, S. 133–149. Die These hat eine lebhafte und z.T. auch kontroverse Diskussion ausgelöst, die sich u.a. in der Dokumentation eines Kraichgauer Kolloquiums von 2002 spiegelt: Kurt Andermann (Hg.), Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches. Versuch einer Bilanz, Tübingen 2004.

13 Vgl. die die ein wenig später einsetzende Diskussion spiegelnde Studie von Peter Wende, Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik, Lübeck 1966.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

wenig kirchenfreundlich war und mit dem Phänomen der geistlichen Staaten selbstredend gar nichts anzufangen wusste, die aber Ideen lieferte, die die Menschen um Stadion *mutatis mutandis* in praktische Politik umzugießen versuchten. »Aufklärung« in Mainz meinte immer einen *top-down*-Prozess, also eine Politik von oben nach unten, und es ist keine Frage, dass prominente Elitenangehörige in Kurmainz schon in den 1750er Jahren das Ideengut der französischen Aufklärung breit rezipierten. Hier kam Stadion eine Schlüsselrolle zu, der während einer diplomatischen Mission in Frankreich in Kontakt mit Voltaire getreten war und mit dem er mehr oder weniger regelmäßig korrespondierte – im Übrigen nur ein Mosaikstein einer viel weiter gespannten Korrespondenz, zu deren Partnern etliche andere geistige Riesen ihrer Zeit, etwa auch der Dichter Christoph Martin Wieland, zählten. Aber das war keine *One-man-Show*, sondern die Männer, die Stadion um sich scharte – darunter seinen Bruder Franz, der mit ihm gemeinsam in Reims studiert hatte, den nachmaligen Hofkanzler und Kurator der Mainzer Universität Anselm Franz von Bentzel[14] und den jungen Domkapitular Friedrich Karl Joseph von Erthal, den an protestantischen Universitäten ausgebildeten und Kurmainz eine Zeitlang in Versailles vertretenden Karl Friedrich Willibald von Groschlag sowie die Familie Dalberg – sollten später Schlüsselpositionen in der Mainzer Administration übernehmen und, obwohl Stadion nach seiner Entlassung durch Ostein 1760 dann keine formellen Aufgaben im Erzstift mehr übernahm, Aufklärung mit einer starken französischen Schlagseite umzusetzen versuchen. Sascha Weber geht so weit zu sagen, dass die gesamte Aufklärung in Mainz einen radikalen, einen französischen Akzent erhalten habe, »durch den Mainz sich im gesamten 18. Jahrhundert von anderen geistlichen Staaten abhob«[15].

Welche Elemente der französischen Aufklärung aber waren es konkret, die die Mainzer geistlichen und weltlichen Eliten so faszinierten? Es war natürlich nicht die Kirchenferne und die Kirchenkritik an sich etwa einer Bezugsperson wie Voltaire, sondern bestimmte Elemente der französischen Kirchenverfassung und des französischen Diskurses: Das waren die jansenistisch-episkopalistischen Strukturen des französischen Kirchensystems, das unter dem Schlagwort »Gallikanismus« die Kurie aus der Besetzung der Bistümer und aus der Abgabenentrichtung nach Rom weitgehend ausgeschaltet und den Bischöfen und vor allem der Krone die entscheidenden Rechte bei der Pfründenvergabe zugesprochen hatte, und zum anderen der dort besonders ausgeprägte Antijesuitismus, der bekanntlich in Frankreich schon vor der kurialen Aufhebung des Jesuitenordens zu dessen Liquidation geführt

14 Horst-Wilhelm Jung, Anselm Franz von Bentzel im Dienste der Kurfürsten von Mainz, Wiesbaden 1966.

15 Weber, Katholische Aufklärung?, S. 37.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

hatte. An beide Momente knüpfte die erst durch die Arbeit von Weber in allen Einzelheiten deutlich gewordene Reformpolitik Breidbach-Bürresheims nach Übernahme des Mainzer Erzbischofstuhls direkt an. Beide Felder seien stellvertretend hier herausgegriffen, denn es ist im vorgegebenen Rahmen schlechterdings unmöglich, das gesamte Spektrum der Breidbach-Bürresheimschen Reformen, das von Eingriffen in die Wirtschaft bis zur drastischen Reduktion der kirchlichen Feiertage reichte, von der Schul- und Universitätsreform bis zu massiven Maßnahmen gegen die kontemplativen Orden und das Wallfahrtswesen, hier zu entfalten.

Das Moment der Autonomie der »nationalen« Kirche – und das bedeutete im Umkehrschluss ihre relative Unabhängigkeit von der römischen Kurie – hatte in Deutschland und namentlich in Mainz eine lange Tradition: Die Beziehungen des *Primas Germaniae* zur Kölner Nuntiatur, der offiziellen Vertretung der Kurie im größten Teil des Reiches, waren durchgehend gespannt, sie spiegelten sich häufig in den nie ganz unproblematischen kurialen Informativ- und Konfirmationsprozessen der gewählten Mainzer Erzbischöfe[16] und unterlagen mehr oder weniger dem *Massime Moguntine,* nämlich sie schlicht auf allerkleinster Flamme zu halten. Die erneute Hinwendung zu einer dezidiert episkopalistischen Bewegung, die von Breidbach-Bürresheim ihren Ausgang nahm und sich zu einem guten Teil aus dem Anschauungsmaterial des Gallikanismus und dem Werk des Löwener Professors van Espen mit seinem ausgeprägten staatskirchlich-episkopalistischen Programm nährte, griff, im Übrigen nicht ohne nachhaltige Unterstützung durch Juristen der Mainzer Universität, indes auf die eigene Geschichte zurück, insbesondere die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts, die ja auch für den Gallikanismus eine wesentliche Quelle seines Selbstverständnisses waren, insbesondere in Gestalt der sog. Pragmatischen Sanktion von Bourges von 1438. Für das römisch-deutsche Reich spielten, ohne auf die Einzelheiten eingehen zu können, das Wiener Konkordat von 1448 und vor allem die sog. Mainzer Akzeptation eine Schlüsselrolle[17], aus der die Mainzer Juristen und dann der Trierer Weihbischof Nikolaus Hontheim[18] die Konsequenz zogen, dass das Wiener

16 Beispiel, freilich eher weniger heftig: Heinz Duchhardt, Kurmainz und die Kurie – das Beispiel der päpstlichen Konfirmation Philipp Karls von Eltz als Mainzer Erzbischof, in: Anna Esposito u.a. (Hg.), Trier – Mainz – Rom. Stationen, Wirkungsfelder, Netzwerke. Festschrift für Michael Matheus, Regensburg 2013, S. 191–199.

17 Heribert Raab, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts, Wiesbaden 1956. – Zum Autor und seiner Einordnung jetzt Heinz Duchhardt, »Römer« in Mainz. Ein Doppelporträt aus der Frühgeschichte der »neuen« Mainzer Universität, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 94 (2014), S. 291–309.

18 Zu Hontheim vgl. den Artikel von Heribert Raab, Hontheim, in: Neue Deutsche Biographie 9 (1972), S. 640f. sowie Volker Pitzer, Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 1976.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Konkordat keine Rechtskraft für die deutsche Kirche habe, weil das darin enthaltene Konzilsversprechen nie eingelöst worden sei. Nicht zufällig, wurde die Mainzer Akzeptation kurz vor dem Erscheinen des unter dem Pseudonym *Justinus Febronius* erschienenen epochalen Werks Hontheims *De statu ecclesiae* von dem Mainzer Kanonisten Johann Baptist Horix veröffentlicht[19].

Die Sprengkraft des *Febronius*, dessen von dem eben genannten Löwener Kirchenrechtler van Espen promovierter Verfasser auch für die französischen und luxemburgischen Teile des Trierer Erzbistums zuständig war, ist bekannt: Der Papst habe allenfalls einen Ehrenprimat inne, außerhalb seines Bistums Rom komme ihm – oder seinen nuntialen Repräsentanten – keinerlei Jurisdiktionsgewalt zu, Appellationen nach Rom seien unzulässig, päpstliche Erlasse dürften nur mit Genehmigung des Ortsbischofs publiziert und umgesetzt werden, das Ehedispensrecht liege ausschließlich bei den Bischöfen, die allein über die Ämter und Benefizien in ihrem Sprengel verfügten, um nur die wichtigsten »Botschaften« der Schrift hier herauszugreifen.

Der *Febronius* fand in Mainz begeisterte Aufnahme, das Generalvikariat orderte umgehend eine größere Menge Exemplare, und auch nach der Verbannung der Schrift auf den Index scherte sich die Bistumsverwaltung herzlich wenig um das Verbot und ließ es wohl sehr gerne geschehen, dass in Mainz und in Worms immer wieder Nachdrucke aufgelegt wurden. Der *Febronius* kam den Mainzer Vorstellungen von der Neutarierung des Verhältnisses zwischen Bischöfen und Papst entschieden entgegen, und es ist in diesem Zusammenhang hoch bezeichnend, dass Breidbach dem ersten Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte Joseph Fuchs vorzuschreiben suchte, dass er in seiner Vorlesung strikt episkopalstische und antirömische Positionen zu vertreten habe[20]. Es unterliegt keinem Zweifel, dass in diesem Weltbild auch der Gallikanismus und der Jansenismus eine maßgebende Rolle spielten. Es war insofern kein Zufall, dass in einer Bücherlieferung aus Wien für den Kurfürsten von 1772 sich auch ein anonym publiziertes französisches Buch *Libertés de l'Eglise Gallicane* fand[21].

Die Kurie hat dieses Verhalten natürlich registriert, und dass Breidbach-Bürresheim dann sog. Eligibilitätsbreven für die Bistümer Speyer und Lüttich verweigert wurden[22] und ein heftiger Streit um nach Rom zu entrichtende Gebühren entbrannte, war sicher kein Zufall. Denn der *Febronius* und seine

19 Johann Baptist Horix, Concordata nationis Germanicae integra, sive nova et accurata concordati Calixtini et precipue concordatorum principum sub Eugenio IV. nec non concordatorum Aschaffenburgensium sub Nicolao V. editio, Frankfurt a.M. 1770. Zu Horix und seinen wiederholten Differenzen mit der kurfürstlichen Regierung vgl. Eckart Pick, Mainzer Reichsstaatsrecht. Inhalt und Methode, Wiesbaden 1977, S. 277–308, insbes. S. 282–294.

20 Weber, Katholische Aufklärung?, S. 239.

21 Ebd., S. 135.

22 Ebd., S. 164.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

begeisterte Aufnahme in Mainz waren ja nur eine Facette eines komplexen Vorgangs. Eine andere war der Koblenzer Kongress von Vertretern der drei rheinischen Erzbistümer und die Verabschiedung der ausdrücklich und allein gegen das Papsttum gerichteten sog. Koblenzer Gravamina, die in ihren 30 Artikeln ein Programm der fast völligen Verdrängung der Kurie aus der Reichskirche entwickelten. Es gelang zwar nicht, die Unterstützung des Kaisers – und auch nicht die der meisten anderen geistlichen Fürsten – für dieses Programm zu erwirken, aber auf die Kurie musste das natürlich wie eine offene Kriegserklärung wirken. Sie reagierte auf ihre Weise, indem sie eine Garde geheimer Korrespondenten anwarb, um über die Vorgänge in der Regierung und im Domkapitel frühzeitig informiert zu werden[23], da eine offizielle Korrespondenz der kurfürstlichen Regierung mit dem Nuntius und der Kurie faktisch nicht mehr bestand. Aber sie griff auch auf Obstruktion und Verbote zurück, etwa was die Auflassung und Umwidmung von Klöstern betraf[24].

Auch dem sich seit den ausgehenden 1760er Jahren zuspitzenden Antijesuitismus eignete in Mainz eine längere Vorlaufphase, wobei man sich die Dimension dieses Prozesses vor Augen halten muss, hatte der Orden doch beispielsweise große Teile der Mainzer Universität und des Schulwesens in seiner Regie. So hatten schon in der Ostein-Ära von Stadion verfügte Maßnahmen wie die Entfernung des Missionskreuzes der Jesuiten am zentralen Mainzer Höfchen oder die Verlegung einer Statue des Heiligen Nepomuk für massive Proteste nicht nur des Ordens, sondern auch breiter Bevölkerungsschichten gesorgt. Das war aber nur ein Vorspiel, denn im Rahmen einer offen antimonastischen Haltung des neuen Kurfürsten, die sich in seiner berühmt gewordenen und vielfach als Vorbild genutzten Klosterverordnung niederschlug, gewann der Kampf gegen die Jesuiten nun eine völlig neue Durchschlagskraft. Und er unterschied sich von seinem Kampf gegen Fehlentwicklungen der Klosterzucht fundamental. Denn für die *Societas Jesu* sahen die Aufklärer in Mainz und Breidbach an ihrer Spitze keine Zukunft im Erzstift – eingedenk dessen, was in den romanischen Ländern seit etlichen Jahren an antijesuitischen Maßnahmen schon lief. Es ging um das faktische jesuitische Bildungsmonopol, aber auch um Strukturen: um die Ausrichtung des Ordens auf seinen in Rom residierenden General und um seine direkte Unterordnung unter den Papst, die ihn für die Aufklärer um den Kurfürst-Erzbischof inakzeptabel machten. Die Jesuiten erschienen den Mainzer Eliten als Blockierer jeglicher – längst überfälliger – Reformen im Bildungsbereich und als quasi verlängerter Arm des Papstes – diese Perhorreszierung genügte, um sie zum Sündenbock und zum bevorzugten Zielobjekt der kurfürstlichen

23 Ebd., S. 244ff.
24 Ebd., S. 217.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Kirchenpolitik zu machen. Das Arsenal, aus dem die kurfürstliche Regierung dabei schöpfte, war breit genug: zwangsweise Visitationen ihrer Kollegs, Beschwerden über Predigten, Nadelstiche gegen angeblich unfähige Lehrer aus dem Orden und vieles andere mehr. Das förmliche Auflösungsbreve Papst Klemens' XIV. vom August 1773, dem Ordensverbote in Portugal (1759), Frankreich (1764) und Spanien samt Nebenländern (1768/69) vorausgegangen waren, wurde, ganz entgegen der üblichen Praxis, in Mainz dann auch umgehend und mit erheblicher Rigorosität, die von vielen Beobachtern als unnötig eingeschätzt wurde, umgesetzt – freilich, wie sich rasch zeigen sollte, eine höchst unpopuläre Maßnahme, die (erneut) erhebliche Reaktionen des kirchlichen »Fußvolks« nach sich zog und abermals die These bestätigt, dass Aufklärung in Mainz letztlich kein *bottom-up*-, sondern ein *top-down*-Prozess war. Aber auch hier gilt: das französische Beispiel war wenigstens in den Hinterköpfen der Mainzer Verantwortlichen präsent.

Das eingangs erwähnte Schlüsseldatum 1756 war verantwortlich dafür, dass Versailles die Regierungszeit Breidbach-Bürresheims zwar mit viel Sympathie beobachtete, aber aus Rücksichtnahme auf den österreichischen Neu-Alliierten davon Abstand nahm, sich zu offensichtlich zu exponieren. Umgekehrt konnte es sich ein Mainzer Kurfürst seiner erzkanzlerischen Befugnisse wegen nicht leisten, der Wiener Hofburg nur die kalte Schulter zu zeigen, so dass Bürresheims nur elfjährige Amtszeit eher einem »Sowohl – Als Auch« glich und politisch eine völlige Umorientierung nach Versailles hin sich von selbst verbot. Das ändert aber an dem Befund nichts, dass die französische Aufklärung und die französische Kirchenverfassung in vielfältiger Hinsicht nach Mainz hineinwirkten und Denkanstöße lieferten. Freilich durften diese Anstöße die geistlichen Staaten per se und die Grundsätze des katholischen Glaubens nicht destabilisieren; es war bezeichnend, dass der Kurfürst – wie betont: offen für alles, was unter aufgeklärten Auspizien aus Frankreich kam – den französischen Abbé Laurens zu einer lebenslangen Gefängnisstrafe verurteilte, nachdem er in Frankfurt als Verfasser der antiklerikalen und pornographischen Schriften *L'Imirce ou la fille de la nature* und *La Chandelle d'Arras* entlarvt worden war[25].

25 Ebd., S. 133.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Wir überspringen Breidbach-Bürresheims unmittelbaren Nachfolger Erthal[26], auch er, wie gezeigt, dem französisch orientierten Stadion-Kreis eng verbunden und in seiner Amtszeit aufgeklärten Kräften durchaus Raum lassend[27], aber in seinem Reformprogramm vor dem Hintergrund der massiven Proteste gegen viele von Breidbachs Maßnahmen dann doch viel vorsichtiger, und wenden uns dem letzten Kurfürst-Erzbischof auf der *Sancta Sedis Moguntina* zu, Karl von Dalberg[28]. Bei seiner Koadjutorwahl 1787 kam, umständebedingt, d.h. wegen der wachsenden inneren Probleme des Bourbonenstaates, Frankreich keine Schlüsselrolle mehr zu, wohl aber, erstmals, dem protestantischen Preußen, das seine ganz eigene Politik betrieb, nämlich nach dem Kurfürsten Erthal auch seinen Nachfolger in den Fürstenbund zu ziehen und dadurch die Position des jungen Kaisers Joseph in Wien weiter zu schwächen[29].

Auch Dalberg muss dem Stadion-Kreis zugerechnet werden – ein Mann, der von Breidbach-Bürresheim alle Förderung erhalten hatte und sich als Statthalter von Erfurt aber stärker der norddeutsch-protestantischen Aufklärung geöffnet hatte, mit deren wichtigsten Repräsentanten er in engem Austausch stand. Dass er im Kontext dieses Beitrags besondere Aufmerksamkeit beanspruchen darf, hat freilich weniger mit seiner so oder so konnotierten Affinität zur Aufklärung zu tun, sondern mit den politischen Rahmenbedingungen, unter denen sein Koadjutorat bzw. seine sehr kurzlebige Amtszeit als letzter Kurfürst-Erzbischof von Mainz stand. Was, um es zu wiederholen, nicht heißen soll, dass er nicht ein reformoffener Mann gewesen wäre, was er schon in frühen Schriften unter Beweis stellte[30] und was er dann in der napoleonischen Zeit in den verschiedenen Staatswesen, an deren Spitze er rücken sollte, praktizierte.

---

26 Zum ihm jetzt Bernd Blisch, Friedrich Carl Joseph von Erthal (1774–1802). Erzbischof – Kurfürst – Erzkanzler, Frankfurt a.M. 2005 – eine Arbeit, in der die Reichspolitik des Kirchenfürsten deutlich dominiert. Lesenswert nach wie vor Karl Otmar Frhr. von Aretin, Friedrich Karl Freiherr von Erthal. Der letzte Kurfürst-Erzbischof von Mainz, in: Christoph Jamme u.a. (Hg.), Mainz – »Centralort des Reiches«. Politik, Literatur und Philosophie im Umbruch der Revolutionszeit, Stuttgart 1986, S. 77–93.

27 Vgl. dazu u.a. den Sammelband Hermann Weber (Hg.), Aufklärung in Mainz, Wiesbaden 1984.

28 Die Literatur zu Dalberg hat, auch bedingt durch die verschiedenen Standorte, die sich für ihn zuständig fühlen, in letzter Zeit geradezu explosionsartig zugenommen. Ich nenne hier Antje Freyh, Karl Theodor von Dalberg. Ein Beitrag zum Verhältnis von politischer Theorie und Regierungspraxis in der Endphase des aufgeklärten Absolutismus, Frankfurt a.M. 1978; Konrad Maria Färber u.a. (Hg.), Carl von Dalberg. Erzbischof und Staatsmann (1744–1817), Regensburg 1994; ders., Kaiser und Erzkanzler. Carl von Dalberg und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland, Regensburg 1988; Herbert Hömig, Karl Theodor von Dalberg. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons, Paderborn 2011.

29 Karl Otmar von Aretin, Höhepunkt und Krise des deutschen Fürstenbundes. Die Wahl Dalbergs zum Coadjutor von Mainz (1787), in: Historische Zeitschrift 196 (1963), S. 36–73.

30 Heinz Duchhardt, Dalbergs politische Publizistik, in: Jahrbuch der Vereinigung »Freunde der

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Die stärkere Verankerung einerseits in der norddeutsch-protestantischen Aufklärung und andererseits in der Reichspolitik und im sich zuspitzenden österreichisch-preußischen Dualismus, der eher ein Antagonismus war, bedeutet freilich nicht, dass nicht Frankreich in seinem Weltbild einen bestimmten Platz gehabt hätte. Es wird berichtet, dass er einen französischen Hauslehrer hatte[31], ganz gesichert ist, dass er nach dem Studium neben seiner italienischen »Kavalierstour« auch Frankreich und die Niederlande bereiste[32], um nur zwei ziemlich frühe Verbindungslinien zu ziehen, denen seine Zugehörigkeit zum Stadion-Groschlag-Kreis zur Seite gestellt werden muss. Unmittelbar nach seiner Aufnahme in das Mainzer Domkapitel und zugleich in den Verwaltungsdienst war Dalberg dann mit dem *Febronius*-Thema konfrontiert worden und hatte sich in seinem Weltbild die Vision einer deutschen Nationalkirche ausgebildet, die nach Möglichkeit – dieses Thema hatte *Febronius* angeschnitten – auch zu einer Wiedervereinigung der Konfessionen führen sollte. Dies sollte zusammen mit der Herkulesaufgabe, das sog. Dritte Deutschland in dem heraufziehenden säkularen Kräfteringen unter den Vorzeichen von Revolution und napoleonischer Supermachtbildung zu retten, zum großen Thema seines Lebens werden, an dem er letztlich auch gescheitert ist.

Die folgenden Ausführungen haben sich – unter Vernachlässigung seiner vielen Versuche während seiner Koadjutorenzeit, das Reich zu reformieren und gegenüber der revolutionären Bedrohung aus dem Nachbarland sicherzustellen – auf die Jahre nach 1802 zu konzentrieren, als es, fast wider Erwarten, gelungen war, das Mainzer Erzstift aus der allgemeinen Säkularisation der *Germania Sacra* herauszuhalten – wenn auch unter verändertem Besitzstand – und damit auch die Funktion des Reichserzkanzlers in die neue Zeit hinüberzuretten. Beide Ämter fielen Dalberg nach Erthals Tod 1802 – endlich, wird er gedacht haben, nach 15 Jahren des Wartens – zu. Und damit wird natürlich das seit jeher umstrittene und kontrovers diskutierte Problemfeld der Beziehungen Dalbergs zu Napoleon zu beleuchten sein. Dalberg zählt in der deutschen Geschichtsschreibung seit seinen Lebzeiten zu den Figuren, die wegen ihrer Fixierung auf Napoleon und seiner vermeintlich völlig kritiklosen Schleppenträgerei den schärfsten *damnationes memoriae* ausgesetzt waren. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg ist seine Perhorreszierung als Napoleons williger Lakai *peu à peu* von einer modifizierten Sicht abgelöst worden, die

Universität Mainz« 23/24 (1974/75), S. 47–72. Der an etwas versteckter Stelle erschienene Aufsatz wird in den meisten Darstellungen übersehen.

31 Antje Freyh, Jugend und Werdegang, in: Färber u.a. (Hg.), Carl von Dalberg Erzbischof, S. 30–37, hier S. 31.

32 Ebd., S. 32.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

freilich immer noch vor dem Problem steht, dass sein Nachlass als verschollen zu gelten hat und deswegen manches der Vermutung und der Interjektion überlassen bleiben muss.

Dass Napoleon es war, der das Reich – und damit auch die alte Reichskirche – zerstörte, ist unabweisbar, und es hätte wohl größerer politischer Schwergewichte bedurft, um ihm hier in den Arm zu fallen. Dalbergs Vision – letztlich eine Illusion – war es zu glauben, er könne den Kaiser der Franzosen zu einem neuen Träger der alten karolingischen und universaleuropäischen Kaiser- und Reichsidee machen, also zu einem Erneuerer des Reichsgedankens. Nachdem er 1804 an der Pariser Kaiserkrönung Napoleons teilgenommen hatte und nachdem Franz II. im August 1806 förmlich die römisch-deutsche Kaiserkrone niedergelegt hatte, stand er mit solchen Überlegungen keineswegs allein auf weiter Flur. Es gab zwar durchaus Indizien, etwa Besuche im symbolträchtigen Aachen, die solche Hoffnungen nähren mochten, und bei den Begegnungen beider Männer in Mainz[33] und in Paris versuchte er Bonaparte auch immer wieder in diese Richtung zu drängen. Aber letztlich war Bonaparte dann doch ein Kind einer anderen Zeit, das sich solchen Nostalgien nicht mehr wirklich verpflichtet fühlte. Indes, trotz aller dieser Enttäuschungen: Der Erzkanzler aus der Nähe von Worms hatte dann doch so viel Geschmack an der Nähe zur Macht und an den klingenden Titeln gewonnen, die ihm Napoleon in der Dekade zwischen 1802 und 1812 verlieh und die sich auch darin manifestierten, dass er seinen Neffen Emmerich mit einem Sitz im französischen Staatsrat bedachte und am Ende sogar zum Herzog erhob, dass er sich nie mehr von ihm lösen konnte und dafür auch manche Demütigungen in Kauf nahm.

Diese Demütigungen und Enttäuschungen betrafen unter anderem auch kirchliche Belange: die Hoffnungen vor allem, mit Napoleons Segen ein Reichskonkordat zustandezubringen[34] als Vorstufe und Voraussetzung einer von Rom weitgehend freien Reichskirche – natürlich mit ihm als dem *Primas Germaniae* an der Spitze. Diese geradezu zur fixen Idee werdende Vision, eine Nationalkirche aus einem Nationalkonkordat zu generieren, prägte nicht nur über Jahre hinweg seine Gespräche mit dem Papst persönlich und kurialen Diplomaten, sondern sollte ihn auch noch nach Napoleons politischem Ende beschäftigen. Aber auf dem Wiener Kongress, auf dem man ihn nicht sehen wollte und wo er seine Interessen durch den Konstanzer Generalvikar Wessenberg vertreten lassen musste[35], erwies sich sehr schnell und

33 Vgl. dazu Heinz Duchhardt, »Einzig hoffe ich noch auf Buonaparte, der ein großer Mann ist«. Napoleons und Dalbergs Mainzer Treffen im September 1804, Mainz 2004.

34 Vgl. dazu den unten Anm. 36 genannten Aufsatz von Karl Hausberger (2013).

35 Vgl. Heinz Duchhardt, Der Wiener Kongress. Die Neugestaltung Europas 1814/15, München 2013, S. 53f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

damit endgültig, dass damit gegen die Interessen des Wiener Hofs und der selbstbewusst gewordenen Rheinbundstaaten nicht würde durchzudringen sein. Dalberg hatte an der Idee der Nationalkirche in den Tagen Breidbach-Bürresheims geschnuppert, er glaubte wohl auch, bei einem Franzosen dafür ein gewisses Maß an Verständnis zu finden, aber das erwies sich als eine eklatante Fehlkalkulation. Napoleon konnte gar kein Interesse daran haben, durch ein Nationalkonkordat ohne Not eine Klammer der deutschen Staatenvielfalt – oder auch nur des Rheinbundes – zu ermöglichen[36].

Während Dalberg zuerst nach Aschaffenburg, dann nach Regensburg und schließlich nach Frankfurt transferiert wurde, sich aber immer noch Hoffnungen hingab, eines Tages wieder in Mainz residieren zu können, hatte die Besatzungsmacht, nachdem das linke Rheinufer endgültig 1797 in ihre Hände gefallen war, in Mainz auch in kirchlicher Hinsicht längst für klare – und neue – Verhältnisse gesorgt – wobei freilich zugleich zu konstatieren ist, dass das nicht zu den primären Zielen des Revolutionsregimes zählte. Nach einer Phase der interimistischen Verwaltung des linksrheinischen Sprengels durch den Geistlichen Rat Johann Valentin Schumann und dann der versuchten völligen Trockenlegung der Kirche, die sich in Maßnahmen wie der Einziehung sämtlicher Kirchenbücher und der Umfunktionierung der Peterskirche in einen »Dekadentempel« manifestierte, schuf das Konkordat zwischen Papst Pius VII. und Napoleon vom Sommer 1801 die rechtliche Grundlage für die Neubeschreibung der Bistümer im Empire, zu dem nun auch Mainz als Verwaltungssitz eines Departements gehörte. Damit wurde auf der einen Seite die vorangegangene Zerstückelung des Erzbistums Mainz legitimiert und zum anderen der französischen Regierung ein Mandat erteilt, ein Bistum Mainz neu zu begründen, das mit dem *Département* Donnersberg deckungsgleich war – eins von zehn Erzbistümern und 50 Bistümern, die damals, im November 1801, mit päpstlicher Billigung und Bestätigung errichtet wurden. Dieses neue Gebilde setzte sich zusammen aus Teilen der ehemaligen Diözesen Mainz, Worms, Speyer und Metz und wurde unter Verlust seiner bisherigen Metropolitanfunktion dem Metropoliten in Mechelen unterstellt. Ein halbes Jahr später überstürzten sich die Ereignisse: Am 4. Juli 1802 resignierte Erthal seine ihm noch verbliebenen Ämter und Würden zugunsten seines Koadjutors Dalberg, zwei Tage später wurde Joseph Ludwig Colmar von Napoleon zum Bischof von Mainz ernannt, am 25. Juli starb Erthal, am 24. August wurde Colmar in Paris zum Bischof geweiht, am 3. Oktober schließlich wurde er statt in dem durch Artilleriebeschuss schwer beschädigten Martinsdom

36 Karl Hausberger, Dalbergs Bemühungen um die Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland, in: Färber u.a. (Hg.), Carl von Dalberg Erzbischof, S. 120–144. Vgl. auch ders., Dalbergs Konkordatspläne für das Reich und den Rheinbund, in: Heinz Duchhardt u.a. (Hg.), Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?, Göttingen 2013, S. 11–39.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

in der Peterskirche als Bischof inthronisiert. Mainz war Bestandteil einer Nationalkirche geworden, die den Reformern in den 1760er Jahren als Ideal vorgeschwebt hatte – freilich unter ganz anderen Voraussetzungen.

Mit Colmar[37] begann jene gut eineinhalb Jahrzehnte währende Phase, in der Frankreich direkt die Geschicke des kirchlichen Lebens in Mainz bestimmte – also die Phase eines von Paris aus gelenkten Kirchenwesens. Die Mainzer Öffentlichkeit empfand das ganze Paket der Maßnahmen von 1802, also nicht nur die von oben verfügte Ernennung eines bürgerlichen Bischofs, sondern auch den Verlust der Metropolitanfunktion der Mainzer Kirche, als eine Zumutung und empfing den neuen Oberhirten dementsprechend, d.h. ablehnend, mit Hohn und Spott. Das aber hatte der Elsässer eigentlich nicht verdient. Der aus Straßburg stammende, damals 42-jährige Mann war in erster Linie ein Seelsorger, dem wenig von einem Kirchenpolitiker eignete. Er entsprach von seinem Profil her natürlich nicht dem der letzten drei Mainzer Oberhirten – er war durch die Schule der Exjesuiten gegangen, ihm eignete somit kaum ein vergleichbares aufgeklärtes Potential. Aber im Grunde war es keine völlig abwegige Personalentscheidung der napoleonischen Behörden, gerade ihn nach Mainz zu schicken, weil ein Mann von der Rheinschiene sich natürlich von den Mentalitäten her besser für Mainz eignete als jemand aus dem Roussillon oder der Bretagne. Er war vor seiner Promotion auf den Mainzer Bischofsstuhl Domprediger in Straßburg gewesen und dem Kultusminister Portalis bei einem Paris-Besuch aufgefallen.

Colmar griff bei dem Neuaufbau der Strukturen eines bisher so ja nicht existenten Bistums in erheblichem Maß auf Funktionsträger der alten erzbischöflichen Verwaltung zurück, etwa den bisherigen Bistumsverweser Schumann und den Pfarrer Franz Xaver Turin, den Colmar zu einem der beiden Generalvikare ernannte. Aber er brachte auch den einen oder anderen Mitarbeiter aus seiner elsässischen Heimat mit, so Johann Jakob Humann, der dann Turin als Generalvikar ablösen sollte. Es fand also kein flächendeckender Elitenaustausch statt, manche Funktionsträger, ohne die der Übergang nur schwerlich funktioniert hätte, wurden in die neue Zeit hinein übernommen, aber in die Bistumsverwaltung und ins jetzt ganz bürgerliche Domkapitel rückten doch auch neue, französische Elemente ein. Es waren auch französische Experten wie der Oberbaudirektor Eustache St. Far, die sich im Sinn der Tradition in den öffentlichen Diskurs einschalteten und in diesem Fall mit dafür sorgten, dass dem Martinsdom das Schicksal der gotischen Liebfrauenkirche erspart blieb, auch wenn die Instandsetzungen umständebedingt nur zögernd anlaufen konnten und vieles provisorisch blieb. Humann war es auch, der nach dem Zusammenbruch der napoleonischen Herrschaft

37 Zum Folgenden vgl. kurz und prägnant Friedhelm Jürgensmeier, Das Bistum Mainz, Frankfurt a.M. 1988, S. 264ff.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

und dem wenig später eintretenden Tod Colmars die Geschicke des neuen Bistums interimistisch leitete, das immerhin ein Dutzend Jahre ohne neues Oberhaupt blieb. Die französisch bestimmte Phase der Bistumsgeschichte hatte sich somit letztlich doch als eine kurzlebige Episode erwiesen.

Es ist eine reizvolle (und hier längst nicht ausgeschöpfte) Herausforderung, die Geschichte des Erzstifts unter seinen letzten Oberhirten einmal unter dem Aspekt der französischen Einflüsse zu betrachten, und es ist wohl festzuhalten, dass diese Orientierung nach Paris hin viel intensiver war, als es der Mainzer Tradition entsprach, die sich bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts politisch ungleich stärker nach Wien hin ausgerichtet hatte. Zu dieser wenigstens partiellen Umorientierung, die sich immer nur auf der intellektuellen Ebene vollzog, auf der des Anschauungsbeispiels, und bis hin zu Dalberg nie so weit ging, dass ein politisches Bündnis mit dem großen Nachbarn gesucht wurde, trug wesentlich bei, dass Frankreich mit der Zäsur 1756 aus der Rolle des Feindbilds *par excellence* herausgetreten war und sich gleichzeitig die Beziehungen zum Wiener Kaiserhof zunehmend verkomplizierten und abkühlten, weil die geistlichen Staaten in ihm nicht mehr den Schutzmantel schlechthin erkennen konnten. Dass dann ein »Mainzer« zum Juniorpartner und letztlich auch Erfüllungsgehilfen des französischen Kaisers wurde, symbolisierte unübersehbar, dass die Zeit des Ancien Régime zu ihrem Ende gekommen war und die Geschichte das deutsche Phänomen des geistlichen Staates hinter sich gelassen und überrollt hatte.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Andreas Linsenmann

Einender Glaube, trennende Politik – Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Frankreich[1]

Bereits lange vor dem vielzitierten *cultural turn* hat die kulturgeschichtliche Forschung sehr plausibel gezeigt, dass sich Menschen in ihrer Zeit stets in hohem Maße anhand von Deutungsmustern und Sinnzuschreibungen orientieren und dass die Erschließung und konzeptuelle Durchdringung von Wirklichkeit immer auch in beträchtlichem Umfang mit einer Konstruktionsleistung einhergeht. Zugrunde liegt diesem Befund ein hermeneutisch-interpretativer Kulturbegriff, der die Welt als symbolischen Kosmos beschreibt, welcher der Auslegung durch die in ihm agierenden Individuen und Kollektive bedarf, die ihre materiellen, emotionalen und intellektuellen Erfahrungen interpretieren und einordnen[2].

Ausgehend von diesen klassisch zu nennenden Denktraditionen, für die etwa Ernst Cassirer und Max Weber stehen, soll hier einer der herausragenden Akteure des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert in den Blick genommen werden: Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, von 1850 bis zu seinem unerwartet frühen Tod 1877 Bischof von Mainz. Ketteler, 1811 als sechstes von neun Kindern aus Münsteraner Adelsgeschlecht stammend, war eng mit Grundfragen, Konflikten und Weichenstellungen der deutschen Geschichte und der Geschichte der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts verbunden: Er war, um nur einige zentrale Aspekte anzusprechen, Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung und des ersten Reichstags, wirkte trotz des Kulturkampfes auf lange Sicht gesehen als wegweisender Integrator der Katholiken in das protestantisch dominierte kleindeutsche Zweite Kaiserreich, und nicht zuletzt war er ein wichtiger Vordenker der katholischen Soziallehre sowie einer christlich fundierten Sozialpolitik[3],

1 Der vorliegende Text stellt die Weiterentwicklung eines Beitrags dar, der erschienen ist in dem Sammelband: Andreas Linsenmann / Markus Raasch (Hg.), Die Zentrumspartei im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven, Münster 2015.

2 Vgl. hierzu zusammenfassend Claus-Michael Ort, Kulturbegriffe und Kulturtheorien, in: Ansgar Nünning u.a. (Hg.), Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven, Stuttgart u.a. 2003, S. 19–38.

3 Pius IX. attestierte ihm, in sozialethischen Belangen eine »bessere Feder« zu führen, als er selbst (zit. nach Erwin Iserloh, Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Sein Kampf für Freiheit und soziale Gerechtigkeit, Mainz 1987, S. 20). Leo XIII. nannte ihn im Zusammenhang mit der epochemachenden Sozialenzyklika von 1891 Rerum novarum als einen seiner Vorläufer – Zuschreibungen,

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

was ihm häufig die Etikettierung als »Sozial-« und »Arbeiterbischof« einbrachte[4].

Leben und Wirken dieses für die Identitätsstiftung der Katholiken im Kaiserreich und bis weit in das 20. Jahrhundert hinein[5] wichtigen, populären Bischofs sind breit beforscht[6]. Wenig beleuchtet ist bislang indes, welche Rolle internationale Kontexte für Ketteler gespielt haben. Hier soll daher untersucht werden, wie der Mainzer Oberhirte eine zentrale Bezugsgröße deutscher Geschichte im 19. Jahrhundert, den vorgeblichen »Erbfeind« Frankreich, wahrgenommen hat, der aufgrund räumlicher Nähe und historischer Verflechtung an seinem Wirkungsort besonders im Blickfeld stehen musste. Hat Ketteler französische Autoren rezipiert? Stand er in Verbindung zu Franzosen? Wie hat er französische Politik und französische Einflüsse bewertet? Mit welchen Deutungsmustern und Sinnzuschreibungen hat Ketteler Frankreich verbunden? Was waren mithin die zentralen Aspekte seiner Frankreich-Perzeption[7]? Diesen Fragen soll in erster Linie anhand der Schriften und Briefe Kettelers nachgegangen werden[8].

---

die unter anderem von Papst Johannes Paul II. mit einem Besuch in Mainz sowie 2011 durch Papst Benedikt XVI. noch einmal unterstrichen worden sind.

4 Anlässlich des 200. Geburtstages Kettelers 2011 ist diese traditionelle, indes auch etwas verkürzende Lesart erneut akzentuiert worden: Hermann-Josef Grosse Kracht, Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer 2011. Eine Betonung der sozialethischen und sozialpolitischen Bedeutung prägt ebenso: Kardinal Reinhard Marx, Christsein heißt politisch sein. Wilhelm Emmanuel von Ketteler für heute gelesen, Freiburg 2011.

5 Vgl. hierzu Stefan Gerber, Pragmatismus und Kulturkritik. Politikbegründung und politische Kommunikation im Katholizismus der Weimarer Republik (1918–1925), Paderborn 2016, insbes. Kap. 2.4: Wilhelm Emmanuel von Ketteler »auf dem Boden der Tatsachen«, S. 55–65.

6 Als Indikator mag eine 1995 erstellte Bibliographie dienen, die 170 Seiten umfasst: Christoph Stoll u.a., Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler. Eine Bibliografie, Mainz 1995.

7 Unter Perzeptionen werden insbesondere die primär unbewussten Prozesse der Informations- und Wahrnehmungsverarbeitung verstanden. Diese lassen im Bewusstsein eines Informationsempfängers sog. Vorstellungsbilder (images) von wahrgenommenen Teilaspekten der Wirklichkeit entstehen. Perzeptionsprozesse bewirken also die Strukturierung und Einordnung von Informationen auf nichtrationaler Ebene, sie sind selektiv-subjektive, dabei gleichwohl höchst handlungsrelevante Bestandsaufnahmen. Zur Perzeptionsproblematik und zur Perzeptionsforschung vgl. insbesondere: Robert Jervis, Perception and Misperception in International Politics, Princeton 1976 sowie Ole R. Holsti, The Belief System and National Images. A Case Study, in: Journal of Conflict Resolution 6 (1962), S. 224–252.

8 Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz hg. v. Erwin Iserloh u.a., Mainz 1977–2011, Abteilung I: Schriften, Aufsätze und Reden, 6 Bde.; Abteilung II: Briefwechsel und öffentliche Erklärungen, 6 Bde. (im Folgenden zitiert als: SWB I/II).

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Zunächst soll nach Prägefaktoren für Kettelers Frankreich-Wahrnehmung gefragt werden. In einem zweiten Schritt gilt es zu erläutern, inwiefern die Begriffe Absolutismus und Liberalismus für seine Frankreich-Rezeption erhellend sind sowie was er unter »Franzosentum« verstand. In einem dritten Schritt soll der Blick auf weitere Aspekte wie etwa Netzwerke gerichtet werden[9].

Prägungen

Selbstzeugnisse Kettelers in Form von Briefen liegen erst ab 1825 vor. Gleichwohl weiß die biografische Forschung, dass Perzeptionen, dass Deutungs- und Wahrnehmungsmuster früh geformt werden. Vor diesem Hintergrund ist für unser Thema von Interesse, dass beide großen Biografen Kettelers, der Jesuit Otto Pfülf, der bereits 1899 eine opulente Darstellung vorgelegt hat[10], und der Gießener Historiker Fritz Vigener, der Pfülfs ehrerbietigem Werk 1924 eine kritische Studie zur Seite stellte[11], nachdrücklich akzentuieren, wie präsent in der Jugendzeit Kettelers die napoleonischen Umwälzungen noch gewesen seien, die sich im Nahbereich vor allem in der Säkularisierung des Hochstifts Münster niedergeschlagen hatten.

Für Kettelers Familie aus niederem westfälischem Adel, mit Vorfahren, die sich bis ins Jahr 1271 zurückverfolgen lassen, waren die damit einhergehenden Veränderungen einschneidend. Sie untergruben ein über Generationen verinnerlichtes Standesbewusstsein und Rollenmodell[12]. Wie sehr dies habituell weiterwirkte, illustriert eine Bemerkung Annette von Droste-Hülshoffs. 1846 notierte sie in einem Brief, dass die westfälischen Adeligen nur ungern darauf verzichtet hätten, den jungen Kaplan Wilhelm Emmanuel von Ketteler frischweg auf den Münsteraner Bischofsstuhl zu bringen[13]. So lebendig war selbst über vier Jahrzehnte nach Erlöschen des geistlichen Staats noch das Bewusstsein über Jahrhunderte ausgeübter Macht. Dass auch Ketteler

9 Mögliche Weiterungen z.B. auf den Mainzer Kreis mit Christoph Moufang wurden im Sinne einer Konzentration auf Ketteler bewusst ausgeblendet.

10 Otto Pfülf, Bischof von Ketteler (1811–1877). Eine geschichtliche Darstellung, Mainz 1899, 3 Bde. (im Folgenden zitiert als: Pfülf I–III).

11 Fritz Vigener, Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts, München u.a. 1924.

12 U.a. zum Konzept Adel und dem Selbstverständnis in dieser soziologischen Gruppe, auch unter Engführung auf Ketteler vgl. insbes. Markus Raasch, Der Adel auf dem Feld der Politik. Das Beispiel der Zentrumspartei in der Bismarckära (1871–1890), Düsseldorf 2015 sowie ders., Die politische Ideenwelt des Adels. Das Beispiel der Zentrumspartei in der Bismarckära, in: Ders. u.a. (Hg.), Von Freiheit, Solidarität und Subsidiarität. Staat und Gesellschaft der Moderne in Theorie und Praxis. Festschrift für Karsten Ruppert zum 65. Geburtstag, Berlin 2013, S. 357–382.

13 Brief vom 07.08.1846, in: Annette von Droste-Hülshoff, Historisch-kritische Ausgabe, Tübingen 1992, Bd. 10: Briefe 1843–1848, Teil 1: Text, S. 393–399, hier S. 396.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

zeitlebens von einem aristokratischen Bewusstsein durchdrungen war, ist vielfach belegt. Ihn als sich dirigistisch gerierenden Freiherrn zu apostrophieren, war in den teils hitzigen Debatten seiner Bischofsjahre gängige Münze[14].

Auch wenn es keine unmittelbaren Belege dafür gibt, so spricht doch einiges dafür, dass Ketteler die napoleonische Umwälzung im Kern als Verlusterfahrung eingeordnet hat. Adolf M. Birke skizziert in einer 1971 erschienenen Studie das Geschichtsbild, das für den Münsteraner Adel im frühen 19. Jahrhundert typisch und damit auch für den jungen Ketteler normsetzend gewesen sei. Birke konstatiert eine »geheime[…], rückwärtsgewandte […] Sehnsucht nach dem freien Leben der fürstbischöflichen Zeit«[15]. In Verbindung mit Vorstellungen der Romantik ergab sich eine Hervorhebung historischen Rechts, eine Besinnung auf »altdeutsche Freiheit« und ständisch-kommunale Autonomie. In der Tat ist vielfach zu ersehen, dass ein an der ständischen Ordnung des Alten Reiches orientierter Korporatismus für Ketteler zeitlebens einen positiven Bezugspunkt darstellte. Dies schloss unter anderem hinsichtlich der Verfassungskonzeption Präferenzen ein. Denn dem historisch-organischen Denken, dem Ketteler anhing, stand das Bild der britischen Verfassung wesentlich näher als die in ihren Ursprüngen revolutionären Ideen des französischen Konstitutionalismus[16].

Festhalten lässt sich bis hierhin also eine dem französischen Einwirken auf die deutsche Geschichte wie französischem Staatsdenken gegenüber ablehnende Position[17]. Gleichwohl verharrte der Vater Friedrich von Ketteler nicht in rückwärtsgewandter Nostalgie. Er ergriff die Chancen der neuen Zeit und leistete den Treueeid auf Preußen als er das neu errichtete Landratsamt

14 Als Formulierung mit kritischem Unterton ist etwa zu lesen, wenn Johann Friedrich von Schulte im Zusammenhang mit der Beschlussfassung über die Frage der Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität auf dem Ersten Vatikanum vermerkt, »Baron Ketteler« habe den Papst zwar »fußfällig« um Sistierung des Entscheidungsprozesses in dieser Frage gebeten, sei aber bei der einschlägigen Zusammenkunft der Bischöfe nicht zugegen gewesen, was man dahingehend auslegen könne, dass »Baron Ketteler« nicht erschienen sei, weil er nichts einzuwenden habe. Die ostentative Akzentuierung der Adeligkeit verweist auf ein empfundenes Missverhältnis von Anspruch und Wirklichkeit: Von einem Adeligen, so die implizite Aussage, hätte man ein konsequenteres Handeln erwarten können. Ketteler zog mit seinem Verhalten in dieser Sache breite Kritik auf sich. Vgl. Johann Friedrich von Schulte, Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und canonischen Standpunkte und die päpstliche Constitution vom 18.07.1870, Prag 1871, S. 274.

15 Adolf M. Birke, Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus. Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichgründungszeit, Mainz 1971, S. 8.

16 Heinrich Heffter, Die deutsche Selbstverwaltung im 19. Jahrhundert. Geschichte der Ideen und Institutionen, Stuttgart 1950, S. 188f.

17 Bereits in Kettelers erstem überliefertem Brief heißt es, bezogen auf seine Erfahrungen im Jesuitenkonvikt Brig, im Kanton Wallis/Schweiz, das er von 1824 bis 1828 besuchte: »Ich muß mich oft wehren, denn die Franzosen wollen immer was gegen die deutschen zu thun haben, und das kann ich nicht leiden«. In: SWB II, 1, S. 1f., hier S. 2.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

in Warendorf übernahm. Das latente konfessionelle Spannungsverhältnis zum neuen Landesherrn stand dem nicht entgegen. Auch der junge Wilhelm bekannte sich als Zögling des Briger Jesuitenkonvikts in einem Brief an seinen Bruder Wilderich dazu, ein »guter Preuse [sic!]« zu sein[18].

Zum Bruch mit dem preußischen Staat und seiner am väterlichen Vorbild orientierten Biografie als Jurist im Staatsdienst kam es erst aufgrund der Inhaftierung des Kölner Erzbischofs Clemens August Droste zu Vischering 1837, die unter der katholischen Bevölkerung der Rheinprovinz und Westfalens heftige Emotionen und teils tumultartige Protestbekundungen auslöste und einen Weckruf für das katholische Deutschland darstellte. Für Ketteler war das »Kölner Ereignis« das, wie Birke treffend formulierte, »Urerlebnis absolutistischer Staatsmaßnahmen«[19]. Es bedurfte nicht einmal der pathosgeladenen Intervention Joseph Görres' in der Kampfschrift »Athanasius«[20], um den Referendar zum Handeln zu bewegen: Wenige Tage nach Festnahme des Erzbischofs suchte er um Beurlaubung aus dem Staatsdienst nach, den er sechs Monate später endgültig quittierte. Seine Haltung war dabei kein individuelles Phänomen. Vielmehr entsprach sie offenbar der Stimmung im westfälischen Adel, der sich in seinem Standesbewusstsein zutiefst verletzt sah[21]. Die Loyalität zum preußischen König fand da ihre Grenze, wo sie die »Aufopferung« seines Gewissens forderte, wie Ketteler in einem Brief an seinen Bruder Wilderich erklärte. Er brach also mit einem Staat, dem seine Heimat aufgrund französischer Einwirkung zugefallen war und der in einer Logik agierte, die Ketteler als absolutistisch und damit ideengeschichtlich eng mit Frankreich verbunden wahrnahm.

Ein letzter Punkt ist unter der weit gespannten Überschrift ›Prägungen‹ zudem anzusprechen: die Rezeption der Romantik. Nach dem Ausscheiden aus dem Staatsdienst 1838 dauerte es rund drei Jahre, bis Ketteler sich zum Priesterberuf entschied. In dieser Zeit des Suchens befand er sich im Münchner konservativ-katholischen Kreis um Joseph Görres[22]. Die kämpferische Attitüde jener Gesinnungsgemeinschaft entsprach offensichtlich Kettelers Bedürfnis nach Klarheit und Orientierung. An der antipreußischen Tendenz

18 Nur mit »Brig, 1826« datierter Brief, abgedruckt in: Ebd., S. 3f.

19 Birke, Ketteler und Liberalismus, S. 9.

20 Görres hatte Droste zu Vischering mit dem von ihm zum Vorkämpfer kirchlicher Freiheit stilisierten antiken Kirchenlehrer Athanasius (280–336) gleichgesetzt, der im arianischen Streit um die Frage nach der Gottheit Christi trotz erheblicher Repressionen stets die später siegreiche trinitarische Lehre verfochten hatte. Vgl. Joseph von Görres, Athanasius, Regensburg 1838.

21 Vgl. Pfülf I, S. 47 sowie Vigener, Ketteler Bischofsleben, S. 17f. Birke konstatiert darüber hinaus auch eine Komponente individuellen Trotzes. S. Birke, Ketteler und Liberalismus, S. 12.

22 Zu diesen gehörten unter anderem der Theologe und Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger, der Rechtshistoriker Georg Phillips, der Mediziner Johann Nepomuk von Ringseis, der aus Frankreich stammende Staatsrechtsprofessor Karl Ernst Freiherr von Moy de Sons, der Mediziner, Bergbauingenieur und Philosoph Franz von Baader und der Theologe Johann Adam Möhler. Zum Kontext vgl. u.a. Monika Fink-Lang, Joseph Görres. Die Biografie, Paderborn u.a. 2013.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Görres' stieß er sich nicht und er begrüßte dessen Frontstellung gegen den Protestantismus. Hier rezipierte er die für seine sozialen Überlegungen bedeutsamen neuscholastischen Denkmodelle, hier formte sich seine Auffassung von der Kirche als lebendigem Organismus. Hier differenzierte er auch seine Haltung zu den stark diskutierten Schiften des savoyischen Philosophen Joseph Marie de Maistre (1753–1821) aus, eines Vordenkers des Ultramontanismus[23]. De Maistres Haltung zum Papsttum war für Ketteler anregend, seiner absolutistisch-hierarchischen Kirchenkonzeption hingegen stand er distanziert gegenüber.

Wichtig in einer übergreifenden Perspektive ist insbesondere, was Franz Schnabel als »geistige Stimmung« bezeichnet hat[24]: In ihr verdichteten sich bei Ketteler Eindrücke zu einem inneren Kompass, der ihm auch später Orientierung bot. Im Münchner Kreis wurde in romantischem Geist die Situation der Gegenwart als schicksalhaft für das Abendland aufgefasst, als Kampf zwischen »revolutionärem« Prinzip einerseits und »christlich-germanischem« Prinzip andererseits. In der ersten französischen Revolution sah man die eigentliche Verfehlung, ja Sünde der Menschheit[25]. Sie habe die als naturwüchsig, als historisch legitim und bewährt wahrgenommenen ständischen Verbindungen der Menschen zerschnitten und den Einzelnen atomisiert. Der Ursprung der Revolution wurde wiederum geistes- und ideengeschichtlich hergeleitet: Er lag in dieser Sicht im Anspruch des Menschen, der sich unter anderem in einer cartesianischen Verstandeskultur zeige. Die geistige Front dieses konservativen Katholizismus richtete sich gegen Rationalismus und Aufklärung, gegen zentrale Strömungen der westeuropäischen und damit auch der französischen Philosophie. Diesem Modell hielten Görres und seine Mitstreiter »deutsches Denken« entgegen, das sie in einem vermeintlich christlich-germanischen Mittelalter verankert sahen[26].

Die Einflüsse der Romantik sind vielfältig, Kettelers Position ist nicht immer eindeutig festzumachen. Deutlich wurde für ihn zumindest, was ihn von den

23 Am wirkmächtigsten war de Maistres von gegenaufklärerischem, restaurativem Impetus getragene Schrift Du Pape (1819), in der er den Papst als Souverän der Kirche propagierte, der keiner Anfechtung unterliegen sollte, gipfelnd im Konzept einer Unfehlbarkeit in bestimmten Fällen bei der Ausübung seines Lehramtes.

24 Franz Schnabel, Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 1987, Bd. 4: Die religiösen Kräfte, S. 165.

25 Birke, Ketteler und Liberalismus, S. 13. 1872 bilanziert Ketteler, die Staatsidee der französischen Revolution habe »nun in Frankreich seit fast hundert Jahren durch alle aufeinander folgenden Regierungen zwar mit allerlei Schwankungen, aber immer durchaus maßgebend und entscheidend« über den Gang der französischen inneren Politik geherrscht. Sie sei »recht eigentlich die Mutter der Zustände, welche wir jetzt in Frankreich vor Augen sehen«. Er kommt zum Fazit: »Sie hat Frankreich zu Grunde gerichtet.« Die Centrums-Fraction auf dem ersten Deutschen Reichstage, in: SWB I, 4, S. 65–165, hier S. 163.

26 Zu den überwiegend konservativ geprägten Ideengebäuden der Romantiker vgl. vertiefend: Hans Reiss, Politisches Denken in der deutschen Romantik, Bern 1966.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

liberalen Katholiken Frankreichs und des jungen Belgien unterschied, wo es zu einem modellhaften Verfassungskompromiss gekommen war: Eine Schrift des französischen Theologen und Dominikaners Jean-Baptiste Henri Lacordaire (1802–1861), der sich für die Wiederherstellung des Predigerordens in Frankreich entsprechend der allgemeinen konstitutionellen Bedingungen einsetzte[27], kommentierte er in einem Brief 1839:

> So schön und wahr ich auch diese Schrift finde, so fest bin ich überzeugt, daß ein Deutscher noch viel Wahreres gesagt und nicht allein die Verträglichkeit des Bestehens geistlicher Orden neben den demagogischen Grundsätzen nachgewiesen haben würde, um ihre Wiedereinführung in jetziger Zeit zu begründen[28].

Der Kompromisscharakter, kirchliche Belange in den Rahmen einer gegebenen Staatskonstruktion einzuordnen, widerstrebte damals seiner Auffassung vom Eigenrecht der Religion und seinem streitbaren Naturell.

Absolutismus

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden, inwiefern die skizzierten Haltungen in Kettelers Jahren als Priester und Bischof ablesbar werden und wo sich explizite Engführungen auf Frankreich finden, so ist an erster Stelle der Begriff Absolutismus in den Blick zu nehmen. Es gilt dabei hervorzuheben, dass Ketteler sich zeitlebens als Antiabsolutist verstand. Dies war essentieller Teil seines persönlichen Wertehorizonts und seines Freiheitskonzepts[29] – von seinem Bruch mit dem preußischen Staat bis zum Kulturkampf. Ketteler wendet den Begriff Absolutismus als Analysekriterium und Beschreibungsformel auf alle Lebensbereiche an, und zwar, ausgehend von der Erfahrung der Rechtsunsicherheit und Gängelung der katholischen Kirche, für alle Konstellationen, in denen Macht erzwingend oder repressiv genutzt werden kann. Ein so verstandener latent ubiquitärer Absolutismus wird zum eigentlichen Maßstab seiner Beurteilung.

---

27 Jean-Baptiste Henri Lacordaire, Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères Prêcheurs, Paris 1839. Lacordaire (Ordensname Dominique) führte 1843 den Dominikanerorden wieder in Frankreich ein.

28 München, 22.08.1839, in: SWB II, 1, S. 36–39, hier S. 36.

29 Karsten Petersen hat in seiner differenzierten Studie quellennah dargelegt, dass der Freiheitsbegriff, der Kettelers Denken und Handeln zugrunde lag, nicht deckungsgleich ist mit dem modern bürgerlichen Freiheitsbegriff. Er charakterisiert Kettelers Freiheitskonzept zugespitzt als vormodern-konservativ und ständisch-korporativ. Vgl. Karsten Petersen, Ich höre den Ruf nach Freiheit. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit. Eine Studie zum Verhältnis von konservativem Katholizismus und Moderne, Paderborn 2005, S. 368.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Er teilte die politische Stoßrichtung gegen den fürstlichen Absolutismus, die in der Paulskirche ein verbindendes Element bildete und hielt an den freiheitlichen Forderungen allgemeiner Grundrechte des Jahres 1848 im Kern fest. Noch als Abgeordneter im ersten Reichstag machte er sich für den sog. Grundrechteantrag der neu gegründeten Zentrumsfraktion stark, der Bestimmungen der preußischen Verfassung von 1850 auf die Reichsebene transferieren sollte, darunter den sog. Kirchenartikel, der die Selbstständigkeit und Rechtsstellung der Religionsgesellschaften garantierte[30]. Als eine »Magna Charta des religiösen Friedens« hatte Ketteler dies postuliert und bereits in einem Schreiben im Oktober 1870 Otto von Bismarck nachdrücklich als »wahres Unterpfand des Friedens und des Gedeihens« empfohlen[31]. Rechtssicherheit als Bollwerk gegen absolutistische Willkür, gegen die möglichen Launen einer protestantischen Mehrheit – umso frustrierender war für Ketteler, dass der Grundrechteantrag im Reichstag keine Mehrheit fand und der Kirchenartikel der preußischen Verfassung im Rahmen der Kulturkampfmaßnahmen suspendiert wurde.

Ketteler sah das Konzept des Absolutistismus mit der Ausschaltung von intermediären oder Mitwirkungsinstanzen historisch eng mit Frankreich verbunden. Aber auch bei der Argumentation gegen den Absolutismus stützte er sich auf einen Franzosen: den Erzbischof, Philosophen und Politiktheoretiker François Fénelon de Salignac de la Mothe (1651–1715), einen Zeitgenossen Ludwigs XIV. und Repräsentanten der adligen Kritik an der strukturellen Machtexpansion des Sonnenkönigs[32]. In seiner politischen Theorie kam Ketteler über Fénelon hinaus zu einer Entgegensetzung von Prinzipien, die er als »organisch« und »mechanisch« charakterisierte, wobei die Bezugslinie zur angesprochenen Romantikrezeption auf der Hand liegt. »Organisch« war für ihn freie Selbstverwaltung, »mechanisch« Absolutismus. Vorbild der freien Selbstverwaltung, der persönlichen und korporativen Freiheit, war für ihn ein vermeintlich christlich-germanisches Mittelalter. Dort habe, wie er etwa in der Schrift »Freiheit, Autorität und Kirche« 1862 ausführte, das organische Prinzip seine bisher reinste Ausformung erfahren[33].

Hiervon ausgehend bildete Ketteler für seine Gegenwartsanalyse oppositionelle Begriffsfelder: Der Gruppe »organisch«, »germanisch« und »deutsch«

30 Kettelers Parlamentsrede vom 03.04.1872, in: SWB I, 4, S. 10–20.

31 Brief vom 01.10.1870, in: SWB II, 5, S. 1013. Bismarck indes machte sich nicht einmal die Mühe, Kettelers Schreiben auch nur zu bestätigen. Vgl. Rudolf Morsey, Bischof Ketteler und der politische Katholizismus, in: Werner Pöls (Hg.), Staat und Gesellschaft im politischen Wandel. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt. Festschrift für Werner Bussmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1979, S. 203–223, hier S. 214.

32 In »Freiheit, Autorität und Kirche« etwa baut er einen Brief Fénelons an Ludwig XIV., den er vollständig zitiert (Kap. XV.), zentral in seine Argumentation bezüglich der absolutistischen Herrschaftspraxis ein. Vgl. SWB I, 1, S. 221–364, hier S. 266–275.

33 SWB I, 1, S. 221–364.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

auf der einen Seite steht die Begriffskette »mechanisch«, »romanisch«, »französisch« gegenüber[34]. Die Situation seiner Zeit stellte sich für Ketteler als ein Ringen zwischen romanischen und germanischen Prinzipien dar. Eine direkte Gleichsetzung dieser Terminologie mit den realen Gegebenheiten in Deutschland und Frankreich wies er allerdings zurück. Ketteler bezeichnete mit den Begriffen vielmehr Ordnungssysteme und Denkweisen, die freilich in praktischer Politik ihren Ausfluss fanden[35].

Liberalismus

Hier nun ist ein weiterer Leitbegriff in den Blick zu nehmen, der des Liberalismus. Dass Ketteler das ursprüngliche, zunächst einmal auf verbürgte Grundrechte zielende Freiheitspostulat der Liberalen unterstützt hatte, wurde bereits festgestellt. Birke geht so weit zu sagen, Ketteler habe sich in diesem Sinne in der Frankfurter Nationalversammlung bis zu einem gewissen Punkt als Liberaler fühlen können[36]. Aber der Liberalismus wandelte sich in Kettelers Augen elementar. Der Bischof sprach denn auch vom *modernen Liberalismus,* womit er abwertend alle Strömungen des Liberalismus nach 1848 bezeichnete. Ihnen machte er den Vorwurf des Subjektivismus und der doktrinären Staatsüberhöhung. Unter diesem Gesichtspunkt spielten auch Unterschiede zwischen dem deutschen und dem westeuropäischen Liberalismus keine Rolle. Die Beeinträchtigung der Kirchenfreiheit, die im Kulturkampf gipfelte, war für Ketteler eine direkte Folge des liberalen »Romanismus«[37]. Selbst die sozialen Missstände erklärte er als Folge der Herrschaft des »romanischen Prinzips«, das er ökonomisch mit einem Egoismus gleichsetzte, der den Menschen im gesellschaftlichen Bereich aus seinen sozialen Bindungen löse und ihn gegenüber einer zentralistischen Staatsgewalt atomisiere. Der moderne Liberalismus huldige im Politischen einem absolutistischen Staatsbegriff, der mit dem Prinzip des Manchestertums auch die soziale Not verschulde,

34 Ohne »sittliche Lebenskräfte« könne »die wahre Freiheit« mitsamt freiheitlicher Institutionen nicht gewährleistet werden, argumentiert Ketteler 1873. Dies bewiesen alle Länder »Frankreich an der Spitze«, in denen der Konstitutionalismus längere Zeit seine Herrschaft geübt habe. Der Konstitutionalismus könne »unter Umständen zur schlimmsten Unterdrückung der Freiheit führen«. Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm, in: SWB I, 4, S. 187–262, hier S. 259.

35 Zur weiteren Einordnung vgl. Birke, Ketteler und Liberalismus, S. 13.

36 Ebd., S. 15.

37 Zum Begriffspaar Germanismus / Romanismus vgl. Kap. XXI. in »Freiheit, Autorität und Kirche«, S. 290–295. Vgl. auch Pfülf I, S. 156f. Mitunter findet sich ferner die Variante »Romanenthum«, etwa in »Die Centrums-Fraction auf dem ersten Deutschen Reichstage«, wenn Ketteler dem Liberalismus vorwirft, »nach französischem Muster« eine »absolute Centralisation« des Staatswesens anzustreben, in: SWB I, 4, S. 71.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

argumentierte Ketteler. Sein Ziel war demgegenüber ein Staatswesen »mit deutscher Freiheit, nicht mit Franzosenfreiheit; mit Freiheit dem Inhalte nach, nicht mit Freiheit der bloßen Form nach, mit wahrer persönlicher Freiheit«[38].

Unter Berufung auf Alexis de Tocqueville verwies Ketteler auf einen inneren geistigen Zusammenhang zwischen dem Ancien Régime und der französischen Revolution, zwischen der Auffassung »Mein Wille ist Staatswille« und den Worten Robespierres von einem »Despotismus der Vernunft«[39]. Jüngstes Kind dieser Geistesrichtung, die von jeher in Frankreich beheimatet gewesen sei, sei der moderne Liberalismus, der Freiheit als Liberalismus des Gesetzes definiere. Seit Ende der 1850er-Jahre war der Liberalismus mit seiner Tendenz zur mystifizierenden Überhöhung des Staates für Ketteler daher nahezu identisch mit Absolutismus. Für den Bischof ging von einem so gearteten Liberalismus folglich eine dreifache Gefahr aus: Ein militanter Subjektivismus mache ihn zum Feind der katholischen Kirche, politischer Egoismus mache ihn zum Erben des Absolutismus und sein gesellschaftlicher Egoismus bedinge die Missstände des industriellen Proletariats.

Absolutismus, Romanismus und Mechanismus waren für Ketteler spätestens ab den 1860er-Jahren vielfach synonyme Begriffe. Mechanismus bezeichnet dabei im Kern die Regelsysteme parlamentarischer Entscheidungsfindung[40]. Wahlen erachtete er ohne Rückbindung an die Religion als Trugsysteme, anfällig für Manipulation, die »angebliche Volksrepräsentation« sei nichts als »Parteirepräsentation«[41].

Dies verdichtet sich in der Begriffsfügung vom »mechanischen Franzosentum«. Ketteler verdächtigte selbst jene Rechtsliberalen, die von der Anglomanie des gemäßigten Liberalismus von 1848 zur, wie er meinte, »Verketzerung« des französischen Konstitutionalismus gefunden hätten, als der »Mechanik« des »Franzosentums« verhaftet[42]. Hinter »Franzosentum« verbarg sich für ihn der auf die politische Ebene übertragene Vorwurf des Subjektivismus und damit letztlich des aggressiven Antikatholizismus. Denn da der Liberalismus autonome menschliche Vernunft für die Voraussetzung jeder Art von Freiheit halte, werde der auf Autorität gegründete Glaube zum erklärten Feind des

38 Deutschland nach dem Kriege von 1866, in: SWB I, 2, S. 3–127, hier S. 61.

39 Freiheit, Autorität und Kirche, in: SWB I, 1, S. 222–364, hier S. 265.

40 Vgl. hierzu vertiefend: Andreas Linsenmann, »Jeder muß Hand anlegen, jeder muß mitwirken«. Zum Politikverständnis Wilhelm Emmanuel von Kettelers, in: Kardinal Karl Lehmann / Peter Reifenberg (Hg.), Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Der unmodern Moderne, Freiburg im Breisgau 2014, S. 73–94.

41 Stellung und Pflicht der Katholiken im Kampfe der Gegenwart (1868), in: SWB I, 2, S. 240–262, hier S. 258f.

42 Die Centrums-Fraction auf dem ersten Deutschen Reichstage, in: SWB I, 4, S. 65–165, hier S. 71.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Liberalismus, konstatiert er in seiner 1872 nach Niederlegung des Abgeordnetenmandats erschienenen Schrift »Die Centrums-Fraction auf dem ersten Deutschen Reichstage«[43].

Nun sollte man diese Suada von Zuschreibungen zu dem, was Ketteler als »Romanismus« und »Franzosentum« bezeichnet, nicht auf die Goldwaage legen. Ketteler verfasste mitunter geradezu pamphletartige Streitschriften, die auf eine breite Leserschaft zielten und benutzte dafür zugespitzte Kampfbegriffe. Nicht zuletzt dieses griffige, pointierte Intervenieren, die kontrastiven Erklärungsmodelle, die er lieferte, die zuweilen geradezu scherenschnittartigen Analysen und Zukunftsentwürfe machten ihn so wirkungsvoll und so populär. Zur Einordnung mag es hilfreich sein, sich zu vergegenwärtigen, dass Ketteler in verschiedene Richtungen harsch urteilte. Nach dem für die deutschen Katholiken niederschmetternden Ausgang des deutsch-deutschen Krieges 1866, der die katholische Führungsmacht Österreich aus der weiteren Nationalstaatsentwicklung hinauskatapultierte, versuchte Ketteler zwar, die Katholiken an eine konstruktive Haltung hinsichtlich eines preußisch geführten Deutschlands heranzuführen. Der Ideologie des Borussianismus, der Rede vom »Beruf Preußens« in der deutschen Nationswerdung, hielt er jedoch scharf entgegen:

> Wenn es einmal darauf ankommt, ohne Rücksicht auf Recht und Geschichte einem Volke eine naturnotwendigen Weltberuf mit absolutem Angliederungsrechte zu stellen, so wird ohne Zweifel Frankreich auch bald seinen Droysen und Häusser finden, die in der französischen Eitelkeit nicht weniger Anhaltspunkte finden werden.

Und er fährt fort mit einem Satz, den man versucht ist als sehr weitsichtig zu lesen: »Wer weiß, welchen Weltberuf sich Rußland, welchen die nordamerikanischen Staaten sich einmal beilegen werden?«[44].

Der Borussianismus war für Ketteler die preußisch-deutsche Version absolutistischer Staatsauffassung. Deren Ursprung sah er in der Leugnung göttlicher Gebote, die er wiederum für die Voraussetzung individueller wie politischer Moral hielt. Durch die Lostrennung des Völkerrechts vom Gesetz Gottes verfalle »die hohe Politik sofort lediglich der Menschenklugheit, der Menschenwillkür«, sie werde »eine niedere Nützlichkeitspolitik, eine Politik der Intrige, kurz eine Politik, bei welcher der Egosimus das einzig maßgebende Gesetz ist«. »Der monarchische Absolutismus« wie der »preußische Militärstaat«, der »Staat der Fortschrittspartei«, aber auch der »Staat der Socialdemokratie«, sie alle litten nach Kettelers Überzeugung an der »Zeitkrankheit

43 Ebd.
44 Deutschland nach dem Kriege von 1866, in: SWB I, 2, S. 3–127, hier S. 25.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

des Subjektivismus«[45]. Die »Imitiation des französischen Konstitutionalismus«, die er, wie gesehen, besonders dem Liberalismus zum Vorwurf machte, wollte er durch »deutsche politische Gesinnung« ersetzt wissen. »Deutsche Verfassung« gegen »französischen Konstitutionalismus« – hier lag für ihn, wie er in der Schrift *Deutschland nach dem Kriege von 1866* bilanzierte, der Ansatzpunkt für eine gerechte Reform der politischen Zustände in Deutschland, die selbstredend eine »gerechte Stellung der Kirche« einschloss.

Ketteler blieb auf dieser Deutungs- und Argumentationslinie auch in einer erneuten Phase beschleunigten Wandels. In einem Hirtenbrief im Oktober 1870 insistierte er: die Entwicklung Deutschlands hänge von seiner Haltung gegenüber dem religiös-kirchlichen Anliegen ab. Die Siege, welche das christliche deutsche Volk erfochten habe, sollten ein christliches Deutschland wiederbringen, forderte er. Als Lackmustest dafür benannte er eine »Verwerfung allen Liberalismus«. »Dieses Franzosentum in Deutschland ist uns gefährlicher als das Franzosentum in Frankreich und es hat vielleicht in Deutschland tiefere Wunden geschlagen wie selbst in Frankreich.« Alle äußeren Siege über Frankreich seien »Scheinsiege«, so lange »die falschen französischen politischen Prinzipien, denen der europäische Liberalismus fort und fort huldigt, über uns herrschen«. Ketteler verstieg sich gar zu der These, wenn man nicht dem »ungläubigen, gottlosen Liberalismus« abschwöre, bleibe Deutschland in der Hand eines »entdeutschten Franzosentum[s]«[46].

Katholizismus

Die Reihe ähnlicher Zitate ließe sich fortsetzen. Aber das Bild davon, wie Ketteler Frankreich rezipiert hat, bliebe einseitig. Zweifellos hat Ketteler Frankreich in hohem Maße mit politischen Ideen, Strömungen und Einflüssen identifiziert, wobei Zuschreibungen chiffrenartig verkürzt und Begriffe alles andere als trennscharf sind. Aber dies ist eben nur ein Teil seiner Frankreich-Wahrnehmung.

Kettelers Perzeption des westlichen Nachbarlands, zu der auch Reiseeindrücke gehörten[47], war darüber hinaus in hohem Maße davon getragen, dass Frankreichs nationale Kultur traditionell eng mit dem Katholizismus verbunden und die Bevölkerung überwiegend katholisch war. Er nahm Tendenzen im französischen Katholizismus wahr, das enorme Wiedererstarken

45 Ebd., S. 22f.

46 Hirtenbrief vom 15.10.1871, »Die Gewalttat gegen den heiligen Vater und die Anliegen des Vaterlandes«, in: SWB I, 6, S. 491–505, hier S. 503.

47 Reisen nach Rom führten Ketteler wiederholt durch Frankreich, verbunden auch mit Aufenthalten. Vgl. Peter Walter, Bischof Ketteler und Papst Pius IX. Kritik bei ungebrochener Loyalität, in: Lehmann u.a., Ketteler – der unmodern Moderne, S. 141–196, hier S. 160f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

im *Renouveau Catholique*, aber auch Zusammenstöße zwischen Napoleonismus und Klerikalismus sowie innerkirchliche Gegensätze zwischen einem scharf ultramontanem Katholizismus Louis Veuillots (1813–1883) und dem liberalen Katholizismus Charles de Montalemberts (1810–1870).

Er rezipierte die Positionen von Franzosen, verteidigte etwa 1869 die Moraltheologie des französischen Jesuiten Jean-Pierre Gury (1801–1866) gegen erhitzte Attacken in der *Main-Zeitung* und der Zweiten Darmstädter Kammer[48]. In der Schrift *Freiheit, Autorität und Kirche* sprach er sich im Grundsatz gar für die Religions- und Gewissensfreiheit aus, wie sie von dem französischen Protestanten und Mitglied mehrerer Regierungen François Guizot (1787–1874) postuliert worden war[49]. Umgekehrt wurde Ketteler – womit sich eine Art supranationaler katholischer Diskursraum andeutet – in Frankreich rezipiert und bewundert, Montalembert sah »den Nachfolger des hl. Bonifatius« »an der Spitze der deutschen Bischöfe«[50].

Franzosen waren zudem Teil der katholischen Netzwerke, in denen Ketteler stand, und die auf Grundlage der Glaubensgemeinschaft nationale Bezugsfelder überspannen, wenngleich nationale Konflikte sie durchaus auch überlagern konnten. So pflegte Ketteler eine freundschaftliche Beziehung mit Félix Dupanloup (1802–1878), von 1849 bis 1878 Bischof von Orléans. Auch Dupanloup stritt für die Freiheit der Kirche – ein starkes verbindendes Element. Auch Dupanloup hielt, wie Ketteler die Dogmatisierung päpstlicher Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum für inopportun, unterwarf sich aber – wie letztlich auch sein Mainzer Bischofskollege. Von Bedeutung ist Dupanloup überdies im Hinblick auf die Auslegung des *Syllabus errorum*, jener Liste von 80 Thesen, die Papst Pius IX. 1864 als falsch verwarf und damit einen antimodernen Kurs zementierte, der vielfachen Konfliktstoff bot. Dupanloup trat einer extensiven Auslegung des *Syllabus* entgegen und vertrat die Hypothese, dass bürgerliche Freiheiten nicht grundsätzlich im Widerspruch zum päpstlichen Urteil stünden. Auch Ketteler teilte diese Interpretation, die einen wenn auch langwierigen und durch Rückschläge erschwerten langfristigen Prozess der Annäherung der katholischen Kirche an die freiheitlich-konstitutionellen Staatswesen ermöglichte.

48 Anlass war, dass die Verwendung von Schriften Gurys am Mainzer Priesterseminar Kritik auf sich zog. Ketteler konterte mit einer kurzfristig verfassten Broschüre, in: SWB I, 2, S. 347–405.

49 Allerdings mit zahlreichen Kautelen, in: SWB I, 1, S. 295f.

50 Zit. nach Vigener, Ketteler Bischofsleben, S. 209, Anm. 3.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Gleichwohl war auch Ketteler ein Kind seiner Zeit. Zwar teilte er den überschießenden Nationalismus nicht, der sich an Frankreich wiederholt entzündete. So wandte er sich beispielsweise energisch gegen den Germanismus der Rechtsliberalen und gegen eine einseitige Abwertung Frankreichs durch liberale Historiker. Einem »falschen Nationalhochmut«, der »mit Verachtung auf die romanischen Völker« herabblicke, trat er entgegen[51]. Und als es im deutsch-französischen Krieg darum ging, für in Mainzer Lazaretten und Lagern untergebrachte französische Kriegsgefangene eine seelsorgerische Betreuung zu gewährleisten, nahm er bereitwillig zwei französische Priester als Gäste in seinem Haus auf, die diese Aufgabe versahen[52].

Aber Ketteler war auch Patriot und sah die französische Politik nüchtern bis ablehnend. 1863 hieß es im *Mainzer Journal*, die »Sehnsucht nach dem Rhein« sei »die Marseillaise des zweiten Kaiserreichs«[53]. Dass das linke Rheinufer erneut dem französischen Staatsgebiet einverleibt werden könnte, passte nicht zu Kettelers Weltbild. Andererseits ließ er keinerlei Skrupel erkennen, als das Elsass und Lothringen infolge des Krieges von 1870/71 wieder, wie er formulierte, »mit dem alten Mutterland« verschmolzen wurden. Vielmehr nutzte er diesen Vorgang noch Anfang Oktober 1870 als Argument gegenüber Bismarck hinsichtlich der verfassungsmäßigen Rechte der Katholiken, deren Gewicht im künftigen deutschen Nationalstaat damit wuchs[54].

Wie eng Einschätzungen mit konfessionellen Gesichtspunkten verflochten waren, zeigt sich auch an der Haltung zu Kaiser Napoleon III. Vigener kommt zum Schluss, dass das Frankreich Napoleons Kettelers kirchlich-katholischem wie seinem nationalen Empfinden im Grunde stark widerstrebt habe, und dies, obwohl Napoleon III. in vieler Hinsicht geradezu eine »Union von Thron und Altar« praktizierte[55]. Als der profranzösisch[56] orientierte hessische dirigierende Staatsminister Reinhard von Dalwigk zu Lichtenfels 1859 in Darmstadt den Geburtstag des Empereur feiern und dabei auch die katholische Stadtkirche nutzen wollte, verwehrte der zuständige Geistliche den Zugang. Von Dalwigk um Intervention gebeten, lehnte Ketteler dies ab. Er stellte sich zustimmend hinter den Darmstädter Seelsorger[57], obwohl er insgesamt mit Dalwigk eine gute Zusammenarbeit pflegte. In seiner Rolle

51 Freiheit, Autorität und Kirche, in: SWB I, 1, S. 222–364, hier S. 291f.

52 Pfülf III, S. 142.

53 Zit n. Vigener, Ketteler Bischofsleben, S. 485.

54 Brief vom 01.10.1870, in: SWB II, 5, S. 1013.

55 Vigener, Ketteler Bischofsleben, S. 612f.

56 Vigener charakterisiert Dalwigks Position 1866 dahingehend, dass er im Kampf gegen Preußen französische Hilfe bejaht, französischen Landgewinn jedoch ausgeschlossen habe. Vgl. Ebd., S. 496.

57 »Deutsche Bischöfe und Priester können nicht darauf verzichten, es zu empfinden und erkennen zu geben, wenn ein Teil des treuen Vaterlandes von einer fremden Macht schmählich beschädigt und erniedrigt wird«. Zit. nach ebd., S. 364.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

als zeitweiser Garant des Kirchenstaates[58] wiederum sympathisierte Ketteler mit Napoleon III. Er hob jedoch hervor, der Kaiser sei aufgrund der »treuen Gesinnung des Volkes in Frankreich« zur Unterstützung des bedrängten Papstes gezwungen worden[59].

Auch, dass er 1876 in seiner Diözese kirchliche Sedanfeiern mit feierlichem Glockengeläut zu diesem Anlass untersagte[60], belegt, wie stark Kettelers Bewertung letztlich auf den Fluchtpunkt kirchlicher Belange hin ausgerichtet war. Ihm ging es nicht um Distanz zum Nationalismus. Ihm ging es um andere Implikationen dieses Jubelereignisses. In einem Schreiben an den Klerus der Diözese Mainz erläuterte er: Die liberale Partei sei der eigentliche Initiator der Sedanfeier. Sie habe hierbei »Nebenabsichten, welche mit wahrem Patriotismus nichts zu thun« hätten und begehe diesen Tag »nicht so sehr als Sieg des deutschen Volkes über Frankreich«, sondern vielmehr »als Sieg ihrer Partei über die katholische Kirche«[61].

Fazit

Die katholische Sichtachse strukturierte letztlich sein gesamtes Frankreichbild, das sich als insgesamt selektiv charakterisieren lässt. Ketteler bediente sich in gewisser Weise einer Aufsplittung von Teilaspekten wie sie der Denkfigur der *deux Frances*, der »zwei Frankreiche«, zugrunde liegt, einem katholisch-konservativen einerseits und einem revolutionär-progressiven andererseits[62]. Ablesen lassen sich diese geradezu dichotomischen Deutungsmuster und Sinnzuschreibungen unter anderem an einem Brief an den bereits genannten Félix Dupanloup 1867. Anlass war die Resonanz auf Kettelers ins Französische übertragene Schrift »Deutschland nach dem Kriege von 1866«. Seine dort geäußerte Preußen-Kritik fand Beifall, sein Bekenntnis zu einer deutschen Zukunft unter preußischer Führung hingegen stieß auf Empörung.

58 Französische Truppen stellten ab 1849 eine wichtige Schutzmacht des Kirchenstaates dar, obwohl Napoleon III. das Risorgimento unterstützte. Nach einem Abzug im November 1865 und Dezember 1867 wurden in Frankreich Freiwillige als »römische Antibeslegion« geworben, die nach Ausbruch des deutsch-französischen Krieges im Juli 1870 jedoch von Napoleon III. abgezogen wurden. Vgl. Josef Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit, München 1934, Bd. 2: Papsttum und Päpste gegenüber den modernen Strömungen. Pius IX. und Leo XIII. (1846–1903), S. 82.

59 Ansprache an die Katholikenversammlung in Mainz vom 21.11.1867, in: SWB I, 2, S. 131–139, hier S. 138.

60 Vgl. Kurt Uhlenbruck, Bischof Ketteler verbot das Festgeläute zum Sedanstag, in: Mainz. Vierteljahreshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft, Geschichte 13 (1993), S. 129–131.

61 Mainz, 19.08.1876, in: SWB II, 6, S. 480–482, hier S. 480.

62 Zur Begriffsbildung und zum Konzept der »deux Frances« vgl. insbes. Paul Seippel, Les deux Frances et leurs origines historiques, Lausanne 1905. Die griffige Formel wurde zum Modell kontrastiv-antithetischer Gegenüberstellungen, die sich vielfach variiert und bezogen auf verschiedenste Kontexte finden.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Urteile über Frankreich und Napoleon III. hatte Bischof Louis-Edouard Pie von Poitiers bei der Vorbereitung der Übersetzung gar getilgt sehen wollen. Ketteler entgegnete Dupanloup nun:

> Was dieses neue Buch anbetrifft, das ich Ihnen […] zugehen lassen werde, so gestatten Sie mir, Monseigneur, eine Bemerkung dazu. Nach einem Briefe, den ich aus Frankreich erhielt, sind einige Teile daraus als eine Beleidigung des französischen Volkes aufgefasst worden. Ich würde es unendlich bedauern, wenn die französischen Katholiken sie in gleicher Weise auslegen würden […],

beteuerte Ketteler und fuhr fort:

> Ich spreche dort lediglich von den Regierungssystemen in Frankreich, […] aber keineswegs vom französischen Volk, das ich verehre und liebe. Gott sei Dank, daß die schlechtesten Grundsätze so vieler Regierungen keineswegs mit der Ehre und der Güte der Völker in Verbindung stehen[63].

Welch elegantes rhetorisches Manöver differenzierender, man könnte auch sagen interessengeleitet selektiver Wirklichkeitsdeutung!

63 Mainz, 12.04.1867, in: SWB I, 3, S. 2–6, hier S. 3. Ketteler schrieb im Original auf Französisch.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Claus Arnold

La Guerre Allemande et le Catholicisme (1915) – katholische (Gegen-)Propaganda im Ersten Weltkrieg

Einleitung

Nachdem in der ersten Marne-Schlacht im September 1914 der deutsche Vormarsch in Frankreich aufgehalten worden war, pries Paul Claudel, einer der bekanntesten Vertreter des *Renouveau Catholique*, in seinem Gedicht »La Vierge à midi«[1] Maria, die Immaculata, für ihren Beistand:

> Parce que vous m'avez sauvé, parce que vous avez sauvé la France,
> Parce qu'elle aussi, comme moi,
> pour vous fut cette chose à laquelle on pense,
> Parce qu'à l'heure où tout craquait, c'est alors que vous êtes intervenue,
> Parce que vous avez sauvé la France une fois de plus [...].

Claudels Gedicht ist zu einem Klassiker der religiösen Poesie Frankreichs avanciert. Die Verehrung von Maria als Schlachtenhelferin ist freilich nicht auf Frankreich und den Ersten Weltkrieg beschränkt. Wie Klaus Schreiner dargelegt hat, wussten sich auch die deutschen Katholiken im Felde unter dem Schutz der Jungfrau und Gottesmutter. So dichtete etwa gleichzeitig wie Claudel ein unbekannter bayerischer Soldat, zugegebenermaßen etwas ungelenker als der Franzose: »Patrona Bavariae, mit der weiß-blauen Fahn', dem bayerischen Kriegsheer zieh immer voran!«[2].

Nicht nur Maria, sondern auch ihr göttlicher Sohn wurde für die Kriegsfrömmigkeit in Anspruch genommen. Der deutsche Episkopat weihte bereits im Dezember 1914 das Reich dem Herzen-Jesu und die französische katholische Kirche zog 1915 mit einer Weihe der Nation an den Sacré Coeur gleich[3]. Doch nicht nur auf dem Gebiet der Kriegsfrömmigkeit, sondern auch in der Theologie, also der wissenschaftlichen Reflexion des Glaubens über sich selbst, wurde intellektuelle Kriegsarbeit geleistet. Aus diesem Bereich sei hier

1 Zuerst veröffentlicht in: Cahier pour le Mois de Marie (Cahiers Vaudois 2,2), Lausanne 1915.
2 Klaus Schreiner, »Helm ab zum Ave Maria«. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25 (2006), S. 65–98, hier S. 72.
3 Claudia Schlager, Kult und Krieg. Herz Jesu – Sacré Cœur – Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914–1925, Tübingen 2011.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

das prominenteste Beispiel präsentiert, nämlich die Auseinandersetzung um *La Guerre allemande*, eine französisch-katholische Propagandaschrift aus dem Jahr 1915[4].

Prozesse der Nationalisierung im Katholizismus bis hin zum Ersten Weltkrieg

»Die geistige Mobilmachung« von Intellektuellen ist, daran muss man angesichts der reichen Forschung zu diesem Thema nicht eigens erinnern[5], an sich nichts Neues oder Überraschendes. Dennoch könnte man sich wundern, dass sie auch den Bereich des Katholizismus erfasst hat, der sich seine Transnationalität und seinen Universalismus zu Gute hielt und hält. Die »schwarze« bzw. »katholische Internationale« ist ja nicht nur ein Kulturkampftopos des 19. Jahrhunderts[6], sondern entspricht auch dem modernen Selbstbild des römischen Katholizismus als »Weltkirche«[7]. Deshalb zunächst ein paar Worte zur Entwicklung der europäischen Katholizismen im 19. Jahrhundert bis hin zum Ersten Weltkrieg.

Trotz aller nationsinternen Kulturkämpfe[8] waren die europäischen und nordamerikanischen Katholizismen durchaus auch von einer übergreifenden Nationalisierung erfasst worden[9]: Die jüngere historische Forschung hat

4 Alfred Baudrillart u.a. (Hg.), La Guerre Allemande et le Catholicisme, Paris 1915. Die Konflikte um dieses Buch sind bereits mehrfach kurz beschrieben, wenn auch noch nicht erschöpfend dargestellt worden: Günter Baadte, Katholischer Universalismus und nationale Katholizismen im Ersten Weltkrieg, in: Albrecht Langner (Hg.), Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa, Paderborn 1985, S. 89–109, hier S. 97–101; Hermann-Joseph Scheidgen, Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914–1918, Köln 1991, S. 258–269; Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus, Paderborn 1999, S. 310–317; vgl. Stephan Fuchs, »Vom Segen des Krieges«. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus, Stuttgart 2004, S. 76f., 226f. und passim; Claudia Schlager, Zwischen Feindesliebe und Erbfeindschaft. Die katholischen Kirchen in Deutschland und Frankreich und der Erste Weltkrieg, in: Reinhard Johler u.a. (Hg.), Zwischen Krieg und Frieden. Die Konstruktion des Feindes, Tübingen 2009, S. 177–206, hier S. 200–203; sowie Martin Lätzel, Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen, Regensburg 2014, S. 71–83. Vgl. allgemein Andreas Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009.

5 Exemplarisch: Kurt Flasch, Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch, Berlin 2000.

6 Emiel Lamberts (Hg.), The Black International: 1870–1878 / L'Internationale Noire: 1870–1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe / Le Saint-Siège et le Catholicisme militant en Europe, Löwen 2002.

7 Hans Waldenfels, Weltkirche, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (³2001), Sp. 1087.

8 Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010.

9 Urs Altermatt u.a. (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

etwa für Deutschland gezeigt, dass die Katholiken im Kontext des Krieges von 1870/71 ihre eigenen nationalen Narrative und theologischen Erklärungsmuster fanden, die es ihnen ermöglichten, an der Reichsgründung zu partizipieren[10]. Während beispielsweise die französischen Katholiken den Krieg als preußisch-protestantische Aggression interpretierten, erblickten die deutschen Katholiken in der Niederlage Frankreichs die gerechte göttliche Strafe für die Gottlosigkeit und religiöse Dekadenz der Franzosen[11]. Die nationale Solidarität im Kriege half später auch bei der Heilung der Wunden des Kulturkampfes. Im Bistum Rottenburg etwa ordnete Bischof Carl Joseph von Hefele 1888 beim Tod des Kulturkampf-Kaisers Wilhelm I. im Sinne »der Anhänglichkeit unserer Diöcesanen an's teure Vaterland und das schwer geprüfte Kaiserhaus« ein Trauergeläut und die Feier eines Votivamtes an »als Dankopfer für die großen und zahlreichen Gnaden und Wohlthaten, welche Gott durch den verewigten Kaiser unserem Volk und Vaterland erwiesen hat«. In der im Amt zu verlesenden Ansprache hieß es beziehungsreich: »In schweren, drangvollen Tagen hat der Verewigte nach einer Reihe blutiger und siegreicher Schlachten das Kaiserreich deutscher Nation zu neuem Glanze aufgerichtet und unter dessen schirmenden Dache die Stämme unseres Volkes zur festen Einheit verbunden«[12]. Zurückhaltender blieb man im Bistum Mainz. Auch hier wurde der Tod des Kaisers liturgisch begangen, doch hieß es in der von Generalvikar und Domdekan Johann Baptist Heinrich erlassenen allgemeinen Ansprache:

> An dieser heiligen Stätte des Friedens sehen wir ab von seinen Großthaten im Kriege und seinen errungenen Siegen, wodurch er unser Vaterland schützte und zum höchsten Ansehen bei allen Nationen erhob und wenden ihm nur als Friedensfürsten unsere Aufmerksamkeit zu. [...] Krieg ist und bleibt ja immerhin nicht nur für das irdische Glück der Menschen, sondern auch für das ewige Heil der unsterblichen Seelen ein unermeßliches Übel, eine unabsehbare Gefahr[13].

---

20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007; vgl. auch Heinz Gerhard Haupt u.a. (Hg.), Nation und Religion in Europa, Frankfurt a.M. 2004.

10 Barbara Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: »Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus«. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 269 (1999), S. 57–98; Frank Becker, Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich, in: Heinz-Gerhard Haupt u.a. (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M. u.a. 2001, S. 389–418; Helmut Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics. 1870–1918, Princeton, NJ 1995.

11 Christian Rak, Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71, Paderborn 2004.

12 Erlass Nr. 925 vom 12. März 1888; Diözesanarchiv Rottenburg Q 5.1.8.

13 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz Nr. 5, 15. März 1888, S. 13f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Trotz solcher Vorbehalte machte sich die Tendenz zur grundlegenden Nationalisierung auch in der römischen Zentrale bemerkbar. Hier blickten die deutschen Katholiken um 1900 argwöhnisch auf jede vermeintliche Bevorzugung Frankreichs, »der ältesten Tochter der Kirche«, etwa wenn es um die Leitung der kolonialpolitisch wichtigen Propagandakongregation ging[14]. Die kirchlichen Vertreter Nordamerikas forderten vor dem Hintergrund des spanisch-amerikanischen Krieges im Sinne des sog. »Amerikanismus« den gerechten Anteil der dynamischen angelsächsischen Rasse an der Leitung der Universalkirche und die Zurückdrängung bisher dominierender alteuropäischer, ibero-romanischer Interessen in Rom[15]. Diese ausgesprochen kompetitive Grundausrichtung der nationalen Katholizismen wirkte sich auch im theologisch-wissenschaftlichen Bereich aus[16].

Der Erste Weltkrieg wurde dann von den deutschen Bischöfen und vielen katholischen Theologen als Chance für die religiöse Erneuerung der Nation interpretiert. Der Jesuit Peter Lippert lieferte dabei in den »Stimmen der Zeit« eine interessante Interpretation der erbaulichen nationalen Solidarität und gesteigerten religiösen Praxis zu Kriegsbeginn:

> Die herrlichen Kriegsanfänge [verdanken wir auch] der langjährigen unverdrossenen und oft genug entsagungsreichen, mit bitteren Erfahrungen durchtränkten Arbeit der deutschen Katholiken; ihrer Seelsorge, die mit Aufgebot eines stillen, aber unsäglich mühevollen Priesterwirkens unser Volk geistig frisch und leiblich gesund erhielt; ihrer zielbewussten und ausdauernden Mitarbeit an einer echt vaterländischen und besonders an einer musterhaft sozialen Gesetzgebung[...]; ihrer Presse und ihrem Vereinswesen, die in planmäßiger Erziehungsarbeit das Volk heranschulten zu politischer Reife, zu sozialem Verständnis, zu nationalem Geist, zu religiöser Betätigung[17].

Der Krieg war also zugleich ein Integrationsereignis, das die nationalen Leistungen der deutschen Katholiken ans Licht brachte. In diesem Sinne äußerte sich etwa auch der damalige Bischof von Speyer und spätere Erzbischof von München-Freising Michael von Faulhaber:

> Das geistige Prinzip unserer Kirche, schließt keine Verneinung des Eigenwertes des nationalen Gedankens in sich. Wir heben mit beiden Händen die Eigenwerte der guten deutschen Art auf den Leuchter. Wir spannen alle Muskeln und wecken alle Seelen, um

14 Arnold, Kulturmacht, S. 79.

15 Zusammenfassend ders., Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg 2007, S. 34–40; 151 (Lit.).

16 Vgl. ders., Die nationalisierte Theologie und die internationalen katholischen wissenschaftlichen Kongresse (Paris 1888, 1891, Brüssel 1894, Fribourg 1897 und München 1900), in: Ders. u.a. (Hg.), Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, Göttingen 2013, S. 37–52.

17 Peter Lippert, »Weltkrieg und religiöses Bekenntnis«, in: Stimmen der Zeit 88 (1915), S. 4–10, hier S. 7; zit. nach Schreiner, »Helm ab zum Ave Maria«, S. 96f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

die Eingriffe in unser nationales Sein und Sosein abzuwehren. [...] Die deutschen Katholiken tragen heute ihren redlichen Teil an den Lasten des Krieges, Schulter an Schulter mit ihren andersgläubigen Mitbürgern und erwerben sich damit ein neues Recht, als vollwertige Patrioten eingeschätzt zu werden [...][18].

Diese Integration vollzog sich – es klingt in beiden Zitaten an – vor dem Hintergrund eines minoritären, aber zunehmenden völkischen Antikatholizismus, organisiert im Antiultramontanen Reichsverband, dem auch der Evangelische Bund angehörte[19]. Dies spornte die Katholiken, zumal im akademischen Milieu, nur umso stärker an. Der berühmte Propaganda-Aufruf der 93 Vertreter deutscher Wissenschaft und Kultur »An die Kulturwelt« von 1914 wurde bemerkenswerterweise von sieben katholischen Universitätstheologen und zwei katholischen Historikern unterzeichnet, womit sie die Protestanten zahlenmäßig hinter sich ließen[20]. Dieses Bemühen um nationale Integration im Krieg galt aber nicht nur für die Professoren, sondern gerade auch für die Studenten, wie die Arbeit von Stephan Fuchs zu den katholischen Verbindungen erwiesen hat[21]. Auch die katholischen Frauen standen nicht abseits. Bei der Kriegstagung des katholischen Frauenbundes Deutschland, die im Januar 1916 im Reichstagsgebäude zu Berlin stattfand, fand dessen Vorsitzende, die Frauenrechtlerin Hedwig Dransfeld, starke Worte. Noch nie in der Weltgeschichte sei eine Nation so umzingelt von Feinden gewesen wie die deutsche, aber auch nie zuvor »pflügte ein Weltkrieg den Acker einer Volksseele so tief und ließ solch herrliche Ernte hervorsprossen«. Dransfeld trauerte um das vergossene »Edelblut« und einen begrabenen »Menschenfrühling«, doch dieses Opfer mache die Nation nur noch kostbarer[22]. In diesem Geiste begannen die katholischen Frauen Deutschlands das Projekt eines Nationalheiligtums für die Gefallenen, das schließlich unter etwas veränderten Vorzeichen mit der Frauenfriedenskirche in Frankfurt am Main verwirklicht wurde[23].

---

18 Faulhaber, Der Krieg im Lichte des Evangeliums; zit. nach Schreiner, »Helm ab zum Ave Maria«, S. 97.

19 Vgl. zum ganzen Problemkreis Borutta, Antikatholizismus, sowie Uwe Puschner, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion, Darmstadt 2001, S. 203–207 und passim.

20 Es unterschrieben: Joseph Schmidlin, Sebastian Merkle, Martin Spahn, Gerhard Esser, Heinrich Finke, Alois Knoepfler, Josef Mausbach, Albert Ehrhard, Anton Koch; vgl. Jürgen von Ungern-Sternberg u.a., Der Aufruf »An die Kulturwelt!« Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg. Mit einer Dokumentation, Stuttgart 1996.

21 Fuchs, Vom Segen.

22 Hedwig Dransfeld, Die Frau als Mitgestalterin am neuen Deutschland, in: Katholischer Deutscher Frauenbund (Hg.), Kriegstagung des Katholischen Frauenbundes Deutschlands im Reichstagsgebäude zu Berlin 1916. Referate und Vorträge, Köln u.a. 1916, S. 1–22, hier S. 1.

23 Regina Heyder, Ein »steingewordenes Friedensgebet«. Die Frauenfriedenskirche in Frankfurt am Main, in: Gisela Muschiol (Hg.), Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, Münster 2003, S. 121–142.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

La Guerre Allemande (1915)

Vor diesem Hintergrund musste die französische Schrift *La Guerre Allemande et le Catholicisme*[24] im deutschen Katholizismus ein scharfes Echo auslösen, und zwar nicht nur, weil sie die These aus dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 erneuerte und zuspitzte, beim Weltkrieg handele es sich um eine preußisch-protestantische Aggression gegen das katholische Frankreich[25] oder weil sie implizit und explizit einen innerkirchlichen Häresie-Vorwurf (»Modernismus«[26]) gegen den deutschen Katholizismus erhob, sondern schon wegen ihrer formalen Anlage. Hinter der Schrift stand ein *Comité catholique de propagande française à l'étranger*, das im Mai 1915 auf Initiative des französischen Außenministers Théophile Delcassé im Rahmen des französischen *Service de Propagande* gegründet worden war[27]. Obwohl in Frankreich erst 1905 in sehr schmerzhafter Weise die Trennung von Staat und Kirche vollzogen worden war und obwohl im Geiste der *deux Frances* immer noch zahlreiche Katholiken nicht ihren Frieden mit der Republik gemacht hatten, griff der französische Staat also im Geiste der *Union sacrée* auf die Hilfe der Kirche zurück. Und die Kirche stand bereit: Die Ehrenpräsidentschaft des *Comités* übernahmen die beiden Kardinalerzbischöfe von Reims und Paris, nicht weniger als neun prominente Bischöfe (u.a. Charles-FrançoisTurinaz von Nancy, Pierre-Louis Pechenard von Soissons) kamen hinzu, flankiert von katholischen Publizisten und Intellektuellen, an der Spitze acht Mitglieder der *Académie française*. Der Krieg bot dem französischen Katholizismus eine einzigartige Chance, aus der Isolation durch den Laizismus zu entkommen, und er nutzte sie entschlossen. Die eigentliche Leitung des *Comités* lag bei Alfred Baudrillart, dem Direktor des *Institut Catholique* von Paris, also der katholischen Privatuniversität in Paris, die heute noch besteht. Baudrillart entstammte einer hochgebildeten Familie. Er gehörte zusammen mit Jean Jaurès, Émile Durkheim und Henri Bergson zum Promotionsjahrgang 1878 der École normale supérieure in der rue d'Ulm und entschied sich nach einem Doktorat in Geschichte für den Ordensberuf bei den Oratorianern[28]. Innerkirchlich orientierte sich Baudrillart bei aller Intellektualität eher am Antimodernismus

24 Siehe oben Anm. 4.

25 Rak, Krieg.

26 Vgl. hierzu die auf den theologischen Kontext zugeschnittene Fassung dieses Beitrags: Claus Arnold, La Guerre Allemande et le Catholicisme (1915). Katholisch-Theologische Kriegsarbeit und die Nachwirkungen der Modernismuskrise, in: Dominik Burkard u.a. (Hg.), Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiß, Regensburg 2014, S. 299–311.

27 Schlager, Kult und Krieg, S. 59; sowie Michael Hoffmann, Ordnung, Familie, Vaterland. Wahrnehmung und Wirkung des Ersten Weltkrieges auf die parlamentarische Rechte im Frankreich der 1920er Jahre, München 2008, S. 63f.

28 Über ihn Paul Christophe (Hg.), Les carnets du cardinal Baudrillart, Paris 1994–2003, 9 Bde.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Papst Pius' X. und gehörte schon seit 1899 zu den scharfen Kritikern seines »modernistischen« oratorianischen Mitbruders Lucien Laberthonnière[29]. Aus Baudrillarts Tagebuch ergibt sich, wie stark er zu Kriegsbeginn unter dem Eindruck der Meldungen über die deutschen Gräuel in Belgien und das Bombardement der Kathedrale von Reims stand: »En présence des abominations commises par les Allemands, on ne peut se défendre d'immaginer de terribles vengeances. […] Ils sont barbares«[30]. Der Weltkrieg hatte für Baudrillart nicht nur im Hinblick auf das Deutsche Reich den Charakter eines Religionskrieges. In seinem Tagebuch vermerkte er hinsichtlich des Osmanischen Reiches hoffnungsfroh, dass sich die französischen Truppen nun daran machen könnten, das seit 1453 »gefangene« Konstantinopel zurückzuerobern[31]. Baudrillart stand hier nicht allein. Die Deutung des Krieges als »Kreuzzug« im Sinne der *Gesta Dei per Francos* fand sich bei Priestern, Pastoren und Rabbinern gleichermaßen[32]. Zur persönlichen Tragik Baudrillarts, der nach dem Krieg unter Pius XI. zum Auxiliarbischof in Paris und Kardinal aufsteigen sollte, gehört, dass er sich am Ende seines Lebens während des Zweiten Weltkriegs eher auf die Seite der Kollaboration schlug[33] und deshalb von Paul Claudel mit Bischof Cauchon von Beauvais verglichen wurde, der im Prozess gegen Jeanne d'Arc eine unrühmliche Rolle gespielt hatte[34].

Aber blicken wir ein wenig in den Band. Bereits das Vorwort von Kardinalerzbischof Léon-Adolphe Amette (Paris) ist aufschlussreich[35]. Es benennt die Zielrichtung der Publikation, die sich vor allem an das neutrale Ausland wandte und in mehreren Übersetzungen erschien. Den Autoren bescheinigt er »sichere Orthodoxie« und absolute Loyalität zur Kirche. Besonders beziehungsreich ist nach dem Gesetz von 1905 schließlich die Aussage, dass die Nation Frankreich ihre Rolle als Wahrerin des Rechts und Beschützerin der Zivilisation behalten habe und dass ihre Kirche immer noch den Ehrentitel der »ältesten Tochter der Kirche« verdiene.

29 Giacomo Losito, Gratry et Laberthonnière, in: Emile Poulat (Hg.) Alphonse Gratry (1805–1872), prophète marginal ou précurseur?, Paris 2009, S. 81–116.

30 Christophe, Carnets Baudrillart 1914–1918, S. 75.

31 Ebd., S. 158.

32 Frédéric Gugelot, 1914 bis 1918 – ein Krieg ohne Glaube? Der Erste Weltkrieg in französischen Augen, in: Stimmen der Zeit 232 (2014), S. 507–515, hier S. 509.

33 Paul Christophe, Le cardinal Baudrillart et ses choix pendant la Seconde Guerre mondiale, in: Revue de l'Histoire de l'Église de France 78 (1992), S. 57–75.

34 Paul Claudel, Journal, texte établi et annoté par François Varillon et Jacques Petit (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1969, Bd. 2 (1933–1955), S. 401. Vgl. Gilbert Beaubatie, »Jaurès eut bien ri!« Un écho corrézien sur le cardinal Baudrillart, in: Cahiers Jaurès 204 (2/2012), S. 127–129.

35 Lettre de S. Ém. le Cardinal Amette, Archevêque de Paris (le 11 Avril 1915), in: Baudrillart (Hg.), La Guerre Allemande, S. V–VII.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Mit dem Ex-Jesuiten und Ehrendomherr von Blois Bernard Gaudeau eröffnete dann ein prominenter Antimodernist den Band[36]. Gaudeau hatte 1908 die Zeitschrift *La Foi Catholique* begründet, in der er sich als »eingefleischter Widersacher des Demokratismus, des Laizismus, des Kantismus und der Katholiken, die sich diesen Irrtümern verschreiben« erwies[37]. Für Gaudeau lag der Kern des »Modernismus« als Häresie im »Kantismus« – dies hatte ihm angeblich auch Pius X. persönlich bestätigt[38]. Insofern ist es wenig verwunderlich, wenn die Argumentation Gaudeaus typisch antimodernistisch anmutete: Er bot ›große‹ Geistesgeschichte, indem er den ungerechten Krieg der Deutschen von Luther, Kant, Fichte, Hegel und Bismarck[39] herleitete, die das Naturrecht als Grundlage jeden Völkerrechts durch ihren Subjektivismus zerstört hätten. Er beschränkte sich aber nicht auf diese »protestantische« Genealogie, sondern behauptete, auch die deutschen Katholiken hätten sich trotz ihrer großen Frömmigkeit nicht dem schädlichen »Germanismus« entzogen. Dies lasse sich daran ablesen, dass bei ihnen auch die Häresie des Modernismus entstanden sei, die wesentlich ein Semi-Protestantismus sei. Damit griff er implizit auf den Germanisten Edmond Vermeil zurück, der schon 1913 bei der sog. »katholischen Tübinger Schule« des 19. Jahrhunderts die Wurzeln für die »Häresie« eines Alfred Loisy und eines George Tyrrell finden wollte[40]. Dies war insofern ein böses innerkirchliches »Foul« als die Modernismuskrise im Katholizismus auch in Rom zunächst als wesentlich französische Konstellation behandelt worden war[41], entsprach aber genau den Überzeugungen des Herausgebers Baudrillart. In dessen Tagebüchern wird von einem Gespräch im Dezember 1914 mit Kardinal Merry del Val, dem Kardinalsekretär des Heiligen Offiziums, berichtet: »Il est très

36 Bernard Gaudeau, Les lois chrétiennes de la guerre, in: Baudrillart, La Guerre Allemande, S. 1–30.

37 Emile Poulat (Hg.), Alfred Loisy. Sa vie – son œuvre. Par Albert Houtin et Félix Sartiaux. Manuscrit annoté et publié avec une Bibliographie Loisy et un Index Bio-Bibliographique, Paris 1960, S. 355f.

38 Claus Arnold u.a., »Lamentabili sane exitu« (1907). Les documents préparatoires du Saint Office, Vatikanstadt 2011, S. 266 und passim (Reg.).

39 Gaudeau nennt an dieser Stelle nicht Friedrich Nietzsche, der aber sonst in dem Band und überhaupt in der ganzen Polemik eine große Rolle spielte; hierzu detailliert Peter Köster, Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918), Berlin 1998, S. 151–166.

40 Zur Kontroverse um Vermeils Buch (Edmond Vermeil, Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue [1815–1840]. Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme, Paris 1913) siehe Abraham Peter Kustermann, Die erste Generation der »Katholischen Tübinger Schule« zwischen Revolution und Restauration in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 12 (1993), S. 11–34, hier S. 32f. (Lit.); sowie ausführlich Stefan Wartmann, Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung, Stuttgart 2011, S. 322–338.

41 Claus Arnold u.a., La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office, Vatikanstadt 2009.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

sévère pour la luthérienne Allemagne et pour la plus grande partie du clergé catholique allemand, qu'il qualifie de moderniste et de rationaliste, sans théologie sérieuse«[42]. Vielleicht lagen Merry del Val noch die Kompromisse im Magen, die er als vormaliger Kardinalstaatssekretär Pius' X. im Hinblick auf Deutschland hatte machen müssen, etwa im Hinblick auf die Exemtion der Universitätsprofessoren vom Antimodernisteneid[43] oder auf das zumindest teilweise Scheitern der integralistischen Agenda im Gewerkschaftsstreit[44]. Das kuriale Misstrauen gegen Deutschland in dieser Hinsicht lässt sich selbst nach dem Krieg noch in der Nuntiatur Eugenio Pacellis feststellen[45].

Im Gegensatz zu Gaudeau nahm der Beitrag von Georges Goyau, dem berühmten Autor des fünfbändigen Werkes *L'Allemagne religieuse*, mehr Rücksicht auf die deutschen Katholiken[46]. Goyau parallelisierte den Kulturkampf, den Bismarck gegen den deutschen Katholizismus geführt habe, mit dem neuen Kulturkampf, den nun die deutsche Armee in barbarischer Weise gegen Belgien und Frankreich führe. Er identifizierte Luther als den Vater eines protestantischen Pangermanismus, der nun die lateinischen und die slawischen Völker hinwegfegen wolle. Goyaus Darstellung nahm geschickt auch die (durchaus vorhandenen) völkischen Bestrebungen in Deutschland und Österreich in den Blick, die einem postchristlichen, neuheidnischen Germanismus huldigten und auf den Höhen wieder Eichen pflanzten. Goyau schloss deshalb vernichtend mit einem Hinweis auf den Germanen Bonifatius, der nur als Schüler und Abgesandter Roms Germanien habe zivilisieren können und wohl nicht vermutet hätte, dass man 1200 Jahre später aus Hass auf Rom und auf die lateinisch-mediterrane Kultur wieder die Ehre Odins auf den Bergen herstellen würde:

> ce Germain qui ne put civiliser la Germanie que parce qu'il était l'élève et le messager de Rome, soupçonnait-il que, onze cents ans plus tard, des hommes se rencontreraient, pour restaurer la gloire d'Odin sur l'altitude des montagnes et dans les profondeurs des âmes, par haine de Rome, par haine des civilisations méditerranéennes, par haine du nom latin, par haine du Christ?[47]

42 Christophe, Carnets Baudrillart 1914–1918, S. 114.

43 Judith Schepers, »So viel und so rasch wie in der Modernistenverfolgung hat die Kurie lange nicht gearbeitet …«. Zur kurialen Interpretation des Antimodernisteneides, in: Hubert Wolf u.a. (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem.« 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 2009, S. 337–367.

44 Vgl. Rudolf Brack, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914, Köln 1976.

45 Hubert Wolf u.a. (Hg.), Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929, Paderborn 2006.

46 Georges Goyau, La »Culture« Germanique et le Catholicisme, in: Baudrillart, La Guerre Allemande, S. 32–46.

47 Ebd., S. 46.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Der Charakter des Weltkrieges als eines deutschen Kultur- und Rassenkrieges fand in dem Band auch seine Bekräftigung im Beitrag von François Veuillot (dem Neffen von Louis Veuillot) vom *Univers*[48]. Er widmete sich dem »systematischen« Krieg der Deutschen gegen Kirchen und Priester, von denen das Bombardement der Kathedrale von Reims und die Zerstörung von Löwen nur die »Spitzenereignisse« darstellten. Ungezählte Kirchenzerstörungen, Sakrilegien, Misshandlung und Tötung von Priestern traten in der Darstellung hinzu. Dem Band wurden entsprechend zwei Alben zur Illustration an die Seite gestellt.

Neben diesen propagandistischen Hauptstücken suchte der Band auch die schon im Krieg von 1870/71 entwickelte deutsch-katholische These von der religiösen Dekadenz Frankreichs[49] zu widerlegen, indem er auf die Bedeutung der französischen Kirche in der Weltmission hinwies und die französische Feldseelsorge sowie die erbauliche Religiosität der französischen Soldaten ins Licht hob. Tatsächlich zogen ja nicht wenige von diesen mit Bildern des Herzens Jesu oder auch der kleinen Thérèse (von Lisieux) ins Feld[50]. Der Band wurde mit einer Sammlung von Dokumenten abgerundet, unter denen der große Weihnachtshirtenbrief des Kardinals Mercier von Mechelen von 1914 über »Patriotisme et endurance« hervorragte, in denen der belgische Primas stolz die Opfer seines Landes benannte und den unmoralischen Utilitarismus der deutschen Neutralitätsverletzung anprangerte[51].

Die deutsche Gegenpropaganda

Die deutsche katholische Reaktion auf *La Guerre Allemande* suchte ihrerseits die moralische Superiorität zu gewinnen, indem man letztlich auf eine direkte bischöfliche Reaktion, also auf das Spektakel zweier sich streitender nationaler Episkopate, bewusst verzichten wollte[52]. Die Häupter der Fuldaer und der Bayerischen Bischofskonferenz, Kardinal Hartmann von Köln und Kardinal von Bettinger von München-Freising hatten dem Kaiser in einem Telegramm die Entrüstung des ganzen deutschen Episkopates ausgedrückt. Beim Papst beschwerte man sich in einer Ergebenheitsadresse vor allem über den Vorwurf, die deutschen Katholiken seien »a sinceritate fidei defecisse«, also über den pauschalen Modernismus-Verdacht gegen die deutschen Katholiken.

48 François Veuillot, La Guerre aux Églises et aux Prêtres, in: Baudrillart, La Guerre Allemande, S. 81–140.

49 Dazu Rak, Krieg.

50 Vgl. u.a. Annette Becker, La guerre et la foi. De la mort à la mémoire 1914–1930, Paris 1994.

51 Vgl. Ludwig Volk, Kardinal Mercier, der deutsche Episkopat und die Neutralitätspolitik Benedikts XV. 1914–1916, in: Stimmen der Zeit 192 (1974), S. 611–630.

52 Vgl. Baadte, Universalismus, S. 100.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Benedikt XV., dessen Friedensinitiativen in Frankreich meist als philogermanisch interpretiert wurden, erwiderte, die Katholiken der verschiedenen Länder mögen sich doch bitte nicht gegenseitig herabsetzen[53]. Dass insbesondere der Modernismus-Vorwurf getroffen hatte, zeigt auch die Reaktion des damaligen Speyerer Bischofs Michael von Faulhaber[54], der am 17. Juni 1915 an den Münchener Erzbischof Bettinger schrieb, die Ehre der deutschen Katholiken werde »schwerer als in den Zeiten des Integralismus« angegriffen[55].

Vor diesem Hintergrund wurde die Reaktion auf *La Guerre Allemande* dann an die gesellschaftlichen Vorfeldorganisationen der katholischen Kirche im Deutschen Reich delegiert. Der prominente Zentrumspolitiker Matthias Erzberger koordinierte hierzu einen *Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg*, in dem sich Zentrumspolitiker und zumal der Görres-Gesellschaft angehörende katholische Universitätshistoriker, philosophen und theologen zusammenschlossen. Eine ähnliche Kombination von Persönlichkeiten hatte sich bereits im Frühsommer 1915 mit dem Bändchen »Kraft aus der Höhe« zu Wort gemeldet, einem von dem katholischen Historiker Heinrich Finke herausgegebenen, feldgrauen und uniformtaschengroßen »Pfingstgruß ehemaliger und jetziger Universitätsprofessoren an ihre Kommilitonen im Felde«. Schon hier war die ganze Bandbreite etablierter katholischer Wissenschaft von Georg Graf von Hertling bis Martin Spahn vereint; auf eine explizite Nennung des konfessionellen Charakters wurde aber der Kriegs-Ökumene wegen bewusst verzichtet. Finke sprach von »leisem katholischen Duft ohne unnötige Konfessionalität«[56].

Eine erste literarische Reaktion auf *La Guerre Allemande* besorgte der Paderborner Theologe Alfred Rosenberg[57], die offiziöse Hauptantwort wurde aber in dem stattlichen, ebenfalls feldgrauen Band »Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg«[58] gegeben, der von Erzbergers Arbeitsausschuss angestoßen worden war und im November 1915 bei dem großen katholischen Verlagshaus Herder in Freiburg in Druck ging. Herausgeber war der Freiburger Kirchenhistoriker Georg Pfeilschifter. Wie bei *La Guerre Allemande* hatte

53 Vgl. zusammenfassend Köster, Der verbotene Philosoph, S. 165f. (mit dem lateinischen Text der Adresse).

54 Zu Faulhaber vgl. Antonia Leugers, Katholische Kriegsfriedensdiskurse der Münchner Zwischenkriegszeit, in: Dies. (Hg.), Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert, Saarbrücken 2013, S. 143–189; sowie das neue Projekt: o.V., Kritische Online-Edition der Tagebücher von Michael Kardinal von Faulhaber (1911–1952), Münster 06.03.2015, URL: <http://www.uni-muenster.de/FB2/mnkg/forschen/Faulhabertagebuecher.html> (15.10.2016).

55 Zitiert nach Lätzel, Katholische Kirche, S. 59.

56 Vgl. Arnold, Kulturmacht, S. 310f. Dort auch die Belege.

57 Alfred J. Rosenberg, Der deutsche Krieg und der Katholizismus. Deutsche Abwehr französischer Angriffe, Berlin 1915.

58 Georg Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches »La Guerre Allemande et le Catholicisme«, Freiburg i.Br. 1915, ^{3}1916.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

man vor allem die neutralen Nationen im Blick, weshalb bald Übersetzungen in die Weltsprachen erstellt wurden. Der Band bemühte sich um einen ruhigen »wissenschaftlichen« Charakter – man wollte vorgeblich keine »Antwort« auf gleicher propagandistischer Ebene leisten, sondern, wie der Untertitel formulierte, die französische Schrift »abwehren«. Unter den Autoren dominierten die Universitätsprofessoren der Theologie, Geschichte und Philosophie, aber durch die Hinzunahme des kriegstheologisch prominenten Jesuiten Peter Lippert[59] (das Jesuitengesetz im Reich fiel ja erst gegen Ende des Krieges[60]) hatte man für eine gewisse innerkatholische Ökumene gesorgt. Hinzutraten katholische Intellektuelle wie der Frankreich-Experte Hermann Platz und Karl Muth, der Herausgeber der bedeutenden Kulturzeitschrift »Hochland«. Mit August Pieper, dem Generalsekretär des nach Hunderttausenden zählenden *Volksvereins für das katholische Deutschland* war auch die größte Organisation des deutschen Vereinskatholizismus vertreten. Aus der Hierarchie nahm nur der schon zitierte Bischof Michael von Faulhaber teil, der von 1903 bis 1910 Ordinarius für Altes Testament an der katholisch-theologischen Fakultät zu Straßburg, also im Reichsland Elsaß-Lothringen, gewesen war und deshalb eine besondere Nähe zum Thema aufwies. Verschiedene Beiträge des Bandes trugen auch zur deutschen Kriegs-Ökumene bei, indem sie den plumpen Antiprotestantismus des Baudrillart-Bandes zurückwiesen. Der Bonner Kirchenhistoriker Schrörs zerlegte quellenkritisch den Beitrag von Goyau[61], und Hermann Platz, der sich früher für den französischen Sillon begeistert hatte[62], schilderte genüsslich, wie Frankreich selbst innerlich von einem laizistischen Kulturkampf geprägt sei[63].

Den Ton des Bandes setzte der prominente Münsteraner Moraltheologe Joseph Mausbach. Mausbach befand, es sei normal, dass sich Katholiken im Kriege mit ihren »Volksgenossen« solidarisierten:

> Aber neu und unerhört ist es, dass die gläubigen Katholiken eines Landes als solche hervortreten und unter Führung angesehener Kirchenfürsten und Gelehrten die furchtbarsten Anklagen gegen eine andere Nation erheben; schmerzlich und unerträglich ist es für jeden Friedensfreund und Katholiken, dass sie diese Nation, weil sie gegen

59 Zu Lippert vgl. u.a. Schreiner, »Helm ab zum Ave Maria«, S. 96f.

60 Vgl. Klaus Schatz, Geschichte der deutschen Jesuiten, Münster 2013, Bd. 2: 1872–1917, S. 314–321 (»Erster Weltkrieg und Fall des Jesuitengesetzes«).

61 Heinrich Schrörs, Ist der Krieg ein Religionskrieg?, in: Georg Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches »La Guerre Allemande et le Catholicisme«, Freiburg 1915, S. 47–74.

62 Winfried Becker, Marc Sangnier und Hermann Platz. Eine frühe Wahrnehmung und Würdigung des »Sillon« in der Münchener Zeitschrift »Hochland«, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 68 (2005), S. 1009–1028.

63 Hermann Platz, Der französische und der deutsche Kulturkampf in ihren Ursachen und Folgen, in: Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur, S. 291–317.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Frankreich kämpft, vor der ganzen Christenheit als grundsätzlichen Feind aller Sittlichkeit und Religion brandmarken und dabei ausdrücklich die Katholiken des Landes als Mitschuldige hinstellen[64].

Betrachten wir zwei Beiträge des Bandes näher: Der Artikel Bischof Faulhabers »Unsere religiöse Kultur« liest sich wie eine Gesamtrechtfertigung des deutschen Katholizismus. Die Modernismusvorwürfe verwies er scharf in die integralistische kirchliche Vergangenheit:

In Friedenszeiten gab es in Deutschland eine kleine Gruppe, die mit Vorliebe Jerusalem mit Laternen durchsuchte und den Höhepunkt der Kirchlichkeit darin erblickte, die Kirchlichkeit ihrer Glaubensbrüder zu verdunkeln. Papst Benedikt XV. hat in seinem ersten Weltrundschreiben vom 1. November 1914 diesem Treiben Ruhe geboten […][65].

Mit dem Grundirrtum des [französischen] Komitees, der Katholizismus der französischen Katholiken unterscheide sich bis in die Wurzel vom Katholizismus der deutschen Katholiken, wird entgegen dem klaren Befehl des Heiligen Vaters der alte Streit wieder ausgegraben, bedauerlicherweise mit Gedankengängen, die den Gedankengängen der integralen Literatur ähnlich sind wie ein Skorpion dem andern«[66].

Faulhaber verteidigte insbesondere das historisch gewachsene Kirche-Staat-Verhältnis in Deutschland und die katholisch-theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten als wichtigen Bestandteil desselben:

Diese Fakultäten bleiben trotz Döllinger und anderer Einzelerscheinungen unser Areopag, also Geist vom paulinischen Geiste. Die Ausschaltung der Theologie aus den Universitäten würde dem Ansehen der Kirche auf einem so wichtigen Teilgebiet des Kulturlebens eine tiefe Wunde schlagen[67].

Faulhabers Beitrag belegt die anti-integralistische Solidarisierung des deutschen Mainstream-Katholizismus, die sich in der zweiten Hälfte des Pontifikats von Pius X. vollzogen hatte[68].

---

64 Joseph Mausbach, Die literarische Kriegserklärung der französischen Katholiken, in: Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur, S. 1–17, hier S. 1.

65 Zur Deutung der Enzyklika *Ad beatissimi* und der »Beendigung« der Modernismuskrise durch Benedikt XV. siehe Giovanni Vian, Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità, Rom 2012, S. 123–130.

66 Michael von Faulhaber, Unsere religiöse Kultur, in: Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur, S. 451–475, hier S. 452.

67 Ebd., S. 457.

68 Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1986, S. 196–206; Klaus Unterburger, Anti-Integralismus. Eine Neubewertung des Verhältnisses Kardinal Bertrams zur deutschen

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Der Beitrag von Joseph Sauer[69] hatte angesichts der deutschen Zerstörungen von Kulturdenkmälern in Belgien (Löwen) und Frankreich (Reims) größte propagandistische Relevanz. Sauer hatte sich schon in »Kraft aus der Höhe« des Themas angenommen und dort zwar den Verlust von »Unersetzlichem« bedauert, aber völlig die militärische Logik bejaht, die auch die Zerstörung von Kunstdenkmälern unumgänglich machen konnte:

Diesem harten Kriegsgebot gegenüber darf es keine schwachmütige Sentimentalität geben; der im letzten Grunde Schuldige ist doch nur der Zyniker, der seine eigenen Denkmäler als Kugelfang oder als günstiges Operationsobjekt mit der gleichen inneren Gewissenlosigkeit mißbraucht, mit der er Menschen auf Munitionskisten verlädt, um die letzteren zu sichern. Wo aber das unerbittliche Kriegsgebot nicht in Frage kommt, da muß es Ehrenpflicht des Deutschen sein, seine höhere Kultur in der gewissenhaftesten und sorgsamsten Schonung aller Kunstwerke im Feindesland zu zeigen[70].

Im Pfeilschifter-Band war Sauer dann noch besser gerüstet, auf die französischen »Gräuel«-Vorwürfe in Denkmalsdingen einzugehen: Er hatte Ende August 1915 an der »Kriegstagung für Denkmalpflege« teilgenommen, die unter dem Vorsitz von Adolf von Oechelhäuser im besetzten Brüssel stattfand[71], und die Fahrt genutzt, um sich selbst ein Bild von den Zerstörungen in Mecheln, Löwen, Tournai und Antwerpen zu machen[72]:

Hernach nach *Löwen*. Es bietet beidseits der Bahn, wie durch die ganze Bahnhofsstraße und dann am Marktplatz ein fantastisches Bild grauenvoller Zerstörung, wie sie nur ein katastrophales Erdbeben schaffen kann. Ruinen und wieder Ruinen. Nur selten ein Haus, wie durch ein Wunder stehen geblieben. Hauptmann Thelemann empfing uns an der Bahn. Das Rathaus ganz erhalten. Als das auf der Westseite stehende Gerüst Feuer fing und die hohe Gefahr völliger Vernichtung drohte, weil in diesem Trakt Munition untergebracht war, wurden die dahinter liegenden Häuser gesprengt. Von hier gehts rasch nach den Hallen, die bis auf die Umfassungsmauern niedergebrannt sind, die Kalksteinsäulen ausgeglüht und abgeschuppt. Fantastisch hängen von den Höhen die Eisenträger, fantastisch ragt ganz isoliert der hohe Giebel empor. Der Dom ohne Dach, die angebauten Häuser bis zum Querschiff niedergebrannt. Im Innern alles leer. Nur

Tradition der Universitätstheologie, des politischen Katholizismus und der Eigenverantwortlichkeit der Laien, in: Thomas Scharf-Wrede (Hg.), Adolf Kardinal Bertram (1859–1945). Sein Leben und Wirken, Regensburg/Hildesheim 2015, S. 95–116.

69 Joseph Sauer, Kunst und heilige Stätten im Kriege, in: Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur, S. 173–233.

70 Ebd., S. 157.

71 Dazu Winfried Speitkamp, Die Verwaltung der Geschichte. Denkmalpflege und Staat in Deutschland 1871–1933, Göttingen 1996, S. 137–139, 423.

72 Sauer, Tgb. 26. August–2. September 1915. Nachlass Joseph Sauer, Universitätsarchiv Freiburg C 67–16, S. 54–65.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

der <Lettner>[73] steht unverletzt. Im südlichen Seitenschiff ist ein Altar und ein Beichtstuhl durch das vom Querschiff hereinschlagende Feuer vernichtet. Essen im Hotel [...]. Postkartenverkäuferin erzählt, wie sie im brennenden Haus saß und als sie durch Fenster flüchten wollte, 2 Soldaten ihr das angelegte Gewehr entgegenhielten. Hauptmann Thelemann[,] mein Tischnachbar, erzählt von der Nacht: [...] Am Markt hätten die dortigen Truppen der Kolonne sofort die Häuser, aus denen geschossen wurde, in Brand gelegt, durch die Bahnhofstraße seien die Geiseln geführt worden. Der Brand sei regelrecht gelegt worden und habe mit wenig Pausen 4 Tage gewütet. Zahlreiche Ergriffene seien sofort standrechtlich erschossen worden. Thelemann rettete von Dirck Bouts und andere Bilder aus der brennenden Kathedrale[74].

Diese Eindrücke stimmten Sauer aber nicht nachdenklicher. In seinem Beitrag für das »Antigreuelbuch« – wie Sauer selbst es nannte –, der trotz der Kürzungsbitten Pfeilschifters[75] mit 60 Seiten der umfangreichste des Bandes war, fand er Gelegenheit, en détail die mangelnde Sicherung der Kunstdenkmäler durch den Feind, ihre militärische Nutzung als Observationspunkte (vor allem im Falle der Kathedrale von Reims), den Verfall vieler Kirchen wegen Vernachlässigung bereits vor dem Krieg, die Übertreibung der Zerstörungen durch die Propaganda und ihren heuchlerischen Charakter (wegen gleicher Handlungsweise der Franzosen) anzuprangern. In seiner Empörung über die französischen Vorwürfe der deutschen Barbarei und des systematischen Kirchenvandalismus formulierte Sauer eine aufschlussreiche Identifikation mit deutscher Kultur und deutschem Katholizismus zugleich:

[…] diese Anklagen werden nicht etwa gegen einzelne verkommene Subjekte erhoben, sondern gegen ein ganzes Volk gerichtet, das bisher im unbestrittenen Rufe stand, den ausgedehntesten internationalen Götzenkult in literarischer und künstlerischer Hinsicht getrieben zu haben, aber auch im Rufe, unter seinen 24 Millionen Katholiken das bestgeordnete, blühendste religiöse Leben besessen und in seiner Gesamtheit die Pflege alter Denkmäler der Kunst und der Gesamtkultur in geradezu vorbildlicher Weise betätigt zu haben. Dafür kommen jene leidenschaftlichen Klagen aus einem Lande, dessen Vergangenheit schwer belastet ist mit der Schuld an brutaler Vernichtung aller Kulturgüter in blühenden Provinzen Deutschlands zu einer Zeit, die Frankreich heute noch

73 Meine Emendation der masch. Abschrift der Sauer-Tagebücher; dort: »Betton«. Zum Quellenwert der Sauer-Tagebücher vgl. Claus Arnold, Die Theologische und Philosophische Fakultät – oder: der konfessionelle Faktor, in: Eckhard Wirbelauer u.a. (Hg.), Die Freiburger Philosophische Fakultät 1920–1960. Mitglieder – Strukturen – Vernetzungen, Freiburg u.a. 2006, S. 731–747, hier S. 737–739.

74 Sauer, Kriegstagebuch, 30./31. August 1915, in: Nachlass Sauer, Universitätsarchiv Freiburg i.Br.

75 Vgl. Sauer, Tagebuch 3. November 1915. Ebd. Sauer rechtfertigte sich damit, dass »allgemeine Sprüche ohne Eingehen aufs Einzelne« nicht ausreichten. Schließlich willigten auch die Koautoren Schrörs, Faulhaber und Mausbach ein: vgl. Sauer, Brief an A. von Eichthal, 30. November 1915, in: Nachlass von Eichthal, Bayerisches Hauptstaatsarchiv München.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

seine Blütezeit nennt (Louis XIV.), aus einem Lande, dessen gegenwärtiges Geschlecht aus reinem Unglauben seine kirchlichen Denkmäler dem Verderben überläßt, wenn nicht mutwillig vernichtet[76].

Der propagandistische Wert von Sauers Aufsatz wurde vom »Arbeitsausschuß« erkannt, eine erweiterte, aktualisierte und mit 98 Photographien reich ausgestattete Fassung erschien 1917 in deutscher und französischer Version als Monographie bei Herder[77]. Die schöne Verbundenheit mit dem Zentrumsmann Erzberger[78], die bei Sauer im Gegensatz zu Pfeilschifter nie allzu tief gegangen war, wich nach der von Erzberger beeinflussten Friedensresolution des Reichstages vom 19. Juli 1917 allerdings kalter Verachtung. Durch sie sah Sauer den Boden für die Streiks von 1918 vorbereitet, als

> man sich schämen [mußte], ein Deutscher zu sein, schämen vor all jenen Nationen, auf die man im Gefühl der »Vollreife« seit Jahren geringschätzig glaubte herabsehen zu können, wie vor den Italienern, Serben, Belgiern und andern[79].

Die Kaltherzigkeit des Kunsthistorikers und Theologen Sauer mag überraschen, doch ist sie es vielleicht nicht, wenn man über den theologischen Tellerrand hinausblickt. Ludwig Fulda, der Verfasser des Aufrufes »An die Kulturwelt!«, negierte bei Kriegsbeginn einen Teil seines Lebenswerks, indem er sich – als Übersetzer von Molière und Rostand – gegen die Aufführung französischer Stücke auf deutschen Bühnen wandte[80].

Das Echo auf den Anti-Baudrillart-Band war beträchtlich. In Deutschland erfüllte er die beabsichtige integrative Wirkung. Der führende Kulturprotestant Ernst Troeltsch zeigte sich beeindruckt von der Wissenschaftlichkeit und organisatorischen Stärke des deutschen Katholizismus, die man in *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg* bewiesen habe. Zugleich freute er sich über die durch den Band belegte nationale Vereinheitlichung, die der starke Staatsverband des Deutschen Reiches in einem halben Jahrhundert bewirkt habe[81]. In Frankreich verweigerte sich Kardinal Amette der Forderung, eine

76 Sauer, Kunst, S. 176.

77 Ders., Die Zerstörung von Kirchen und Kunstdenkmälern an der Westfront. Erweiterte und mit Abbildungen versehene Sonderausgabe des Artikels »Kunst und heilige Stätten im Kriege«, Freiburg 1917; ders., La destruction d'églises et de monuments d'art sur le front ouest, Freiburg 1917.

78 Vgl. den Dank in: Ders., Zerstörung, S. XI.

79 Ders., Brief an A. von Eichthal, 20. Februar 1918, in: Nachlass Eichthal, Bayerisches Hauptstaatsarchiv München.

80 Dazu Jürgen von Ungern-Sternberg, Wie gibt man dem Sinnlosen einen Sinn? Zum Gebrauch der Begriffe »deutsche Kultur« und »Militarismus« im Herbst 1914, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1996, S. 77–96, hier S. 94f.

81 Ernst Troeltsch, Das katholische Kriegsbuch; Georg Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur,

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

kollektive Antwort des Episkopats ergehen zu lassen. Stattdessen brachte Baudrillart eine Entgegnung heraus, in der einerseits die Vorwürfe, auch jene geistesgeschichtlicher Art, bekräftigt wurden, andererseits aber eine offizielle Beteiligung des französischen Episkopats als solchem an der Gegenpropaganda geleugnet wurde. Die neue Broschüre war auch nicht unpolemisch. Baudrillart sah sich etwa dazu veranlasst, die deutschen Bischöfe daran zu erinnern, dass ihr protestantischer Kaiser, zu dessen Füßen sie sich so oft befänden, kirchlich gesehen ein Häretiker sei[82].

Resümee

Der Konflikt um *La Guerre Allemande* belegt eindringlich die Nationalisierung der europäischen Katholizismen nach 1900. Reste eines katholischen Universalismus mag man noch in der Tatsache erblicken, dass letztlich eine direkte Konfrontation des deutschen und französischen Episkopats vermieden wurde. Bemerkenswert ist zugleich, wie der innerkirchliche Konflikt um den Antimodernismus von der französischen Seite für Kriegszwecke instrumentalisiert wurde. Die päpstliche Autorität konnte in diesem Kontext wenig ausrichten. Das Friedensanliegen Benedikts XV. wurde von beiden Seiten im eigenen Sinne interpretiert[83]; zumindest in Frankreich stieß seine Friedensinitiative von 1917 auf offene Ablehnung, weil sie als Hilfe für Deutschland verstanden wurde. Berühmt ist die Predigt des Dominikaners Antonin-Gilbert Sertillanges, der in der Madeleine ausrief »Très Saint-Père, nous ne pouvons pas pour l'instant retenir vos appels à la paix«[84].

Im Konflikt um *La Guerre allemande* befremdet die katholische Propaganda beider Seiten: die französische durch die Stereotypen ihrer Polemik, die deutsche durch ihre mangelnde Empathie, die im Sinne der militärischen Logik an den Zerstörungen und den Gräueln vorbeigehen zu können glaubte. Wer sich das frühere Maß von Ressentiments im Verhältnis zwischen Frankreich und Deutschland, gerade auch im katholischen Bereich, ins Gedächtnis ruft, wird gut beraten sein, solche nicht wieder in der europäischen Gegenwart zu schüren.

Katholizismus und Weltkrieg (1916), in: Ernst Troeltsch, Rezensionen und Kritiken (1915–1923), hg. von Friedrich Wilhelm Graf, Berlin 2010, S. 111–117.

82 Alfred Baudrillart, La France, les catholiques, et la guerre. Réponse à quelques objections, Paris 1917, S. 30.

83 Vgl. exemplarisch Oliver Göbel, Die Fuldaer Katholiken und der Erste Weltkrieg. Zur konfessionellen Spezifik nationaler Integration am Beispiel der fuldischen katholischen Publizistik 1914–1918, Frankfurt a.M. 2011, S. 94–97, 137.

84 Vgl. hierzu Hoffmann, Ordnung, S. 87–95; das Zitat von Sertillanges: ebd., S. 94.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Hermann-Josef Braun

Die Haltung der christlichen Kirchen zum Krieg, dargestellt am Beispiel rheinischer Diözesen und Landeskirchen

Ein Vergleich

Allgemeine Vorbemerkungen und verwaltungsgeschichtlicher Exkurs

Die deutsch-französische Geschichte war bis 1945 maßgeblich von den drei Kriegen seit 1870 geprägt. Nachfolgend soll in vergleichender Perspektive untersucht werden, wie Kirchen sich in diesen Konfliktphasen positionierten. Dazu ist es jedoch erforderlich, zunächst die maßgeblichen Strukturen darzulegen.

Der Untersuchungsraum wird im Wesentlichen durch das Rheinland gebildet. Mit diesem Begriff werden im Sprachgebrauch üblicherweise nicht genauer definierte Gebiete am deutschen Mittel- und Niederrhein bezeichnet. Gleichwohl bildete das Rheinland in keiner Epoche eine politische Einheit. Vielmehr war es in der Zeit des Alten Reiches territorial sehr stark zersplittert. Trotz der politischen Neuordnung infolge des Wiener Kongresses wurden die Rheinlande nicht zu einer politischen Größe zusammengefasst, sondern teilten sich in mehrere Bundesstaaten auf[1]. Im Gebiet des heutigen Rheinland-Pfalz hatten insgesamt sieben unterschiedliche Länder Anteile. Die Abbildung 1 (Karte) zeigt die territoriale Neugliederung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Charakteristisch für die damalige Zeit war das Bestreben der Landesherren, die kirchlichen Verwaltungsgrenzen den staatlichen Grenzen anzugleichen. Dies galt insbesondere für den katholischen Bereich.

Indessen stand auf protestantischer Seite der Landesherr als Inhaber des Summepiskopates ohnehin an der Spitze seiner Landeskirche. Das Territorium entsprach somit dem Gebiet der jeweiligen evangelischen Landeskirche. Die Bestrebungen zur Union der unterschiedlich ausgeprägten evangelischen Konfessionen können hier nicht näher betrachtet werden, spielten aber beim Zusammenfinden der jeweiligen Landeskirchen eine Rolle. Im katholischen Bereich geschah die Neugliederung durch Verträge mit dem Heiligen Stuhl in Form eines Konkordates oder durch sog. Zirkumskriptionsbullen. Der

1 Wilhelm Janssen, Kleine rheinische Geschichte, Düsseldorf 1997, S. 272.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

erste Vertrag war das Bayerische Konkordat von 1817[2]. Dadurch wurde das Königreich in acht Diözesen eingeteilt, die sich in die beiden Kirchenprovinzen München-Freising und Bamberg mit jeweils vier Diözesen gliederten. Damals entstand das heutige Bistum Speyer, das auf das linksrheinische Gebiet beschränkt blieb und als Suffraganbistum dem Erzbistum Bamberg zugewiesen wurde[3]. Die preußischen Diözesangrenzen wurden durch die Papstbulle »De salute animarum« im Jahr 1821 neu festgelegt, wodurch das untergegangene Erzbistum Köln in neuen Grenzen entstand[4]. Zur Kirchenprovinz Köln gehörten damals noch die Bistümer Trier[5], Münster und Paderborn.

Das vorwiegend evangelische Preußen umfasste die beiden Kirchenprovinzen Köln im Westen und Gnesen/Posen im Osten[6]. Die Mittelstaaten des Deutschen Bundes drängten auf Diözesen, die den Landesgrenzen entsprachen. So entstanden durch die Papstbulle »Provida solersque« 1821 die Diözesen Mainz, Rottenburg, Limburg und Fulda, die zur Oberrheinischen Kirchenprovinz mit Sitz des Erzbischofs in Freiburg zusammengefasst wurden und den Landesgrenzen der Großherzogtümer Baden und Hessen-Darmstadt, dem Königreich Württemberg, dem Herzogtum Nassau sowie dem Kurfürstentum Hessen mit dem Großherzogtum Sachsen-Weimar entsprachen[7]. Das katholische Verwaltungsmodell sieht – im Übrigen bis heute – folgendermaßen aus: an der Spitze der Diözese steht der mit Jurisdiktionsgewalt in seinem Sprengel versehene Bischof. Mehrere Diözesen werden zu Kirchenprovinzen zusammengefasst. Das System von Diözesen und Provinzen ist weltweit angelegt und erstreckt sich über den gesamten Erdball.

Demgegenüber blieb die evangelische Landeskirche vom Grundsatz her auf das jeweils eigene Territorium begrenzt. Insgesamt erwies sich Preußen als modellbildend für die evangelischen kirchlichen Verwaltungsstrukturen in Deutschland. Das bis zum Ende der Monarchie geltende Kirchenverwaltungssystem in Preußen war sehr kompliziert und bildete sich in den 1860er Jahren voll aus[8]. Charakteristisch war die dreistufige Leitungsstruktur. Dabei wurden insgesamt zwei Kirchenverfassungsprinzipien geschickt miteinander

2 Im Detail bei Hans Ammerich, Das Bayerische Konkordat 1817, Weißenhorn 2000.

3 Mit Einzelheiten bei ders., Die Wiedererrichtung des Bistums Speyer 1817/1821, in: Ders. (Hg.), Das Bayerische Konkordat 1817, S. 201–230.

4 Eduard Hegel, Das Erzbistum Köln. Zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts. 1815–1962, Köln 1987, S. 27–46.

5 Martin Persch u.a. (Hg.), Geschichte des Bistums Trier, Trier 2000–2004. Bd. 4: Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880, sowie Bd. 5: Beharrung und Erneuerung 1881–1981.

6 Rudolf Lill, Kirchliche Reorganisation und Staatskirchentum in den Ländern des Deutschen Bundes und in der Schweiz, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg 1971, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart. Erster Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, S. 160–173, hier S. 166f.

7 Ebd., S. 168f.

8 Die folgende Darstellung stützt sich im Wesentlichen auf Christoph Link, Die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche, in: Kurt G. A. Jeserich u.a. (Hg.), Deutsche Verwal-

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

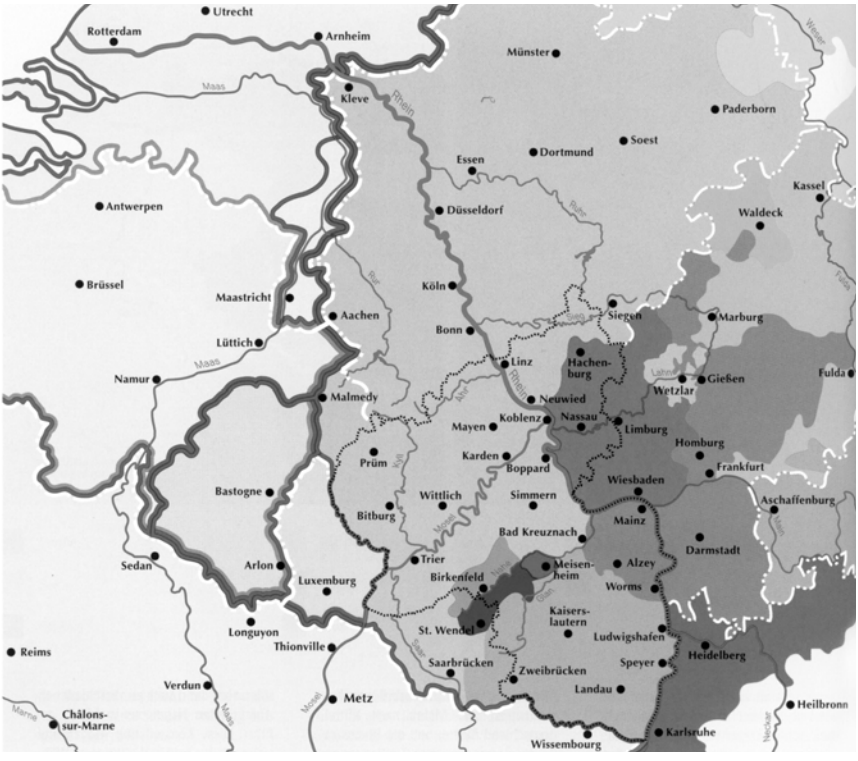

Abb. 1: Der Deutsche Bund im Westen, 1815. Aus: Ein Land mit Perspektive. Zweitausend und Fünfzig Jahre Rheinland-Pfalz, in: Lebendiges Rheinland-Pfalz 34 (1997), S. 60.

verbunden. Den sich von unten her aufbauenden presbyterial-synodalen Vertretungsorganen stand in kunstvoll verschränkter Kompetenzverteilung das hierarchisch gegliederte konsistoriale Element gegenüber. Die presbyterial-synodale Komponente setzte sich auf der untersten Ebene (Gemeinde) aus dem Presbyterium zusammen, also dem Gemeindekirchenrat unter dem Vorsitz des Pfarrers. Die nächste Ebene bildete die Kreisgemeinde mit der Kreissynode unter dem Vorsitz des Superintendenten. Auf der dritten Ebene fand sich darüber die Provinzialsynode mit einem gewählten Präses, der die Aufsichtsfunktion und das Gesetzgebungsrecht für die Provinz innehatte. Die Provinzialkirchen waren zur altpreußischen Landeskirche zusammengeschlossen. Deren Vertretungsorgan bildete die Generalsynode. Dem

tungsgeschichte, Stuttgart 1984, Bd. 3: Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie, S. 528–559, hier S. 534–539.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

gewählten Präsidenten der Generalsynode stand der Präsident des Oberkirchenrates als königlicher Kommissar zur Seite. Die von der Generalsynode beschlossenen Gesetze wurden vom König nach Gegenzeichnung durch den Oberkirchenrat in Kraft gesetzt. Dieser Verwaltungsstrang bildete sozusagen den als demokratisch beargwöhnten Aufbau der Kirche von unten. Ihm stand die überkommene konsistoriale Leitungsstruktur der Kirche von oben gegenüber.

Der Oberkirchenrat, obgleich kirchliche Behörde, war zugleich Organ des fortbestehenden landesherrlichen Summepiskopates. Er bestand zu gleichen Teilen aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern, die Juristen waren. Dem Oberkirchenrat oblag die oberste Leitung und Verwaltung der Landeskirche soweit nicht landesherrliche Reservationen oder Mitwirkungsrechte der Generalsynode bestanden. Als Mittelbehörden amtierten die Provinzialkonsistorien, die in gleicher Weise zusammengesetzt waren. Wegen der Kompetenzverflechtung mit den synodalen Organen stellten sie jedoch nicht lediglich nachgeordnete Behörden dar. Vielmehr bildeten die Provinzialkirchen im gewissen Sinne kirchliche Selbstverwaltungskörper. So entstand aus der evangelischen Kirche der Rheinprovinz schließlich 1948 die eigenständige Evangelische Landeskirche der Rheinlande. Als Organe der Provinzialkonsistorien fungierten die Generalsuperintendenten. Ihnen oblagen z.T. Aufgaben einer bischöflichen Kirchenleitung wie insbesondere visitatio, ordinatio und inspectio.

Die Unterstufe des Kirchenregimentes bildeten die Superintendenten. Sie wurden auf Vorschlag des Oberkirchenrates unter Gegenzeichnung des Kultusministers vom König ernannt. In den westlichen Provinzen wurden sie von den Kreissynoden auf Zeit gewählt und vom König bestätigt.

Die preußische Kirchenverfassung nach der Reichsgründung hatte ein ausbalanciertes System von volkskirchlicher Vertretung, konsistorialer Kirchenleitung und landesherrlichem Regiment geschaffen. Dem preußischen Kirchenverfassungsmodell entsprach in den Grundzügen die kirchliche und staatskirchenrechtliche Ordnung in den meisten deutschen Staaten.

Die Landeskirche im Königreich Bayern war durch eine Konsistorialverfassung in einem katholisch dominierten Staat gekennzeichnet[9]. Die oberste Behörde für die evangelische Landeskirche bildete das Oberkonsistorium in München. Es nahm die Rechte des Kirchenregimentes wahr, die sich aus dem Summepiskopat ergaben. Dabei gab es eine Kompetenzabgrenzung zum Ministerium, das die staatskirchenhoheitlichen Befugnisse wahrnahm und die Dienstaufsicht ausübte. Dem Oberkonsistorium in München waren die Konsistorien zu Ansbach, Bayreuth und Speyer unterstellt. Die Dekane der Distrikte und die Pfarrer hatten zugleich auch die Stellung als Organe des

9 Die Entwicklung der Verwaltung der bayerischen Landeskirche, ebd., S. 543f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Kirchenregimentes in der Unterstufe inne. Die linksrheinische Kirche der bayerischen Rheinpfalz, seit 1818 uniert, verselbstständigte sich nach 1848 durch Trennung des Speyerer Konsistoriums vom Oberkonsistorium in München. Der in der Pfalz relativ starke reformierte Einfluss hatte schon in der Kirchenverfassung von 1818 eine presbyterial-synodale Organisation ertrotzt. Diese wurde 1848 demokratisiert, indem die zuvor kooptierten Presbyter nunmehr zu wählen waren. Weitergehende Versuche, Staat und Landesherren von der Ausübung der inneren Kirchengewalt auszuschließen, scheiterten.

Im Großherzogtum Hessen-Darmstadt[10] wurden 1832 Kirchenvorstände eingeführt, die die kommunalen Aufsichtsorgane der Unterstufe bildeten. Im Zuge der Verselbstständigung nach 1848 erging 1874 eine Kirchenverfassung, die die konsistorialen und presbyterialen Elemente in der üblichen Weise verknüpfte. Die Vermögensverwaltung blieb freilich unter staatlicher Aufsicht. Insoweit unterstand auch hier das Oberkonsistorium dem Ministerium des Innern und der Justiz. In der Mittelstufe waren hierzu die staatlichen Behörden unter Mitwirkung der Dekane berufen. Auf der Unterstufe kam diese Aufgabe den nunmehr kirchlich gebildeten Kirchenvorständen zu.

Die Lehre vom gerechten Krieg

Bei der Lehre vom gerechten Krieg[11] sind die konfessionellen Interpretationsvarianten insofern erstaunlich, als beide Gruppen aus den gleichen Quellen schöpften. Dennoch zeigten sich eklatante Unterschiede in der praktischen Umsetzung. Die protestantische Seite berief sich bei der Lehre vom gerechten Krieg auf Luther. Dieser wiederum hatte seine Lehre aus der gemeinsamen Tradition der vorreformatorischen Kirche entwickelt. Sie fand ihre wesentliche Ausformulierung in der scholastischen Theologie und die dort entwickelte Lehre blieb im Protestantismus bis weit in das 20. Jahrhundert prägend[12]. Letztlich geht die Lehre vom gerechten Krieg im abendländischen Kulturkreis zurück bis auf die griechisch-römische Antike.

Im Christentum erhielt sie dann eine neue Ausgestaltung. Die in der ausgehenden Antike detailliert entfaltete kirchliche Theorie fand im 12. Jahrhundert Aufnahme in das »Decretum Gratiani« und wurde damit Teil des kanonischen Rechtes. Prägend ist der doppelte Ausgangspunkt in den zehn Geboten.

10 Zu den Verhältnissen in Hessen-Darmstadt, ebd., S. 548.

11 Zusammenfassend dargestellt bei Gerhard Beestermöller, Krieg, in: LThK^3 6 (2009), Sp. 475–479.

12 Jochen-Christoph Kaiser, Der Zweite Weltkrieg und der deutsche Protestantismus. Einige Anmerkungen, in: Karl-Joseph Hummel u.a. (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn 2007, S. 217–233, hier S. 217.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Das im fünften Gebot ausgesprochene Verbot des Tötens[13] wird in der Bergpredigt[14] durch das allgemeine, bis zur Feindesliebe reichende Liebesgebot differenziert und spezifiziert. Da die Geschichte der Menschheit immer wieder durch Kriege geprägt wurde, waren die Theologen regelrecht gezwungen, sich mit diesem Phänomen auseinanderzusetzen und eine Lehrmeinung zu entwickeln[15]. Vor diesem Hintergrund wurde als berechtigter Krieg nur der anerkannt, der der Verteidigung eines Staates diente. Allerdings wurde auch zugestanden, dass die Partei, die einen sog. Zuvorkommenskrieg führte und damit rein formal die angreifende Seite war, dennoch einen gerechten Krieg führen konnte. Dies war aber nur in ganz bestimmten Fällen möglich, bei denen eindeutig formulierte Voraussetzungen gegeben sein mussten. Ein gerechter Krieg konnte nur geführt werden, nachdem vorher alle Mittel zu einer gütlichen Beilegung eines Konfliktes zwischen Völkern und Staaten zu gelangen, ergebnislos ausgeschöpft worden waren. Krieg kann somit nur das letzte und äußerste Mittel darstellen, der Aufrechterhaltung des Rechtes zu dienen. In diesem Sinne kann beispielsweise ein Eroberungskrieg nie ein gerechter Krieg sein, da ihm die rechtmäßige Begründung fehlt.

Alles in allem tat man sich schwer bei der Festlegung der Lehre vom gerechten Krieg, weil man den Krieg in seiner moralischen Bewertung vornehmlich als ein göttliches Strafgericht auffasste. Ein Beten um den Sieg konnte es daher nur im Falle eines gerechten Verteidigungskrieges geben. Ansonsten blieben kirchliche Handlungen einem Bitten um Frieden vorbehalten, d.h. um einen Erhalt des Friedens, bzw. um die Gewinnung des Friedens, wenn der Kriegszustand bereits eingetreten war.

Der Krieg von 1870/71

Der deutsch-französische Krieg von 1870/71 wurde bekanntermaßen durch die Auseinandersetzungen um die spanische Thronfolge ausgelöst. Dabei geriet der französische Kaiser Napoleon III. in die vom preußischen Ministerpräsidenten Otto von Bismarck gestellte diplomatische Falle, löste den Krieg aus und stand vor aller Welt als der Angreifer da. Diese Einschätzung, die den Krieg für die deutsche Seite als einen gerechten Krieg qualifizierte, wurde zwar in beiden konfessionellen Lagern geteilt, dennoch wurde er von evangelischer und katholischer Seite gänzlich unterschiedlich beurteilt.

13 Vgl. Ex 20,13; Dtn 5,17.

14 Mt 5,43–48.

15 Prägend blieb das bereits von Augustinus entwickelte Schema, das besagte, damit ein Krieg gerecht ist, müsse er aus einem gerechten Grund (causa iusta), mit dem Willen zum Frieden (intentio recta) und auf Befehl der gerechten Autorität (legitima auctioritas) geführt werden.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Von Seiten der evangelischen Landeskirchen gab es keinerlei abweichende Meinungsäußerung zu der in den einzelnen Bundesstaaten vertretenen Politik. Hier zeigten sich deutlich die Konsequenzen der verwaltungstechnischen Verzahnungen zwischen den evangelischen Landeskirchen und der jeweiligen Staatsverwaltung. Die evangelischen Landeskirchen trugen die nationalistische Kriegsbegeisterung der deutschen Länder übereinstimmend mit. Der deutsche Protestantismus wurde von einer regelrechten nationalistischen Euphorie erfasst[16]. Der Krieg von 1870/71 wurde nun – über die militärischen Auseinandersetzungen hinaus – in grundlegender Weise zu einem geistigen Konflikt erklärt. Frankreich galt als katholische Vor- und päpstliche Schutzmacht. Durch den Krieg wurde nicht nur Preußen als Staat bedroht, sondern auch der Protestantismus in Kontinentaleuropa. Indem Preußen Frankreich besiegte, verhalf es auch seinem Weltbild und seiner Lebensordnung zur glänzenden Selbstbehauptung[17]. Durch die Niederlage Österreichs und dessen Hinausdrängen aus Deutschland war die im Wesentlichen katholisch geprägte großdeutsche Lösung gescheitert. Diese Entwicklung wurde 1871 durch den zweiten Triumph über eine katholische Großmacht sozusagen vollendet. Es kam zur Reichsgründung unter protestantischen Vorzeichen und zur Schaffung eines primär evangelischen Nationalstaates, der kleindeutsch preußisch-protestantischen Lösung. Diese Entwicklung ist dahingehend zu differenzieren, dass insbesondere der liberale Protestantismus, in dem evangelischer Glaube und Nationalidee schon seit längerem eine Symbiose eingegangen waren, die nationale, um nicht zu sagen die nationalistische Begeisterung prägend trug[18].

Verhaltener reagierten die konservativen Protestanten, die zwar die Niederlage Frankreichs begrüßten, aber der deutschen Nationalbewegung und der Nationalstaatswerdung noch länger skeptisch gegenüberstanden. Ihre primäre Loyalität gehörte dem Landesherrn und weniger der Nation[19]. Diese Kräfte waren vor allem in den Klein- und Mittelstaaten zu finden. Sie hatten gelernt, die Annexions- und Kirchenpolitik Preußens zu fürchten. Die evangelische Orthodoxie folgte aber der Identifikation mit dem Nationalstaat etwas zeitverzögert in den 1880er Jahren, so dass seit dieser Zeit ein einheitlicher sehr stark national geprägter Protestantismus festzustellen ist[20].

Im zeitgenössischen Schrifttum ist eine stark moralisch geprägte, wertende Sicht auf Frankreich auffällig. Auf der einen Seite stand das verkommene

16 Frank Becker, Protestantische Euphorien. 1870/71, 1914 und 1933, in: Manfred Gailus u.a. (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen 2005, S. 19–44, hier S. 20.

17 Ebd., S. 21.

18 Ebd., S. 25.

19 Ebd.

20 Ebd.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Frankreich mit seiner als »Sündenbabel« berüchtigten Hauptstadt Paris. Auf der anderen Seite fand sich das fromme, sittenstrenge und arbeitsame Deutschland. In diesem Sinne kam dem Krieg eine Art Gottesgericht zu, das den sittlich integren Kämpfer belohnte und das seinen verderbten Widersacher sozusagen als Zuchtrute Gottes strafte[21].

Während sich auf evangelischer Seite auch bei den offiziellen Kirchenvertretern die nationale Seele in höchster Euphorie befand, blieben die deutschen Bischöfe als Spitzenvertreter der katholischen Seite erstaunlich gelassen und im Sinne des Nationalismus geradezu zurückhaltend. Als sie Ende August 1870 in Fulda zu ihrer Bischofskonferenz zusammentraten, formulierten sie einen gemeinsamen Hirtenbrief[22]. Dabei ging es primär darum, die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils zu bekräftigen, auch durch diejenigen, die an der offiziellen Abstimmung in Rom nicht teilgenommen hatten. Im zweiten Teil des Schreibens wird die kriegerische Auseinandersetzung mit dem Nachbarland thematisiert. Darin heißt es wörtlich:

> […] mit Rücksicht auf die gewaltigen Ereignisse des furchtbaren, unserm deutschen Vaterlande aufgedrungenen Krieges, welcher unsere gespannteste Aufmerksamkeit und Teilnahme gleichzeitig in Anspruch nimmt und bereits unzählige Familien in Schmerz und Trauer versetzt hat, können wir nicht umhin, alle Gläubigen zum andächtigen Gebete für die gegenwärtigen großen Anliegen in Staat und Kirche dringend einzuladen[23].

Im folgenden Abschnitt wird formuliert: »Betet also mit Glauben und Vertrauen, dass der blutige Krieg bald durch einen völligen Sieg der gerechten Sache und durch einen wahren, dauerhaften Frieden zum Ende gelange […]«[24]. Der Krieg, der hier als gerechter Krieg qualifiziert wurde, wird von den Bischöfen ohne jedes nationale Pathos als todbringendes Unglück für die Menschheit geschildert, welches zu einer religiösen Umkehr animieren sollte. Im Zentrum steht die Sehnsucht nach Frieden und die Aufforderung an den Einzelnen, hierzu durch Gebet aktiv beizutragen.

Wie sah nun die konkrete Umsetzung vor Ort aus? Zur Verdeutlichung soll auf ein Beispiel aus der Diözese Mainz zurückgegriffen werden. Die Abbildung 2 dieses Beitrages zeigt die Gebetsaufforderung für eine neuntägige Andacht um Frieden, die – wie im Dom – in allen Kirchen der gesamten Diözese zu halten sei[25].

---

21 Ebd., S. 22.
22 Kirchliches Amtsblatt für die Diöcese Mainz 12 (1870) Nr. 14, Ziff. 53, S. 45–47.
23 Ebd., S. 47.
24 Ebd.
25 Kirchliches Amtsblatt für die Diöcese Mainz 1866–1871, eingeklebt zwischen 25.07. und 05.08.1870.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Neuntägige Andacht

zur Erflehung

der göttlichen Hülfe und Gnade in gegenwärtiger Kriegszeit

im

hohen Dom zu Mainz

von Sonntag den 31. Juli bis Montag den 8. Auguſt 1870.

Jeden Abend 7 Uhr: Andacht mit Segen;

An den Werktagen Vormittags 9 Uhr: hl. Meſſe mit Segen;

Sonntag den 7. Auguſt: allgemeine Communion.

Alle Gläubigen werden ſich gedrungen fühlen, an dieſen Andachten, namentlich an der allgemeinen Communion, ſich mit großem Eifer zu betheiligen. Man kann dieſe Communion ſowohl im Dom, als in einer anderen Kirche empfangen.

Druck von Franz Sauſen in Mainz.

Abb. 2: Aufforderung für eine neuntägige Bittandacht im dt.-frz. Krieg, 1870. Aus: Dom- und Diözesanarchiv Mainz, Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz 1866–1871, o.S.

Einige Wochen später, am 15. Oktober 1870 veröffentlichte Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler einen eigenen Hirtenbrief[26], in dessen erstem Teil er gegen die Maßnahmen des italienischen Königs protestierte, insbesondere gegen die Besetzung des Kirchenstaates; im zweiten Teil ging er auf die religiösen Anliegen bei der Neugestaltung Deutschlands ein. Ketteler wandte sich dezidiert dagegen, den Frieden ausschließlich mit militärischen Mitteln herbeiführen zu wollen. Dies müsse zwangsläufig zu immer neuen Kriegen

26 »Hirtenbrief über die an dem Heiligen Vater begangene Gewaltthat und die Anliegen unseres Vaterlandes«. Dom- und Diözesanarchiv Mainz (DDAMZ) Best. 64,1 Nr. 119, S. 1–20.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

führen. »Der Friede liegt in Gottes Hand und in dem Segen Gottes«[27], wie Ketteler schrieb, womit er die religiöse Dimension des wahren und dauerhaften Friedens thematisierte, der nur durch eine grundlegende religiöse Erneuerung verwirklicht werden könne. Daher sei es auch eine Täuschung, von Frankreich als einer versumpften und verrotteten Nation zu sprechen[28], wie dies vornehmlich auf Seiten des Protestantismus ganz gängig sei. In der Analyse der Gegenwartsprobleme, die zum Kriege geführt hätten, machte er das religions- und glaubensfeindliche Gedankengut der französischen Revolution geltend, das ganze Länder ins Unglück stürzen könne. Er bezeichnete dies als das Franzosentum in Deutschland, das gefährlicher sei als das Franzosentum in Frankreich[29]. In erster Linie war für Ketteler also die geistige Haltung des Menschen entscheidend für dessen Lebensgestaltung. Wenn diese nicht religiös begründet sei, könne das große Ziel des Friedens nicht erreicht werden. Solange der unchristliche Geist der französischen Revolution die Köpfe der Menschen beherrsche, könne es – nach Ketteler – keinen Frieden geben[30]. An diesen Aussagen ist bemerkenswert, dass ihnen jegliche nationale Übersteigerung fern ist, wodurch andererseits der Unterschied zum Protestantismus umso schärfer hervortritt.

So gab es schon während des Krieges deutliche Signale für die sich anbahnende Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Im Großherzogtum Hessen war es vor allem die in Darmstadt erscheinende Main-Zeitung, die den katholischen Geistlichen eine vaterlandslose Gesinnung unterstellte[31]. Beispielsweise wurde die Nachricht verbreitet, die Geistlichen hätten zu Beginn des Krieges in den Kirchen zum Gebet für den Sieg der französischen Waffen aufgefordert. Die Regierung, die gegen mehrere Geistliche entsprechende Untersuchungen eingeleitet hatte, übermittelte dem Bischöflichen Ordinariat Mitte Dezember 1870, dass diese Behauptungen nicht den Tatsachen entsprochen hätten und in keinem Fall irgendeinem Geistlichen landesverräterische Handlungen hätten nachgewiesen werden können[32]. Der Bischof selbst, der bei den Wahlen 1871 ein Reichstagsmandat errungen hatte, wurde in einer Pressekampagne mit der »Norddeutschen Allgemeinen Zeitung« an der Spitze als undeutsch und antinational verleumdet[33], was man übrigens auch den katholischen Wählern in der Masse vorwarf. In den beiden ersten Sessionen des Reichstages von März bis Mitte Juni und von Mitte

27 Ebd., S. 17.
28 Ebd.
29 Ebd., S. 18.
30 Zu diesem Themenkomplex siehe in diesem Band vertiefend der Beitrag von Linsenmann.
31 Otto Pfülf, Bischof von Ketteler (1811–1877). Eine geschichtliche Darstellung, Mainz 1899, Bd. 3, S. 144 mit weiteren Einzelheiten.
32 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz 12 (1870) Nr. 18 vom 31.12.1870, Ziff. 78, S. 58.
33 Pfülf, Bischof von Ketteler (1811–1877), S. 149.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Oktober bis Anfang Dezember 1871 war Bischof Ketteler in Berlin anwesend. Trotz mehrfacher Gespräche in der zweiten Jahreshälfte ließ sich Bismarck nicht von seiner Meinung abbringen, dass die katholische Kirche eine von Rom gelenkte Macht sei, die das Ziel habe, das wesentlich durch seine Leistung zustande gebrachte Reich wieder zu zerstören[34]. Im anschließenden Kulturkampf wurde diese Sichtweise von den Katholiken als Reichsfeinden weiter forciert.

Der Erste Weltkrieg

Der Krieg, der im Sommer 1914 ausbrach und sich zu einem Weltbrand entwickelte, wurde in Deutschland quer durch alle politischen Lager und auch bei den Kirchen vorbehaltlos als ein von den Gegnern aufgezwungener Verteidigungskrieg gewertet. Er galt somit als ein gerechter Krieg. Diesen allgemeinen Konsens brachte der Kaiser Anfang August 1914 durch den verkündeten Burgfrieden mit seiner berühmten Äußerung zum Ausdruck, wonach er keine Parteien mehr kenne, sondern nur noch Deutsche. Wenn auch der Krieg von beiden Kirchen rückhaltlos unterstützt wurde, so gab es dennoch markante Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen.

Im deutschen Protestantismus war es nach der Reichsgründung zu einer Verschmelzung von nationaler und religiöser Identität gekommen[35]. Man betrachtete sich nicht nur als evangelisch, sondern sozusagen als deutsch-evangelisch in dem Sinn, dass sich beide Bereiche nicht bloß addierten, sondern wechselseitig durchdrangen. Die Verquickung von religiöser und nationaler Identität bildete gewissermaßen das ideologische Fundament, für das Deutschland in den Krieg zog. Neben dem Hauptgegner Frankreich, von dem man ohnehin konfessionell getrennt war, kam als weiterer Kontrahent das die eigene Existenz bedrohende protestantische Großbritannien hinzu. Dies war ein zusätzlicher Grund, weshalb die gegenseitige Durchdringung des nationalen und religiösen Feldes forciert wurde. In Analogie zum Volk Israel im Alten Testament fühlte man sich als das auserwählte Volk, dem durch Gottes Fügung die führende Stellung unter den Weltmächten zugedacht sei. Der Krieg war ein von Gott gesandtes Mittel, diesem Sachverhalt zum Durchbruch zu verhelfen. Dazu war erforderlich, dem eingeschlagenen Weg vorbehaltlos zu folgen. Somit war es nur folgerichtig, wenn der Kaiser als preußischer König und Summepiskopus seinen Evangelischen Oberkirchenrat zu Beginn des Krieges am 3. August 1914 anwies, für die Zeit der gesamten Kriegsdauer, in allen öffentlichen Gottesdiensten ein im Wortlaut

34 Ebd., S. 154–167 mit weiteren Einzelheiten.
35 Becker, Protestantische Euphorien, S. 33.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

vorgegebenes Kirchengebet in die Liturgie einzufügen. Mit der göttlichen Anrufung: »Wir bitten Dich in Demut um Deinen allmächtigen Beistand für unser deutsches Vaterland. Segne die gesamte deutsche Kriegsmacht. Führe uns zum Siege und gib uns Gnade, daß wir auch gegen unsere Feinde uns als Christen erweisen«[36] wurde ganz konkret die Bitte um einen deutschen Sieg und um eine Segnung des Kriegsgerätes ausgesprochen. Eine vergleichbare Regelung gab es auch im Großherzogtum Hessen, dessen Oberkonsistorium am 4. August 1914 ein Gebet formulierte, in dem der Sieg der Waffen erfleht wurde[37].

Bei Kriegsbeginn hatte sich die konfessionspolitische Lage im Vergleich zu 1870/71 verändert. Zum einen gab es innerhalb des Protestantismus keine schwerwiegenden Auseinandersetzungen und zum anderen trugen die Katholiken als konfessioneller Gegner den Krieg mit[38]. Der Ausbruch des Krieges kam dem Protestantismus seinerseits nicht ungelegen. Er bot die Gelegenheit einer Rückbesinnung auf das Religiöse, um die gewaltigen Erschütterungen des Krieges überhaupt ertragen zu können. Die Kirche, die vor dem Krieg vor allem im städtischen Milieu mit einer zunehmenden Kirchenferne der Menschen und hierbei insbesondere der Arbeiterschaft zu kämpfen gehabt hatte, erhielt einen großen Auftrieb. Jetzt konnte sie mit ihrem Deutungsangebot die Menschen in einem sehr viel umfangreicheren und intensiveren Maß erreichen, als dies vor dem Krieg der Fall gewesen war. Nicht zuletzt die hohen Verlustzahlen provozierten geradezu ein Bedürfnis nach transzendenter Sinnstiftung.

Das Phänomen intensivierter Religiosität in Krisenzeiten zeigte sich in beiden christlichen Kirchen. Die Menschen öffneten sich verstärkt für religiöse Anliegen und suchten stärker als vor dem Krieg den Kontakt zu den Kirchen. Die protestantischen Pastoren erlebten die Volkskirche als Realität. Sie konstatierten, dass die Anstrengungen von Jahren und Jahrzehnten, das Volk um Thron und Altar zu sammeln, nun von Erfolg gekrönt worden sei[39]. Die geschilderte religiöse Hochstimmung hielt aber nur einige Monate an, um sich dann wieder abzuschwächen. Gleichwohl behielt das Deutungsangebot der Religion ein hohes Interesse und die evangelische Kirche eine öffentliche Präsenz, wie sie in den Friedensjahren kaum noch bestanden hatte.

36 Extra Kirchliches Amtsblatt des Königlichen Konsistoriums der Rheinprovinz vom 07.08.1914, zu Nr. 15, S. 70f.

37 Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau: Best. 4 Nr. 7924.

38 Becker, Protestantische Euphorien, S. 31.

39 Martin Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart 2014, S. 16.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Ein Einbruch in der religiösen Sphäre ist dann spätestens im Jahre 1916 festzustellen[40]. Das massenhafte Sterben an der Front, insbesondere die Erfahrungen der Somme-Schlacht und der Blutmühle von Verdun stürzten manche in eine regelrechte religiöse Depression. Hatte seit Kriegsbeginn die Denkfigur des gerechten Krieges im Vordergrund gestanden, die das Selbstopfer des Soldaten für die Nation in Analogie zu dem Selbstopfer Christi für die Menschheit sah, so fiel es seit 1916 zunehmend schwer, ein gottgewolltes Wirken darin zu erkennen, dass es im Krieg zu einem bisher nicht gekannten, regelrecht industriellen Töten gekommen war, wodurch Hunderttausende in kürzester Zeit sozusagen maschinell zermalmt wurden. Kritiker folgerten hieraus, Gott müsse sich von dem Geschehen abgewandt und seinen Segen entzogen haben.

Diese kritische Position griff zwar weiter um sich, blieb aber immer in der klaren Minderheit gegenüber denen, die an der erläuterten Sinndeutung zu Kriegsbeginn festhielten und für die das Ende des Krieges dann zu einem regelrechten Schockerlebnis wurde. Die Dolchstoßlegende war nicht innerhalb des organisierten Protestantismus entwickelt worden, sie fand aber in ihm ein dankbares Aufnahmemedium. Der Gedanke an eine Niederlage war in der Amtskirche und im evangelischen Bürgertum so gründlich verdrängt worden, dass man sich das außen- wie innenpolitische Geschehen im November 1918 nur durch einen wie auch immer gearteten Verrat erklären konnte[41].

Der Kriegsausbruch von 1914 wurde von den Amtsträgern der katholischen Seite bei weitem nicht mit dem Pathos des Protestantismus zur Kenntnis genommen. Noch am Mobilmachungstag, dem 1. August 1914, kam es beispielsweise im Bistum Mainz zu einer amtlichen Gebetsaufforderung, die der von 1870 durchaus vergleichbar war[42]. Der erste gemeinsame Hirtenbrief aller deutschen Bischöfe nach Kriegsausbruch, vom Dezember 1914[43], verdeutlicht die von der katholischen Kirche eingenommenen Positionen. Der Krieg wird als Strafgericht aufgefasst, der zur Buße und Sühne auffordert. »Der Krieg schlägt das Schuldbuch der Völker auf vor aller Welt und trägt das Endergebnis seiner Abrechnung ein mit Menschenblut«[44], so hieß es wörtlich darin. Zwar wird ausdrücklich die Unschuld am Ausbruch des Krieges formuliert, zugleich aber auch zugestanden: »Der Krieg hat auch bei uns schwere Schuld aufgedeckt«[45]. Ausgehend von der Metapher des Strafgerichtes bekannten sich die Bischöfe in einer Reihe von Punkten, die im religiös-sittlichen

40 Becker, Protestantische Euphorien, S. 36.
41 Stefan Flesch, Der Erste Weltkrieg, in: Thomas Martin Schneider (Hg.), Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege: 1914–1948, Bonn 2013, S. 1–31, hier S. 27–29.
42 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz 56 (1914) Nr. 8 vom 03.08.1914, S. 21.
43 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz 56 (1914) Nr. 17 vom 21.12.1914, S. 51–54.
44 Ebd., S. 52.
45 Ebd.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

bzw. gesellschaftspolitischen Bereich lagen, schuldig. In diesem insgesamt kulturpessimistischen Grundton gab es eine Übereinstimmung mit der protestantischen Auffassung, die Schlussfolgerungen aber waren andere. Die Schrift trägt keinerlei euphorische Züge. Stattdessen betont sie die Schrecken und Widerwärtigkeiten des Krieges. Wörtlich heißt es hier:

> In ganz Europa stehen die Völker in zwei Kriegslagern einander gegenüber. Schon flammt der Brand aus dem Abendland ins Morgenland hinüber. Es ist ein großer Wendepunkt der Weltgeschichte eingetreten. Auf blutiger Walstatt entscheidet sich das Schicksal der Völker. Alles leidet unter den Folgen des Krieges und fast ist kein Haus mehr, in dem nicht ein Toter beweint würde. Noch ist kein Ende abzusehen; sicher ist nur soviel, dass noch viel Schweres uns bevorsteht[46].

Die Gläubigen wurden somit auf einen langen Bußgang eingeschworen. In dem Hirtenwort kam auch ein gewisses katholisches Selbstwertgefühl zum Ausdruck. Man erfülle wie alle anderen auch seine Staatsbürgerpflichten und zahle ebenfalls einen hohen Blutzoll. In zeitgenössischen Schriften wurde gerade dieser Aspekt immer wieder betont, da man dem Katholizismus bis zum Kriegsausbruch häufig mangelnde nationale Zuverlässigkeit und vaterländische Treue unterstellte[47]. Dieses seit der Reichsgründung angeführte Argument hatte auf katholischer Seite allerdings die Wirkung einer verstärkten Rückbesinnung auf das Nationale und damit zu einer gewissen Angleichung geführt, ohne aber die nationalistische Überspitzung der protestantischen Seite zu erreichen. Trotz aller konfessionellen Spannungen wurde der bereits erwähnte Burgfrieden eingehalten. Eine wie auch immer gestaltete Zusammenarbeit mit der protestantischen Seite kam während des gesamten Krieges nicht zustande. Im Gegenteil: Eine Gefährdung des beschriebenen Burgfriedens ging vom 400jährigen Reformationsjubiläum aus, das 1917 gefeiert wurde und viele Vorurteile und Animositäten gegenüber dem Katholizismus wieder aufleben ließ[48]. Ähnliches galt für die im gleichen Jahr erfolgte Aufhebung des Jesuitengesetzes, welche vor allem in der evangelischen Pfarrerschaft sehr stark kritisiert und als regelrechter Affront gegen den Protestantismus gewertet wurde[49]. Auch die Friedensinitiative von Papst Benedikt XV., die am

46 Ebd., S. 53.

47 Joseph Selbst, Die kirchliche Zeitlage und das kirchliche Leben in den Jahren 1913–1916, in: Hermann A. Krose (Hg.), Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, Freiburg 1916, Bd. 5: 1914–1916, S. 73–128, hier S. 100–102 mit konkreten Beispielen.

48 Beispiele bei Joseph Selbst, Zeitlage und kirchliches Leben im Jahre 1916/17, in: Hermann A. Krose (Hg.), Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, Freiburg 1917, Bd. 6: 1916–1917, S. 111 sowie Joseph Selbst, Zeitlage und kirchliches Leben im Kriegsjahr 1917/18, in: Hermann A. Krose (Hg.), Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, Freiburg 1918, Bd. 7: 1917–1918; S. 64, 68.

49 Flesch, Der Erste Weltkrieg, S. 24.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Jahrestag des Kriegsbeginns im August 1917 an die Oberhäupter der kriegführenden Staaten gerichtet wurde, verfehlte ihre Wirkung und wurde selbst in Deutschland nicht positiv aufgenommen, vor allem nicht von protestantischer Seite[50].

Beiden Konfessionen gemeinsam war die Sorge um die seelsorgliche Betreuung der Soldaten. Beim preußischen Militär beispielsweise bestand die Regelung, dass evangelische dienstpflichtige Geistliche mit der Befähigung zum Reserveoffizier in der Militärseelsorge zu verwenden seien. Die übrigen ordinierten Geistlichen sollten im Sanitätswesen eingesetzt werden. Tatsächlich strebten bei Kriegsausbruch zahlreiche evangelische Pfarrer eine direkte Verwendung in der Truppe an, was der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin zunächst ablehnte. Nach den schweren Verlusten der ersten Wochen wurde den Pfarrern zugestanden, sich freiwillig zur Verwendung in ihren jeweiligen Dienstgraden zum Truppendienst zu melden[51]. Katholischerseits sah die Militärseelsorge so aus, dass pro Division ein Militärpfarrer zuständig war. Er hatte Offiziersrang. Bald schon zeigte sich, dass die Zahl der Feldgeistlichen in der Praxis nicht ausreichte, so dass ihre Zahl auf zwei Feldgeistliche pro Division erhöht wurde. Zusätzlich kamen noch Militärgeistliche für die Lazarette und für die Etappe hinzu[52]. Die katholischen Geistlichen waren vom Truppendienst befreit. Ihr Einsatz erfolgte als Militärpfarrer bzw. im Sanitätswesen. Die Subdiakone und Diakone, Weihegrade vor der Priesterweihe, wurden im Sanitätswesen eingesetzt. Die jüngeren Theologen, die noch nicht geweiht waren, unterlagen der üblichen Militärpflicht und mussten Dienst an der Waffe leisten[53]. Alle Diözesen erbrachten hier einen hohen Blutzoll und hatten schon im Krieg generell unter dem Problem des Priestermangels zu leiden. Speziell zur Kriegsgefangenenfürsorge wurde auf Anregung und in Zusammenarbeit mit dem Papst zu Beginn des Jahres 1915 von den deutschen Bischöfen zentral für das Reich die sog. »Kirchliche Kriegshilfsstelle Paderborn« eingerichtet[54]. Diese Auskunftsstelle[55] wurde schon bald danach

50 Ebd.

51 Ebd., S. 4–5.

52 Weitere Einzelheiten bei Julius Krieg, Militärseelsorge, katholische, in: Michael Buchberger (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1935), Sp. 186–189, hier insbesondere Sp. 187. Die Militärseelsorge an einem konkreten Fallbeispiel dargestellt bei Hans-Josef Wollasch (Bearb.), Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreutz, Mainz 1987.

53 Selbst, Die kirchliche Zeitlage und das kirchliche Leben in den Jahren 1913–1916, S. 112.

54 Josef Weydmann, Die caritativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands, in: Krose (Hg.), Kirchliches Handbuch, Bd. 5: 1914–1916, S. 226 mit einer detaillierten Gründungsgeschichte sowie Gisela Fleckenstein, Die Kirchliche Kriegshilfe 1914–1918, in: Erwin Gatz (Hg.), Geschichte des Kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, Freiburg 1997, Bd. 5: Caritas und soziale Dienste; S. 184–188.

55 Die Unterlagen dieser reichsweit angelegten Kriegshilfsstelle liegen als Bestand im Erzbischöflichen Archiv Paderborn.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

von den Regierungen aller kriegführenden Mächte amtlich anerkannt. Ihr Anliegen war es, unabhängig von der Konfession Auskünfte über Vermisste zu erteilen sowie sich für die religiös-sittlichen Bedürfnisse der Gefangenen im In- und Ausland einzusetzen. Hierzu wurden Listen von vermissten deutschen Soldaten erstellt, die über eine Vermittlungsstelle in der Schweiz an die französischen Lager weitergeleitet wurden, genauso wie umgekehrt Vermisstenlisten der Entente in den deutschen Kriegsgefangenenlagern ausgehängt wurden. Später wurden diese Listen auch durch Sachleistungen ergänzt, hierbei insbesondere zum Auf- und Ausbau von Lagerbüchereien[56].

Bereits im Jahre 1897 war der Caritasverband zu dem Zweck der planmäßigen Förderung der Werke der christlichen Nächstenliebe gegründet worden[57]. Aus bescheidenen Anfängen erlebte der Verband im Ersten Weltkrieg eine erhebliche Ausweitung seiner Organisation und Tätigkeit[58]. Im Jahr 1915 regte die Bischofskonferenz in Fulda die Gründung von Diözesan-Caritasverbänden an[59]. Umgesetzt wurde dies beispielsweise 1916 für das Bistum Trier[60] und 1917 für Mainz[61] sowie im gleichen Jahr für das gesamte Königreich Bayern, wo sich unabhängig von den Diözesen ein Landesverband gründete[62].

Daneben gab es eine ganze Reihe von Vereinen, die sich im sozial-karitativen Sektor engagierten. Ein besonderer Schwerpunkt lag hierbei auf der Jugendfürsorge und der Jugendpflege, womit man auf die Not der Zeit reagierte. Überhaupt traten damit und mit weiteren außerordentlichen Maßnahmen die kirchlichen Organisationen beider Konfessionen in sozial-karitative Aufgabenfelder ein, die eigentlich dem Staat vorbehalten waren, dessen Behörden aber organisatorisch und finanziell überforderten[63].

---

56 Josef Weydmann, Die caritativ-soziale Tätigkeit der Katholiken in Deutschland, in: Krose (Hg.), Kirchliches Handbuch, Bd. 6: 1916–1917, S. 214f. mit Hinweis auf einen ausführlichen Tätigkeitsbericht (Januar 1915–Januar 1917) der Kriegshilfsstelle.

57 Eine kurze Übersicht der Entwicklung des Verbandes bei Hans-Josef Wollasch, Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband, in: Gatz (Hg.), Geschichte des Kirchlichen Lebens, Bd. 5: Caritas und soziale Dienste, S. 173–183.

58 Weydmann, Die caritativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands, Bd. 5: 1914–1916, S. 199–208.

59 Ebd., Bd. 6: 1916–1917, S. 195.

60 Roland Ries, Caritas im Bistum Trier von 1916 bis 1945, in: Ders. u.a. (Hg.), Caritas im Bistum Trier. Eine Geschichte des Heilens und Helfens, Trier 2006, S. 375–439.

61 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz 59 (1917) Nr. 1 vom 01.02.1917, Ziff. 3, S. 2 (Karitasorganisation).

62 Josef Weydmann, Die caritativ-soziale Tätigkeit der Katholiken in Deutschland, in: Krose (Hg.), Kirchliches Handbuch, Bd. 7: 1917–1918, S. 188.

63 Hermann-Josef Scheidgen, Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914–1918, Köln 1991, S. 358.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Beide Konfessionen waren sehr stark in der militärischen Krankenpflege, im Lazarett- und Sanitätswesen allgemein engagiert, wobei auf katholischer Seite viele Ordensleute, vor allem Ordensschwestern und auf evangelischer Seite die Diakonissen Dienst leisteten.

Schmerzlich traf den deutschen Katholizismus die im Frühjahr 1915 vom Rektor des »Institut Catholique«, Alfred Baudrillart (1859–1942), später Mitglied der Académie Française (1918) und Kardinal (1935), in Paris herausgegebene Schrift »La Guerre Allemande et le Catholicisme«, an der auch etliche französische Bischöfe beteiligt waren und die in den Folgejahren noch mehrere Auflagen erlebte. Sie kann als Propagandaschrift charakterisiert werden, in der der Erste Weltkrieg als ein Vernichtungskrieg des Protestantismus gegen den Katholizismus interpretiert wurde[64]. Zudem wurden darin die deutschen Glaubensbrüder als Christen minderer Qualität diffamiert. Ein Sieg Deutschlands käme einem Triumpf der Barbarei über das Recht und die Zivilisation gleich, während ein Sieg der Entente eine Rettung Frankreichs und damit der katholische Kirche bedeuten würde, deren älteste Tochter die französische Nation sei. Diese Schrift fand auf deutscher Seite keine Entgegnung durch die Bischofskonferenz, die aber immerhin ein Solidaritätstelegramm an den Kaiser adressierte. Eine Entgegnung erhielt die Schrift durch eine von dem Freiburger Kirchenhistoriker Georg Pfeilschifter herausgegebene Publikation[65], in dessen Vorwort er formulierte: »Uns allen schwebte bei dieser Arbeit immer auch als Ziel vor, weit über die Abwehr des leidenschaftlich lärmenden Kriegshasses hinaus, dessen trauriges Erzeugnis wir stets vor Augen hatten, ein Buch von dauerndem Werte zu schreiben«[66].

Der Zweite Weltkrieg

Die katholische Kirche hatte das Ende des Ersten Weltkrieges und den damit verbundenen politischen Umsturz als einen Vorgang außerhalb ihrer selbst erlebt, während die evangelische Kirche dies als Zusammenbruch ihrer kirchlichen Strukturen verkraften musste. Bereits zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft hatten sich, noch im Jahr 1933, unter dem Druck der neuen Machthaber die drei zuvor selbstständigen Landeskirchen Hessen-Darmstadt, Nassau und Frankfurt zur neuen Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen zusammenschließen müssen[67].

64 Zu diesem Thema vgl. den Beitrag von Arnold in diesem Band.

65 Georg Pfeilschifter (Hg.), Deutsche Kultur, Katholizismus und der Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches »La Guerre Allemande et le Catholicisme«, Freiburg 1915.

66 Ebd., S. IV.

67 Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 541–548.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Die Ideologie des Nationalsozialismus stellte eine gewaltige Herausforderung für den Protestantismus dar und spaltete ihn schließlich. Die sog. Deutschen Christen vertraten jene am Nationalsozialismus orientierte kirchliche Richtung, die eine evangelische Nationalkirche anstrebten. Dagegen wehrten sich unnachgiebige Kräfte, die die Bekennende Kirche formierten. Die innerkirchliche Auseinandersetzung wird in der protestantischen Historiographie als Kirchenkampf[68] bezeichnet. Im Untersuchungsgebiet, also der Provinzialkirche Rheinland[69] sowie den Landeskirchen Nassau-Hessen[70] und Pfalz[71], setzten sich die Deutschen Christen überall mehrheitlich durch und hatten die Kirchenleitungen inne. Die Bekennende Kirche, die zunächst noch mehrere Richtungen umfasst hatte, baute ihrerseits parallele Leitungsstrukturen auf. Es ist unbedingt festzuhalten, dass trotz vielerlei Übereinstimmungen die Deutschen Christen den Nationalsozialisten nicht geheuer waren, weil sie den totalitären Ausschließlichkeitsanspruch der herrschenden neuen Ideologie zu unterwandern drohten[72]. Der Nationalsozialismus nahm konsequenterweise – anders als die Monarchien während des Ersten Weltkrieges – im Zweiten Weltkrieg explizit keine Dienste der Kirche zugunsten einer Stabilisierung der sog. Heimatfront und zur Wehrhaftmachung der Nation im Sinne ihrer Kriegs- und ihrer Opferbereitschaft in Anspruch[73].

Anders als im Ersten Weltkrieg war der Ausbruch des Krieges selbst nicht mit patriotischen Aufrufen verbunden und die evangelischen Amtsblätter dienten auch nicht der Kriegspropaganda. Das kirchliche Amtsblatt der Rheinprovinz vom 15. September 1939 – übrigens das erste seit Kriegsbeginn – nahm keinerlei Bezug auf den erneuten Waffengang und erwähnt ihn an keiner Stelle. Stattdessen teilte es kurz und vermutlich bewusst falsch mit, dass Pfarrer Paul Robert Schneider am 18. Juli 1939 in Dickenschied im Hunsrück gestorben sei[74]. Tatsächlich hatte das Regime den als »Prediger von Buchenwald« zur Bekennenden Kirche gehörenden Pfarrer durch eine starke Überdosis des Herzmedikamentes Strophanthin im dortigen KZ ermordet.

---

68 Eine umfassende Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau bei Martin Hofmann u.a. (Hg.), Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, Darmstadt 1974–1996, 9 Bde.

69 Uwe Kaminsky, Die Evangelische Kirche im Rheinland 1918 bis 1989. Eine Übersicht, in: Joachim Conrad u.a. (Hg.), Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche, Düsseldorf 2007, S. 96–120, hier S. 98.

70 Karl Dienst, Gießen – Oberhessen – Hessen. Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte, Darmstadt 2010, S. 441–477, insbesondere S. 448–451.

71 Klaus L. Reichrath, Die Landeskirche im Nationalsozialismus, in: Gabriele Stüber u.a., Zeitbilder aus der Geschichte der protestantischen Kirche in der Pfalz von der Reformation bis zur Gegenwart, Speyer 1998, S. 106–108.

72 Kaiser, Der Zweite Weltkrieg und der deutsche Protestantismus, S. 223.

73 Ebd., S. 226.

74 Holger Weitenhagen, 1939–1945 – Der Zweite Weltkrieg, in: Thomas Martin Schneider (Hg.),

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Die Mehrheit der evangelische Pfarrer und Gläubigen sahen im Zweiten Weltkrieg – zumindest bis zur Schlacht von Stalingrad 1942/43 – nicht den modernen Weltanschauungskrieg mit dem unbedingten Willen zur Vernichtung des Gegners, sondern eine Wiederholung des Ersten Weltkrieges, wobei die Evangelischen, nach dem eigenen Selbstverständnis, treu zur Staatsführung stehen müssten[75]. Die Verantwortlichen in den Kirchenleitungen stimmten in dieser Auffassung überein, unabhängig von ihrer jeweiligen Position in der innerkirchlichen Auseinandersetzung.

Eine völlig neue Erfahrung machte der Protestantismus in der Zeit des Nationalsozialismus damit, dass er sich erstmals in seiner Geschichte nicht mehr auf eine ihm wohlwollend oder wenigstens neutral gesinnte Obrigkeit verlassen konnte[76]. Hier hatte ein radikaler Bruch mit dieser seit der Reformation selbstverständlichen Tradition stattgefunden.

Der Kampf des nationalsozialistischen Regimes gegen die Kirche unterlag während des Krieges einem taktischen Wandel. Nach wie vor ist in der Forschung umstritten, inwieweit das Zurückfahren der aggressiven Religionspolitik des Regimes von oben beschlossen und zentralistisch durchgeführt wurde[77]. Gleichwohl lässt sich – entgegen aller Hoffnung auf Burgfrieden – bereits für die ersten drei noch weitestgehend siegreichen Kriegsjahre eine gerade Linie staatlicher Verhärtung gegenüber der Kirche nachzeichnen.

Auch im Zweiten Weltkrieg gab es eine staatsnahe Militärseelsorge. Die Pfarrer der evangelischen Kirche waren in einem sehr hohen Maß militärisch engagiert und erlitten hohe Verluste, was sich nicht zuletzt negativ auf die seelsorgliche Versorgung in der Heimat auswirkte. Beispielsweise waren 55 Prozent der Pfarrer der rheinischen Provinzialkirche als Soldaten im Krieg sowie 95 Prozent der Theologiestudenten[78].

Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges hatte maßgeblichen Einfluss auf die Positionen der katholischen Kirche in Deutschland. Seit der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten hatte sich das ohnehin schwer belastete Verhältnis zur katholischen Kirche konsequent weiter eingetrübt. Unmittelbar nach dem Ausbruch des Krieges richteten die Bischöfe ein nur aus zwei Sätzen bestehendes gemeinsames Hirtenwort an die Gläubigen[79]. Darin ermahnten sie die katholischen Soldaten gehorsam und opferwillig ihre Pflicht zu tun; das gläubige Volk riefen sie zum Gebet auf, damit der Krieg für Vaterland

Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege: 1914–1948, Bonn 2013, S. 104–175, hier S. 118.

75 Kaiser, Der Zweite Weltkrieg und der deutsche Protestantismus, S. 221.

76 Ebd., S. 228.

77 Ebd., S. 225.

78 Weitenhagen, 1939–1945 – Der Zweite Weltkrieg, S. 161, 166.

79 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz 81 (1939) Nr. 12 vom 26.09.1939, Ziff. 132, S. 53f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

und Volk zu einem segensreichen Erfolg und Frieden führen möge. Vor dem Hintergrund der elementaren Gegnerschaft zum Nationalsozialismus ist diese Haltung nur durch einen unreflektierten nahezu selbstverständlichen Patriotismus verständlich und erklärbar. Über die Sinnhaftigkeit des Krieges, z.B. darüber ob er gerecht sei, werden keine Aussagen getroffen. Ein anschauliches Beispiel für die Situation liefert der Mainzer Bischof Albert Stohr in seinem Hirtenwort von Ende September 1939, das eigens dem Kriegsausbruch gewidmet ist. Schon im ersten Satz spricht er davon, dass alle als Glieder des Volkes zu größter Leistung aufgerufen seien. An anderer Stelle des Textes heißt es wörtlich: »Jetzt ist die Stunde der Bewährung«. Damit meint er eine zweifache Bewährung: einmal in der Verantwortlichkeit allen individuellen Tuns vor Gott, was den einzelnen von unrechtem Handeln abhalten soll, und zum zweiten soll der einzelne seine Kräfte bis aufs Äußerste seiner Pflichterfüllung widmen.

Bei alledem gab man sich von Seiten der Bischöfe keinen Illusionen hin. Man war überzeugt, dass nach einem für Deutschland siegreichen Krieg eine Abrechnung mit dem Katholizismus in der Zielrichtung folgen würde, diesen zu vernichten. In dieser Spannung gestaltete sich das Kriegsgeschehen. Bei der Kriegserklärung gegen die Sowjetunion gab es zumindest eine partielle Übereinstimmung, galt doch der kommunistische Staat als der Antichrist schlechthin. Eine gewaltsame Auseinandersetzung mit dem nach der Weltrevolution strebenden Kommunismus schien zwangsläufig. Vermutlich war es diese scheinbare partielle Übereinstimmung, die daran hinderte, den wahren Charakter des Krieges als weltanschaulichen Vernichtungs- und Rassekrieg zu durchschauen.

Die Pressionen des Regimes und das gemeinsam erlittene Leid führten zu einem neuen Umgang der Konfessionen miteinander. Dieses weite Feld der Zusammenarbeit christlicher Konfessionen soll durch ein Beispiel aus dem Untersuchungsgebiet beleuchtet werden. Der für ökumenische Fragen aufgeschlossene Bischof Stohr, der väterlicherseits protestantische Vorfahren hatte, kam durch die Vermittlung des damaligen Kaplans Dr. Karl Schmitt in Offenbach in Kontakt mit dem evangelischen sog. Dachkreis, benannt nach dem Namen der impulsgebenden Familie. Der Kreis beschäftigte sich auf hohem intellektuellen Niveau mit Glaubensfragen, insbesondere mit der Trennung der christlichen Konfessionen. Zu diesem Dachkreis gehörte auch der evangelische Pfarrer Rudolf Goethe, der damals zur Leitungsebene der Bekennenden Kirche in Hessen gehörte, in dessen Pfarrhaus in Roßdorf bei Darmstadt unmittelbar nach Kriegsende die erste Begegnung zwischen verantwortlichen Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche in Hessen im Mai 1945 stattfand[80]. Die daraus entstandenen regelmäßigen Konsultationen

80 DDAMZ Best. 45,1 (Nachlass Bischof Stohr) Chronik des Bischofshauses, 1935–1948. Darin heißt

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

dauern übrigens bis heute an. Wichtigster evangelischer Vertreter in der frühen Nachkriegszeit wurde der spätere Kirchenpräsident Martin Niemöller, der ebenfalls aus dem Bereich der Bekennenden Kirche kam. Pfarrer Goethe konvertierte später zum Katholizismus und wurde 1951 unter Beibehaltung seiner Ehe zum katholischen Priester geweiht. Er war der erste ordinierte evangelische Geistliche seit der Reformation, der zum katholischen Priestertum kam.

Der schon seit dem Reichskonkordat von 1933 feststellbare antikirchliche Kurs wurde nicht nur nicht zurückgenommen, sondern verstärkt. So stellte die Bischofskonferenz von 1941 wörtlich eine »Verschärfung des Konfliktes […] unter bemerkenswert geschickter, aber unverkennbarer Tarnung« fest[81]. Die Krankenmorde und Euthanasie-Verbrechen ab 1939 wurden entschieden verurteilt[82]. Die öffentlichkeitswirksamen Predigten des Münsteraner Bischofs Clemens August Graf von Galen zeigten Wirkung, so dass die »Aktion T4« nicht mehr in aller Öffentlichkeit durchgeführt werden konnte. Seit 1940 wurde im großen Stil Kirchenbesitz enteignet. Das Phänomen ist in der Literatur als Klostersturm beschrieben und bezieht sich auf insgesamt etwa 300 Klöster und kirchliche Einrichtungen[83]. Im Jahr 1941 wurde die Führung kirchlicher Kindergärten verboten[84], im Frühjahr des gleichen Jahres etwa 150 katholische Zeitschriften enteignet[85]. Ab 1942 wurden die planmäßigen Stellen der Feldgeistlichen nicht mehr besetzt[86]. Gerade in der Wehrmacht wurde die Entkonfessionalisierung gezielt vorangetrieben. Den neu aufgestellten Divisionen wurden grundsätzlich keine Feldgeistlichen zugeteilt.

Gleichwohl war die Kirche Teil der damaligen Gesellschaft. Um ihre Tätigkeitsfelder weiter ausfüllen zu können, wurden ihr auf Antrag, Zwangsarbeiter zugewiesen. Die Problematik der kirchlichen Zwangsarbeiter, die so intensiv wie kaum ein anderer Themenbereich der nationalsozialistischen Diktatur erforscht wurde, zeigt, dass kirchliche Stellen Zwangsarbeiter vornehmlich in den Bereichen Haus-, Garten- und Landwirtschaft, Pflegedienst sowie Friedhofsarbeiten beschäftigten. Ihre Zahlen blieben im Vergleich zur Industrie nur

---

es unter dem 22.05.1945 (S. 179) wörtlich: »1. Konferenz zwischen den Vertretern der beiden christlichen Konfessionen Hessens in Rosdorf. Auch der Bischof nimmt daran teil«.

81 Jörg Seiler, Die katholische Kirche und die Entwicklung der evangelischen Kirche im Rheinland 1914–1948, in: Thomas Martin Schneider (Hg.), Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege: 1914–1948, Bonn 2013, S. 392–436, hier S. 429.

82 Seiler, Die katholische Kirche und die Entwicklung der evangelischen Kirche im Rheinland 1914–1948, S. 427.

83 Michael Kissener, Katholiken im Dritten Reich. Eine historische Einführung, in: Karl-Joseph Hummel u.a. (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, Paderborn 2009, S. 13–35, hier S. 32.

84 Ebd., S. 31.

85 Ebd., S. 32.

86 Ebd., S. 31.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

gering und ihre Lebensbedingungen waren unvergleichlich besser als dort. Es handelte sich jedoch um ausländische Arbeitskräfte, die in der Regel ihrer Freiheit beraubt waren und kein selbstbestimmtes Leben führen konnten[87].

Die Differenzen zum Regime führten innerhalb der Bischofskonferenz zu der Frage, wie man sich gegenüber der Staatsmacht verhalten sollte. Der Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing[88] gehörte zu der Gruppe von Bischöfen, die gegenüber dem Regime eine schärfere Gangart einforderten[89]. Dazu gehörte im Untersuchungsraum auch eindeutig der Mainzer Bischof Albert Stohr.

Trotz der Diskussionen innerhalb der Bischofskonferenz[90] konnten sich die Bischöfe nicht zu einer grundlegenden Kurskorrektur gegenüber dem Regime durchringen. Es gab auch keine Einigung zu einem gemeinsamen scharf gegen das Regime gerichteten Hirtenbrief, der 1941 intensiv diskutiert worden war[91]. Immerhin konnten die Bischöfe zusammen mit der evangelischen Seite in einer Denkschrift Mitte Dezember 1941 bei der Reichsregierung vorstellig werden[92]. Im letzten gemeinsamen Hirtenwort während des Krieges, dem sog. Dekalog-Hirtenwort, das im Herbst 1943 verlesen wurde (ursprünglich vorgesehen war der 12. September), verteidigten die Bischöfe die allgemeinen Menschenrechte[93].

Dies führt zu der Frage des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Juden. Kritiker werfen ihr immer wieder vor, sie habe Klientelpolitik betrieben und daher nichts zum Schutz der Juden unternommen. Das Problem ist zu komplex, um es hier umfassend behandeln zu können. Es sollen daher einige wenige Bemerkungen genügen. Nach ihrem eigenen Selbstverständnis wollte die katholische Kirche nicht im engeren Sinn politisch tätig sein. Immerhin

87 Im Einzelnen bei Karl-Joseph Hummel u.a. (Hg.), Zwangsarbeiter und katholische Kirche 1939–1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation, Paderborn 2008.

88 Eine kurze neuere Biographie bei Stephan Adam, Konrad Kardinal von Preysing. Ein Lebensbild, Regensburg 2010.

89 Kissener, Katholiken im Dritten Reich. Eine historische Einführung, S. 32.

90 Antonia Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945, Frankfurt a.M. 1996, hier v.a. S. 13–106, 241–299.

91 Kissener, Katholiken im Dritten Reich. Eine historische Einführung, S. 33.

92 Ludwig Volk (Bearb.), Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. V: 1940–1942, Mainz 1983 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen, Bd. 34) Nr. 732, S. 651–658; mit der Vorgeschichte der Denkschrift Nr. 724, S. 630f., Anm. 4.

93 Hubert Gruber, Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945. Ein Bericht in Quellen, Paderborn 2006, Dokument Nr. 247, S. 489–494; Ludwig Volk (Bearb.), Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. VI: 1943–1945, Mainz 1985 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen, Bd. 38) Nr. 872/II, S. 197–205; mit Varianten Nr. 871/Ia, S. 172–175; Nr. 871/Ib, S. 175–178; Nr. 871/II, S. 178–184 und Nr. 872/I, S. 184–197. Über die Vorgeschichte und Textabweichungen in einzelnen Diözesen Antonia Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens, S. 274–293.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

duldete sie auch die Inhaftierung zahlreicher eigener Geistlicher im Konzentrationslager Dachau. In Dachau wurden seit Ende 1940 gezielt Geistliche aller Konfessionen zusammengeführt. Insgesamt betrug die Zahl der dort inhaftierten Geistlichen 2.579 auf katholischer und 109 auf evangelischer Seite. In Dachau sind eine Reihe katholischer Priester durch Maßnahmen des Regimes zu Tode gekommen. Es entsprach nicht dem Selbstverständnis der Kirche, öffentlich zugunsten der Opfer des Regimes Stellung zu beziehen. Man mag das bedauern, kann aber nicht sicher sein, ob diese Maßnahme tatsächlich etwas Positives bewirkt haben könnte, wie das niederländische Beispiel des Eintretens für die Juden zeigt[94].

Der katholischen Kirche antisemitische Handlungstendenzen zu unterstellen ist unredlich, wie in der neueren Forschungsliteratur wiederholt gezeigt werden konnte. Dagegen war sie nicht frei von einem durch die Jahrhunderte gewachsenen Antijudaismus, der nicht zuletzt in der Karfreitagsliturgie zum Ausdruck kam[95].

Bei allen kritischen Einwänden kann doch festgestellt werden, dass die katholische Kirche auf eine stete Kontinuität verweisen kann und als einzige gesellschaftliche Großinstitution dem totalitären Regime gegenüber standhaft geblieben ist. Sie hat versucht, sich dem auf sie ausgeübten Konformitätsdruck durch eine weltanschauliche Immunisierungsstrategie, durch politische Zurückhaltung sowie durch eine taktische Kombination von defensiver Verweigerung mit internen Protesten zu widersetzen und zu entziehen[96].

94 Karl-Joseph Hummel, Die deutschen Bischöfe. Seelsorge und Politik, in: Karl-Joseph Hummel u.a. (Hg.), Kirchen im Krieg: Europa 1939–1945, Paderborn 2007, S. 101–124, hier S. 105–107.

95 Kissener, Katholiken im Dritten Reich. Eine historische Einführung, S. 26f.

96 Hummel, Die deutschen Bischöfe: Seelsorge und Politik, S. 113.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Markus Raasch

»Sag, wie hältst Du's mit der Nation?«

Die christlichen Kirchen und die Saarfrage

Einleitung

Es ist 1952. Wir befinden uns im größten Dorf Europas: in Dudweiler bei Saarbrücken. Der örtliche Pfarrer erteilt den Konfirmandenunterricht. Er fragt einen Schüler, welcher Nationalität er sei. Der Schüler antwortet: Deutscher. Der Pfarrer gibt sich erleichtert: Da hast Du aber Glück gehabt. Wenn Du gesagt hättest, Du bist Saarländer, dann hätte es eine Ohrfeige gesetzt. Denn »Saarländer gibt es nur auf dem Mond«[1].

Dieser Beitrag untersucht, inwieweit diese Geschichte exemplarisch für das Verhalten der christlichen Kirchen in der Saarfrage steht. Die Forschung ist sich weitgehend einig und zuletzt hat es Judith Hüser betont: »Die Rolle, die die Kirchen in den politischen Auseinandersetzungen um das Saarland spielten, kann sicherlich nicht hoch genug bewertet werden«[2]. Die Zahl der einschlägigen Studien – von Heinrich Küppers[3] über Christophe Baginski[4] und Dieter Muskalla[5] bis Fritz Jacoby[6] – ist nicht gering, allerdings scheinen zwei Sachverhalte auffällig: Zum ersten die Vernachlässigung der interkonfessionellen Perspektive. Es kann durchaus als paradigmatisch angesehen werden, wenn ein zentraler Aufsatz zum Thema mit »Die Haltung der Kirchen zum Sonderweg der Saar« überschrieben ist und dann fast ausschließlich auf die katholische Kirche unter Verwendung von Quellen aus dem Trierer

1 Landtagsabgeordneter Ernst Kunkel an Heinrich Held, 04.12.1952, in: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf (AEKRD), Handakten Heinrich Held, H. 206.

2 Judith Hüser, Quo Vadis, Saarland? Die Haltung der Kirchen zum Sonderweg der Saar, in: Ludwig Linsmayer (Hg.), Die Geburt des Saarlandes. Zur Dramaturgie eines Sonderweges, Saarbrücken 2006, S. 252–269, hier S. 252.

3 Heinrich Küppers, Herausforderungen und Bedrohungen im Zeichen des Hakenkreuzes, in: Bernhard Schneider u.a. (Hg.), Geschichte des Bistums Trier, Trier 2004, Bd. 5: Beharrung und Erneuerung 1881–1981, S. 627–670.

4 Christophe Baginski, Frankreichs Kirchenpolitik im besetzten Deutschland 1945–1959, Mainz 2001, S. 183f.

5 Dieter Muskalla, NS-Politik an der Saar unter Josef Bürckel. Gleichschaltung, Neuordnung, Verwaltung, Saarbrücken 1995, S. 92f.

6 Fritz Jacoby, Die evangelische Kirche an der Saar im Abstimmungskampf 1933 bis 1935, in: Helmut Franz u.a. (Hg.), Die Evangelische Kirche an der Saar. Gestern und heute, Saarbrücken 1975, S. 279–285.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Bistumsarchiv Bezug nimmt[7]. Zum zweiten springt ins Auge, dass die beiden Saarabstimmungen, vom 13. Januar 1935 und vom 23. Oktober 1955, bisher nicht systematisch komparatistisch ins Blickfeld genommen worden sind. Der Frage, inwieweit die Saarfrage kirchen- und damit gesellschaftshistorische Kontinuitäten und Diskontinuitäten offenbar werden lässt, ist bisher nicht nachgegangen worden. Hier setzt dieser Beitrag ein. Die Rolle beider christlicher Kirchen während der beiden Saarabstimmungen soll vergleichend im Hinblick auf Traditionslinien und Brüche untersucht werden. Zu klären sind die jeweiligen Ausgangsbedingungen, um sodann das Verhalten der Kirchen in den Abstimmungskämpfen zu betrachten. Mein Zugriff ist bewusst konservativ. Die Verpflichtung gilt dem hermeneutisch-kritischen Verstehen, wobei ausdrücklich von einem erweiterten Textbegriff ausgegangen wird, der sich nicht auf schriftliche Überlieferungen beschränkt, sondern z.B. auch Plakate oder Ritualhandlungen als kulturellen Text betrachtet. Quellengrundlage bildet neben Kirchenzeitungen z.T. bisher kaum beachtetes Korrespondenz- und Aktenmaterial aus dem Bistumsarchiv Speyer, dem Archiv der Christlichen Demokratie in St. Augustin, dem evangelischen Zentralarchiv Speyer sowie den Archiven der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf und Boppard.

Ausgangslage für die Volksabstimmung am 13. Januar 1935

Die nach 1918 dekretierten Veränderungen waren einschneidend: Das aus preußischen und bayerischen Landesteilen bestehende Saargebiet war nach dem militärischen Zusammenbruch der deutschen Armee zunächst von Frankreich besetzt worden. Nachdem sich französische Annexionswünsche nicht hatten durchsetzen können, legte der Versailler Vertrag fest, dass »als Ersatz für die Zerstörung der Kohlengruben in Nordfrankreich und in Anrechnung auf den Betrag der Wiedergutmachung von Kriegsschäden, die Deutschland schuldet« die saarländischen Kohlengruben schulden- und lastenfrei in französischen Besitz übergingen[8]. Transzendiert wurde der Vertrag dadurch, dass 60 Prozent der saarländischen Industrie in die Hände französischer Aktionäre gerieten und der Franc zunächst als zweite, seit 1923 als alleinige Währung galt. Die Regierungsgeschäfte übernahm unter der Ägide des Völkerbundes eine internationale Regierungskommission. Ihr gehörten an: »ein Franzose, ein aus dem Saarbeckengebiet stammender und dort ansässiger Nichtfranzose und 3 Mitglieder, die drei anderen Ländern als Frankreich

7 Hüser, Quo Vadis.

8 Der Versailler Vertrag, Abschnitt IV: Saarbecken, Artikel 45, zit. nach URL: <http://archiv.jura.uni-saarland.de/Gesetze/saar-gesetze/1101.htm> (21.08.2016).

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

und Deutschland« entstammten[9]. In die leitenden Beamtenpositionen kamen vornehmlich Franzosen. Die Bevölkerung blieb weitgehend ohne politische Mitbestimmungsrechte, ein 1922 installierter Landesrat besaß eher den Status eines Gutachterausschusses. Nach 15 Jahren sollte die Saarbevölkerung aufgefordert werden, sich für eine Staatshoheit zu entscheiden. Drei Möglichkeiten waren vorgesehen: a) die Aufrechterhaltung des Status Quo, b) der Anschluss an Frankreich und c) der Anschluss an Deutschland. Alle deutsch-französischen Gespräche über eine vorzeitige Rückgabe des Saargebietes blieben ergebnislos[10].

Die Kirchen waren zunächst unterschiedlich von den Kriegsfolgen betroffen. Zu den Profiteuren gehörte – durchaus im Sinne der Franzosen – der saarländische Katholizismus, für den das Bistum Speyer und zum weitaus größeren Teil das Bistum Trier verantwortlich zeichnete (224 der 266 saarländischen Pfarreien gehörten zum Trierer Diözesansprengel). Obschon der Bevölkerungsanteil der Katholiken fast 75 Prozent erreichte, hatten diese angesichts der Nachwirkungen des Kulturkampfes sowie einer preußisch dominierten Obrigkeit in Bürokratie und Industrie lange Zeit eine Außenseiterexistenz geführt. In den letzten Jahren des wilhelminischen Reiches war das katholische Milieu[11] wegen seiner offensiv propagierten Vaterlandstreue erstmals auf breiter Front »aus dem Schatten der Ghettogesellschaft«[12] herausgetreten. Erst nach 1918 avancierte es dann freilich zur politischen Hegemonialkultur der Region. Die einst diffamierte Zentrumspartei war bis 1933 die stärkste politische Kraft, wobei sie ihre Spitzenwerte in eher ländlich geprägten Gegenden erreichte. Bezeichnenderweise lagen die saarländischen Zentrumsstimmen noch im März 1933 klar über dem Mittel der Partei im Deutschen Reich. Während im Reichsschnitt etwa 70 Prozent der aktiv-praktizierenden Katholiken das Zentrum wählten, waren es im Saargebiet fast 92 Prozent. Nicht zufällig wurde also der Zentrumspolitiker Bartholomäus Kossmann zum langjährigen

9 Der Versailler Vertrag, Abschnitt IV: Saarbecken, Anlage, Kapitel 2, § 17, zit. nach URL: <http://archiv.jura.uni-saarland.de/Gesetze/saar-gesetze/1101.htm> (21.08.2016).

10 Dazu z.B.: Fritz Jacoby, Die nationalsozialistische Herrschaftsübernahme an der Saar. Die innenpolitischen Probleme der Rückgliederung bis 1935, Saarbrücken 1973, S. 54f.

11 Allgemein zum katholischen Milieu: Wilfried Loth, Integration und Erosion. Wandlungen des katholischen Milieus, in: Ders. (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart u.a. 1991, S. 266–281; Michael Klöcker, Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992), S. 241–262; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), S. 588–654; Winfried Becker, Katholisches Milieu. Theorien und empirische Befunde, in: Joachim Kuropka (Hg.), Grenzen des katholischen Milieus. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und der NS-Zeit, Münster 2013, S. 23–64.

12 Siehe das Inhaltsverzeichnis bei Gerhard Paul u.a., Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus, Bonn 1995.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Mitglied in der internationalen Regierungskommission für das Saargebiet bestellt. Im Landesrat behauptete das Zentrum mindestens 14 von 30 Sitzen. Das katholische Leben nahm sich intensiver aus als in den meisten Regionen Deutschlands: Die Austrittsquote lag 1929 gerade einmal bei 0,05 Prozent, an den kirchlichen »rites des passages« (Taufe, Trauung, Begräbnis) partizipierten nahezu alle Katholiken, der Anteil der Osterkommunikanten lag klar über dem Reichsschnitt. Die katholische Presse blühte ebenso wie das Vereinswesen, insbesondere für Frauen – 1925 entstand der katholische Frauenbund des Saargebietes – und Jugendliche – zu nennen sind etwa die DJK oder Jugendbünde wie der »Bund Neudeutschland« – entstanden zahlreiche neue Angebote; zudem wurden neue katholische Krankenhäuser, Pflegeanstalten und nicht zuletzt Volksschulen eröffnet.

Indes: Der Aufstieg des Katholizismus schwächte die Evangelischen, von denen knapp 85 Prozent durch die Evangelische Kirche im Rheinland und 15 Prozent durch die Evangelische Kirche der Pfalz vertreten wurden, nur bedingt. Sicherlich verlor die evangelische Kirche politisch und gesellschaftlich an Gewicht. Das evangelische Milieu des Saargebietes war jedoch im Hinblick auf Kirchenaustritte, Gottesdienstbesuche oder Konfirmandenzahlen ähnlich überproportional gefestigt wie das katholische. Bezeichnenderweise gab es allein 17 evangelische Arbeitervereine mit tausenden von Mitgliedern. Das Konsistorium der Rheinprovinz betonte gegenüber der nationalsozialistischen Frauenschule für Volkspflege im März 1933 stolz, dass »die evgl. Bevölkerung des Saargebietes bis weit in die Reihen der ehemals oder auch jetzt noch politisch links gerichteten hinein kirchlich gesinnt« sei[13]. Zweifelsohne schürte die Hausse des Katholizismus evangelisches Missfallen. Aus Sicht des Saarbrücker Superintendenten Hubert Nold beispielsweise war das Saargebiet unter der Völkerbundverwaltung schlechterdings »ein katholischer Kirchenstaat« geworden[14]. Jedoch nur vereinzelt traf sich diese Feststellung mit dem Vorwurf einer »restlose[n] Franzosenfreundlichkeit«[15]. Denn in zentralen Werthaltungen gingen saarländische Katholiken und Evangelische konform. Dies betraf etwa die Furcht vor den faktischen oder fiktiven Implikationen der Revolution von 1918. Größte Sorge bereitete der vermeintliche Siegeszug des Bolschewismus, dem beide Kirchen mit dem Aufstieg der Sozialdemokratie zur zweitwichtigsten politischen Kraft des Saargebiets den Weg geebnet sahen. Phänomene gesellschaftlicher Modernisierung, die in den 1920er Jahren erstmals auf breiter Front Aufmerksamkeit erhielten wie z.B.

13 Konsistorium an nationalsozialistische Frauenschule für Volkspflege, 23.04.1934, in: AEKRD, ZK 53, Nr. 384.

14 Hubert Nold, zit. nach Reinhold Bost, Bartholomäus Koßmann. Christ, Gewerkschafter, Politiker 1883–1952, Blieskastel 2002, S. 183.

15 Nationalsozialistische Frauenschule für Volkswohlfahrt an Bischof Heckel, 24.03.1933, in: AEKRD, ZK 53, Nr. 384.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

der Modewandel, das veränderte Freizeitverhalten, der Phänotyp der »Neuen Frau«, die fortschreitende Homosexuellenbewegung oder die Debatte um den Paragraphen 218 StGB[16], beförderten christliche Säkularisierungsängste. So wurde umso entschiedener moniert, dass man »in einer Zeit der Gottentfremdung und des Abfallens von Christus« lebe[17]. »Schmutz und Schund« und vice versa die Gefährdung von Sitte und Anstand gerieten aus christlicher Perspektive zu Signata der demokratischen Massengesellschaft: »Theater und Kinos, Bahnhofsbuchhandlungen und Kioske, die Auslagen vieler Schaufenster, der Postversand berüchtigter Schmutzverleger verseuchen das öffentliche Leben und untergraben jegliches Gefühl für Sitte und Anstand, bedrohen die Familien, richten die Volkssittlichkeit zu Grunde«[18]. In Wahlkämpfen gerierte sich die Zentrumspartei dementsprechend als »das sicherste Bollwerk gegen den gottlosen Bolschewismus«[19], die KPD figurierte als »die Stimme der Unfruchtbarkeit und Verhetzung, der Lügen und der Phrasen, des Umsturzes und Unheils«[20]; die MSPD wurde als religions- und kulturfeindlich diffamiert. Augenscheinlich verweigerten Geistliche Sozialdemokraten und Kommunisten mitunter die Lossprechung beim Beichtgang oder das Totengeläut[21].

Einigkeit der Kirchen – im Übrigen auch mit den Linksparteien – herrschte ferner in der Rückgliederungsfrage. Alle saarländischen Parteien und die beiden Kirchen lehnten das Völkerbundsstatut ab und traten für eine schnelle Wiedervereinigung mit dem Deutschen Reich ein. Auf katholischer Seite wirkte sich hier ein spezielles Staatsverständnis aus, das freilich nationalistisch überformt war: Gemäß katholischer Naturrechtslehre wurde der Aufbau der menschlichen Gesellschaft als organisch-korporativ imaginiert[22]. Ausgehend von der Überzeugung, dass die Koinzidenz von Individualität und Sozialtrieb die zentrale menschliche Wesenskonstituente beschreibe und die Sorge um das Gemeinwohl bzw. den allgemeinen Interessensausgleich jedem anderen Interesse vorangehen sollte, galt die Gesellschaft als konzentrisch aufgebaut. Von der Familie ausgehend wurden alle Sozialeinheiten inklusive des Volkes korporativ gedacht. Denn sie besäßen – so hatte es Wilhelm Emmanuel von Ketteler formuliert –

16 Kompakt zur Gesellschaftsgeschichte der »Weimarer Republik«: Andreas Wirsching, Die Weimarer Republik. Politik und Gesellschaft, München ²2008.
17 Hirtenbrief des Trierer Bischofs, Februar 1928, zit. nach Paul, Milieu, S. 53.
18 Saarbrücker Landeszeitung, 4. August 1928, zit. nach ebd., S. 53.
19 Zenner, Parteien, S. 153.
20 Wahlaufruf des Zentrums, 1928, zit. nach Paul, Milieu, S. 54.
21 Ebd., S. 55.
22 Allgemein dazu z.B. Markus Raasch, Die politische Ideenwelt des Adels. Das Beispiel der Zentrumspartei in der Bismarckära, in: Ders. u.a. (Hg.), Von Freiheit, Solidarität und Subsidiarität. Staat und Gesellschaft der Moderne in Theorie und Praxis. Festschrift für Karsten Ruppert zum 65. Geburtstag, Berlin 2013, S. 357–383, hier S. 359f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

die Eigenschaft lebendiger Körper und aus der Natur der Dinge gestalteter Organismen […], deren Verbindung nicht auf bloß äußerlichen, vorübergehenden Zufälligkeiten, sondern auf der Natur der Dinge und ihren inneren Gesetzen beruht[23].

Der Staat war folglich weder als abstraktes Produkt eines Gesellschaftsvertrags noch als absolute, Recht spendende Größe zu verstehen. Vielmehr war er gewachsen, also organischer, nach naturrechtlichen Prinzipien konstituierter und damit eo ipso dem Gemeinwohl verpflichteter Körper, dessen Glieder die Gesamtheit aller Individuen und der durch sie gebildeten Korporationen bildeten. Ein Staatsvolk war also buchstäblich lebendiger Teil des Ganzen, seine Schädigung – sofern diese nicht im Sinne des Gemeinwohls und des allgemeinen Interessensausgleiches lag – eine Verletzung göttlichen Willens. Dieses organische Modell bot, wie die katholische Kirche 1866/71 oder 1918 gezeigt hatte, durchaus Differenzierungsmöglichkeiten[24], die nationalistische Interpretation der saarländischen Katholiken verhinderte jedoch, dass diese ausgeschöpft wurden.

Das Staatskirchendenken der Evangelischen ging von gänzlich anderen Prämissen aus, der für sie fundamentale Zusammenhang von Volk und legitimer Obrigkeit ließ sie aber zu gleichen Schlüssen kommen: völkisches Denken besaß normativen Charakter. So argumentierten beide christlichen Kirchen bevorzugt sittlich-moralisch: »Unsere Treue zu unserem Volk und Staat wurzelt in dem schlechthin unüberbietbaren Gehorsam gegen Gott und sein Wort.« Die Frage nach der Position der Kirchen in der Saarfrage überhaupt zu stellen, galt als »ein Zeichen liberalistischer Ehrfurchtslosigkeit und entwurzelter Gehirnkultur«[25]. Die christlichen Kirchen stellten die Zugehörigkeit des Saarreviers zu Deutschland zu keiner Zeit in Frage. Vielmehr standen sie »im Kampf für die Heimkehr des deutschen Saarlandes […] stets ihren Mann«[26]. Zwar hatte es 1919 kurzzeitig Überlegungen zur Gründung einer eigenständigen katholischen Partei des Saarlandes gegeben, der Trierer Bischof wusste solche jedoch schnell abzuwehren. In den ersten Nachkriegsjahren stemmten sich die zuständigen Bischöfe und die Geistlichen aller saarländischen Dekanate mit Verve gegen von der Regierungskommission sowie französischen Militärs und Diplomaten betriebene Pläne, ein eigenes Saarbistum zu errichten, eine Angliederung an das Bistum Metz

23 Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart, Mainz [6]1862, S. 66f.

24 Winfried Becker, Staats- und Verfassungsverständnis der christlichen Demokratie von den Anfängen bis 1933, in: Günther Rüther (Hg.), Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Grundlagen, Unterrichtsmodelle, Quellen und Arbeitshilfen für die politische Bildung. Teil 1, Bonn 1984, S. 93–144.

25 Sonntagsgruß. Evangelisches Wochenblatt für die Gemeinden an der Saar, 06.01.1935, S. 3, in: AEKRD, ZK 6B.

26 Evangelischer Kirchenbote, 30.09.1934.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

vorzunehmen oder eine apostolische Vikarie einzurichten[27]. Gleichermaßen reüssierten die saarländischen Evangelischen in ihrem vehementen, vor allem mit Denkschriften geführten Kampf wider die Etablierung einer unabhängigen Saarkirche[28]. Etliche Geistliche weigerten sich bis zur gesetzlichen Einführung, ihre Bezüge in Franc anzunehmen, »wiewohl sie durch diese Weigerung in ihrem Einkommen geschmälert waren«[29]. Hart wurde im Konsens mit den anderen Parteien – außer den Kommunisten – die umstrittene Auslegung des Versailler Vertrages attackiert, nach welcher der französische Staat an den Kohlegruben »Volksschulen und technische Schulen« nicht nur für das französische, sondern auch das deutsche »Personal und die Kinder dieses Personals gründen und unterhalten und den Unterricht in diesen Schulen in französischer Sprache nach einem von ihm festgesetzten Lehrplan durch von ihm ausgewählte Lehrer erteilen lassen« durfte[30]. Zusätzlichen Unmut löste eine Verordnung der Regierungskommission aus dem Jahr 1922 aus, die in den saarländischen Volksschulen die Einführung des fakultativen französischen Sprachunterrichtes verfügte. Der Alsweiler Pfarrer gab Anfang der 1920er Jahre unmissverständlich zu verstehen: »Nehme man den Saarländern die deutsche Sprache, dann mordet man unsere Seele. Man wird nie fertig bringen, uns deutsches Denken, Sprechen und Wollen zu rauben«[31]. Die Zentrumspartei sprach »vom religiösen, erzieherischen und nationalen Standpunkt aus [von einem] große[n] Unglück und Unrecht gegen die christliche und deutsche Saarbevölkerung und ihre Kinder«[32]. Das saarländische Synodalmitglied Hermann Röchling schreckte nicht davor zurück ein Pamphlet zu verteilen mit dem Text:

Deutsche Väter, deutsche Mütter! In letzter Stunde ein ernstes Wort. [Wenn Du Deine Kinder nicht aus der französischen Schule nimmst,] bist du ein Gesinnungslump; wirst Du mit Deinen Kindern geächtet und ausgestoßen aus der Volksgemeinschaft; soll Dir und Deinen Kinder der Schimpf nicht erspart bleiben, später einmal Vaterlandsverräter genannt zu werden[33].

27 Prägnant z.B.: Maria Zenner, Parteien und Politik im Saargebiet unter dem Völkerbundregime, Saarbrücken 1966, S. 155f.

28 Klaus Altmeyer, »Saardiözese« und »Evangelische Landeskirche des Saarlandes«? Die Bemühungen um eine eigenständige Kirchenorganisation im Saarland nach den beiden Weltkriegen, in: Franz u.a. (Hg.), Die Evangelische Kirche an der Saar, S. 261–278, hier S. 263f.; Muskalla, NS-Politik, S. 102f.

29 Evangelischer Kirchenbote, 21.10.1934.

30 Der Versailler Vertrag, Abschnitt IV: Saarbecken, Anlage, Kapitel 1, § 14, zit. nach URL: <http://archiv.jura.uni-saarland.de/Gesetze/saar-gesetze/1101.htm> (21.08.2016).

31 Pfarrer Laurentius Vogt, zit. nach Bost, Koßmann, S. 185.

32 Zit. nach Zenner, Parteien, S. 160.

33 Nachtragsanklage gegen Dr. Hermann Röchling, 11.10.1933, in: AEKRD, ZK 53, Nr. 384.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Er wurde für das Flugblatt schließlich zu einer Geldstrafe verurteilt, wobei bei der Bemessung der Strafe in Rechnung gestellt wurde »dass er aus rein patriotischen, d.h. also aus moralisch achtenswerten Motiven gehandelt« habe[34]. Auch auf den saarländischen Katholikentagen der 1920er Jahre, an denen bis zu 70.000 Menschen teilnahmen, wurden ostentativ Vaterlandsliebe und die »katholische Wacht an der Saar« beschworen[35]. Der Trierer Bischof Franz Rudolf Bornewasser exponierte die saarländisch-deutschen Kirchenbande: »Treue um Treue! Euer Bischof von Trier hat den Schwur geleistet, Euch treue zu bleiben, und der Treue der katholischen Saarländer zum Bischof von Trier ist er gewiß«[36]. Konsequenterweise galt Bornewasser den Franzosen als »Rocher de bronze für das Deutschtum«[37].

Obwohl sich alle ihre führenden Vertreter zu den Institutionen und Werten des Völkerbundes ebenso fortwährend bekannten wie zur Befriedigung des deutsch-französischen Verhältnisses, bildete die Rückkehr nach Deutschland ein Fundamentalinteresse der für das Saargebiet zuständigen Kirchen.

Die christlichen Kirchen und die Saarabstimmung am 13. Januar 1935

Die Machtübernahme der Nationalsozialisten im Reich veränderte vieles, aber nicht alles. Die Stimmung im Saargebiet verschärfte sich. Die saarländischen Nationalsozialisten agierten mit unverhohlener Aggressivität, so dass die Regierungskommission schon bald über antisemitische Hetzreden, Einschüchterungen – auch von jüdischen oder französischen Kindern – Denunziationen, Boykotts und Drohungen, insbesondere gegenüber Beamten, für die Zeit nach der Abstimmung zu klagen hatte. Im Frühsommer 1934, nachdem der Völkerbund den Abstimmungstermin auf den 13. Januar 1935 festgelegt hatte, wurde das Büro der frankophilen Saarländischen Wirtschaftsvereinigung ausgeraubt und demoliert; gegen einen Polizeikommissar verübten Nationalsozialisten ein Attentat. Große Wellen schlugen die Verfolgung der Arbeiterbewegung im Reich, die Überführung der evangelischen Jugendorganisationen in die Hitler-Jugend und nicht zuletzt die Geschehnisse des 30. Juni 1934, der auch etliche prominente Katholiken, darunter der bekannte Publizist Fritz Gerlich, der Führer der katholischen Jugendbewegung Adalbert Probst und der Leiter der katholischen Aktion Erich Klausener, zum

34 Urteil, 20.02.1934, in: AEKRD, ZK 53, Nr. 384.

35 Erster Saarländischer Katholikentag in Saarbrücken am 03.06.1923, zit. nach Ludwig Linsmayer, Politische Kultur im Saargebiet 1920–1932. Symbolische Politik, verhinderte Demokratisierung, nationalisiertes Kulturleben in einer abgetrennten Region, St. Ingbert 1992, S. 136.

36 Saarbrücker Zeitung, 04.06.1923.

37 Brief des Gauleiters Josef Bürckel an Hitler, 29.09.1934, zit. nach Muskalla, NS-Politik, S. 98.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Opfer fielen[38]. Die saarländischen Linksparteien beantworteten die nationalsozialistische Hetze mit scharfer Opposition, sich nunmehr dezidiert für den Status Quo stark machend. Die Erwartung ging dahin, dass die Saarländer nach einem Sturz des NS-Regimes erneut über ihre Zukunft abstimmen sollten. Dies traf sich mit der französischen Haltung. In Frankreich war längst die Einsicht gereift, die Abstimmung nicht gewinnen zu können. Ziel sollte es daher sein, den gegenwärtigen Zustand auf unbestimmte Zeit zu erhalten[39].

Das Dilemma für die Kirchen war offenkundig: Auf der einen Seite stand der lang ersehnte Verzicht auf die Rückgliederung, auf der anderen Seite die Möglichkeit, in einem nationalsozialistischen Deutschland kirchlicher Freiheiten verlustig zu gehen. Der Trierer Bischof äußerte pointiert im August 1934 gegenüber dem Münchener Kardinal Faulhaber:

> Die Abstimmung am 13. Januar 1935 ist selbstverständlich und an sich eine vaterländische Sache und eine Volkstumsfrage. War es auch de facto bis vor 1 ½ Jahren und zwar so sehr, dass das ganze Saarvolk, abgesehen etwa von 2 Prozent französisch eingestellter Leute, bezüglich der Rückgliederung einig war. Das ist leider heute nicht mehr so. Durch den Nationalsozialismus ist eine so starke parteipolitische Note hineingetragen worden […][40].

Den saarländischen Evangelischen bereitete dieser Zwiespalt weniger Schwierigkeiten als den Katholiken: Ihre weltanschauliche Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus war nicht einheitlich. Das Spektrum reichte von begeisterten Geistlichen mit Parteiabzeichen bis zu deutlich mahnenden Stimmen. Unter letzteren befand sich beispielsweise der Pfarrer der Gemeinde Altsaarbrücken Otto Wehr. Teils wurde der vermeintliche nationale Aufbruch im Reich enthusiastisch begrüßt – seit Sommer 1932 leitete in diesem Sinne ein Saarbrücker Textilhändler den regionalen Aufbau der Glaubensbewegung der »Deutschen Christen« –, teils mit Sorge betrachtet. Sinnfälligerweise lagen die Ergebnisse der Deutschen Christen bei den Kirchenwahlen zunächst deutlich unter dem Reichsschnitt. Einige Pfarrer, unter ihnen Otto Wehr, sahen sich im September 1934 sogar veranlasst, im Auswärtigen Amt vorstellig zu werden, um bestimmte Entwicklungen im Reich anzumahnen[41]. Die institutionell-strukturellen Veränderungen der Evangelischen Kirche in Deutschland zwischen Januar 1933 und 1935 fielen zweifelsohne dramatisch aus[42] und seien hier nur gerafft dargestellt: Bildung einer Deutschen Evangelischen

38 Heinrich Küppers, Johannes Hoffmann (1890–1967). Biografie eines Deutschen, Düsseldorf 2008, S. 152f.; Bost, Koßmann, S. 222f.

39 Bost, Koßmann, S. 212f.

40 Bischof Bornewasser an Kardinal Faulhaber, 29.11.1934, in: BaS, A–XV–13.

41 Muskalla, NS-Politik, S. 105.

42 Kompakt dazu: Christoph Strohm, Die Kirchen im Dritten Reich, München 2011, S. 16ff.; spe-

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Kirche mit einem Reichsbischof und einem geistlichen Ministerium an der Spitze, überragender Sieg der Deutschen Christen bei den Kirchenwahlen vom 23. Juli 1933, die lediglich die Landeskirchen in Bayern, Württemberg und Hannover »intakt« ließen und im Saargebiet nicht stattfinden durften, Einführung des Arierparagraphen in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, Gründung des oppositionellen Pfarrernotbundes, die Einberufung sog. freier Synoden, die Schaffung von Bruderräten als unabhängigen Leitungsgremien – im Saargebiet unter Federführung von Otto Wehr – und die Installierung einer vorläufigen Kirchenleitung, mithin die Gründung der Bekennenden Kirche. Sicherlich waren die Auswirkungen dieses »Kirchenkampfes« weitreichend. In der rheinischen Kirchenprovinz konnten Mitte der 1930er Jahre von 803 Geistlichen immerhin 386 zur Bekennenden Kirche und insgesamt 134 den Deutschen Christen klar zugeordnet werden, der Rest wollte sich nicht kategorisieren lassen[43]. In der Synode Saarbrücken galten 67 Presbyter als der Bekennenden Kirche zugehörig, 13 als Angehörige der Deutschen Christen[44].

Ungeachtet der äußeren Zerwürfnisse machten sich die saarländischen Evangelischen jedoch einhellig für die Rückgliederung stark. Der göttlich begründete Volkstumsgedanke dominierte die Argumente auf allen kirchenpolitischen Seiten; die Anhänger der Bekennenden Kirche wollten sich nicht in ihrer nationalen Zuverlässigkeit überbieten lassen.

So bewarb das Konsistorium der Rheinprovinz einen Saarabstimmungs-Abreißkalender für die letzten 100 Tage vor der Entscheidung, weil dieser »in seinem Inhalt die schicksalhafte Verbundenheit der Saar mit dem Reich« zeige und deshalb »so ein großes und wichtiges Aufklärungswerk« bilde. Er sollte in jedem kirchlichen Amtsraum hängen[45]. In den letzten Tagen vor der Abstimmung kumulierten Überschriften in den Kirchenzeitungen wie »Söhne und Töchter der Saar! Das Vaterland ruft euch!« Ernst Moritz Arndt wurde zum Vielzitierten: »Darum, o Mensch, hast du ein Vaterland, ein heiliges Land«[46]. Deutsch-christliche Gemeinden zelebrierten am Vorabend der Abstimmung sorgsamst choreografierte Bittgottesdienste[47]: Mit einschlägigem Grußwort (»Wir nahen uns in entscheidungsvoller Stunde vor dein Angesicht. Mach uns treu in der Liebe zu Volk und Vaterland«), dem obligatorischen Arndt-Zitat (»Dieses Vaterland und diese Freiheit sind das Allerheiligste auf Erden. Auf

ziell für das Saarland: Joachim Conrad u.a., Kirchenkampf und Saarabstimmung. 75 Jahre Bekenntnissynode des Saargebietes, Saarbrücken 2009, S. 20f.

43 Abschrift Fragebogen über die kirchenpolitische Haltung der Geistlichen in der Kirchenprovinz Rheinland [1936], in: AEKRD, Nachlass (NL) Ernst Stoltenhoff (6 HA 001), 71.

44 Jacoby, Die Evangelische Kirche, S. 284.

45 Konsistorium, 14.10.1934, in: AEKRD, ZK 53, Nr. 384.

46 Sonntagsgruß. Evangelisches Wochenblatt für die Gemeinden an der Saar, 06.01.1935, in: AEKRD, ZK 6B.

47 Bittgottesdienst am Vorabend des 13.01.1935, in: AEKRD, 6B 63 1.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

denn, redlicher Deutscher, bete täglich zu Gott, daß keine Liebe dir heiliger sei als die Liebe des Vaterlandes«), entsprechend eindeutigen Liedern (»Auf, bleibet treue und haltet fest!«, »Wach auf, wach auf, du deutsches Land», »Deutsches Herz verzage nicht»), und einer Ansprache, in der »die Drangsal und Schmach der letzten 15 Jahre« vehement beklagt wurden und man eine simple Alternative entwarf:

> Du bist als Deutscher geboren und bleibst ewig Deutscher! Die Frage ist nur die, ob du unter dem Segen der Treue zu deinem angestammten Volk, oder unter dem selbstverschuldeten Fluch der Untreue und des Vaterlandsverrates dein Leben führen und enden willst.

Am Ende sprach der Pfarrer das Treuebekenntnis mit den Worten des Rütlischwurs: »Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern. Wir wollen frei sein wie die Väter waren«.

Indes auch die »Bekenntnissynode« der beiden Kirchenkreise Saarbrücken und St. Johann hatte nach Annahme der Barmer Theologischen Erklärung schon am 1. Juli 1934 versichert, dass sie »in geschlossener Einheit im Kampf um die Rückkehr des Saargebietes zum Reich« stehe. Denn »unsere Treue gegen unser Volk und Staat wurzelt in dem unüberbietbaren Gehorsam gegen Gottes Wort, das nicht gestattet, heimliche Vorbehalte zu machen, vielmehr unsere Treue und Hingabe unter die letzte Verantwortung vor dem heiligen Gott stellt«. Einige Wochen vorher hatten 24 Pfarrer in der »Saarbrücker Zeitung« deutlich gemacht: »Wir erklären ausdrücklich, daß unsere Stellung gegen die Gruppe Deutsche Christen keineswegs eine Stellung gegen den Nationalsozialismus ist«[48]. Markant erscheint auch ein weithin publizierter Kanzelgruß des Bruderrats der evangelischen Kirche im Rheinland, der zwecks Mobilisierung in der Saarfrage die nationale Heldenikonografie der Deutschen bemühte[49]: Auf der Vorderseite prangt ein großformatiges Porträt Hitlers, auf der Rückseite ein kleineres Bild Hindenburgs. Der Große Kurfürst (»Bedenke, daß Du ein Deutscher bist!«) wird ebenso zitiert wie Bismarck (»Die Unabhängigkeit, die staatliche Freiheit, die nationale Ehre geht einem Volke, wie dem deutschen, über alles, ihr bringen selbst die Armen freudig ihr Opfer«). Zu sehen ist dazu ein angeketteter Reichsadler. Das Ja zu Deutschland wird mit Glaubenstreue gleichgesetzt:

48 Conrad, Kirchenkampf, S. 36.

49 Zentralarchiv der Evangelischen Kirche der Pfalz, Speyer (ZEKPS), Sammlung Kirchenkampf 160, Nr. 421; in ähnlicher Form abgedruckt in: Conrad, Kirchenkampf, S. 50f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Das ist seine [Gottes] Wahl, nicht unsere Wahl. Wir haben keine Freiheit, diese seine Wahl von uns aus willkürlich aufzuheben […]. Wir haben kein Wort Gottes, das uns als evangelische Christen gestattete, am 13. Januar die Gemeinschaft mit unserem Volke und Vaterland zu verleugnen […]. Wir evangelischen Christen wissen das! Es ist für uns Gehorsam gegen Gottes Wort, daß wir unser Volk und Vaterland lieben, nicht nur mit dem Gefühl, sondern mit der Tat der Entscheidung.

Sogar an den Speyerer Bischof Ludwig Sebastian wandten sich Anhänger der Bekennenden Kirche, um für den Anschluss an Deutschland zu werben:

Trotz vielem Entsetzlichen, was geschehen ist und geschieht, trotzdem menschlich gesehen eine brennende Gefahr für Ihren und unsern Glauben besteht, trotz der in vielem unwahrhaften und blechernen Propaganda, die für die Rückgliederung gemacht wird: sagen Sie, […] Ihrer Jugend ganz eindeutig, dass sie für Deutschland stimmen soll[50].

Der pfälzische Landeskirchenrat wies seine Pfarrer wenige Tage vor der Abstimmung an, eine unmissverständliche Erklärung von der Kanzel zu verkünden:

Am 13. Januar soll es sich entscheiden, ob die Grenzpfähle, die menschliche Macht und Willkür aufgerichtet hat, stehen bleiben oder ob ein Volksteil, der nach Blut und Boden zu uns gehört, endlich zurückkehren darf zur Heimat. Wir wissen: Auch Volkstum und Nation, Heimat und Vaterland sind gottgesetzte Ordnungen, die niemand ungestraft übertreten darf[51].

Am Vorabend der Abstimmung ließen die evangelischen Kirchen die Glocken läuten und in einer »vertraulichen« Mitteilung an sämtliche Pfarrämter ordneten die Kirchenleitungen an, dass nach Bekanntgabe des Abstimmungsergebnisses nochmals ein feierliches Glockengeläute im ganzen Reich und Saargebiet stattfinden sollte[52]. Ein Lagebericht der Staatspolizeistelle für das Saarland vom 4. Juli 1935 sprach nur von einem einzigen evangelischen Pfarrer, der sich im Abstimmungskampf für den Status Quo stark machte[53]. Nach der Abstimmung fanden allerorten Dankgottesdienste statt, der Bau von »Dankeskirchen« wurde initiiert[54]. Die Kirchenzeitungen titelten »Deutsch ist

50 Ein Führer der evangelischen Bibelkreise an den Bischof von Speyer, o.D., in: BaS, A–XV–12.
51 Landeskirchenrat, 29.10.1934, in: ZEKPS, 101/20.
52 Landeskirchenrat, 10.01.1935, in: ZEKPS, 101/20.
53 Muskalla, NS-Politik, S. 106f.
54 Z.B. Sonntagsgruß, 27.01.1935, zit. nach AEKRD, ZK 6B; Dankgottesdienst am 15.01.1935, zit. nach AEKRD, 6B 63 1; Evangelischer Kirchenbote, 28.04.1935.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

die Saar«, sprachen von »erschütternde[n] Beispiele[n] von Verantwortungsbewusstsein und Treue« und attestierten den Saarländern sich »mit goldenen Lettern […] ins Buch deutschen Heldentums eingegraben« zu haben[55].

Bei den Saarkatholiken gestaltete sich die Situation wesentlich komplexer: Auf katholischer Seite war die weltanschauliche Ablehnung ebenso evident wie das Entsetzen über das Verhalten der NSDAP, während das Ringen um das Gemeinwohl und den allgemeinen Interessensausgleich zugleich die Kooperation mit der legalen Obrigkeit gebot. Im November 1933 nannte der Trierer Oberhirte den Nationalsozialismus gegenüber dem Kardinalstaatssekretär unverhohlen eine Bedrohung für die Kirche und Gefahr für das deutsche Staatswesen[56]. Im Frühjahr 1934 schrieb er an den deutschen Vizekanzler, dass ihn die Angriffe des Nationalsozialismus auf die religiöse und moralische Freiheit im Reich bedrücke[57]. Selbst den Führer der NSDAP schonte er nicht mit offener Kritik. In einem Brief vom August 1934 monierte er ausdrücklich »alles, was man im Reich an Bitterkeiten dem Katholizismus zugefügt wurde«, d.h. u.a. »die beklagenswerte Inhaftierung« sehr vieler Geistlicher und die »schmerzliche Behandlung« der katholischen Jugend. Zugleich erinnerte er Hitler an seine obrigkeitliche Verantwortung. Geradezu flehentlich bat er den Reichskanzler – im Sinne einer erfolgreichen Saarabstimmung – Abhilfe zu schaffen: »Es gibt nur einen Mann in Deutschland, der noch in letzter Stunde in der saarländischen Gefahr Rettung bringen kann, das sind Sie, Herr Reichskanzler!«[58]. Bisweilen zeitigte das pflichtbewusste Entgegenkommen der Kirchenführung absonderliche Folgen. Einen wichtigen Ansprechpartner für die Kirche musste beispielsweise der Saarbevollmächtigte der Reichsregierung bilden. So nimmt es erst einmal nicht wunder, dass Franz von Papen am 20. Oktober 1933 auf Einladung Bornewassers nach Saarbrücken kam, um dort einen Vortrag über das Reichskonkordat zu halten. Jedoch blieb von dieser Stippvisite vor allem der Eindruck, dass Papen den totalen Führerstaat und Hitler als Garanten für ein großzügiges Kirchenrecht pries[59]. Noch irritierender wirkte der Umstand, dass der Trierer Bischof bei der Wallfahrt zum Heiligen Rock die SA als Ordnungsdienst zuließ[60].

55 Evangelischer Kirchenbote, 10.02.1935.
56 Zit. nach Küppers, Herausforderungen, S. 642.
57 Bischof Bornewasser an Franz von Papen, 30.03.1934, zit. nach ebd., S. 642.
58 Brief des Bischofs von Trier an den Reichskanzler, 27.08.1934, in: BaS, Bestand Nationalsozialismus R 1 12, 6.
59 Küppers, Hoffmann, S. 107f.
60 Ders., Herausforderungen, S. 670.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

In der Frage der Saarabstimmung war die Haltung der Kirchenoberen unmissverständlich: Die »Rückgliederung des reindeutschen Saargebietes an sein deutsches Vaterland nach 15 Jahren [wurde] als etwas Selbstverständliches« betrachtet[61]. Schon im August 1933 hatte Bischof Bornewasser in einem Treffen mit einer dreiköpfigen Delegation aus dem Saargebiet seine dementsprechende Position deutlich gemacht. Er teile die Antipathie gegenüber der NSDAP, aber die Rückgliederung der Saar sei davon unberührt. Denn »die Bande von Blut und Volkstum [seien] gottgegeben«[62]. Eine entsprechende Erklärung der katholischen Presse lautete:

> Gewiss sind auch der katholischen Presse des Saargebiets die verschiedenen betrüblichen Zwischenfälle auf religiösem Gebiete nicht unbekannt geblieben […]. Aber in ihrer nationalen Einstellung, speziell in der Frage der Rückgliederung, können sie solche Zwischenfälle nicht beirren. Sie hält es für ehrenvoller, dass die Katholiken des Saargebietes zum Reich zurückkehren und gemeinsam mit den übrigen deutschen Katholiken für die Rechte und Freiheit der Kirche kämpfen[63].

Das Mantra der Verantwortlichen war »Trotz Hitler zu Deutschland!«[64]. Die nationalsozialistische Regierung wurde als Tagespolitik angesehen, die Abstimmung über die Zugehörigkeit des Saargebietes jedoch als Ewigkeitsfrage. Im Übrigen wurde der Nationalsozialismus immer noch als Prellbock gegen den ideologischen Erbfeind, den atheistischen Bolschewismus, betrachtet.

Neben ihrem naturrechtlichen Staatsverständnis spielten taktische Überlegungen für die Bischöfe eine wichtige Rolle. Eine entgegenkommende Haltung gegenüber der NS-Regierung wurde als wichtig angesehen, um das Reichskonkordat nach der Abstimmung auf das Saargebiet ausdehnen und den Bestand der kirchlichen Organisationsstruktur sicherstellen zu können. Auch die Sorgen vor einem eigenständigen Saarbistum waren nicht getilgt. Der Papst hatte sich zwar den Bitten der französischen Regierung versagt, einen Apostolischen Administrator ins Saargebiet zu entsenden. Gleichwohl hatte er Ende 1933 entschieden, einen apostolischen Visitator zu schicken[65]. Überdies waren die Ängste groß, dass ein respektables Ergebnis der Status Quo-Anhänger eine Rückgliederung verhindere und die Bischöfe offenbarten große Sorgen in Bezug auf die Pastoral nach dem 13. Januar 1935. Sie prognostizierten »vollständig zerrissene Gemeinden«: Wie wird denn für

61 Der Bischof von Trier an Eugenio Pacelli, 27.08.1934, BaS, Bestand Nationalsozialismus R 1 12, 43.
62 Aus einem Erinnerungsbericht vom 30.01.1943, zit. nach Küppers, Hoffmann, S. 107.
63 Der Vorsitzende des Augustinusvereins Saar, 01.10.1934, in: BaS, A–XV–12.
64 Zit. nach Bost, Koßmann, S. 228.
65 Z.B. Küppers, Hoffmann, S. 112f.; Bost, Koßmann, S. 228f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

oppositionelle Priester »jetzt und erst recht nach dem 13. Januar eine gedeihliche Pastoration in den vielen Pfarreien möglich sein, in denen eine große Mehrheit der Pfarrkinder sicher für die Rückgliederung stimmen wird?«[66].

Anders als bei den kirchenpolitisch so gespaltenen Evangelischen entwickelte sich allerdings innerhalb des saarländischen Katholizismus eine Oppositionsbewegung in der Abstimmungsfrage[67]. Bezeichnenderweise hatte sich das saarländische Zentrum trotz Reichskonkordat und Auflösung der deutschen Zentrumspartei am 5. Juli 1933 einer Kooperation mit der NSDAP zunächst verweigert. Es lehnte am 14. Juli 1933 ab, einem Parteienbündnis von Nationalsozialisten und bürgerlichen Parteien für die Rückgliederung, der sog. Deutschen Front, beizutreten. Erst am 12. Oktober 1933 stimmten Partei, katholische Presse und christliche Gewerkschaften der Überführung in die »Deutsche Front« zu. Eine Minderheit der saarländischen Katholiken entschied sich wegen des Spannungsverhältnisses zwischen weltanschaulicher Überzeugung und nationaler Loyalität für erstere. Auch sie waren prinzipiell für den Anschluss an Deutschland, wollten aber eine Abstimmung erst nach dem Ende der NS-Herrschaft durchführen. Diese katholische Rückgliederungsopposition mit nationaler Attitüde wurde getragen von einigen Geistlichen, darunter wohl auch Dechanten, einigen Mitgliedern des Christlichen Metallarbeiter-Verbandes sowie dem katholischen Akademikerverband. Unterstützung erhielt sie durch katholische Emigranten aus dem Reich wie z.B. den langjährigen Gewerkvereinsvorsitzenden Heinrich Imbusch. Organisatorischer Ausfluss der katholischen Oppositionsbewegung war vor allem die am 6. Mai 1934 ins Leben gerufene »Neue Saarpost« unter Chefredakteur Johannes Hofmann, die indirekt über französische Regierungsstellen mitfinanziert wurde. Eine Parteigründung gelang mit der Schaffung des »Deutschen Volksbundes für christlich-soziale Gemeinschaft« auch – allerdings erst am 28. November 1934, also knapp sechs Wochen vor der Abstimmung.

Die Gegner der Rückgliederung beschworen das »freie, lediglich durch die Grundsätze des christlichen Sittengesetzes und durch die Rücksicht auf das wahre Wohl des deutschen Volkes bestimmte Wort«. Sie wollten all diejenigen bekämpfen, die »an die Stelle des überlieferten Christentums eine neuheidnische, nur durch Blut und Rasse bestimmte Nationalkirche […] setzen« möchten. Die Absage an Hitler wurde als das »aufrichtigste Bekenntnis zu Deutschland« propagiert. Mit einem Votum gegen die Rückgliederung hoffte man den »tönernen Koloß der Nazigötzen zu Fall« bringen zu können. Es erschien ihnen »als Gewissenspflicht, diesem Deutschland der Kirchen- und Christenverfolgung das Nein des Status-quo-Stimmzettels entgegenzusetzen«: »Wir haben es in der Hand, der katholischen Kirche in Deutschland

66 Der Bischof von Trier an alle Dechanten des Saargebietes, 05.12.1934, in: BaS, A–XV–12, 13.
67 Allgemein dazu z.B.: Küppers, Hoffmann, S. 125f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

die Freiheit zurückzuerobern«[68]. In einer Denkschrift an den Völkerbund beschwor Johannes Hoffmann darüber hinaus den Nutzen des Status Quo für die deutsch-französische Freundschaft: »Wir erblicken die Aufgabe des Saargebietes und des Saarvolkes darin, die ›Brücke der Verständigung‹ zwischen zwei großen Nationen zu sein«. Diese Aufgabe kann nicht »erfüllt werden […], solange der Nationalsozialismus im Deutschen Reich, unserem Vaterland, am Ruder ist«[69]. In diesem Sinne stand er in Kontakt mit dem französischen Außenministerium und wurde zweimal im Vatikan vorstellig, zuletzt im November 1934[70].

Obschon im Vatikan der nationale Eifer der Ortsbischöfe durchaus gerügt wurde, versuchten diese alles, um einen klaren Abstimmungsausgang nicht zu gefährden. In Schreiben an die saarländischen Dechanten ihrer Diözese baten die Bischöfe Sebastian und Bornewasser dringend, sich von der »Neuen Saarpost« zu distanzieren. Sie erschien ihnen schlechterdings als das »größte Unglück für den Katholizismus an der Saar«[71]. Den Piesbacher Pfarrer Bernhard Brand zwang der Trierer Bischof als Gesellschafter der neuen Zeitung zum Rückzug[72]. Bei einer Kundgebung der katholischen Jugend am 29. Juli 1934 in Saarbrücken warnte Bornewasser sogar coram publico vor der »Neuen Saarpost« und der sich formierenden katholischen Opposition. Stattdessen empfahl er einen Beitritt zur »Deutschen Front«[73]. Auch vor dienstrechtlichen Konsequenzen scheuten die Oberhirten nicht zurück: Im Sommer 1934 veranlasste Sebastian die Versetzung der Kapläne von St. Ingbert, Mittelbexbach und Erbach ins Reichsinnere, weil diese sich angeblich gegen gewisse Vorgänge im Reich ausgesprochen hätten[74]. Am 12. November 1934 untersagten Sebastian und Bornewasser Pfarrern »im Geiste des Reichskonkordats« das öffentliche Auftreten bei politischen Versammlungen. Sie forderten Zurückhaltung auf der Kanzel und in der kirchlichen Vereinstätigkeit, um »die Hineintragung der Politik in die Kirche und Seelsorge« zu verhindern. Sie machten aber deutlich, dass das Verbot jedweder politischen Betätigung nicht »die sittliche Pflicht der Liebe zum angestammten Volkstum und Treue zum Vaterland« berühre[75]. In einer Verordnung vom 3. Dezember 1934 wandten sich die beiden Bischöfe explizit gegen die Beteiligung von Geistlichen an dem neugegründeten Volksbund[76]. Wohl nicht zufällig sammelte der Bischof von Speyer Erklärungen von Geistlichen, die sich durch

68 Neue Saarpost, 06.01.1935, zit. nach Paul, Milieu, S. 72.
69 Neue Saarpost, 16.10.1934, zit. nach Küppers, Hoffmann, S. 174.
70 Ebd., S. 142, 175–177.
71 Bischof Bornewasser an Prälat Kaas, 27.07.1934, in: BaS, Bestand Nationalsozialismus R 1 12, 26.
72 Küppers, Hoffmann, S. 137f.
73 Ebd., S. 138f.
74 Jacoby, Herrschaftsübernahme, S. 144.
75 Die Bischöfe von Speyer und Trier, 12.11.1934, in: BaS, A–XV–12, 13.
76 Die Bischöfe von Speyer und Trier, 03.12.1934, in: BaS, A–XV–12, 13.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

ihren Bischof politisch nicht bedrängt fühlten[77]. Am 3. Januar 1935 erklärten sämtliche Saardechanten, dass entgegen den Behauptungen der »Neuen Saarpost« die große Mehrheit der Geistlichen für die Rückgliederung zu Deutschland sei[78].

Einer Vereinnahmung durch das nationalsozialistische Deutschland setzten sich die Verantwortlichen aber bis zuletzt klar entgegen: Am 17. Oktober beklagte sich der Saar-Bevollmächtigte in einem Brief an Hitler über die angebliche Neutralität der katholischen Kirche[79]. Im Dezember 1934 verweigerte sich Bischof Bornewasser der Aufforderung des Saarbevollmächtigten, einen katholischen Priester für eine im deutschen Rundfunk übertragene Weihnachtsfeier abzustellen[80]. Den Wunsch nach einer Erklärung über die Unterschiede zwischen Neuheidentum und Nationalsozialismus lehnte er ab. Die neu geschaffene, NS-affine Wochenzeitung »Der deutsche Katholik an der Saar« mochten die Oberhirten von Speyer und Trier nicht gutheißen[81].

Am Abstimmungstag selbst ordnete der deutsche Episkopat an, folgendes Hirtenwort zu verlesen:

> Der für die Zukunft unseres Vaterlandes so folgenschweren Entscheidung, die heute an der Saar fallen wird, kann kein wahrhaft Deutscher gleichgiltig gegenüberstehen. Als deutsche Katholiken sind wir verpflichtet, für die Grösse, die Wohlfahrt und den Frieden unseres Vaterlandes uns einzusetzen. […] Deshalb verordnen wir, dass […] in allen Kirchen […] nach dem Allgemeinen Gebet 3 Vater unser und Ave Maria mit den Gläubigen gebetet werden, um einen für unser deutsches Vaterland segensreichen Ausgang der Saarabstimmung zu erflehen[82].

In den Grenzpfarreien erlaubten die Bischöfe von Speyer und Trier am Vorabend der Abstimmung ein einstündiges Glockengeläut zwischen 19.00 und 20.00 Uhr[83]. Die oppositionellen Katholiken flüchteten nach der Volksbefragung ins Exil.

77 Erklärungen, in: BaS, NA 28/10, Karton 19, 101.
78 Erklärung der katholischen Dechanten, 03.01.1935, in: BaS, A–XV–12, 14.
79 Gauleiter Bürckel an Hitler, 29. September 1934, zit. nach Zenner, Parteien, S. 400f.
80 Jacoby, Herrschaftsübernahme, S. 148.
81 Erklärung der Pfarrgeistlichkeit von Saarbrücken, in: BaS, A–XV–12, 13.
82 Für das Amtsblatt, 02.01.1935, in: BaS, A–XV–15.
83 Telegramm an den Bischof von Speyer, 10.01.1935, in: BaS, A–XV–15.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Ausgangslage für die Volksabstimmung am 23. Oktober 1955

Seit Juli 1945 befand sich das Saargebiet unter französischer Militärverwaltung. Als »Délégué supérieur« fungierte Oberst Gilbert Grandval. Bald stand außer Frage, dass das Saargebiet nicht mehr der Zuständigkeit des Alliierten Kontrollrates unterlag und in das französische Wirtschafts- und Finanzsystem eingegliedert werden sollte. Die Verwaltung der saarländischen Gruben lag in französischer Hand. Seit Dezember 1946 gab es zwischen der Saar und der übrigen französischen Besatzungszone Grenzstationen, Personen- und Warenverkehr waren nunmehr genehmigungspflichtig. Im Januar 1947 erfolgte zunächst die Einführung einer eigenen Saarmark, im November schloss sich die Umstellung auf den Franc an. Auf Geheiß der Militärverwaltung erarbeitete eine Kommission eine Verfassung, deren Präambel lautete:

> Das Volk an der Saar […] gründet seine Zukunft auf den wirtschaftlichen Anschluss des Saarlandes an die französische Republik und die Währungs- und Zolleinheit mit ihr, die einschließen: die politische Unabhängigkeit des Saarlandes vom Deutschen Reich, die Landesverteidigung und die Vertretung der saarländischen Interessen im Ausland durch die französische Republik[84].

Fortan gab es eine eigene Landesflagge, Hymne und Staatsangehörigkeit. Letztere erreichte man durch Geburt bzw. längeren Aufenthalt an der Saar oder wegen seiner antinationalsozialistischen Haltung vor 1935; der Besitz einer saarländischen und einer französischen Staatsbürgerschaft war möglich, der einer saarländischen und einer deutschen nicht.

1948 wurde Grandval zum Hohen Kommissar ernannt. Am politischen Wiederaufbau waren Remigranten wesentlich beteiligt, was bedeutete, dass die Anführer der Status Quo-Bewegung von 1935 wichtige Positionen besetzten. Zur bedeutendsten Partei avancierte die von Johannes Hoffmann geführte Christliche Volkspartei (CVP). Sie stellte die Mehrheit in der Verfassungskommission und gewann die 1947 und 1952 unter zunehmendem Protest deutschfreundlicher Kreise durchgeführten Landtagswahlen deutlich. Zulassungsanträge der Deutschen Sozialdemokratischen Partei Saar (DSP) und der CDU-Saar, die beide die Verfassungspräambel in Frage stellten, beschied die saarländische Regierung negativ. 1953 konnte Ministerpräsident Johannes Hoffmann in Verhandlungen mit der französischen Regierung das Recht auf eine eigenständige außenpolitische Vertretung des Saarlandes erreichen, die Ausbeutung der saarländischen Gruben wurde auf ein Unternehmen

84 Präambel zur Verfassung des Saarlandes vom 15.12.1947, zit. nach URL: <https://www.landtag-saar.de/der-landtag/ein-langer-weg-nach-europa/aufbau-der-demokratie-an-der-saar> (03.08.2017).

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

öffentlichen Rechts, die Saarbergwerke, übertragen. Die Bundesrepublik Deutschland betrachtete das Saargebiet unverändert als Bestandteil des Deutschen Reiches in den Grenzen von 1937; der Bundeskanzler wollte aber die Westintegration des jungen Staates nicht durch eine aggressive Saarpolitik gefährden.

Entscheidende Bewegung kam in die Saarfrage dann durch das am 23. Oktober 1954 von Konrad Adenauer und Ministerpräsident Pierre Mendès-France unterzeichnete deutsch-französische Saarstatut[85]. Es war nötig geworden, um eine französische Zustimmung zur Wiederherstellung der Souveränität der Bundesrepublik sicherzustellen. Sodann sollte das Saargebiet bis zum Abschluss eines Friedensvertrages zwischen Deutschland und den Alliierten europäisiert werden, d.h. ein Kommissar der Westeuropäischen Union hatte die auswärtigen und Verteidigungsangelegenheiten wahrzunehmen. Die saarländische Regierung sollte weiter für die inneren Angelegenheiten verantwortlich zeichnen und die wirtschaftliche Anbindung an Frankreich erhalten bleiben. Indes sollten zwischen der BRD und der Saar die gleichen Wirtschaftsbeziehungen hergestellt werden, wie sie zwischen Frankreich und der Saar bestanden. Wichtig, zumal für die deutsche Opposition im Saarland, war Artikel 6, der erstmals seit 1945 im Saarland die uneingeschränkte Koalitions-, Versammlungs-, Rede- und Publikationsfreiheit gewährte. Vor dem endgültigen Inkrafttreten des Statuts war eine Volksabstimmung vorgesehen, bei der Artikel 6 bereits drei Monate seine volle Gültigkeit besitzen musste. Der Tag der Abstimmung wurde auf den 23. Oktober 1955 festgelegt.

Die konfessionellen Verhältnisse hatten sich nicht verändert. Ende der 1940er Jahre lebten im Saargebiet etwa 900.000 Menschen, darunter befanden sich rund 650.000 Katholiken und 210.000 Protestanten. Die Stabilität der jeweiligen Milieus erschien unverändert enorm, was die hohen Zahlen bei Gottesdienstbesuchen und Kommunionen ebenso evident werden lassen wie die niedrigen Raten bei unehelichen Kindern und Scheidungen. Wallfahrten fanden gewaltigen Zulauf, Konsekrationen und Pfarrjubiläen bildeten gesellschaftliche Hochereignisse. Die große Mehrzahl war – so formulieren es verschiedene Situationsberichte an die evangelischen Kirchenleitungen und der offizielle Besatzungsbericht aus dem 1947 – »ihrem Glauben sehr zugetan«, so dass die religiöse Frage im Saarland »eine Rolle erster Ordnung« spielte[86]. Eine recht harsche Modernisierungskritik bildete weiterhin ein überkonfessionelles Charakteristikum, was etwa die große Beteiligung

85 Zum Saarstatut: Per Fischer, Das Saarstatut des Europarats. Vorstoß in europäisches integrationspolitisches Neuland, in: Rainer Hudemann u.a. (Hg.), Die Saar 1945–1955. Ein Problem der europäischen Geschichte, München 1992, S. 115–126; Allgemein: Albert H.V. Kraus, Die Saarfrage (1945–1955) in der Publizistik. Die Diskussion um das Saarstatut vom 23.10.1954 und sein Scheitern in der deutschen, saarländischen und französischen Presse, Saarbrücken 1998.

86 Zit. nach Altmeyer, »Saardiözese«, in: Franz u.a. (Hg.), Die Evangelische Kirche, S. 269.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

an den Protesten gegen die Freizügigkeit und die Freitoddarstellung im Film »Die Sünderin« eindrücklich vor Augen führte. Die konservative Gesetzgebung der frühen Bundesrepublik im gesellschaftspolitischen Bereich (z.B. das Gesetz zum Schutz der Jugend in der Öffentlichkeit, das es der Polizei u.a. erlaubte, junge Pärchen nachts von Parkbänken zu vertreiben, das Verbot der Pornografie oder die Ausweitung des Kuppeleiparagraphen auf Eltern) wurde dementsprechend sehr begrüßt. Darüber hinaus goutierte man die Etablierung spezieller Mädchenoberschulen im Saargebiet, die eine »zu hohe« Bildung von Frauen unmöglich machen sollten[87]. Das Verhältnis der Konfessionen in Saargebiet war – so hieß es beispielsweise paradigmatisch auf den Verhandlungen der Saarbrücker Kreissynode – »ordentlich, gut, ohne besondere Vorkommnisse« – mit Ausnahme einiger Bekehrungsversuche in Mischehen. Mit größerer Sorge betrachteten die Evangelischen lediglich die Verkündigung des Dogmas von der Himmelfahrt Mariens im Jahre 1950 und die in diesem Kontext allerorten errichteten Mariensäulen[88].

Die Beziehung Staat-Kirche war vornehmlich in den ersten Nachkriegsjahren bis zur Verfassungsverkündigung und der ersten Landtagswahl konfliktgeladen. Drei Dimensionen spielten dabei eine wesentliche Rolle: Zum ersten die selbst in Relation zu den anderen Besatzungszonen katastrophale Ernährungssituation (in Saarbrücken musste im Frühjahr 1946 die tägliche Brotration für einen Erwachsenen von 320 auf 275 Gramm herabgesetzt werden)[89], zum zweiten »die geistige Abschnürung des Saargebietes«[90], d.h. vor allem weitreichende Zensurmaßnahmen. Außerhalb des Saargebietes gedruckte Zeitungen waren nicht zugelassen, ebenso wenig Zeitschriften. Bücher konnten nur inoffiziell ins Saargebiet gelangen. Zum dritten schließlich nahmen die Franzosen bald nach Kriegsende die Pläne für ein eigenständiges Saarbistum[91] und eine evangelische Saarkirche wieder auf. Beide Kirchen sahen sich abermals zu Abwehrkämpfen gezwungen. Die Kirchenleitungen in Düsseldorf und Speyer ernannten nicht zuletzt deshalb Otto Wehr, der

87 Wilfried Loth, Der saarländische Sonderweg im Licht der neueren Forschung, in: Rainer Hudemann u.a. (Hg.), Grenz-Fall. Das Saarland zwischen Frankreich und Deutschland 1945–1960, St. Ingbert 1997, S. 81–96, hier S. 88.

88 Verhandlungen der Kreissynode Saarbrücken in Malstatt, 26. u. 27.09.1954, Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Boppard (AEKRB), 05–2/4,10.

89 Ludwig Linsmayer u.a., Das autonome Saarland 1945–1956, in: Hans-Christian Herrmann (Hg.), Das Saarland. Geschichte einer Region, St. Ingbert 2012, S. 313–338, hier S. 316.

90 Held: Bericht über die kirchliche Lage an der Saar II, 05.11.1947, in: AEKRD, NL Heinrich Held (7 NL 008), 001.

91 Memorandum zur Kirchenverfassung (Saarbistumsplan), April 1947, zit. nach Rainer Hudemann u.a., Das Saarland zwischen Frankreich, Deutschland und Europa 1945–1957. Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Saarbrücken 2007, S. 331–334. Kontextualisierend z.B.: Judith Hüser, Kirche, Konfession, Religiosität und saarländische Nachkriegspolitik. Zwischen »Klischee« und Wandlung, in: Hudemann u.a. (Hg.), Grenz-Fall, S. 225–240, hier S. 227f.; Baginski, Kirchenpolitik, S. 183f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

inzwischen als »Niemöller von der Saar«[92] firmierte, im November 1945 zum Saarbevollmächtigten der evangelischen Kirche. Es wurden verschiedene Denkschriften aufgesetzt, in denen unmissverständlich deutlich gemacht wurde, dass eine Saarkirche nicht lebensfähig sei, u.a.

> weil das Saarland keine ausreichenden Unterbringungsmöglichkeiten für Heimkinder, Kranke und Alte besitzt und die Saarevangelischen niemals imstande sein werden, aus ihren Reihen die Pfarrerschaft und Lehrerschaft, ja nicht einmal die Diakone und Diakonissen zu stellen[93].

In Rom drängte die französische Militärregierung abermals auf die Einsetzung eines apostolischen Administrators für das Saargebiet, wieder freilich entsandte der Papst im Jahre 1948 lediglich einen Visitator[94].

Die evangelische Kirche scheute den offenen Konflikt und verschrieb sich nach außen einer apolitischen Haltung. Sie behielt sich Handlungsfreiheit in jede Richtung vor. Die katholische Kirche und vorneweg der mittlerweile über 80jährige Bischof Bornewasser versuchten zunächst einen anderen Weg zu gehen. In einem am Palmsonntag verlesenen Hirtenwort mit dem sprechenden Titel »Vaterlandsliebe« artikulierte er klar seine Sorge über die Entwicklung im Saargebiet. Er beschwor die »allgemeine kirchliche Lehre, daß unser Verhältnis zum Vaterland und zum Staat ein religiös-sittliches« sei, und er stellte darauf aufbauend die Treue zum Vaterland mit der Liebe von Kindern zu ihren Eltern auf eine Stufe. Für ihn bedeutete Vaterlandsliebe Treue: »Wer die Treue bricht, ist ein Verräter«[95]. Ein weiterer Hirtenbrief des Trierer Bischofs vom 15. Mai 1947 – betitelt mit »Rückblick auf 25 Bischofsjahre« – nahm geradezu enthusiastisch Bezug auf die Rückgliederung im Jahre 1935 und lobte als Kontrastfolie zur französischen Militärregierung sogar die internationale Regierungskommission der Völkerbundzeit[96]. Die Militärregierung reagierte mit Härte: Sie untersagte den Pfarrern die Verlesung des Hirtenwortes vom 15. Mai 1947, dem Trierer Generalvikar wurde die Einreise verboten. Einer Ausweisung fiel auch Franz-Josef Bungarten anheim, der 1935 zu den wichtigsten Vertretern der Status Quo-Lösung gehörte hatte. Der Trierer Bischof musste aber bald erkennen, dass sich die Zeiten geändert hatten. Immerhin 48 Prozent der saarländischen Geistlichen beugten sich dem

92 Gilbert Grandval, zit. nach Hüser, Kirche, S. 230.

93 Otto Wehr an die Evangelische Kirche im Rheinland, 18.12.1945, in: AEKRB, 05–1/1. Zur Kontextualisierung: Baginski, Kirchenpolitik, S. 190f.

94 Judith Hüser, Saarkatholiken auf dem Sonderweg? Kirche und Konfession, Nation und Europa im deutsch-französischen Grenzland (1919–1959), in: Schneider u.a. (Hg.), Geschichte des Bistums Trier, Bd. 5, S. 671–697, hier S. 685f.

95 Das Hirtenwort ist abgedruckt bei: Albert Heintz (Hg.), Fels im Sturm. Predigten und Hirtenworte des Erzbischofs Franz Rudolf Bornewasser, Trier 1969, Bd. 1: 1922–1939, S. 546–548.

96 Das Hirtenwort ist abgedruckt bei: Heintz, Fels, S. 548–566.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Verbot, das Hirtenwort nicht zu verlesen[97]. Bornewasser gewahrte, dass seine Position trotz der nach außen getragenen Einigkeit im katholischen Klerus durchaus umstritten war. Er befand sich – so formulierte es der evangelische Saarbeauftragte 1947 – »in grosser Not, weil er den Riss mitten durch die kath. Kirche gehen« sah[98]. Ein großes Problem für viele Geistliche war offenbar der Umstand, dass eine legitime deutsche Obrigkeit schwerlich auszumachen, und zudem nationalistisches Gedankengut für viele Katholiken pervertiert worden war. Ferner wussten viele Geistliche die pragmatische Hilfsbereitschaft der französischen Militärregierung vor Ort durchaus zu schätzen, beispielsweise beim Wiederaufbau kriegsgeschädigter Kirchen bzw. Pfarrhäuser oder der Belieferung mit Brennmaterial. Der Trierer Bischof ließ von seiner Konfrontationsstrategie ab und gab konsequenterweise schon zur Landtagswahl 1947 keinen Hirtenbrief mehr heraus.

Die Jahre nach 1948, also die Zeit der Ministerpräsidentschaft von Johannes Hoffmann, standen dann im Zeichen des spannungsvollen, aber auch geneigten Miteinanders. Die verbesserte Versorgungslage bildete dafür ebenso einen Hintergrund wie die wohl immer weniger relevanten Pläne, das Saarland kirchenorganisatorisch von Deutschland zu trennen. Sicherlich bildete die Einheit mit den deutschen Mutterkirchen eine wichtige Forderung in den Programmen der CDU-Saar und auch der liberalen DPS (Demokratischen Partei Saar). Das Korrespondenzmaterial aller Kirchenverantwortlichen schweigt jedoch zur Organisationsfrage und Otto Wehr brachte im August 1954 sogar klar zum Ausdruck, dass »die Jahre, in denen ich diesen Kampf um den unaufgebbaren Zusammenhang gekämpft habe, hinter uns liegen«[99]. Hoffmann galt als ein Politiker, der »gut mit dem Klerus konnte«[100]. Der seit 1951 amtierende Bischof von Trier, Matthias Wehr, hatte in jüngeren Jahren immerhin zusammen mit Johannes Hoffmann ein Konvikt besucht. Die beiden waren für einander »Joho« und »Matz«[101]. Der seit 1943 im Amt befindliche Joseph Wendel und sein 1953 eingesetzter Nachfolger Isidor Markus Emanuel machten als Bischöfe von Speyer in den 1950er Jahren deutlich, dass Saarregierung und Kirche »ein betont positives Verhältnis pflegen« wollten[102]. Otto Wehr nannte bei einem Vortrag im Haus des Deutschen Bundestages Johannes Hoffmann »einen hochanständigen, christlichen, weitsehenden Politiker, der hoch über dem Niveau anderer Politiker stehe«[103].

97 Hüser, Saarkatholiken, S. 684.
98 Nachtrag zur Audienz beim Gouverneur am 02.10.1947, in: AEKRB, 08–2/1–2.
99 Wehr an den Oberkirchenrat Bergmann, 03.08.1954, in: AEKRB, 05–9–6/2,2.
100 Zit. nach Hüser, Quo Vadis, S. 253.
101 Ders., Saarkatholiken, S. 689.
102 Der Bischof von Speyer, 31.01.1955 auf einer Priestertagung in Blieskastel, in: BaS, A–XVII, 43.
103 Otto Wehr, 27.01.1953, zit. nach Küppers, Hoffmann, S. 482.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Hoffmanns Politik war denn auch alles andere als kirchenfeindlich. Er orientierte sich nicht nur an der konservativen gesellschaftspolitischen Gesetzgebung der Bundesrepublik, sondern kam den Wünschen der Kirchen – anders als die Regierungskommission in der Völkerbundzeit – auch auf dem so zentralen schulpolitischen Feld entgegen. Durch das Kulturabkommen vom 15. Dezember 1948 wurde zwar der Französischunterricht in den Volksschulen ab dem zweiten Schuljahr obligatorisch, aber dafür sollten bestehende französische Volksschulen nur bei Bedarf erweitert werden. Vor allen Dingen wurde die Konfessionsschule wieder als Regelschule eingeführt. Gerade im Kultusministerium saßen aus evangelischer Sicht Beamte, die »den Eindruck eines bewußten Christen« machten. Konsultationen »führte[n] zwar nicht immer [zu] übereinstimmenden, aber grundsätzlich offenen Erörterungen über die kirchliche und politische Lage im Saarland«[104].

Konfliktpunkte gab es einige. Ein Problem, dass immer wieder für Unmut sorgte, waren Grenz- und Passschikanen, z.B. bei Pfarrvertretungen, kirchlichen Freizeiten oder im Kontext von Konfirmations- oder Kommunionsfeiern, bei denen die Gäste aus dem Saarland und der Bundesrepublik kamen[105]. Einmal soll auch der spätere Trierer Bischof als Regens des Priesterseminars in einem Schuppen festgesetzt worden sein, weil er sich bei einem Spaziergang in seinem grenznah gelegenen saarländischen Heimatort Faha nicht ausweisen konnte[106]. Die Besetzung von Religionslehrerstellen konnte wiederholt nicht durchgeführt werden, weil die saarländische Regierung die Kandidaten ablehnte[107]. Es gab zudem wiederholt Klagen der evangelischen Kirchenverantwortlichen über die Imparität bei Stellenbesetzungen in der Kommunalverwaltung[108]. Das Konfliktpotential der »nationalen Frage« entlud sich punktuell: Ein Jugendseelsorger wurde Anfang der 1950er Jahre in Saarbrücken verhaftet und dann abgeschoben, wohl weil er in einem Brief an einen Bundestagsabgeordneten Gedanken über die deutsche Erziehung der Saar-Jugend entwickelt hatte[109].

Einen Höhepunkt erreichten die Spannungen im Vorfeld der Landtagswahl von 1952, als sich beide Kirchen für die Zulassung der deutschorientierten Oppositionsparteien stark machten. Der Trierer Bischof hatte in diesem Sinne einen privaten Brief an den Ministerpräsidenten verfasst[110]. Das Nein der Landesregierung führte schließlich zu einem Hirtenwort der Bischöfe

104 Pfarramt Mittelbexbach an den protestantischen Landeskirchenrat der Pfalz, 12.08.1949, in: ZEKPS, 101/23.
105 Vgl. die zahlreichen entsprechenden Schreiben in: ZEKPS, 101/20.
106 Hüser, Saarkatholiken, S. 686.
107 Katholisches Pfarramt St. Hildegard, St. Ingbert an den Bischof von Speyer, 16.01.1949, in: BaS, A–XVI–7.
108 Hüser, Kirche, S. 236.
109 Abgeschriebener Pressebericht, in: ACD, NL Walter Bruch (01–132), K 002/1.
110 Hüser, Saarkatholiken, S. 689.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

von Trier und Speyer[111] sowie zu Erklärungen der Evangelischen Kirchenleitungen[112], in denen Christen von ihrer Wahlpflicht entbunden wurden. Die Kirchenverantwortlichen bedauerten die Nichtzulassung anderer Parteien, eine Tatsache, welche »die Auffassung begünstige, daß durch die kommenden Wahlen einer Loslösung vom deutschen Vaterland Vorschub geleistet« werde. Daher gelte: »Wer nach seinem Gewissen glaubt, nicht wählen zu können, soll sein Verhalten danach einrichten. Er kann einer Pflichtverletzung nicht beschuldigt werden«. Es sei »keine Christenpflicht, eine der zugelassenen politischen Parteien zu wählen«. Es sei »keine Verletzung der Christenpflicht, der Wahl fern zu bleiben, oder einen ungültigen Stimmzettel abzugeben«[113]. Nach massiven Protesten aus regierungsfreundlichen Kreisen und einer französischen Intervention beim Heiligen Stuhl, verzichteten die Bischöfe zwar auf eine Verlesung des Hirtenwortes, sie hielten deren Aussage aber aufrecht. Die Wahl erbrachte dann 25 Prozent »weiße«, also ungültige Wahlzettel.

Allerdings: Die meisten Geistlichen beider Kirchen nahmen überhaupt nicht Stellung zur Landtagswahl. Die Zahl derjenigen, welche die offiziellen Stellungnahmen der Kirchenführungen von der Kanzel verlasen, scheint gering gewesen zu sein. Außerdem blieben die Kontakte zwischen Saarregierung und Kirchenleitungen auch im Kontext der Wahl von 1952 intim. Otto Wehr und Johannes Hoffmann trafen sich beispielsweise kurz vorher zu einer vertraulichen Besprechung. Beide waren sich darin einig, dass der Wahlkampf in einer unnötigen Härte geführt wurde[114].

Die christlichen Kirchen und die Saarabstimmung am 23. Oktober 1955

Der Kampf um die Saar – drei Monate vor der Abstimmung offiziell eingeleitet – wurde abermals mit großer Emphase und harten Bandagen geführt. Entsprechend intensiv gestaltete sich der Medieneinsatz; der öffentliche Raum war geradezu überladen mit Kundgebungen, Plakaten, Flugzetteln und Aufklebern. Auf mannigfaltige Weise gab es einen intensiven, häufig tiefgehenden und schlagfertigen Austausch von Argumenten für das »Ja« oder »Nein« zum Saarstatut – allerdings auch gegenseitige Hetztiraden, die mitunter zu großer Bitterkeit führten und selbst Freunde und Familien separierten. So wurde ostentativ die Erinnerung an die Toten des Weltkrieges für den Wahlkampf in Anspruch genommen und man überschmierte gegnerische Plakate mit

111 Bischofswort zu den Saarwahlen, zit. nach ebd., S. 690.
112 Entwurf zur Landtagswahl im Saarland, in: AEKRB, 08–2/1–6.
113 Kirchenleitung an die Pfarrer der Synode Völklingen, an die Herren Superintendenten der Synoden Ottweiler, Saarbrücken, Völklingen, 25.11.1952, in: AEKRB, 08–2/1–6.
114 Saarbrücken 13.09.1952, in: AEKRB, 08–2/1–6.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Hakenkreuzen. Bei Großveranstaltungen entstanden teilweise tumultartige Szenen. Es kam zu Pöbeleien, Beschimpfungen und Schlägereien; es waren geifernde, gewalttätige Kundgebungsteilnehmer und mit Gummiknüppeln schlagende, Wasserwerfer und Tränengas einsetzende Polizisten zu sehen. In Reden und auf Wahlplakaten wurden solche Szenen sogleich für die jeweilige Position instrumentalisiert[115]. Vormalige Zentrumsmitglieder mussten konzedieren, dass sie frühere Reichstagswahlen erlebt hatten, »in denen es wahrhaftig nicht ohne Beulen abging, aber so gehäßig, frivol und lügnerisch wie jetzt die Redeschlachten, Zeitungsberichte usw. geführt werden, war es damals noch nicht«[116].

Die Kirchen waren integraler Bestanteil des Abstimmungskampfes – indes vornehmlich mittelbar, z.B. wegen des simplen Umstandes, dass sich zwei christliche Parteien, die CVP und die CDU-Saar, als Kontrahenten gegenüberstanden und beide öffentlich an das christliche Gewissen der Saarländer appellierten. Auffallend war auch die religiös aufgeladene Sprache im Wahlkampf. Der Vorsitzende der CDU-Saar etwa sah beispielhaft im »Separatismus« »den Satan unserer Zeit«[117]. Im medialen Diskurs spielte die Vergangenheit der Kirchen eine große Rolle. Das Hirtenwort Bornewassers vom Palmsonntag 1947 z.B. wurde im Format eines Gebetszettels für das kirchliche Gesangbuch tausendfach von der CDU-Saar reproduziert und kurzerhand als vermeintliches »Vermächtnis des toten Bischofs« unter die Saarbevölkerung gebracht. Selbst ein Hirtenwort des Trierer Bischofs Felix Korum aus dem Jahr 1919 (»Die kirchliche Einheit muß unter allen Umständen erhalten bleiben. Das ist jetzt das feste Band, das die treue Saarbevölkerung mit ihrer deutschen Heimat verbindet. Es darf nicht gelockert werden«) fand auf Betreiben des »Nein«-Lagers massenhaft Verbreitung[118]. Die katholische Kirche war Teil von wahlkampfgeleiteter Geschichtspolitik[119].

Aber: Das konkrete kirchliche Verhalten bildete in verschiedener Hinsicht einen Gegenentwurf zu 1935. Beide christlichen Kirchen spielten dieses Mal weder eine aktiv-treibende oder pseudopassiv-parteiliche Rolle. Sowohl die Bischöfe als auch die evangelischen Kirchenleitungen übten sich in offensiv verteidigter Zurückhaltung und vollführten eine konsequente Kalmierungs- und Neutralitätspolitik. In diesem Sinne betonte der Bischof von Speyer auf einer Priestertagung im Januar 1955 paradigmatisch, dass sich der Klerus

115 Sehr anschaulich zum Abstimmungskampf: Gerhard Ames u.a. (Hg.), Ja und Nein. Das Saarreferendum von 1955, Saarbrücken 2005, S. 72f.

116 Redemanuskript, in: Archiv der Christlichen Demokratie, St. Augustin (ACD), NL Johann Georg Becker (I–312–001).

117 Hubert Ney, zit. nach Hüser, Saarkatholiken, S. 693.

118 Hirtenwort von Bischof Michael Felix Korum, 1919, in: ACD, NL Walter Bruch (01–132), K 002/1.

119 Hüser, Saarkatholiken, S. 693.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

hüten müsse »vor einer übermäßigen und einseitigen Verpolitisierung des Denkens«[120]. Bezeichnenderweise bereitete katholischen CDU-Politikern »die Haltung der katholischen Kirche die größte Sorge«. Der Trierer Generalvikar scheute nicht vor der Aussage zurück, dass es für Bischof Wehr »schmerzlich sei«, wenn man sich »immer wieder auf den Hirtenbrief seines großen Vorgängers Bornewasser« berufe[121].

Verschiedene Motive spielten für die Neutralitätspolitik eine Rolle. Der Haltung der deutschen Regierung kam eine besondere Bedeutung zu. Verschiedentlich merkten die Kirchenverantwortlichen an, dass sie sich nicht in einen Gegensatz zum Bundeskanzler stellen wollten[122]. Als wesentliches Argument galten freilich die Fehler der Vergangenheit. Immer wieder beschworenes Menetekel war die Pervertierung des Nationalismus im »Dritten Reich«, die Sorge vor einer abermaligen Divinisierung der Nation. »Die Befürchtung, es könne sich an der Saarfrage auf beiden Seiten ein unguter Nationalismus entzünden«, erschien den evangelischen Kirchenleitungen in Düsseldorf und Speyer »nicht unbegründet«, und man mahnte nachdrücklich: »Wir selbst entsinnen uns in schmerzlicher Erinnerung an jene Zeiten, in denen ein hemmungsloser Nationalismus entstand und zu Katastrophen führte, deren Folgen auch an der Saar auf uns liegen«[123]. Auf keinen Fall sollte sich »das Nationale vor das christliche und kirchliche Verantwortungsbewusstsein stellen«[124]. Die Trierer Bistumszeitung stellte im September 1955 heraus, dass »der überzeugte Christ niemals in den Fehler verfallen dürfe, in seiner Nation das höchste aller Güter zu erblicken. Die Nation sei ein Baustein zum Gebäude der Menschheit, niemand weiß das sicherer als der Christ. Darum soll er gegen ihre Vergötzung ebenso wie gegen ihre Entwertung« sein[125].

Wichtiges Movens für beide Kirchen war, zumal vor dem Hintergrund der Geschichte, die deutsch-französische Freundschaft: Der Speyerer Kirchenpräsident Hans Stempel ließ verlautbaren: »Wir wollen aber nicht vergessen, daß wir gerade als Kirche auch für das Verhältnis Deutschlands und Frankreichs Verantwortung tragen, das durch die Jahrhunderte hindurch von so viel Spannungen belastet war«[126]. Der Speyerer Bischof erinnerte seine Priester immer wieder nachdrücklich an die »mit besonderem Ernst« zu betreibende »geistige Annäherung an die Katholiken Frankreichs«[127]. Beide Kirchen warben um

120 Der Bischof von Speyer, 31.01.1955 auf einer Priestertagung in Blieskastel, in: BaS, A–XVII, 43.
121 Aufzeichnungen zur Volksabstimmung im Saarland am 23.10.1955, S. 34, in: ACD, Erwin Albrecht (I–428).
122 Ebd.
123 Hans Stempel an unsere Geistlichen an der Saar, 14.10.1955, in: ZEKPS, 101/23.
124 Heinrich Held an Pfarrer Schneider, 15.10.1955, in: ZEKPS, NL Hans Stempel (150.47), 104.
125 Paulinus, September 1955, zit. nach BaS, A–XVII, 43.
126 Hans Stempel an unsere Geistlichen an der Saar, 14.10.1955, in: ZEKPS, 101/23.
127 Der Bischof von Speyer, 31.01.1955 auf einer Priestertagung in Blieskastel, in: BaS, A–XVII, 43.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Verständnis für Frankreich und forderten, es nicht dazu kommen zu lassen, dass »wir etwas tun, was die Türen für eine mögliche Aussöhnung zwischen Frankreich und Deutschland zuschlagen könnte«[128]. In einem Brief eines evangelischen Pfarrers an eine Kirchenzeitung kamen historische Schuld und deutsch-französischer Versöhnungswille eindrucksvoll zusammen:

> Wir schreiben heute nicht mehr 1933 oder 1935, sondern haben auf unser Gewissen viel Schuld geladen […] Was uns heute geschieht als ›Unrecht‹, haben wir uns selbst zuzuschreiben. Wir haben zuerst die Wohnviertel von Coventry bombardiert, wir haben zuerst friedliche Frauen und Männer und Kinder als Arbeitssklaven verschickt, wir haben unendliches Blut vergossen. Wir haben nach Gottes Ratschluss den Krieg verloren, weil er Unrecht war und wir wollen es, soweit es in unseren Kräften steht wieder gut machen und wenn es in der Europäisierung des Saarlandes geschieht […]. Wir wollen mit der Erbfeindschaft Schluss machen. Wir wollen […] demütiger sein und die Hand zum Frieden reichen[129].

Nicht zufällig gehörten Otto Wehr und Hans Stempel schon sehr früh dem »Deutsch-Französischen Bruderrat« an. Überdies suchten die Kirchenverantwortlichen demokratische Form zu wahren und zu leben. Beständig wurde auf die unwiderlegbare Tatsache verwiesen, dass »auch viele lebendige Glieder unserer Gemeinden in ihrer Haltung zum Saarstatut, wie in der Frage, ob man überhaupt mit Ja oder Nein stimmen solle oder ob man sich nicht vielmehr der Abstimmung enthalten müsse, ganz verschieden denken.« Gerade daher wollte man »gegen die alte Untugend« ankämpfen, »daß einer geächtet oder herabgesetzt werde, weil er eine andere politische Meinung vertritt als wir selber«. Politischer Streit sollte als normal angesehen werden, da man sich vereint wisse »durch das Band evangelischer Liebe«[130]. Dementsprechend gab es im Kontext der Abstimmung keine Kanzelverkündigungen, wobei dem einzelnen Geistlichen »selbstverständlich das Recht« zugesprochen wurde, in einem Gespräch mit Gemeindegliedern seine persönliche Auffassung zur Abstimmung zum Ausdruck zu bringen[131]. Die Kirchenverantwortlichen mahnten wiederholt zur Besonnenheit. »Alle Glieder der evangelischen Christen« waren aufgerufen zu bedenken, »was nach dem Evangelium zu unserem Frieden dient, und ihren Teil dazu beizutragen, dass die Freiheit der persönlichen Gewissensentscheidung in Zucht und menschlicher Achtung vor einander gewahrt wird«[132]. Die Bischöfe von Speyer und Trier veröffentlichten am 28. August 1955 ein Hirtenwort, in dem sie »die

128 Julius Zentz an Otto Wehr, 22.11.1952, in: AEKRB, 08–2/1–6.
129 Pfarrer an den Sonntagsgruß, 08.11.1952, in: AEKRB, 08–2/1–6.
130 Hans Stempel an unsere Geistlichen an der Saar, 14.10.1955, in: ZEKPS, 101/23.
131 Besprechung in Blieskastel auf dem Saarkranz am 19.09.1955, in: ZEKPS, 101/23.
132 Entschließung der rheinischen Kirche, 17.09.1955, in: ZEKPS, NL Hans Stempel (150.47), 104.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

dringende Mahnung« formulierten, »in den politischen Auseinandersetzungen die rechte Beherrschung und Mäßigung zu bewahren, sich gegenseitig nicht zu diffamieren und über allen Spannungen das Gebot der christlichen Bruderliebe nicht zu vergessen«. Die Geistlichen erhielten die Weisung, allen politischen Kundgebungen fernzubleiben und sich auf der Kanzel jeder politischen Stellungnahme zu enthalten[133]. Insgesamt spielte für die evangelische Kirche im saarländischen Abstimmungskampf ihre eigene Schuld, mithin das Versagen gegenüber dem Nationalsozialismus, eine besondere Rolle. Hier lag argumentativ der einzige Unterschied zur katholischen Kirche, die eine solche nicht beschwor. »Wie froh können wir sein, daß die katholische Kirche in Deutschland sich Hitler gegenüber absolut sauber verhalten hat« – so der Speyer Bischof Anfang 1955 exemplarisch[134].

Der Druck, den die Kirchenleitungen mit ihrer ideell begründeten Kalmierungs- und Neutralitätspolitik aushalten mussten, war beachtlich. Zum einen kam dieser in massiver Weise von außen. In der Presse wurde immer wieder der Versuch gemacht, »eine bestimmte Entscheidung zum Saarstatut als die vom christlichen Gewissen und von der theologischen Überzeugung her einzig mögliche hinzustellen«[135]. Auch vor persönlichen Anfeindungen waren die Kirchenverantwortlichen nicht gefeit. Otto Wehr beispielsweise war mehrfach »Zielscheibe frecher Anpöbeleien«, u.a. wegen einer angeblichen finanziellen Abhängigkeit von der Saarregierung[136]. Zum anderen gärte es in den Gemeinden selbst. Zweifelsohne mussten die Verantwortlichen konzedieren, dass der Mahnung zu politischer Zurückhaltung und Maßhalten »weithin nicht Folge geleistet wurde«[137]. Bisweilen bekriegten sich Pfarrer und Presbyterium, in einem Fall legte ein Synodaler sein Amt nieder[138]. In etlichen Briefen an die Kirchenleitungen und Generalvikariate wurde eine klare Haltung angemahnt: »Wir sind jetzt heute dort angelangt, wo es höchste Zeit wäre, daß von den beiden Kirchen aus eine klare Linie gezogen würde. Welche Entscheidung ist nun christlich? Das Ja oder das Nein?«[139]. Einerseits wurde in brieflichen Eingaben dringend darum gebeten, etwa zu tun, d.h. zusammen mit anderen ein öffentliches Wort gegen den Pangermanismus und Deutschnationalismus zu sagen«. Angesichts der an Joseph Goebbels erinnernden »nationalen superbia

133 Hirtenwort, 28.08.1955, in: BaS, A–XVII 6.
134 Der Bischof von Speyer, 31.01.1955 auf einer Priestertagung in Blieskastel, in: BaS, A–XVII, 43.
135 Hans Stempel, 14.10.1955, in: NL Hans Stempel (150.47), 104.
136 Linz an Hans Stempel, 10.11.1955, in: ZEKPS, NL Hans Stempel (150.47), 104.
137 Hirtenwort der Bischöfe von Trier und Speyer zu den saarländischen Kommunalwahlen am 13.05.1956, in: BaS, A–XVII 6.
138 Bronisch an Otto Wehr, 04.121952, in: AEKRD, Handakten Heinrich Held, H. 206.
139 Willy Fess an Hans Stempel, 12.09.1955, in: ZEKPS, NL Hans Stempel (150.47), 104.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

und Diffamierung» forderte man: »Die Kirche muß reden«[140]. Eine Frau schrieb in einem Brief an den Speyerer Bischof apodiktisch vom Verrat an Johannes Hoffmann:

> Warum hat die Kirche in diesem schweren Abstimmungskampf sich totgeschwiegen? Warum hat sie einem christlichen Politiker nicht beigestanden, obwohl sie viel Gutes von ihm empfangen hat? Einem Manne, der zur Zielschreibe einer brauen Terroristengruppe wurde […][141].

Andererseits sollten die Kirchenleitungen die »Untrennbarkeit der Saarbevölkerung von ihrem Vaterland« betonen[142], ferner, dass »Frankreich die Annexion des Saargebietes erstrebt«[143] und dass ein »in jahrhundertelanger Entwicklung geprägter Volkscharakter nicht plötzlich durch eine überstaatliche Ideologie oder auch überstaatliche Organisationen ersetzt werden« könne[144]. Immer wieder wurden bestimmte Kommentare oder Stellungnahmen von Pfarrern oder Presbytern bei den Kirchenleitungen und Generalvikariaten moniert. Wenn sich im Kommentar einer Kirchenzeitung der Satz fand, »Heute zweifelt wohl niemand mehr daran, daß die Mehrheit der Saarbevölkerung am 23. Oktober mit Nein stimmen wird«, erfuhr dies unverzüglich eine negative Reaktion[145].

Besonders problematisch war für die Kirchenverantwortlichen der Fall, dass intern getroffene Äußerungen öffentlich verbreitet wurden. Anfang Oktober 1955 berichteten die Zeitungen z.B. von der 11. Tagung der Kreissynode Völklingen, auf welcher der zuständige Superintendent »Separatismus [als] Ungehorsam gegen Gottes Ordnung« bezeichnet und ein »Ja« perhorresziert hatte: Denn dieses bedeute

> ein »Ja« zu dem Weg, der seit 1945 von den politisch maßgebenden Leuten hier an der Saar gegangen worden ist, bedeute ein »Ja« zu all dem Unrecht und der Unwahrheit, mit deren Hilfe der heutige Zustand hier geschaffen wurde […]. Um der Wahrheit und der Gerechtigkeit, aber auch um der inneren Sauberkeit willen, wird es einem evangelischen Christen schlecht möglich sein, dieses »Ja« zu sagen[146].

140 Der Pfarrer von Speyerdorf an Otto Wehr, 05.10.1955, in: ZEKPS, NL Hans Stempel (150.47), 104.
141 Käthe Becker an den Bischof von Speyer, 25.09.1955, in: BaS, A–XVII, 43.
142 Tempelstein an Heinrich Held, 09.02.1952, AEKRD, Handakten Heinrich Held, H. 206.
143 Jung an Hans Stempel, 07.10.1955, in: ZEKPS, NL Hans Stempel (150.47), 104.
144 Tempelstein an Heinrich Held, 09.02.1952, AEKRD, Handakten Heinrich Held, H. 206.
145 Pfarrer Gerhard Fischer an Otto Wehr, 20.10.1955, in: AEKRB, 08–2/1–9.
146 Auszug aus Neuste Nachrichten vom 08.10.1955, in: AEKRB, 08–2/1–9.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Ein Pfarrer aus Heusweiler hatte die Aussagen an die Presse lanciert. Bald kursierten sie als Flugblatt und wurden von einzelnen Pfarrern im Gottesdienst verlesen.

Die Verantwortlichen wurden ihrer Neutralitäts- und Kalmierungslinie jedoch zu keiner Zeit untreu. Auf Störfälle reagierte man besonnen und entschieden. Zur Erklärung vom 23. Oktober 1954 ließ Heinrich Held verkünden, »daß das Wort der evangelischen Geistlichen eine rein private Angelegenheit sei«. Die Kirchenleitung lehne es unverändert ab, »zum Saarreferendum positiv oder negativ Stellung zu nehmen. Sie kann nur jeden evangelischen Christen bitten, sich gewissensmässig frei zu entscheiden«[147]. Die politischen Missetäter aus den eigenen Reihen erhielten im Sinne des Neutralitätsgebots eine klare Maßregelung. Gegenüber dem Völklinger Superintendenten machte der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland beispielsweise deutlich, dass er die »Auslassungen über die politische Tätigkeit an der Saar nach Form und Inhalt [als] nicht der Würde [seines] kirchlichen Amtes angemessen« erachte. Heinrich Held erwartete eine öffentliche Klarstellung, dass der Superintendent die Publikation missbillige, dass sie ohne sein Befragen oder seine Zustimmung erfolgt sei, dass sie eine »rein persönliche Überzeugung darstellt«. Darüber hinaus machte er klar, dass »die Kirchenleitung die theologische Begründung seines Neins zum Saarreferendum für unmöglich [halte], indem sie alle evangelischen Christen als zu einem Gehorsam gegen Gottes Gebot hierzu verpflichten«[148]. Der Verknüpfung von naturrechtlicher Vorstellung und völkischem Gedankengut wurde eine klare Absage erteilt. Wer mit »der deutschen Schicksalsgemeinschaft« argumentierte, »in die uns Gott gestellt hat«[149], bekam unverzüglich Gegenreaktionen der Kirchenverantwortlichen.

Vereinzelt gab es öffentliche politische Stellungnahmen von evangelischen Geistlichen, welche die Kirchenleitungen nicht zu unterbinden suchten, sondern über den Evangelischen Pressedienst weiterverbreiteten und dabei stets als privat deklarierten. Charakteristisch für diese Stellungnahmen ist der für den Abstimmungskampf ungewöhnlich kalmierende Ton. Zentrale Prinzipien der Kirchenleitungen wurden ausdrücklich goutiert, in der Argumentation dominierten Differenzierungen; typisch waren adversative Konstruktionen nach dem Muster »ja, aber«: Am 23. Oktober 1954 veröffentlichten beispielsweise 34 evangelische saarländische Geistliche einen Aufruf, in dem sie »frei von allem Haß und jeder Mißachtung gegen Andersdenkende oder gegen das französische Volk« zum NEIN aufriefen. Ausdrücklich bekannten sie: Wir

147 Erklärung von Heinrich Held, 22.10.1955, in: AEKRB, 08–2/1–9.
148 Heinrich Held an Karl Zickwolff, 15.10.1955, in: AEKRB, 08–2/1–9.
149 Pfarrer Zentz und Rühling, Erklärung zu den Wahlen, in: AEKRB, 08–2/1–6.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

tragen an der Schuld unseres Volkes mit. Diese Schuld wird nicht dadurch von uns weggenommen, daß auch andere Völker an uns schuldig geworden sind.« Natürliche Gegebenheiten wollten sie aber nicht brechen:

> Gottes heiliger, gnädiger Wille hat uns in unser deutsches Volk hineingeboren werden lassen. Das ist Seine Wahl, nicht unsere Wahl. Daher haben wir keine Freiheit, Gottes Wahl von uns aus willkürlich aufzuheben oder zu gefährden und am 23. Oktober 1955 die Gemeinschaft mit unserem Volke zu verleugnen[150].

Am 30. November 1954 bekundeten »saarländische Gemeindeglieder der Evangelischen Kirche in der Pfalz und im Rheinland« ihren Unmut über das Pariser Saarabkommen. Denn die »Frage, ob wir mit unserm Vaterland wieder vereinigt werden wollen, wird überhaupt nicht gestellt.« »Gegen diese Beschränkung unserer Menschenrechte« wollten die Gemeindeglieder Einspruch erheben. Es galt ihnen als »bedenklich und gefährlich«, wenn für Fragen, »die einen Gewissensentscheid fordern, wiederum wie bisher keine Freiheit gegeben wird.« Ausdrücklich bekannte man sich aber zur »Einigung Europas« und zur deutsch-französischen Verständigung[151].

Auffallend war letztlich, dass die Verantwortlichen beider Kirchen bei aller politischen Unruhe auch große Rückendeckung vom Kirchenvolk für ihre Kalmierungs- und Neutralitätsstrategie erhielten. In den Generalvikariaten gingen neben Protestschreiben auch diverse Solidaritätsbekundungen ein. Bezeichnenderweise hatten das Schreiben vom 30. November 1954 »nur 6 saarländisch-rheinische Pfarrer unterschrieben, von denen einer bereits im Ruhestand« war; Unterschriften aus der Pfalz befanden sich nicht unter der Eingabe[152]. Bisweilen beschlossen ganze Presbyterien, sich »bei der Abstimmung völlig zurückzuhalten«. Keiner der Presbyter nahm einen Auftrag oder ein Amt in irgendeiner Partei bis zur Abstimmung an[153]. Der Abstimmungstag selbst, der 23. Oktober 1955, lieferte dann in performativer Hinsicht ein markantes Gegenbild zum 13. Januar 1935. Es trieb CDU- und CVP-Politiker gleichermaßen zur Weißglut, wenn die inszenatorische Gestaltung der sonntäglichen Gottesdienste völlig frei von der Volksabstimmung blieb. Und dann gab es doch tatsächlich junge Pfarrer, so echauffierte sich etwa der

150 Pfarrer rufen zum NEIN auf, zit. nach Altmeyer, »Saardiözese«, in: Franz u.a. (Hg.), Die Evangelische Kirche an der Saar, S. 274.

151 Pfarrer Jacob an die Leitungen der Evangelischen Kirche in der Pfalz, 30.11.1954, in: ZEKPS, 101/23.

152 Aktennotiz Hans Stempel, 04.04.1955, in: ZEKPS, 101/23.

153 Besprechung in Blieskastel auf dem Saarkranz am 19.09.1955, in: ZEKPS, 101/23.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

CDU-Politiker Erwin Albrecht, die in ihrer Predigt einen »häßlichen politischen Meinungsstreit« beklagten, der das Denken vernebelt: »Wir irren im Dschungel! Deshalb müssen wir nach der Weisheit Gottes trachten«[154].

Schluss

Der vergleichende Blick auf das Verhalten der christlichen Kirchen in den beiden Saarabstimmungen zeigt frappierende Kontinuitäten wie erstaunliche Diskontinuitäten:

Die Vorgeschichte der Saarabstimmung vom 13. Januar 1935 offenbart auf evangelischer wie auf katholischer Seite ein gefestigtes, in letzterem Fall sogar prosperierendes religiöses Milieu, das seine Modernisierungskritik und sein offensives Eintreten für die Rückgliederung an Deutschland einte. Beide christlichen Kirchen sahen einen elementaren Zusammenhang zwischen Volkstumsgedanke und gottgegebener Ordnung. Die Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland stellte beide Kirchen in ihrem Bestreben um organisatorische Freiheit und nationale Loyalität vor ein inneres Dilemma. Die evangelische Kirche votierte vor diesem Hintergrund trotz bzw. gerade wegen der Spaltung in Deutsche und Bekennende Christen einheitlich: Sie war aktiv treibende Deutschlandpartei. Im Katholizismus opponierte eine u.a. von Johannes Hoffmann geführte Minderheit gegen einen Anschluss an ein nationalsozialistisches Deutschland. Die Kirchenführung suchte sie niederzuhalten, verschrieb sich einer pseudopassiven Haltung und war faktische Deutschlandpartei. In beiden Kirchen kamen ideelle Werte wie taktische Überlegungen zum Tragen.

Die Vorgeschichte der Saarabstimmung vom 23. Oktober 1955 lässt auf evangelischer wie auf katholischer Seite ein gefestigtes religiöses Milieu evident werden, das seine Modernisierungskritik und ein spannungsvoll-wohlwollendes Verhältnis mit den Saarregierungen unter Johannes Hoffmann einte. Der Versuch des Trierer Bischofs, aktive Deutschlandpartei zu sein, blieb Episode. Im Abstimmungskampf übten beide christlichen Kirchen konsequent Zurückhaltung trotz starker innerer Spannungen, freilich auch mit großer Unterstützung ihrer Basis. Sie waren dabei in erster Linie geleitet von der Erfahrung des Nationalsozialismus. Sie wollten wider die Divinisierung der Nation eintreten, die deutsch-französische Freundschaft exponieren und Demokratie vorleben. Ein Unterschied bestand darin, dass die evangelische Kirche auch die eigene Schuldhaftigkeit im «Dritten Reich» herausstellte.

154 Aufzeichnungen zur Volksabstimmung im Saarland am 23.10.1955, S. 34, in: ADC, NL Erwin Albrecht (I–428).

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

In der Gesamtschau ist Judith Hüser sicherlich zuzustimmen. Die Kirchen leisteten dem Saarland »aktive Geburtshilfe«. Aber wohl nicht nur, weil sie Kontinuität lebten, weil sie die Bindung ihrer Gemeindeglieder »an Deutschland früh und stetig moniert, lebendig praktiziert und moralisch fundiert hatten«[155]. Zu wenig ist bisher die Diskontinuität beachtet worden, die Fähigkeit der Kirchen die Notwendigkeit des Wandels zu erkennen und ihn auch zu leben. Dass die christlichen Kirchen sich um beides – Kontinuität wie Wandel – bemühten, dürfte das Ankommen des Saarlandes in Deutschland und vor allem in der deutschen Demokratie befördert haben. Die einleitend zitierte Anekdote des Dudweiler Pfarrers besaß eben keinen exemplarischen Charakter.

155 Hüser, Quo Vadis, S. 269.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Marc Lienhard

Die christlichen Kirchen und die deutsch-französische Versöhnung nach 1945

Zwischen 1914 und 1945 hatten die deutsch-französischen Gegensätze und Konflikte auch das Verhältnis zwischen den jeweiligen Kirchen belastet. Während vieler Jahre wurde nach 1918 in kirchlichen Gremien, besonders im Protestantismus, immer wieder die Frage der Kriegsschuld debattiert, unter anderem in den ökumenischen Versammlungen. Ohne eine Klärung, so meinten die Franzosen, konnte kein Friedensprozess in Gang gesetzt werden. Auf deutscher Seite herrschte Verbitterung wegen der Auflagen des Versailler Vertrages; auch die Besetzung des Ruhrgebietes durch französische Truppen im Jahr 1923 belastete die deutsch-französischen Beziehungen.

Im Elsass, wo 1918 ungefähr 120.000 Deutsche und auch deutsch-freundliche Elsässer ausgewiesen worden waren, herrschte in führenden Kreisen, unter anderem an der Universität, eine stark antideutsche Stimmung, die von der Pariser Regierung noch geschürt wurde. Von den 440 ausländischen Studenten, die zwischen 1919 und 1940 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Straßburg studierten, kamen nur acht aus Deutschland[1]. Auf deutscher Seite verstärkte sich die Ablehnung Frankreich gegenüber immer mehr, wie eine Auswertung protestantischer Kirchenzeitungen zeigt. 1932 schrieb das Evangelische Kirchenblatt für Württemberg: »Betet, damit Gott den Franzosen die demütige Einsicht verleihe, dass auch sie eine Teilschuld am Krieg haben«[2].

Demgegenüber blieb die Wirkung von Annäherungsbemühungen, wie diejenige des Mouvement des Chevaliers de la Paix, das der Kriegsveteran Etienne Bach 1924 gegründet hatte, oder des Friedensbundes deutscher Katholiken begrenzt. Dass das Aufkommen des Nationalsozialismus und dann der Krieg den Graben noch vergrößerten, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

1 Vgl. Matthieu Arnold, La Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, Strasbourg 1990, S. 165.

2 Vgl. Rainer Lächele, Frankreich und der französische Protestantismus in der Zeit der Weimarer Republik. Perspektiven protestantischer Publizistik in den deutschen Kirchenzeitungen und Zeitschriften, in: Revue d'Allemagne 21 (1989), S. 531–555.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Nach diesem summarischen Rückblick soll nun die Nachkriegszeit in den Blick kommen, um der Frage nachzugehen, wie sich die christlichen Kirchen für die deutsch-französische Versöhnung einsetzten. Der erste Teil der Darstellung bezieht sich auf die Bemühungen auf nationaler Ebene, der zweite Teil betrifft den Oberrhein und das, was sich in dieser Region, die sich von Basel nach Mainz erstreckt, ereignete.

Erster Teil: Bestrebungen auf nationaler Ebene

Die Situation und Einstellung der Kirchen waren trotz aller Kompromisse und Entgleisungen doch anders als 1918/19. In den deutschen Kirchen hatte schon vor 1945 eine gewisse Distanzierung angesichts des totalitären Regimes stattgefunden, unter anderem in der Bekennenden Kirche[3] und bei etlichen Bischöfen, Priestern und Laien auf katholischer Seite[4]. Hinzu kam, dass die Kirchen sich im Allgemeinen anders verhalten hatten als im ersten Weltkrieg. Die – allerdings zu wenig untersuchten – Kriegspredigten des Zweiten Weltkriegs waren nicht mehr so nationalistisch ausgerichtet wie es im Ersten Weltkrieg der Fall war.

A. Auf evangelischer Seite

Stuttgarter und Darmstädter Erklärung

Die sog. Stuttgarter Erklärung[5] wurde am 18./19. Oktober vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) verabschiedet. Anwesend waren dabei auch Gäste aus dem Ausland, unter anderem Willem Adolph Visser 't Hooft und Pierre Maury, ein Vertreter des französischen Kirchenbundes (Fédération Protestante de France). Die Erklärung nimmt wie folgt darauf Bezug:

3 Dies wurde zum Teil auch im französischen Protestantismus zur Kenntnis genommen. Vgl. Christa Stadler-Duris, La résistance du protestantisme allemand au national-socialisme perçue à travers des périodiques protestants français, in: Revue d'Allemagne 27 (1995), S. 471–483.

4 Karl-Joseph Hummel u.a. (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich, Paderborn 2009.

5 Text in Georg Denzler u.a., Die Kirchen im Dritten Reich, Frankfurt a.M. 1984, Bd. II: Dokumente, S. 254; Martin Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18.–19. Oktober 1945, München 1982; Gerhard Besier u.a., Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Schulderklärung 1945, Göttingen 1984.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Wir sind für diesen Besuch umso dankbarer, als wir uns mit unserem Volke nicht nur in einer großen Gemeinschaft des Leidens wissen, sondern auch in einer Solidarität der Schuld. Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir in unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.

Nun soll in unseren Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden. Gegründet auf die Heilige Schrift, mit ganzem Ernst ausgerichtet auf den alleinigen Herrn der Kirche, gehen sie daran, sich von glaubensfremden Einflüssen zu reinigen und sich selber zu ordnen. Wir hoffen zu dem Gott der Gnade und der Gerechtigkeit, dass er unsere Kirchen als sein Werkzeug brauchen und ihnen Vollmacht geben wird, sein Wort zu verkündigen und seinem Willen Gehorsam zu schaffen bei uns selbst und bei unserem ganzen Volk. Dass wir uns bei diesem neuen Anfang mit den anderen Kirchen in ökumenischer Gemeinschaft herzlich verbunden wissen dürfen, erfüllt uns mit tiefer Freude. Wir hoffen zu Gott, dass wir durch den gemeinsamen Dienst der Kirchen dem Geist der Gewalt und der Vergeltung, der heute von neuem mächtig werden will, in aller Welt gesteuert werde und der Geist des Friedens und der Liebe zur Herrschaft komme, in dem allein die gequälte Menschheit Genesung finden kann. So bitten wir in dieser Stunde, in der die Welt einen neuen Anfang braucht; »Veni, creator spiritus«[6].

Diese Erklärung hatte ihre Grenzen. Ganz frei von Schuldverdrängung war sie nicht: »wir haben nicht mutiger bekannt« – also war manches doch mutig und tapfer gewesen! Es fehlte auch eine Erwähnung des Völkermordes am europäischen Judentum. An ihre Grenze stieß die Erklärung vor allem weil es der Kirche nicht gelang, den Gemeinden und dem öffentlichen Bewusstsein die Notwendigkeit eines solchen Schuldbekenntnisses zu vermitteln. Viele Deutsche betrachteten sich als Opfer und nicht als Mitschuldige. Andere waren der Meinung, dass nicht die Kirche als solche Buße tun sollte, sondern nur die einzelnen Menschen.

Trotzdem übte die Stuttgarter Erklärung eine befreiende Wirkung aus. Die ökumenische Delegation nahm die Erklärung auf als eine Einladung an die anderen Kirchen, ihre Bemühungen zu verstärken, die Ungerechtigkeiten zu beseitigen sowie der notleidenden deutschen Kirche und Nation zu helfen. Der Beitritt der evangelischen Kirche Deutschlands zum Ökumenischen Rat der Kirchen wurde dadurch möglich. Auch für die deutsch-französischen Beziehungen wirkte die Erklärung befreiend. Wenige Tage nach ihrer

6 Denzler, Die Kirchen im Dritten Reich, S. 254.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Formulierung wurde sie bei der Tagung des französischen Kirchenbundes in Nîmes entgegengenommen. Sie hat »für die Meinungsbildung der französischen Protestanten eine bedeutende Rolle gespielt, weil hier, im Gegensatz zu 1918, die Schuldfrage klar beantwortet worden war«[7].

Über die Stuttgarter Erklärung hinaus haben die sieben Thesen des sog. Darmstädter Wortes des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland »zum politischen Weg unseres Volkes«[8] 1947 eine klare Sprache gesprochen. Hier die zwei ersten Thesen:

Die erste These erinnert an die biblische Einheit von Freispruch und Umkehr und konkretisiert die Stuttgarter Erklärung, wenn sie dazu aufruft,

> uns […] freisprechen zu lassen von unserer gesamten Schuld, von der Schuld der Väter wie von unserer eigenen, und […] uns […] durch Jesus Christus […] heimrufen zu lassen auch von allen falschen und bösen Wegen, auf welchen wir als Deutsche in unserem politischen Wollen und Handeln in die Irre gegangen sind[9].

Sie leitet zur Analyse der Vergangenheit und der gesellschaftlichen Ursachen des Nationalsozialismus, ohne die Jahre 1933 bis 1945 als Episode zu isolieren, zu mystifizieren und zu dämonisieren, und wendet sich somit gegen den verbreiteten Mythos vom faschistischen Dämon, der wie die Pest Volk und Kirche ergriffen habe.

Die zweite These prangert den Irrweg des Nationalismus an, den »Traum einer besonderen deutschen Sendung« und den reaktionären und imperialistischen Machtstaatsgedanken. Sie stellt die aus einem langen Erfahrungsprozess mit der Machtvergötzung des Staates hervorgegangene Absage an die traditionelle Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre dar und sprengt den Bann des Obrigkeitsstaates. »Dadurch haben wir unsere Nation auf den Thron Gottes gesetzt«[10].

---

7 Zit. nach Frédéric Hartweg u.a., Der französische Protestantismus und die deutsche Frage, in: Kirchliche Zeitgeschichte, 2 (1990): Europa und das Problem der »deutschen Nation« seit den 50er Jahren – aus der Perspektive christlicher Kirchen, S. 386–412, hier S. 393.

8 Text in: Denzler, Die Kirchen im Dritten Reich, S. 256–257; dazu: Daniela Heimerl, Protestantismus und politisches Mandat nach 1945. Ein Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes (August 1947), in: Revue d'Allemagne 27 (1995), S. 499–507.

9 Denzler, Die Kirchen im Dritten Reich, S. 256.

10 Ebd.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Die Vollversammlung des französischen protestantischen Kirchenbundes in Nîmes

Der aus den Niederlanden stammende, reformierte Theologe Willem Adolph Visser 't Hooft[11] und der Elsässer Marcel Sturm[12], einer der wichtigsten Pioniere der deutsch-französischen Versöhnung, informierten[13] die Versammlung, die vom 22.–26. Oktober 1945 in Nîmes tagte, über die Stuttgarter Erklärung und die Situation in Deutschland. Sturm, oberster Feldgeistlicher in der französischen Besatzungszone, sagte unter anderem:

> Wir müssen [zum deutschen Volk] gehen, nicht um Deutschland den Segen einer Sühne (expiation) zu ersparen, die hart sein wird, die aber zu den Wohltaten eines akzeptierten Leidens führen kann. Wir wollen Deutsche und Franzosen ermutigen und denen beistehen, die die schwere (redoutable) Verantwortung übernommen haben für den Wiederaufbau, der zu verrichten ist[14].

Die Versammlung von Nîmes gab folgende Erklärung ab: »Die Vollversammlung nimmt Kenntnis, vor Gott und in Demut, von der Erklärung, welche die Evangelische Kirche in Deutschland an den Ökumenischen Rat der Kirchen gerichtet hat. Sie freut sich, dass damit eine Wiederaufnahme normaler Beziehungen zwischen den Kirchen Deutschlands und anderen Kirchen möglich geworden ist, in gegenseitiger Aufrichtigkeit und auf der Basis eines gemeinsamen Glaubens. Sie drückt ihre feste Hoffnung aus, dass die Kirchen, im Bewusstsein ihres Auftrages in den Staaten, sich immer mehr der gemeinsamen Aufgabe eines geistlichen und moralischen Wiederaufbaus zuwenden«[15].

---

11 Zu diesem Akteur liegt mittlerweile eine einschlägige Studie vor: Jan Christoph Schubert, Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985). Ökumene und Europa, Göttingen 2017 (VIEG Bd. 243).

12 Siehe zu diesem Kontext: Ulrike Schröber, Auf dem Weg zur europäischen Völkerverständigung – Die deutsch-französische Annäherung nach dem Zweiten Weltkrieg. Marcel Sturm und Robert Picard de la Vacquerie als oberste französische Militärgeistliche in Deutschland (Studien zur Zeitgeschichte 101), Hamburg 2017.

13 Marcel Sturm, La tâche protestante française en Allemagne occupée. Actes du 39e Synode National Réformé de France, Paris 1946; Frédéric Hartweg u.a., Der französische Protestantismus und die deutsche Frage.

14 Zit. nach Frédéric Hartweg, Le protestantisme français et l'Allemagne en 1945, in: Revue d'Allemagne 21 (1989), S. 552–566, hier S. 554.

15 Ebd., S. 553.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Französische protestantische Stimmen der Nachkriegszeit[16]

Die Mehrheit der Franzosen verurteilte im Jahr 1945 alle Deutschen für die im Krieg verübten Grausamkeiten. Aber angesichts des Hasses meldeten sich auch andere Stimmen, unter anderem im evangelischen Lager. »Jeder Deutsche hat ein doppeltes Gesicht«, schrieb Albert Finet, der Herausgeber der protestantischen Zeitschrift *Réforme*,

und in ihm wohnen die Gegensätze«, und dann berief er sich auf Karl Barth, der erklärt hatte, dass »die Deutschen jetzt vor allem Freunde brauchten […]. Was er sagen will nach meiner Meinung, ist, dass diese Menschen, die nur an Feindschaft und an Krieg glaubten, von uns die Wahrheit erfahren über das, was sie als eine Utopie oder eine Schwachheit betrachten: die Brüderlichkeit, gegenseitiges Vergeben, Liebe[17].

Ähnlich äußerte sich der Theologe Jean Bosc in *Réforme*:

Wir dürfen nicht vergessen, dass es in Deutschland Menschen gibt, die zwar nicht anders gemacht sind als die übrige Bevölkerung, die sich aber entschieden haben, auf die Stimme des Gottes Jesu Christi zu hören und nicht auf die des Blutes und des Bodens […]. Sie gehören zur Kirche Jesu Christi in Deutschland, die über alle rassischen, nationalen und politischen Grenzen hinweg und über den Hass hinaus, der die Völker trennt, zur allgemeinen christlichen Kirche gehört[18].

Auch der Feldgeistliche Jean Cadier vertrat diese Meinung nach zweimonatiger französischer Besatzung, als er von einer Reise nach Deutschland zurückkehrte, die ihn in Kontakt mit einigen Vertretern der bekennenden Kirche gebracht hatte.

Auch seiner Meinung nach lag die Lösung des schwierigen ›deutschen Problems‹ in der Tätigkeit und Lebendigkeit der Kirchen und christlichen Gemeinschaften, die Jesus Christus treu geblieben waren. So gab es schon seit Kriegsende Franzosen, die der Meinung waren, dass Furcht und Abneigung schlechte Baumeister der Zukunft wären […]. Die Bewußtseinsveränderungen, die Jahre später zu entscheidenden Triebfedern der deutsch-französischen Versöhnung werden sollten, traten in Kreisen der französischen protestantischen Kirchen schon in der ersten Nachkriegszeit zu Tage[19].

16 Vgl. ders. u.a., Der französische Protestantismus und die deutsche Frage, S. 393.
17 Zit. nach ebd., S. 395.
18 Zit. nach ebd., S. 396.
19 Ebd., S. 396f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Während die offizielle französische Politik Deutschland nach wie vor misstrauisch gegenüberstand, und sich bemühte, durch Sicherheitsgarantien Deutschland daran zu hindern, sein Angriffspotential zurückzugewinnen,

meldeten sich in der protestantischen Presse Stimmen, die vor einer Wiederholung der Irrtümer des Versailler Friedensvertrags warnten. Auf die Dauer könne Frankreichs Politik nur Erfolg beschieden sein, wenn es gelänge, auch die Deutschen für sich zu gewinnen[20].

Im Rahmen eines deutsch-französischen Jugendtreffens, das der Philosoph Paul Ricoeur im Dezember 1946 leitete, stellte dieser die Frage:

Sind wir dazu entschlossen, die Vernarbung der Wunden Europas unserer Politik der einseitigen Forderungen vorzuziehen, und alles in Bewegung zu setzen, um so schnell wie möglich mit unseren Nachbarn normale Beziehungen wiederaufzunehmen?[21].

Und der engagierte Protestant und Widerstandskämpfer René Courtin schrieb 1947:

Ich glaube nicht, dass man mich einer systematischen Germanophilie bezichtigen kann, aber ich möchte, dass die Franzosen auf die konkrete Situation eingehen und sich zunächst endlich entscheiden, zu verstehen, dass das deutsch-französische Problem nicht mehr wie nach 1870 gestellt werden kann. Es kommt nicht in Frage, 70 Millionen Deutsche zu beseitigen, und ich möchte glauben, dass wir als Menschen und Christen einstimmig dazu »nein« sagen würden […]. Wir sind also dazu aufgerufen, neben unseren Nachbarn zu leben und nur diejenigen, die von den faschistischen Vorstellungen des Feindes vergiftet worden sind, können glauben, dass die beste Methode, den Frieden aufrecht zu erhalten, die wäre, das geschwächte Deutschland weiter von den Siegern unterdrücken zu lassen. Der nationalsozialistische Geist wird erst dann endgültig besiegt sein, wenn Deutschland die Werte der humanistischen Kultur wiedergefunden hat. Aber damit es diese Werte wiederfindet, muss es daran teilnehmen können; und es wird daran erst teilnehmen können, wenn es über ein Minimum an Freiheit und Hoffnung verfügen kann […][22].

20 Ebd., S. 399f.
21 Zit. nach ebd., S. 401.
22 Zit. nach ebd., S. 400–403.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Die Rolle Marcel Sturms[23]

Eine maßgebende Rolle spielte in der unmittelbaren Nachkriegszeit der aus dem Elsass gebürtige Theologe Marcel Sturm, der oberster Feldgeistlicher in der französischen Besatzungszone in Deutschland war. In dieser Funktion war er sowohl dem Militärgouverneur General Pierre Koenig, als auch dem Rat des französischen protestantischen Kirchenbundes gegenüber verantwortlich. Es gelang ihm, manchen Konflikt zu lösen und die versuchten Übergriffe der Besatzungsbehörden auf kirchliche Angelegenheiten zu verhindern. Auch bei der Entnazifizierung von Pfarrern und Kirchenführern wirkte er mäßigend.

Am 22. Februar 1946 schickte Sturm den Besatzungsmächten ein Memorandum über die evangelische Kirche seit Mai 1945, in dem er unter anderem den Kirchenkampf analog zum innerfranzösischen Widerstand schilderte. Er setzte sich für eine Unterstützung der Kirchen und für eine positive Religionspolitik im besetzten Deutschland ein.

> Das Volk ist niedergeschlagen und fassungslos durch die Niederlage. Von allen Organisationen in Deutschland sind nur die Kirchen übriggeblieben. Sie scheinen sich in einer besonders tragischen Stunde ihrer geistlichen Verantwortung bewusst zu werden. […] Manche Kirchenoberhäupter haben mutig einen entscheidenden Schritt nach vorn getan und die damit verbundenen Risiken übernommen. Sie verkünden die Notwendigkeit einer ehrlichen Anerkennung der deutschen Schuld als erste unumgängliche Etappe für eine moralische und geistliche Erneuerung ihres Volkes. […] Von grundlegender Bedeutung ist die Tatsache, dass die evangelische Kirche (und, wenn wir recht informiert sind, die sozialdemokratische Partei) das einzige deutsche Milieu ist, in dem man zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereit ist, die Frage nach der Schuld des deutschen Volkes zu stellen, sie zu diskutieren und oft auch in einem positiven Sinn zu beantworten. […] Angesichts des totalen Zusammenbruchs seines Lebensraums braucht der deutsche Mensch ein Ideal genauso wie er Brot braucht; sonst würde er in eine Vergangenheit zurückfallen, die geeignet wäre, ihn rückblickend zu begeistern, statt sich einer undankbaren Zukunft zuzuwenden. Er würde sich immer mehr von den Quellen des traditionellen Nationalismus nähren. […] Die Kirchen können und müssen uns kräftig helfen, dieses schwere moralische und psychologische Problem der Besatzung zu lösen[24].

---

23 Vgl. Martin Greschat, Die Kirchenpolitik Frankreichs in seiner Besatzungszone, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 109 (1998), S. 216–236, 363–387; Jörg Thierfelder u.a., Der evangelische »Feldbischof« Marcel Sturm. Ein Brückenbauer zwischen den evangelischen Christen Deutschlands und Frankreichs, in: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 99 (1999), S. 208–251.

24 Vollständiger Text in Martin Greschat, Marcel Sturm: L'Église Evangélique en Allemagne depuis mai 1945, in: Revue d'Allemagne XXI (1989), S. 567–575, das vorliegende Zitat S. 570f, 574f. Die Übersetzung aus dem Französischen durch den Autor [M.L.].

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Der deutsch-französische Bruderrat[25]

Eine der letzten Verwirklichungen von Marcel Sturm vor seinem frühen Tod im Juni 1950 war die Gründung eines deutsch-französischen Bruderrates, der sein erstes Treffen 1950 in Speyer abhielt und der bis 1964 existierte. Er brachte maßgebliche Theologen, Kirchenführer und Politiker von beiden Seiten zusammen, auf französischer Seite u.a. Marc Boegner, Marcel Sturm, René Courtin, Albert Finet, auf deutscher Seite u.a. die Kirchenpräsidenten der Pfalz und von Hessen-Nassau, Hans Stempel und Martin Niemöller, wie auch den Minister und späteren Bundespräsidenten Gustav Heinemann.

Der Bruderrat wählte einen provisorischen Ausschuss, der u.a. ein Austauschprogramm für junge Deutsche und Franzosen in die Wege leiten, sich mit der ostdeutschen Problematik und der Frage der Vertriebenen befassen sollte, und praktische Vorschläge machen sollte um Gemeinden der beiden Länder für den Aufbau Europas zu interessieren und besonders die deutsch-französische Annäherung zu fördern.

In einem Kommentar zum Treffen des Bruderrates in Bièvres, vom 8. bis 10. Juni 1951 äußerte Helmut Gollwitzer:

> Nicht Vorwürfe gegen den anderen, sondern das ernsthafte Suchen der Schuld bei sich selbst ist unter Einzelmenschen wie unter Völkern die notwendige Voraussetzung der Gemeinschaft. Ohne sich umzusehen wie die anderen es aufnehmen und ob sie es ebenso machen, müssen auf alle Fälle die Christen, muss auf alle Fälle die Kirche so handeln. In dem Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland in Stuttgart 1945 ist das exemplarisch geschehen, und dieser Vorgang hat die größte Bedeutung für das Zusammenleben der evangelischen Christen in Europa. Seine Frucht ist die selbstverständliche Brüderlichkeit, die gerade die deutsch-französischen Beziehungen in der evangelischen Kirche heute auszeichnet […]. Denn hier ist nun der Ballast der Vergangenheit – das Misstrauen, die gegenseitigen Anklagen und die nationalistische Blickverengung – wirklich vergangen und dadurch die unerlässliche Bedingung geschaffen für eine gemeinsame und gerechte Arbeit an den Problemen der Gegenwart. So wird, wie es zur Aufgabe der Kirche gehört, im kirchlichen Raum vorgebildet, was im politischen Bereich geschehen muss, wenn der europäische Bürgerkrieg endgültig vergangen und an die Stelle des Dschungel der innereuropäischen Grenzen ein europäischer Bund treten soll[26].

25 Vgl. Daniela Heimerl, Les Églises évangéliques et le rapprochement franco-allemand dans l'après-guerre. Le Conseil fraternel franco-allemand, in: Revue d'Allemagne 21 (1989), S. 591–606; Martin Greschat, Bemühungen um Verständigung und Versöhnung. Die Bedeutung des Französisch-Deutschen Bruderrates, in: Revue d'Allemagne 36 (2004), S. 155–174.

26 Zit. nach Heimerl, Les Églises évangéliques, S. 606.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Dienst an den Kriegsgefangenen[27]

Die Versöhnung deutscher und französischer Christen äußerte sich nicht nur durch Begegnungen, Erklärungen und durch den persönlichen Einsatz von Menschen wie Sturm, Casalis, Boegner, Heinemann, Gollwitzer und anderen. Sie kam auch zum Ausdruck auf praktischer Ebene, u.a. in der Betreuung der Kriegsgefangenen.

Immer wieder bemühte sich Marcel Sturm darum, den Seelsorgedienst in den Gefangenenlagern zu ermöglichen. Schon im Oktober 1945 dachte er daran, mindestens zehn Prozent der in Frankreich inhaftierten Pfarrer befreien zu lassen. Außerdem setzte er sich dafür ein, einen Briefwechsel zwischen den Gefangenen in Frankreich, ihren Familien und den Kirchen zu ermöglichen.

Immer wieder intervenierte er zugunsten der Gefangenen. Er erreichte die Freilassung mancher Inhaftierten oder Erleichterung ihrer Haftbedingungen. Es gelang ihm auch, Besuche führender deutscher evangelischer Persönlichkeiten in französischen Gefangenenlagern zu organisieren. Dies war u.a. der Fall bei dem Präsidenten des christlichen Studentenbundes Reinhold von Thadden-Trieglaff und dem Präsidenten der Evangelischen Kirche der Pfalz Hans Stempel.

Noch manche andere Aspekte wären zu erwähnen, wie z.B. der Dienst französischer evangelischer Gefängnisseelsorger an den deutschen Kriegsverbrechern in Berlin. Aber es ist nicht möglich, all dies im Rahmen eines Aufsatzes darzustellen.

27 Vgl. Christophe Baginski, La politique religieuse de la France en Allemagne occupée (1945–1949), Villeneuve-d'Ascq 1997, S. 210–220.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

B. Auf katholischer Seite[28]

Päpstliche Leitlinien

Schon 1941 hatte Papst Pius XII. jede nationale Verabsolutierung des Staates als Anmaßung verurteilt und die internationale Zusammenarbeit als rechtmäßig erklärt. Nach dem Krieg lehnte er es ab, von einer Kollektivschuld der Deutschen zu sprechen. Er befürwortete die Konsolidierung der staatlichen Institutionen, die nach 1945 noch bestanden. Er rief dazu auf, nach dem Vorbild der Schweiz ein neues Europa christlicher Prägung aufzubauen, das allen Nationen das Recht auf Existenz und Unabhängigkeit einräumen, gleichzeitig auch die Solidarität unter den Nationen fördern sollte. 1947 erklärte er den heiligen Benedikt zum Schutzpatron für Europa und rühmte die Leistungen der Benediktiner im Mittelalter. In späteren Jahren lobte er den Marshallplan und sprach von der Notwendigkeit, die Ausbreitung des Kommunismus einzudämmen. Der Vatikan wollte jedoch jeden Verdacht zerstreuen, zu einem der beiden Machtblöcke zu gehören und wies jede Kreuzzugsidee ab.

Die Bischöfe

Auf das Verhalten der katholischen Kirche in Deutschland gegenüber dem Dritten Reich und ihre Wahrnehmung in der Nachkriegszeit kann in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden[29]. Darüber gab es viele Diskussionen. Interessant ist der Hinweis von Heinz Hürten, dass »französische Katholiken in ihrer überwiegenden Mehrheit in der deutschen katholischen Kirche einen Hort, wenn nicht des Widerstandes, so doch der weltanschaulichen Gegnerschaft zum Nationalsozialismus sahen. In der französischen Résistance-Zeitschrift waren immer wieder Hirtenworte deutscher Bischöfe abgedruckt worden als Belege für die Distanz, die der deutsche Katholizismus gegenüber dem Nationalsozialismus bewahrte«[30].

---

28 Vgl. Heinz Hürten, Aussöhnung zwischen Franzosen und Deutschen. Die Rolle der katholischen Kirche und der der christlich-demokratischen Parteien, in: Klaus Manfrass u.a. (Hg.), France – Allemagne 1944–1947, Paris 1990, S. 255–264; Michael Kissener, Der Katholizismus und die deutsch-französische Annäherung in den 1950er Jahren, in: Corine Defrance u.a. (Hg.), Wege der Verständigung zwischen Deutschen und Franzosen nach 1945. Zivilgesellschaftliche Annäherungen, Tübingen 2010, S. 89–98; zur Rolle des Papsttums: Jean-Marie Mayeur, Pie XII et l'Europe, in: Relations internationales 28 (1981) S. 413–425; Philippe Chenaux, Une Europe vaticane? Entre le Plan Marschall et les Traités de Rome, Bruxelles 1990; ders., Der Vatikan und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, in: Martin Greschat u.a. (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart u.a. 1994, S. 97–124.

29 Vgl. Hummel u.a. (Hg.), Katholiken und das Dritte Reich.

30 Hinweis von Michael Kissener (vgl. Anm. 28), S. 90.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Wie haben sich 1945 und später die katholischen Bischöfe geäußert? Eike Wolgast hat sich in seinem Buch ›Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit‹[31] auch mit der katholischen Kirche in Deutschland befasst. Laut des Hirtenbriefes der Fuldaer Bischofskonferenz (23. August 1945) sind die Bischöfe im Dritten Reich für »die Rechte der Persönlichkeit« eingetreten. Sie haben »die Übergriffe des Staates zurückgewiesen«, die »›unerhörten Bedrückungen …, die Staat und Partei auf allen Gebieten des geistigen und religiösen Lebens‹ ausübten beim Namen genannt und ihre Stimme ›gegen Rassendünkel und Völkerhaß‹ erhoben«[32]. In dem Hirtenbrief werden die Verbrechen des Nazismus gegen menschliche Freiheit und Würde gebrandmarkt, zweitrangige Werte wie Staat, Rasse, Nation seien an die Stelle Gottes gesetzt worden, Volksgenossen fremden Stammes (das Wort »Jude« fehlt) und Nichtarier seien verfolgt worden. »Furchtbares« sei vor dem Krieg in Deutschland und während des Krieges in den besetzten Ländern geschehen[33]. Letzteres wurde auch 1945 in den Hirtenbriefen des Freiburger Erzbischofs Gröber aufgenommen.

Er gestand zu, dass die Deutschen in den von ihnen eroberten Gebieten viel schlimmer gehaust hatten als die Alliierten in Deutschland, schob jedoch die Verantwortung dafür auf den »deutschen Auswurf« und auf die SS, beeilte sich aber hinzu zu fügen, dass auch in die SS mancher nur gezwungen eingetreten sei[34].

Bischof von Galen vertrat am 1. Juli 1945 die Meinung, dass jetzt weder Ort noch Zeit sei, »über die Kriegsverbrechen zu sprechen und abzuwägen, wann und durch wen ursprünglich der Friede gestört worden ist«[35]. An anderer Stelle sprach er vom »sogenannten Friedensvertrag von Versailles«[36]. Nach Wolgast wiesen die Bischöfe in ihren öffentlichen Äußerungen die Kollektivschuld der Deutschen zurück und forderten stattdessen eine sorgfältige Untersuchung von Schuldigen und Unschuldigen.

Eine andere Stellungnahme findet sich bei dem Rottenburger Bischof Johannes Baptista Sproll. Er schloss sich der Erklärung der allgemeinen Schuldlosigkeit nicht an, sondern verlangte mit großer Eindrücklichkeit ernsthafte Selbstprüfung ohne Selbstbetrug,

31 Vgl. Eike Wolgast, Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46), Heidelberg 2001.
32 Ebd., S. 190.
33 Vgl. ebd., S. 191.
34 Ebd., S. 202.
35 Ebd., S. 207.
36 Ebd., S. 215.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

ob nicht auch wir in dieser Zeit der Gottlosigkeit gefehlt, vielleicht schwer und sehr schwer gefehlt haben […]. Mein Christ! So viel du dir an dem Siege zugeschrieben hättest, so viel mindestens mußt du dich auch schuldig fühlen an all dem, was diese Zeit Unheilvolles geschaffen hat[37].

Versöhnungsimpulse aus dem französischen katholischen Raum

Hier ist vorwiegend an den Bischof von Montauban (später Lourdes), Mgr. Pierre-Marie Théas[38] zu erinnern und an eine südfranzösische Gymnasiallehrerin, Marthe Dortel-Claudot. Théas trat während des Krieges für die französischen Juden ein und wurde deshalb inhaftiert. Während seiner Haft setzte er sich bei seinen Mitgefangenen mutig für die Versöhnung mit den Deutschen ein. Er hatte Kontakte mit Marthe Dortel-Claudot, die während des Krieges einen »Gebetskreuzzug für die Bekehrung Deutschlands« initiiert hatte. Bischof Théas zeigte sich offen, er meinte aber, es sei besser, für die eigene Bekehrung zu beten als für diejenige der anderen. Das führte zu einer Begegnung, bei der vierzig französische Bischöfe am 10. März 1945 dazu aufriefen, für die Versöhnung mit Deutschland und für den Frieden in der Welt zu beten. So entstand die Bewegung Pax Christi. Bis 1950 war Marthe Dortel-Claudot die erste internationale Generalsekretärin von Pax Christi, Bischof Théas ihr Präsident. Eine deutsche Sektion wurde am 3. April 1948 gegründet. Bei der Diskussion um die Remilitarisierung Deutschlands setzte sich Pax Christi 1952 für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung ein und nahm Überlegungen von Pierre Lorsan auf, einem bekannten Jesuiten und Domprediger am Straßburger Münster. Den Vorsitz von Pax Christi in der Bundesrepublik übernahm der Aachener Bischof Johannes Joseph van der Velden[39]. Er war Opfer der nationalsozialistischen Unterdrückung der Kirchen gewesen und vertrat eindrücklich den Willen zur deutsch-französischen Versöhnung. Er forderte die Christen öffentlich auf, ihre Mitschuld am Nationalsozialismus einzugestehen.

Auch Michael Kißener hat auf die Aussagen von Mgr. Théas im Rahmen der Messe, die anlässlich des Kevelaer Kongresses von Pax Christi 1948 gefeiert wurde, hingewiesen. »Ich grüße das gesamte Deutschland«, so Théas, »und bringe ihm den Bruderkuss, der Verzeihung gewährt und solche sucht, das heißt den Kuss der Versöhnung«[40].

37 Zit. nach Wolgast, ebd., S. 220.

38 Vgl. Sylvaine Guinlet-Lorinet u.a., Un évêque à la rencontre du XXe siècle, Tarbes 1993.

39 Vgl. Wolfgang Löhr, Johann Joseph van der Velden (1891–1954), in: Jürgen Aretz (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Mainz 1984, Bd. 6, S. 76–87.

40 Zit. nach Kissener, Katholizismus und die deutsch-französische Annäherung, S. 91f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Wenig später konnte Mgr. Théas sogar sagen: »Ich kann nicht für ein anderes Volk Schuldbekenntnisse ablegen, ich kann es nur für mein Volk tun. So bitte ich Sie alle um Vergebung für alles, was meine französischen Landsleute in der besetzten Zone getan haben«[41].

Auf deutscher Seite hat sich in der Folgezeit besonders der Eichstätter Bischof Schröffer für die Versöhnung und für die Pax Christi-Bewegung eingesetzt. Er war mit Théas' Nachfolger Feltin freundschaftlich verbunden. Das führte zu besonderen Versöhnungsgesten, »so etwa zur Stiftung eines deutschen Sühnekelches für das Verbrechen von Oradour, den der zuständige Bischof von Limoges, Louis Rastouil, entgegen nahm. In Oradour-sur-Glane waren am 10. Juni 1944 alle Einwohner von einer Waffen-SS-Einheit ermordet worden. Bei der Gedenkmesse am 11. Jahrestag des Massakers am 10. Juni 1955 wurde der Kelch zum ersten Mal benutzt«[42].

Zweiter Teil: Der Versöhnungsprozess am Oberrhein

Die Ausgangsbedingungen auf französischer Seite

An sich hätten die geographische Nähe, die gemeinsame Geschichte von acht Jahrhunderten und eine weithin gemeinsame Sprache nach dem Krieg, die beiden Seiten des Rheins wieder zusammenführen können und sollen. Zu schwerwiegend aber war das, was zwischen 1940 und 1945 geschehen war. Das Elsass war faktisch, ohne Rechtsabkommen, annektiert worden. Nicht die Deutschen von 1918 waren wiedergekommen, wie es anfänglich einige Elsässer geglaubt hatten, sondern das Naziregime, das seine Herrschaft auf allen Gebieten, auf die Menschen und auch auf die Kirchen ausdehnte. Die Assimilation sollte in wenigen Jahren das Elsass verwandeln. Alles Französische, selbst französisch-klingende Namen oder die Baskenmütze, sollten verschwinden. 45.000 Menschen wurden ausgewiesen. Jeder Widerstand wurde unterdrückt. Etwa 15.000 Personen (1,5 Prozent der Bevölkerung) wurden im Lauf der Jahre inhaftiert, prozentual siebenmal mehr als im übrigen Frankreich. 17.000 wurden ins Reich zwangsumgesiedelt. Ab 1941 wurde der obligate Arbeitsdienst auch im Elsass eingeführt. Er betraf 70.000 junge Elsässerinnen und Elsässer. Noch gravierender war die progressive Eingliederung von 19 Jahrgängen in die Wehrmacht: 130.000 Männer wurden zwangseingezogen, deren große Mehrzahl an der Ostfront eingesetzt; davon fielen 32.000 im Krieg, 10.500 wurden vermisst, 32.000 verletzt. Die Zahl der elsässischen

41 Ebd., S. 92.
42 Ebd.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Kriegsopfer betrug insgesamt 50.000, das heißt 5 Prozent der Bevölkerung; dreimal mehr als der Durchschnitt der französischen Kriegsopfer[43].

Bei all dem war die Versöhnung, ja die Annäherung nach dem Krieg nicht selbstverständlich. Die Menschen, die so viel Schweres erlebt hatten in der Heimat oder fern von der Heimat, ausgewiesen oder im Feld, brauchten oft etliche Jahre, um das alles innerlich aufzuarbeiten. Hinzu kamen in der Nachkriegszeit Streitigkeiten innerhalb der Region. Man führte die sog. »épuration« (Reinigung) durch. Sie betraf diejenigen, denen Kollaboration vorgeworfen wurde. Die Versöhnung mit den Deutschen war nicht das Gebot der Stunde. Nicht wenige setzten Deutschtum und Naziregime gleich.

Die deutsche Seite

Die Besetzung Deutschlands und die Gräueltaten, die mit dem Einmarsch der französischen Truppen verbunden waren, blieben schmerzhaft in Erinnerung. Auch das bis 1953 besetzte Kehl oder die jahrelange Besetzung des Saargebietes belasteten das deutsch-französische Verhältnis. In seiner Untersuchung zur Religionspolitik Frankreichs in Deutschland von 1945 bis 1949 aber ist Christophe Baginski weitgehend zu positiven Schlussfolgerungen gekommen, was u.a. auf die 1986 erfolgte Öffnung der Besatzungsarchive in Colmar zurückgeht[44]. Zumindest die Intentionen der Besatzungsmacht werden damit rehabilitiert, was aber nicht ausschließt, dass die betroffene Bevölkerung das Wirken dieser Besatzungsmacht durchaus kritisch erlebte.

»Die Besatzungsmacht wollte keines Falles den moralischen oder religiösen Einfluss der Kirchen auf die deutsche Gesellschaft in Frage stellen«[45], doch wollten die französischen Behörden die Kirchen nur unter gewissen Bedingungen als Partner akzeptieren. Von vollständiger Religionsfreiheit konnte nicht die Rede sein. Die Einflussnahme auf die Verlautbarungen der katholischen Bischöfe wurde als antiklerikal erlebt, wenn auch der Vorwurf des Antiklerikalismus nicht zutraf. »Die Militärregierung widersetzte sich einer Reform der Zentrumspartei, der vorgeworfen wurde, für Hitlers Machtübernahme gestimmt zu haben«[46]. Interventionen von Kirchenleitungen zugunsten der Entlassung von Gefangenen wurden als Einmischung zurückgewiesen. Dass manche Kirchenfürsten, die sich mit dem Nazismus kompromittiert hatten, sich nach dem Krieg nicht vom Volk desolidarisieren wollten, erregte Misstrauen.

---

43 Die Zahlen stammen aus: Bernard Vogler, Nouvelle Histoire de l'Alsace, Toulouse 2003, S. 266.
44 Vgl. Baginski, La politique religieuse, 1997.
45 Ders., La politique religieuse, S. 283.
46 Ebd., S. 285. Aus dem Französischen übersetzt durch den Autor [M.L.].

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Katholische Initiativen am Oberrhein

Zu betrachten ist zunächst das Wirken des französischen Jesuiten Jean du Rivau[47]. Als Kriegsgefangener hatte er Deutschland kennengelernt, konnte dann aber flüchten. Aufgrund häufiger Begegnungen mit deutschen Priestern nach Kriegsende wurde ihm bewusst, wie notwendig die deutsch-französische Annäherung war. 1945 beschloss er, als Militärgeistlicher in Offenburg zu bleiben um bei der religiösen Erneuerung in Deutschland mitzuhelfen. Er gründete das »Bureau international de liaison et documentation« und betreute die Zeitschrift *Documents*. Die französische Auflage betrug 5.000 Exemplare, die deutsche 65.000. Rivau organisierte außerdem bis zu seinem Weggang 1949 verschiedene deutsch-französische Treffen. Er wollte die ererbte deutsch-französische Rivalität überwinden, dem Materialismus entgegen wirken, der die Opfer der Kriegsjahre bedrohte, und die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft sicherstellen.

Der Wille zur Versöhnung fand 1952 einen sichtbaren Ausdruck in der Errichtung eines großen Friedenskreuzes in Bühl, das als Mahnmal für die in Oradour verübten Gräuel gedacht war. Anfang der 1970er Jahre wurden an diesem Friedenskreuz Bildtafeln angebracht, auf denen

> die Namen der Städte standen, die im zweiten Weltkrieg stark zerstört wurden, ebenso die Namen von Persönlichkeiten, die sich gegen die Gewaltherrschaft und für Verständigung und Frieden eingesetzt hatten, u.a. Alfred Delp, Max Josef Metzger und Reinhold Schneider[48].

Zu erwähnen ist auch die neu errichtete St. Bernhards-Kirche von Speyer. Ihre Aufgabe sollte sein, »die Versöhnung zwischen den beiden Nachbarländern Deutschland und Frankreich zu fördern und dadurch einen Beitrag zu leisten zum Frieden in Europa und in der ganzen Welt«[49].

---

47 Zu Rivau vgl. Josef Winkelheide, Der katholische Beitrag zur deutsch-französischen Verständigung, in: Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (Hg.), Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt. Dokumentation. Großveranstaltungen, Foren, Forenreihen – 87. Deutscher Katholikentag Düsseldorf 1. bis 5. September '82, Paderborn 1982, S. 372–385; Baginski, La politique religieuse, S. 93–95.

48 Barbara Hentze, Friedensbemühungen, in: Klaus Bümlein u.a. (Hg.), Kirchengeschichte am Oberrhein – ökumenisch und grenzüberschreitend, Ubstadt-Weiher 2013, S. 435–493, hier S. 447.

49 Ebd., S. 448.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Die internationale Pax Christi-Wallfahrt nach Lourdes startete 1955, nach dem Zusammentreffen der Pilgerzüge aus Nord- und Süddeutschland in Speyer an St. Bernhard. Sie führte über Karlsruhe, das Friedenskreuz in Bühl, Appenweier und Kehl nach Straßburg, wo man mit Pilgern aus dem Saargebiet und dem Elsass zusammentraf[50].

In den 1950er Jahren fanden mehrere jährliche deutsch-französische Wochen in Freiburg statt. Die Initiative ging vom Alfred-Delp-Werk aus, einer Arbeitsgruppe junger deutscher und französischer Katholiken. Die Organisation lag in den Händen der katholischen Arbeitsgemeinschaft Freiburg und der französischen katholischen Gemeinde derselben Stadt, in Verbindung mit Pax Christi. Immer wieder wurde das Thema »Christsein in der modernen Welt« diskutiert.

Am 1. August 1964 trafen sich deutsche und französische Katholiken aus den Bistümern Freiburg und Straßburg sowie Abordnungen kirchlicher Organisationen aus ganz Frankreich und Deutschland auf dem Gelände des ehemaligen KZ Struthof / Schirmeck, in dem 12.000 Menschen aus verschiedenen Ländern den Tod gefunden hatten sowie auf dem Hartmannswillerkopf, der als Schauplatz erbitterter Kämpfe im Ersten Weltkrieg zu einem Symbol der deutsch-französischen Konfliktgeschichte geworden war[51]. In ihrem Hirtenschreiben zu den Gedenktagen bekundeten die beiden Bischöfe Hermann Schäufele von Freiburg und Jean-Julien Weber von Straßburg ihren Willen »menschliche Brücken [zu] bauen von Kirche zu Kirche, von Gemeinde zu Gemeinde, von Familie zu Familie«[52].

Seit den 1950er Jahren haben auch immer wieder Treffen stattgefunden zwischen deutschen und elsässischen katholischen Männerkreisen. Der Vorschlag, deutsche und französische katholische Kirchengemeinden zu verschwistern stieß auf Interesse und wurde verwirklicht. Im Jahr 1962 berichtete das *Konradsblatt*, die Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg, von solchen Partnerschaften zwischen Varnhalt und Wolschheim, Ischenheim und Dorlisheim, Ettenheim und Benfeld, Haslach im Kinzigtal und Hagenau, Malsch und Brumath, Schutterwald und Duttlenheim, Schuttertal und Kogenheim, Rauenberg und Dambach-la-Ville, Waldkirch und Schlettstadt[53].

50 Ebd.
51 Ebd., S. 448f.
52 Zit. nach Hentze, ebd., S. 449.
53 Vgl. ebd., S. 450.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Protestantische Initiativen

In der unmittelbaren Nachkriegszeit war es besonders für die evangelischen Gemeinden und Christen des Elsass nicht leicht, Kontakte mit deutschen Gemeinden aufzunehmen: Die evangelische Kirche galt im öffentlichen Bewusstsein und bei den Behörden als deutschfreundlich und wurde nach Kriegsende misstrauisch überwacht. Eine Reihe von evangelischen Pfarrern, die im Krieg kollaboriert hatten oder angezeigt worden waren, mussten die Gemeinde wechseln. Einige wurden ihres Amtes enthoben, verurteilt und in den Ruhestand versetzt[54]. Kontakte mit der »anderen Seite« waren schlecht angesehen. In Abwehrstellung befand sich u.a. die Evangelisch-Theologische Fakultät. Bis in die 1950er Jahren war ein Theologiestudium in Deutschland verpönt. So mussten einige Jahre vergehen bis sich die evangelischen Christen und Gemeinden in den Versöhnungsprozess mit Deutschland einbringen konnten.

Bedeutsam wurde die Konferenz der Kirchen am Rhein (KKR)[55], die im Jahr 1961 entstand und bis heute jährlich auf dem Liebfrauenberg[56] im Elsass tagt, in einem Haus der Kirche (ähnlich einer Akademie), wo seit Jahrzehnten viele deutsch-französische Treffen stattfinden. Das Haus war mit finanzieller Hilfe der Nachbarkirchen errichtet worden und wurde 1960 eingeweiht. An der Konferenz der Kirchen am Rhein waren während vieler Jahre alle 21 Kirchen entlang des Rheins beteiligt, von den Niederlanden bis zum Bodensee. In den letzten Jahren nahmen allerdings die Kirchen aus den Benelux-Staaten an den Treffen nicht mehr teil.

Von Anfang an bildete Europa den Bezugsrahmen für diesen Zusammenschluss. Die KKR bezeichnete sich 1976 als »Instrument von Versöhnung und Frieden«. Sie wolle dazu beitragen, »dass der Rhein weiterhin ein Symbol für Beziehungen bleibt und nicht mit Abgrenzung, Machtgelüsten oder feindlichen Übergriffen in Verbindung gebracht wird«.

Die Konferenz hat sich immer stärker auf die deutschen, schweizerischen und französischen Kirchen des Oberrheins konzentriert. Als die Konferenz ins Leben gerufen wurde, sollte sie vor allem dazu beitragen, die Wunden des Weltkrieges zu heilen und insbesondere die deutsch-französische Versöhnung zu fördern. Diese Zielsetzung ist nicht vollständig obsolet geworden. Aber im Lauf der Jahre haben sich die Ziele verschoben. Immer mehr trat die Frage

54 Vgl. Véronique Kremer, Le corps pastoral en Alsace de 1939 à 1947, Magisterarbeit, UFR des Sciences Historiques, Université de Strasbourg 1994–1995 (masch.).

55 Vgl. Archiv des Direktoriums der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses, Straßburg, Bd.: Die Konferenz der Kirchen am Rhein; Andreas Häuser, Die Konferenz der Kirchen am Rhein (masch).

56 Vgl. Paul Birkel, Liebfrauenberg. Ursprung, Werdegang, Umgebung, Straßburg 1985.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

›Europa‹ in den Vordergrund sowie neuere Herausforderungen wie etwa die Frage der Globalisierung, diejenige der Asylbewerber oder neue ethische Fragestellungen wie die der Bioethik.

Anlässlich der europäischen Wahlen veröffentlichte die Konferenz vor einigen Jahren einen Aufruf an die Gemeinden und ermunterte ihre Mitglieder dazu, sich an den Wahlen zu beteiligen. Am 17. Mai 2000 forderte sie durch ein Communiqué die Bildung einer Europäischen Synode protestantischer Kirchen.

> Diese Synode soll den Protestantismus in Europa profiliert vertreten und innerhalb der Konferenz Europäischer Kirchen den politischen Institutionen Europas Partner und Gegenüber sein. […] Die Konferenzteilnehmer erwarten von den Kirchenleitungen die Bereitschaft, diese Synode mit wesentlichen Kompetenzen auszustatten. Die Synode soll das Zusammenwachsen der europäischen Nationalstaaten zu einer Union begleiten und fördern, in der nicht nur wirtschaftliche Interessen, sondern Frieden, Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und der Dialog der Kulturen im Mittelpunkt stehen. Damit wollen die protestantischen Kirchen ihre gesellschaftliche Verantwortung auf der Grundlage der Reformation wahrnehmen. Angesichts der Schwierigkeiten, mit denen der europäische Integrationsprozess bei der bevorstehenden großen Erweiterung konfrontiert wird, müssen die Kirchen selbst einen großen Schritt auf ein vereintes Europa zu machen[57].

Zustimmung fand dieser Antrag u.a. in Baden, im Rheinland, in Österreich, im Aargau und in den beiden elsass-lothringischen Kirchen. Andere Kirchen oder überkirchliche Institutionen reagierten nicht oder zeigten sich reserviert, aus Furcht vor einer konfessionellen Verengung oder der Errichtung einer neuen Institution. Wie bei der Vollversammlung der Leuenberger Gemeinschaft in Belfast 2001 zum Ausdruck kam, war angesichts der Tatsache, dass es schon nicht möglich war, eine deutsche evangelische Synode mit verbindlichem Charakter zu errichten, auch Skepsis und Ablehnung in einigen deutschen Kirchen vorhanden. Die Frage bleibt also zunächst offen, wird sich aber in Zukunft sicher wieder stellen. Erfreulicherweise wurde seit Kurzem ein badischer Pfarrer mit der Arbeit in der Konferenz betraut. Dies kann dazu beitragen, die Konferenz zu stärken und ihre Verbindung zu den Gemeinden auszubauen.

57 LKA KA Ruhende Akten Registratur G194: Evangelischer Oberkirchenrat Karlsruhe, Organisation der Kirchen, Generalia, Konferenz der Kirchen am Rhein, Bd. 6: 1994–2003, Schreiben der KKR vom 25.05.2000, Anlagen.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Zu den neuesten Entwicklungen gehört die Konstituierung der Konferenz der Kirchen am Rhein als Regionalgruppe der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa, die auf die Leuenberger Konkordie zurückgeht. Damit kann im Zusammenleben der Kirchen am Rhein mehr Verbindlichkeit entstehen.

Auf Gemeindeebene wurden verschiedene Initiativen ergriffen. Im Jahr 1964 nahmen Pfarrer aus den neuen Straßburger Cité-Kirchen mit Vorträgen und Bibelstunden an einer Bibelwoche der Gesamtkirchengemeinde Stuttgart teil[58]. Dies ging auf Henri Ochsenbein zurück, einen bekannten elsässischen Pfarrer (1911–1986), der viele Kontakte zur deutschen Seite pflegte, u.a. mit den »Missionarischen Diensten«. Nach 1964 fanden regelmäßige Begegnungen zwischen der Gemeinde Neuhof-Cité (Pfarrer Kapp) und der »Erlösergemeinde« Birkenwalde in Stuttgart statt, deren Pfarrer im Elsass Kriegsgefangener gewesen war. In den sechziger Jahren gab es wechselseitige Besuche zwischen der Gemeinde von Neuhof-Cité und der evangelischen Gemeinde Wernsberg bei Heilbronn. Es entwickelten sich zudem Verbindungen zwischen lutherischen Kirchengemeinden Lothringens und deutschen Gemeinden. Allerdings wird die mangelnde Begeisterung beklagt, die derartigen Initiativen manchmal an der Basis begegnet.

Abgesehen von den Aktivitäten der Kirchengemeinden besteht ein Austausch zwischen besonderen kirchlichen Diensten, wie z.B. der Seelsorge auf dem Land. Vor allem die Leiter von diakonischen Einrichtungen wirkten früh grenzüberschreitend – auf besondere Anregung von Henri Ochsenbein hin, der oft auf der deutschen Rheinseite zu Gast war. Ochsenbein war seit 1959 Direktor der Evangelischen Gesellschaft für Innere Mission in Straßburg (Société Evangélique de Mission Intérieure de Strasbourg / SEMIS). Dauerhafte Verbindungen entwickelten sich zwischen dem Sonnenhof, einer Einrichtung für Behinderte in Bischweiler und der entsprechenden Einrichtung in Kork bei Kehl, auch zwischen den Diakonissen von Straßburg und denjenigen von Nonnenweier. Ebenso entstanden Beziehungen zwischen diakonischen Einrichtungen im Elsass, in Speyer und in Karlsruhe. In den 1980er Jahren fanden Begegnungen zwischen der SEMIS und der Stuttgarter Evangelischen Gesellschaft statt.

58 Zum Folgenden: Briefliche Mitteilung von Pfarrer Kapp (1929–2011) an Marc Lienhard (19.03. 2007).

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Von den 1970er Jahren bis zur Gegenwart

Merkwürdigerweise ist für die siebziger und achtziger Jahre kaum von neuen Initiativen zu berichten. War der Versöhnungsprozess abgeschlossen? War er erlahmt oder zur Routine geworden? Trug das allmähliche Abtreten der Pioniere der Nachkriegszeit dazu bei? Standen mehr andere Fragen im Vordergrund, wie etwa das Zweite Vatikanische Konzil und seine Aufarbeitung, Mai 1968, die Säkularisierung und andere Probleme?

Damit ist nicht gesagt, dass die deutsch-französischen Beziehungen an Intensität abgenommen hätten. Auf evangelischer Seite zum Beispiel ging die Arbeit der Konferenz der Kirchen durch die Jahre hindurch weiter bis auf den heutigen Tag. Begegnungen aller Art fanden auf dem Liebfrauenberg und anderswo statt, auf katholischer Seite im Straßburg-Robertsauer St. Thomas-Zentrum. Dies gehörte aber zur kirchlichen Routine. Im Vordergrund stand bei diesen Begegnungen nicht so sehr die deutsch-französische Versöhnung, sondern – allgemein – das Christsein und Kirche-Sein überhaupt. Neuer Wind und neue Initiativen machten sich am Ende der achtziger Jahre bemerkbar[59].

Neue Impulse gingen vom konziliaren Prozess aus, den der Ökumenische Rat der Kirchen in den 1980er Jahren zur Beratung über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Gang gesetzt hatte[60]. Das führte zur ersten ökumenischen Versammlung in Basel, die für die Teilnehmer zu einem europäischen Kirchentag wurde. 6.000 Teilnehmer unternahmen am 18. Mai 1989 im Rahmen dieser Versammlung einen »Gang durch drei Länder« (Deutschland, Frankreich und Schweiz). Die Basler Versammlung war auch von den Kirchen am Oberrhein mit vorbereitet worden und wirkte nun in all ihrer Dynamik direkt auf diese Kirchen zurück. Schon vor Basel hatten Katholiken und Protestanten aus Straßburg Kontakte zu ihren Glaubensgeschwistern in Kehl geknüpft, um sich gemeinsam gegen den Bau einer Müllverbrennungsanlage zu wehren. Dank ihrer Zusammenarbeit wurde das Projekt zum Scheitern gebracht. Im Anschluss an die Basler Versammlung kam es nun zur Bildung eines französisch-deutschen Kreises, der sich abwechselnd in Kehl und in Straßburg traf und über Umweltprobleme beriet.

Die Kontakte zwischen den beiden Rheinseiten brachen nicht mehr ab, wurden kontinuierlich ausgebaut und immer verbindlicher gestaltet. Beim Treffen »Zwei Ufer – eine Quelle« (1994) kamen hauptsächlich Protestanten aus der Gegend um Kehl und Straßburg und aus dem Kirchenkreis Buchsweiler zusammen, etwa 5.000 Gläubige insgesamt. Das zweisprachige Motto-Lied

59 Vgl. Marc Lienhard, Grenzüberschreitende Zusammenarbeit am Oberrhein, in: Gottfried Müller (Hg.), Impulse und Erträge. Festschrift zum 65. Geburtstag von Kirchenpräsident Eberhard Cherdron, Speyer 2008, S. 132–138.

60 Vgl. Marc Lienhard, Ökumene, Aussöhnung und Grenzüberschreitung, in: Bümlein u.a. (Hg.), Kirchengeschichte am Oberrhein, S. 225–260, hier S. 248f.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

(»Zwei Ufer – eine Quelle, Deux rives – une source«) fand Aufnahme in das Evangelische Gesangbuch. Die meisten grenzüberschreitenden Initiativen der nachfolgenden Jahre waren ökumenisch ausgerichtet. Zur 50. Wiederkehr des Waffenstillstandes am Ende des Zweiten Weltkriegs trafen sich 1995 Vertreter der evangelischen und katholischen Kirchenleitungen des Elsass, der Pfalz und Badens zu drei grenzüberschreitenden ökumenischen Gottesdiensten in Weißenburg, Speyer und Straßburg.

Seit 1995 wird jedes Jahr am Friedenssonntag (3. Advent) im Straßburger Münster ein gemeinsamer Gottesdienst gefeiert, dem zu Beginn des neuen Jahres ein weiterer Gottesdienst in der protestantischen Friedenskirche von Kehl folgt. Am Pfingstmontag 2000 trafen sich mehr als 7.000 Christen von beiden Seiten des Rheins mit Christen aus der Schweiz und aus Luxemburg in Straßburg unter dem Leitthema: »Mit Christus Grenzen überschreiten«. Sie feierten Gottesdienste im Münster sowie auf dem Kleber-Platz und diskutierten über Europa und über die Ökumene.

Im Jahr 2004 waren die Kirchen von Straßburg und Kehl am »Garten der zwei Ufer« beteiligt, der in Verbindung mit der deutschen Landesgartenschau eingerichtet worden war. Sie gaben den Anstoß zum Bau einer Fußgängerbrücke zwischen den beiden Ufern, pflanzten einen biblischen Garten und legten einen Weg der Versöhnung an. Auch organisierten sie Vorträge und Ausstellungen, in denen Modelle zum gesellschaftlichen Engagement dargestellt und Informationen über die Kirchen und deren Beitrag zur Lösung sozialer Probleme angebotenen wurden. Sie fanden auf dem Kirchen-Schiff statt, der »Arche«, die am Kehler Rheinufer verankert lag und viele Besucher anlockte. Jeden Sonntag wurde auf der Haupttribüne in Kehl ein katholischer, evangelischer oder ökumenischer Gottesdienst gefeiert, den jeweils Kirchenmitglieder aus zwei Dörfern zu beiden Rheinseiten vorbereitet hatten. Diese Veranstaltungen fanden ein großes Echo und haben – selbst nach Aussagen von Politikern – entscheidend zur Sinngebung des »Gartens der zwei Ufer«beigetragen. Die grenzüberschreitenden Netzwerke, die sich für den Garten engagiert hatten, blieben auch nach 2005 bestehen und kümmerten sich nun vor allem um Umweltfragen. So waren sie an der Aktion »Rettet das Ried« beteiligt.

Beratungen und Aktionen finden aber nicht nur im Großraum von Straßburg statt. So gibt es auch im sog. Dreiländereck mit den Städten Basel, Mülhausen und Lörrach seit vielen Jahren Bemühungen um Annäherung und Zusammenarbeit. Seit 2003 finden alle vier Jahre grenzüberschreitende Kirchentage unter dem Namen KIRK (Kirchen am Rheinknie) statt. Viele grenzüberschreitende Treffen sind von vornherein ökumenisch geplant. Daneben gibt es Zusammenarbeit, auch auf institutioneller Ebene, zwischen katholischen bzw. evangelischen Kirchen von beiden Seiten des Rheins. So ist ein Delegierter der katholischen Kirche Mitglied des Pastoralrats von

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Straßburg. Auf evangelischer Seite nimmt ein Vertreter aus Straßburg – mit Stimmrecht – an der Dekanatssynode von Kehl-Offenburg teil, und ein Vertreter aus dem nördlichen Elsass an der Dekanatssynode von Germersheim. Hinzuweisen ist außerdem auf einige grenzüberschreitende Unternehmungen und Treffen unter katholischer Leitung, wie die von den Kirchen in Alt- und Neu Breisach getragene Laienausbildung und die Begegnung französisch-deutscher Ehepaare in Straßburg im September 2009.

Hinzuweisen ist schließlich auf den innovativen ökumenischen Prozess, der 2005 unter dem Motto: »Healing of Memories« (Heilung der Erinnerungen) von der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen (GEKE) in Europa, in Zusammenarbeit mit der KEK und dem Gustav-Adolf-Werk in Gang gesetzt wurde. Es ging darum, gemeinsam die Geschichte der Kirchen eines Landes oder einer Region neu aufzuarbeiten. Dabei sollten die jeweiligen Partner, u.a. Historiker, sich bemühen, die Sicht des anderen kennen und verstehen zu lernen, und nicht nur das eigene Verständnis der Vergangenheit und der jeweiligen Konfrontation zur Sprache zu bringen. Die Erinnerung sollte geteilt und geheilt werden. Feindbilder sollten abgebaut und gemeinsame Wege für die Zukunft freigelegt werden. Dieser Prozess, der zuerst in Rumänien erfolgreich aufgegriffen wurde, führte am Oberrhein zu der acht Jahre dauernden Erarbeitung eines Buches, das 2013 auf Deutsch erschienen ist, und seit 2015 auch in französischer Übersetzung vorliegt. Der deutsche Titel lautet: Kirchengeschichte am Oberrhein, ökumenisch und grenzüberschreitend[61].

Einige Schlussbemerkungen zum dargestellten Versöhnungsprozess

Als Historiker kann man die vielen erwähnten Begegnungen würdigen, aber wir sollten sie nicht überschätzen. In vielen Fällen wurden sie von ›oben‹ (durch Kirchenleitungen oder bestimmte kirchliche Kreise) initiiert und durchgeführt. Sie erfassten nicht immer das ganze Kirchenvolk und noch weniger die kirchenfernen Menschen. Gelegentlich – wie bei der Stuttgarter Erklärung – kam es sogar zu einer gewissen Distanzierung von dem ausgesprochenen Schuldbekenntnis.

Charakteristisch war auch für den Oberrhein die Erweiterung der Begegnungen und Überlegungen auf den europäischen Raum. Man beschränkte sich nicht mehr auf Versöhnung am Oberrhein und auf das deutsch-französische Verhältnis. Die Überlegungen wurden in eine gesamteuropäische Perspektive aufgenommen.

61 Das Werk umfasst 646 Seiten, 36 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben an seiner Entstehung mitgewirkt.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Die Zunahme grenzüberschreitender Begegnungen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass noch viele Hindernisse auf dem Weg zu einer echten, tiefen und dauerhaften Aussöhnung zu überwinden sind, sieht man einmal von den eigentlichen Wegbereitern ab. Die sprachlichen Probleme haben sich in den letzten Jahren verstärkt, weil es heute weniger deutschsprechende Elsässer als früher gibt, und nicht so viele Deutsche Französisch sprechen, auch wenn in den Schulen Badens und des Saarlandes der Französisch-Unterricht gefördert wird. Offenkundig ist zudem die Dominanz der englischen Sprache in den Schulen auf beiden Seiten des Rheins.

Das gegenseitige Misstrauen zwischen Deutschen und Franzosen ist noch nicht völlig beseitigt. Aus dem Zwiespalt heraus, ihren Gefühlen nach Franzosen, ihrem Denken nach oft Deutsche zu sein, betrachten manche Elsässer die »Schwowe« (Schwaben) mit Argwohn. Auch wenn sie gelegentlich auf die andere Rheinseite zu Einkäufen oder Ausflügen fahren oder dort arbeiten, bleiben etliche auf Distanz. Im Übrigen sind die Politiker nicht vorbehaltlos begeistert oder institutionell in der Lage, die gegenseitige Annäherung zu beschleunigen oder zu vertiefen. Gelegentlich zeigen sie sich reserviert gegenüber den Aktivitäten der Kirchen. So hat man auf französischer Seite jede kirchliche Aktion im »Garten der zwei Ufer« verboten, um nicht – wie es hieß – den Grundsatz der Laizität zu gefährden.

Es gibt auch Rückschläge und Rückwärtsbewegungen. Trotz all dem, was in siebzig Jahren erreicht wurde, und aufgrund der heutigen Wirtschaftskrise, werden auch kritische Stimmen laut. Manche französische Politiker kritisieren Deutschland und dessen Politik und beneiden seinen Wohlstand. Manche Formen der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen am Oberrhein, wie zum Beispiel eine jahrelange Verbindung in der evangelischen Pressearbeit, sind wieder zerbröckelt und eingeschlafen.

Der Beitrag der Kirchen sollte aber nicht unterschätzt werden. Hier konnten nur einige Aspekte zur Sprache gebracht werden, andere hätten mit guten Gründen ebenso erwähnt werden müssen, z.B. eine kirchliche Handreichung, die 1998 veröffentlicht wurde mit Leitlinien für die pastorale Betreuung evangelischer Deutscher mit Wohnsitz in Frankreich, oder von Franzosen in Deutschland, oder außerdem das gemeinsame deutschsprachige Gesangbuch, wenn es auch nur teilweise im Elsass im Gebrauch ist.

Insgesamt ist im deutsch-französischen Verhältnis am Oberrhein in diesen Jahrzehnten aber doch vieles geschehen. Gewiss waren nicht nur die Kirchen an der Annäherung und Versöhnung beteiligt. Man denke nur an den Élysée-Vertrag von 1963, an die Verschwisterungen zwischen Zivilgemeinden, oder an die Betreuung der Militärfriedhöfe.

Es ist den Kirchen jedoch gelungen, einen Beitrag zur Heilung der Wunden und der Erinnerungen zu leisten, wobei auch Probleme der Gegenwart angefasst und ein Weg in die Zukunft aufgezeigt wurde.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Autorinnen und Autoren

Claus Arnold hat den Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz inne.

Hermann-Josef Braun leitet das Dom- und Diözesanarchiv des Bistums Mainz.

Irene Dingel leitet als Direktorin der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz.

Heinz Duchhardt war bis zu seiner Emeritierung u.a. Direktor der Abteilung für Universalgeschichte im Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz sowie bis 2015 Präsident der Max Weber-Gesellschaft.

Michael Kissener hat den Lehrstuhl für Zeitgeschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz inne.

Marc Lienhard war bis zu seiner Emeritierung Professor für Neuere Kirchengeschichte an der Protestantischen Theologischen Fakultät der Université de Strasbourg und bekleidete zahlreiche Ämter, u.a. war er von 1997 bis 2003 Kirchenpräsident der Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine sowie Präsident der Konferenz der Kirchen am Rhein.

Andreas Linsenmann vertritt den Lehrstuhl für Neuere/Neueste Geschichte und ihre Didaktik an der Universität Koblenz-Landau.

Markus Raasch vertritt den Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Personenregister

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

Adenauer, Konrad 19, 115
Albrecht, Erwin 128
Altmeier, Peter 20
Amette, Léon-Adolphe 61, 71
Arndt, Ernst Moritz 106

Baader, Franz von *43*
Bach, Etienne 131
Baudrillart, Alfred 16, 60f., 71, 89
Becker, Nikolaus 13
Benedikt XV., Papst 17, 65, 67, 86
Benedikt XVI., Papst *40*
Bentzel, Anselm Franz von 27
Bergson, Henri 60
Bettinger, [Franziskus von] 64f.
Bismarck, [Otto von] 46, 52, 62f., 78, 83, 107
Boegner, Marc 139f.
Bonifatius 51, 63
Bornewasser, Franz Rudolph 20, 104, 109f., 112f., 117f., 121f.
Bosc, Jean 136
Brand, Bernhard 112
Breidbach-Bürresheim, Emmerich Joseph von 11, 25, 28f., 31f., 35
Bungarten, Franz-Josef 117
Burg, Jakob Vitus 12

Cadier, Jean 136
Carnegie, Andrew 17
Casalis, [Georges] 140
Cassirer, Ernst 39
Cauchon, [Pierre] 61
Claudel, Paul 55, 61
Colmar, Joseph Ludwig 12, 35f.
Courtin, René 137, 139

Dalberg, Emmerich [Joseph von] 34
Dalberg, Karl Theodor von 12, 32–35, 37
D'Arc, Jeanne 61
Delcassé, Théophile 60
Delp, Alfred 146f.
Dortel-Claudot, Marthe 143
Döllinger, Ignaz von *43,* 67
Dransfeld, Hedwig 59
Droste-Hülshoff, Annette von 41
Dupanloup, Félix 51, 53f.
Durkheim, Émile 60

Ehrhard, Albert *59*
Eltz, Philipp Karl von 25f.
Emanuel, Isidor Markus 118
Erthal, Friedrich Karl Joseph von 11, 27, 32f., 35

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Erzberger, Matthias 65, 70
Espen, [Zeger Bernhard van] 28f.
Esser, Gerhard *59*
Eugenie, Kaiserin [von Frankreich] 15

Faulhaber, Michael 16, 58, 65f., 105
Feltin, [Maurice] 144
Fichte, [Johann Gottlieb] 62
Finet, Albert 136, 139
Finke, Heinrich *59*, 65
Franz II., [Kaiser des Heiligen Römischen Reiches] 34
Fuchs, Joseph 29
Fulda, Ludwig 70

Galen, Clemens August Graf von 93, 142
Gaudeau, Bernhard 62f.
Gaulle, Charles de 19
Gerlich, Fritz 104
Goebbels, Joseph 124
Goethe, Rudolf 92f.
Gollwitzer, Helmut 139f.
Goyau, Georges 63, 66
Görres, Joseph 43f., 65
Grandval, Gilbert 114
Groschlag, Karl Friedrich Willibad von 27, 33
Gröber, [Conrad] 142
Guizot, François 51
Gury, Jean-Pierre 51

Hartmann, [Bruno Felix Bernard Albert von] 64
Hefele, Carl Joseph von 57
Hegel, [Georg Wilhelm Friedrich] 62
Heine, Heinrich 14
Heinemann, Gustav 139f.
Heinrich, Johann Baptist 57
Held, Heinrich 126
Hertling, Georg Graf von 65
Hindenburg, [Paul von] 107
Hitler, [Adolf] 18, 104, 107, 109f., 113, 124, 145
Hoffmann, Johannes 111f., 114, 118f., 125, 128
Hontheim, Nikolaus 28f.
Hooft, Willem Adolph Visser 't 132, 135
Horix, Johann Baptist 29
Humann, Johann Jakob 36f.

Imbusch, Heinrich 111

Jaurès, Jean 60
Johannes Paul II., Papst *40*
Joseph II., Kaiser [des Heiligen Römischen Reiches] 11
Joséphine, Kaiserin [von Frankreich] 12

Kant, [Immanuel] 62
Kapp, o.A. 150
Ketteler, Friedrich von 42
Ketteler, Wilderich von 43
Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von 15f., 39–54, 81f., 101
Klausener, Erich 104

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Klemens XIV., Papst 31
Knoepfler, Alois *59*
Koch, Anton *59*
Koenig, Pierre 138
Korum, Felix 121
Kossmann, Bartholomäus 99

Laberthonnière, Lucien 61
Lacordaire, Jean-Baptiste Henri 45
Lamartine, Alphonse de 14
Laurens, [Henri-Joseph Du] 31
Leo XIII., Papst *39*
Lichtenfels, Reinhard von Dalwigk zu 52
Lippert, Peter 58, 66
Lisieux, Thérèse von Lisieux 64
Loisy, Alfred 62
Lorsan, Pierre 143
Ludwig XIV., [König von Frankreich] 46
Luther, Martin 62f., 77

Maistre, Joseph Marie de 44
Marivaux, Pierre Carlet de 26
Maury, Pierre 132
Mausbach, Joseph *59,* 66
Mendès-France, Pierre 115
Mercier, Désiré-Joseph 16, 64
Merkle, Sebastian *59*
Merry del Val, [Rafael] 62f.
Metzger, Max Josef 146
Monnet, Jean 19
Montalembert, Charles de 51
Moy de Sons, Karl Ernst Freiherr von *43*
Möhler, Johann Adam *43*
Musset, Alfred de 14
Muth, Karl 66

Napoleon Bonaparte, [Kaiser von Frankreich] 12, 33f.
Napoleon III., [Kaiser von Frankreich] 13, 52f., 78
Niemöller, Martin 93, 117, 139
Nietzsche, Friedrich *62*
Nold, Hubert 100

Ochsenbein, Henri 150
Oechelhäuser, Adolf von 68
Ostein, Johann Friedrich Karl von 25, 27

Pacelli, Eugenio 63
Papen, Franz von 109
Pechenard, Pierre-Louis 60
Pfeilschifter, Georg 66, 69f., 89
Pfülf, Otto 15, 41
Phillips, Georg *43*
Pie, Louis-Edouard 54
Pieper, August 66
Pius VII., Papst 35
Pius IX., Papst *39,* 51
Pius X., Papst 61f., 67
Pius XI., Papst 61
Pius XII., Papst 141
Platz, Hermann 18, 66
Portalis, [Jean-Étienne-Marie] 36
Preysing, Konrad Graf von 94
Probst, Adalbert 104

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0

Rastouil, Louis 144
Reuß, [Heinrich VII.] Prinz 15
Ricoeur, Paul 137
Ringseis, Johann Nepomuk von *43*
Rivau, Jean du 146
Robespierre, [Maximilien de] 48
Rosenberg, Alfred 65
Röchling, Hermann 103

Salignac de la Mothe, François Fénelon de 46
Sangnier, Marc 18
Sauer, Joseph 68f.
Schäufele, Hermann 147
Schmidlin, Joseph *59*
Schmitt, Karl 92
Schneider, Paul Robert 90
Schneider, Reinhold 146
Schröffer, Joseph 19, 144
Schrörs, Heinrich 66
Schulte, Johann Friedrich von *42*
Schuman, Robert 19
Schumann, Johann Valentin 35f.
Sebastian, Ludwig 108, 112
Sertillanges, Antonin-Gilbert 71
Spahn, Martin *59*, 65
Sproll, Johannes Baptista 142
Stadion, Anton Heinrich Friedrich von 26f., 30, 32f.
Stadion, Franz [o.A.] von 27
Staël, Germaine de 13
St. André, Jeanbon de 12
St. Far, Eustache 36
Stempel, Hans 122f., 139f.
Stohr, Albert 92, 94
Sturm, Marcel *19*, 135, 138f.
Söderblom, Nathan 17

Thadden-Trieglaff, Reinhold von 140
Théas, Pierre Marie 19, 143f.
Thelemann, o.A. 68f.
Tocqueville, Alexis de 48
Troeltsch, Ernst 70
Turin, Franz Xaver 36
Turinaz, Charles-François 60
Tyrrell, George 62

Vacquerie, Robert Picard de la *19*
Velden, Johannes Joseph van der 19, 143
Vermeil, Edmond 62
Veuillot, François 64
Veuillot, Louis 51, 64
Vigener, Fritz 41, 52
Vischering, Clemens August Droste zu 43
Voltaire 27

Weber, Jean-Julien 147
Weber, Max 39
Wehr, Matthias 118
Wehr, Otto 105f., 116, 118, 120, 122f.
Wendel, Joseph 118
Wessenberg, [Ignaz Heinrich von] 35
Wieland, Christoph Martin 27
Wilhelm I., Kaiser [des Deutschen Reiches] 57

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666540745 | CC BY-SA 4.0