



Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 7 (2022)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Historische Schlaglichter

Mit Beiträgen von Ruth Tuschling,
Stefan Sudmann, Joachim Conrad,
Florian Lehnert und Stefan Leitenbacher



Alt-Katholischer Bistumsverlag

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 7 (2022)

Jahresheft
des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Historische Schlaglichter
Mit Beiträgen von
Ruth Tuschling, Stefan Sudmann, Joachim Conrad,
Florian Lehnert und Stefan Leitenbacher

Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2022

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 7 (2022)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgegeben von Andreas Krebs

Inhalt

Andreas Krebs	
Editorial	5
Ruth Tuschling	
Kirche und Politik im ökumenischen Vergleich: alt-katholische und orthodoxe Perspektiven	9
Stefan Sudmann	
Ein Blick auf alt-katholische Laien im Nationalsozialismus am Beispiel der Gemeinde Münster	33
Joachim Conrad	
Die alt-katholische Gemeinde Saarbrücken in der NS-Zeit	61
Florian Lehnert	
Eine späte Kritik – Paul F. Pfister und seine Schriften zum Zölibat	79
Stefan Leitenbacher	
Josef Sickinger – ein Alt-Katholik schon vor 1870 in der Linie von Thomas Braun	107
Aus dem Alt-Katholischen Seminar	127

Liebe Leser:innen,

das letzte Jahresheft (6/2021) blickte auf den Münchener (Alt-)Katholikenkongress von 1871 zurück, der in Deutschland, Österreich und der Schweiz als Gründungsdatum des organisierten Altkatholizismus gilt. Damit wurde an ein Ereignis erinnert, das noch heute viele positive Anknüpfungspunkte bietet. Man darf dabei aber nicht vergessen, dass der Altkatholizismus seit Beginn auch eine Schattenseite hatte: Die Kritik am Ersten Vatikanum wurde oft mit nationalistischer Rhetorik verbunden. Die alt-katholischen Wortführer waren in ihrer Mehrheit national-liberal eingestellt. Ab der Wende zum 20. Jahrhundert drängte das Nationale immer mehr in den Vordergrund. Nach und nach verstärkte sich eine Strömung, die den ursprünglich kulturell gefassten Begriff der Nation im völkisch-rassistischen Sinne verstanden wissen wollte. Der begabteste Vertreter dieser Richtung war Erwin Kreuzer (1878–1953), der 1935 Bischof des deutschen alt-katholischen Bistums wurde. Seine Amtsübernahme fasste die damalige Öffentlichkeit als alt-katholisches Bekenntnis zum Nationalsozialismus auf. Tatsächlich unterstützte Kreuzer das NS-Regime bis zum Schluss – und stand in seiner Kirche damit keineswegs allein.

Der Text von *Ruth Tuschling* führt unter anderem in den Forschungsstand zu diesem Thema ein – und weil es in weiteren Beiträgen dieses Heftes wiederkehrt, sei empfohlen, hier die Lektüre zu beginnen. Der Artikel stellt darüber hinaus die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Politik in einen ökumenischen Kontext, und zwar durch den Vergleich mit orthodoxen Perspektiven. Mir ist durch Ruth Tuschlings Überlegungen klargeworden, dass der Altkatholizismus und die Orthodoxie nicht nur eine fruchtbare ekklesiologische Vision miteinander teilen: die Kirche als

Gemeinschaft von Ortskirchen, die je ihre Besonderheiten haben dürfen. Den Altkatholizismus und die Orthodoxie verbindet auch eine gemeinsame Problematik: die Versuchung des Nationalismus. Vielleicht können Alt-Katholik:innen gerade deshalb mit den orthodoxen Geschwistern dazu in ein kritisches Gespräch eintreten – nicht zuletzt vor dem Hintergrund des russischen Angriffskriegs gegen die Ukraine, der in keinem geringeren als dem russischen orthodoxen Patriarchen Kyrill einen prominenten Unterstützer hat.

Darüber, wie sich der alt-katholische Bischof und die alt-katholischen Geistlichen zum Nationalsozialismus verhielten, wissen wir durch die grundlegende Forschungsarbeit von Matthias Ring recht gut Bescheid („Katholisch und deutsch“. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus“, 2008). Wie aber war es bei den alt-katholischen Laien? Der Beitrag von *Stefan Sudmann* nähert sich dieser Frage am Beispiel der 1939 gegründeten Gemeinde Münster. Seine akribische Auswertung der verfügbaren Quellen führt ihn zu einem differenzierten Befund: Während es gerade in der ersten Aufbauzeit der Gemeinde zahlreiche Beitritte von NSDAP-Mitgliedern gab, die politisch motiviert gewesen sein dürften, schlossen sich vor allem ab 1940 auch Menschen an, bei denen andere Gründe eine Rolle spielten – etwa die Offenheit für konfessionsverschiedene Ehen und die Akzeptanz von Geschiedenen und Wiederverheirateten.

Die Zeit des Nationalsozialismus steht auch im Mittelpunkt des Artikels von *Joachim Conrad* über die alt-katholische Gemeinde Saarbrücken. Auch sie erlebte unter anderem durch Beitritte von NSDAP-Mitgliedern einen Aufschwung. Der damalige Pfarrer der Gemeinde, Arthur Kaminski (1879–1953), gehörte zwar zur NS-nahen „Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung“, aber nicht zur Partei und war vermutlich einer der „enttäuschten Enthusiasten“, die den Nationalsozialismus zunächst begrüßt hatten, dann aber ernüchert waren. Einige Mitglieder des Kirchenvorstandes spürten wohl, dass Kaminski nicht zu den Hundertprozentigen gehörte. Sie hielten dem Pfarrer vor, er verkehre mit Leuten, die sich gegen die Eingliederung des Saarlands in das Deutsch Reich gestellt hätten; außerdem habe er es abgelehnt, die Kirche mit Hakenkreuzfahnen zu beflaggen. Darüber hinaus stand das Gerücht im Raum, Kaminski gehöre zu den unterm NS-Regime verbotenen Freimaurern. Als Bischof Erwin Kreuzer in den Konflikt eingriff,

gab er das Gerücht nach eigenen Angaben an die Gestapo weiter – womit er Pfarrer Kaminski in erhebliche Gefahr brachte. Zu dessen Glück erwies sich die Unterstellung als haltlos.

Nach 1945 wurde die Zeit des Nationalsozialismus auch in der alt-katholischen Kirche verdrängt. Dass damit nationalsozialistische Ideen aus den Köpfen verschwunden wären, bedeutete dies freilich nicht. Der Frankfurter Pfarrer Paul F. Pfister (1897–1982) gehörte zu denen, die sich mit zuweilen erstaunlicher Offenheit zu Kontinuitäten ihres Denkens bekannten. 1936 hatte er in der Schriftenreihe der „Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung“ „23 Thesen“ gegen den Zölibat publiziert. 1971 trat er mit einem „Sendschreiben“ zum selben Thema an die Öffentlichkeit. Darin bezog er sich auf seine frühere Schrift und bekräftigte ausdrücklich ihren Inhalt – obwohl er darin auch mit Elementen der NS-Ideologie argumentiert hatte. Pfisters „Sendschreiben“ wurde unter anderem in der „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift“ positiv rezensiert; auf die problematische, vom Verfasser selbst betonte Kontinuität kam dabei niemand zu sprechen. *Florian Lehnert* holt dies in einer ausführlichen Analyse beider Texte nach.

Der Artikel von *Stefan Leitenbacher* führt schließlich zurück in die Anfänge des Altkatholizismus in Deutschland. Als Papst Pius IX. 1854 das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens verkündete (nach dem Maria zwar natürlich gezeugt wurde, aber von der Erbsünde verschont blieb), war kein Konzil vorangegangen – faktisch beanspruchte Pius also schon zu jener Zeit, „aus sich heraus“ mit letztverbindlicher Autorität sprechen zu können, obwohl das Erste Vatikanum dem Papst diese Vollmacht erst 1870 zuschrieb. Der damit verbundene Traditionsbruch fiel einigen schon 1854 auf; zu ihnen gehörte Thomas Braun (1816–1884), Pfarrer im niederbayerischen Holzkirchen. Sein Protest hatte für ihn die Exkommunikation und zahlreiche Repressalien zur Folge. 1870 schloss er sich der alt-katholischen Bewegung an und wurde nach Entstehung der alt-katholischen Kirche Pfarrer in Mundelfingen (Schwarzwald). Zu seinen engsten Mitstreitern gehörte der Bauersknecht Josef Sickinger (1834–1912). Er setzte sich auch nach Brauns Tod als „Einsiedler auf dem Lande“ mit etlichen Veröffentlichungen für Braun und die alt-katholische Sache ein – und das, obwohl er praktisch keine formale Bildung besaß. Die alt-katholische Kirche war also, entgegen einem verbreiteten Stereotyp, durchaus nicht nur

eine „Professorenkirche“! Stefan Leitenbachers Beitrag würdigt Sickingers Schriften und sein Engagement als „einer der ersten alt-katholischen Bekenner“.

Wie immer bleibt mir, Theresa Hüther und Ruth Nientiedt für die engagierte redaktionelle Mitarbeit und Andreas von Mendel für das schöne Layout zu danken. Ihnen, den Leser:innen, wünsche ich eine anregende Lektüre!

Andreas Krebs

Ruth Tuschling

Kirche und Politik im ökumenischen Vergleich: alt-katholische und orthodoxe Perspektiven



1. Einleitung

Die christliche Religion und ihre Organisationsstrukturen existieren seit ihrer Entstehung innerhalb von politischen Strukturen. Seit Konstantin entwickelte sich eine zunehmende Verzahnung der kirchlichen mit den politischen Strukturen: Christliche Bischöfe durften das Transportnetzwerk der kaiserlichen Boten benutzen, um zu Konzilien zu fahren, und die regionale Organisation, die Diözese, lehnte sich an die politische Verwaltung an. Diese Verzahnung prägte sich im oströmischen Reich besonders aus, weil das Westreich durch die Einfälle fremder Völker und die Bildung neuer, kleinerer Herrschaftsstrukturen weniger Möglichkeiten zur Synthese bot; vielfach nahmen dort kirchliche Wesen wie Klöster sogar den Raum fehlender politischer Strukturen ein.

Als sich im westlichen Europa größere politische Gebilde wieder entwickelten, gehörte der Kirchenstaat dazu, was zu einer erneuten Verstrickung von Kirche und Politik führte. Es gab zwar Streitigkeiten wie den Investiturstreit, aber keine prinzipielle Trennung der beiden Bereiche. Auch nach der Reformation wurden Kirche und Politik nicht getrennt: In England wurde der König zum Oberhaupt der Staatsreligion, in Ablösung des Papstes, und in reformierten Teilen Deutschlands nahmen Fürsten kirchliche Aufsichtsfunktionen wahr. Dies war bei Luther Programm: Die korrupte Kirche war durch die frommen Fürsten zu reformieren. Erst in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts kommt es zu einer prinzipiellen Trennung von Religion und Politik, wobei die Religion mit der persönlichen Moral und dem Gewissen gleichgesetzt wird. Religion konnte aber auch repolitisiert werden: zunächst durch den Josephinismus im katholischen Österreich (wobei der Staat eine „Modernisierung“ der Religion durchzuführen suchte durch Regelung der Ausbildung der Priester und das Schließen der kontemplativen Orden), dann auch im Protestantismus durch die Idee des Landesherren als *summus episcopus* mit dem Recht, die evangelische Kirche in seinem Territorium zu leiten und z.B. die kirchliche Union anzuordnen, wie in Preußen 1817 geschehen. Später wurde im katholischen Raum der aufklärerisch geprägte Josephinismus vom Ultramontanismus abgelöst, welcher dem Papst möglichst große Macht zusprechen wollte. Die Vorgeschichte des 1. Vatikanischen Konzils ist unter anderem von den politischen Ereignissen der Jahre

1848–1860 geprägt, als Papst Pius IX. aus Rom fliehen musste, die römische Republik die politische Macht des Papstes aufhob, welche von Napoleon III. wieder eingeführt wurde, und als schließlich große Teile des Kirchenstaates dem Königreich Italien zukamen. Das heißt, obwohl der Ultramontanismus sich auf die innerkirchliche Macht des Papstes bezog und 1870 in die Beschlüssen des Ersten Vatikanischen Konzils mündete, war er von äußeren politischen Ereignissen bestimmt und beanspruchte auch päpstlichen Einfluss auf den politischen Bereich.

2. Westlich-christliche Haltungen zum Verhältnis Staat und Kirche

Der alt-katholische Bischof und Theologe Urs Küry (1901–1976) gibt eine knappe historische Darstellung der römisch-katholischen und protestantischen Haltungen zum Staat.¹ Dabei zieht er Thomas von Aquin, Luther und Calvin maßgeblich heran und kommt zu folgender Gegenüberstellung:

Für die katholische Staatslehre gilt:

1. Der Staat hat seinen Ursprung im Menschen; insofern ist der Staat nur *mediate a Deo*.
2. Der Staat hat seine Legitimation und Würde in sich selbst; er empfängt sie nicht erst von der Kirche.
3. Der durch die Unbotmäßigkeit des Menschen bedingte Gewaltcharakter des Staates ist für diesen selbst nicht konstitutiv.²

Für die protestantische Staatslehre gilt:

1. Der Staat hat seinen Ursprung im Sündiggewordensein des geschöpflichen Menschen und, sofern diesem Sündiggewordensein die Erlösung verheißen ist, unmittelbar nicht im Schöpfer-Gott, sondern im Erlöser-Gott Christus.
2. Der Staat hat seine Legitimation und Würde nicht in sich selbst, sondern er empfängt sie von der Botschaft der Kirche, vom Siege Christi über die Welt. Darum hat die Kirche ein direktes Wächteramt über den Staat.
3. Ein wesentliches Attribut des Staates ist die Gewalt, die als solche zwar böse ist, aber nach dem Sieg Christi in den Dienst der Liebesgemeinschaft gestellt werden darf.³

Küry zitiert auch Friedrich Siegmund-Schultzes Aussage „dass die altkatholische Kirche die deutlichste Verkörperung des Problems Kirche und Staat geworden ist“ und möchte Siegmund-Schultzes Erwartung einer vorbildlichen Lösung dieses Problems dadurch erfüllen, dass „[wir] unsere Aufmerksamkeit immer wieder dem Problem ‚Staat und Kirche‘ zuwenden und dieses Problem zu lösen suchen [nicht durch das Aufstellen neuer Theorien]... sondern nur durch ein auf die existentia des Staates gerichtetes Handeln in der Nachfolge Christi.“⁴

3. Die alt-katholische Kirche

Die 1930er Jahre zeigten, dass die alt-katholische Kirche tatsächlich die bis dahin deutlichste Verkörperung des Problems Kirche und Staat geworden ist. Wie es dazu kam, sei hier kurz skizziert.

Wenn frühe Alt-Katholiken⁵ ihre Kirche als unpolitisch bezeichneten, so drückten sie damit einerseits ihre Ablehnung der römisch-katholischen Kirche aus, andererseits erhofften sie sich von staatlicher Seite Wohlwollen, weil sie nicht, wie die römischen KatholikInnen, gleichsam als BürgerInnen eines fremden Staates wahrgenommen wurden⁶. Das national-liberale Denken des 19. Jahrhunderts in Deutschland war gewissermaßen das politische Pendant zur historisch-theologischen Ablehnung des Ultramontanismus. Matthias Ring spricht in seiner grundlegenden Arbeit über die alt-katholische Kirche im Nationalsozialismus von drei wichtigen Themenkreisen im damaligen alt-katholischen Diskurs: dem antiultramontanen, dem national-kirchlichen und dem des „unpolitischen Katholizismus.“⁷ Theresa Hüther legt dar, wie der erste alt-katholische Bischof Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) in seinem Hirtenbrief über den Gehorsam vom 1875 (auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes und im Jahr der Einführung der Zivilehe und des preußischen Altkatholikengesetzes) der staatlichen Autorität „unhinterfragt positiv“ gegenübersteht.⁸ Reinkens setzt sich für eine klare Trennung zwischen Kirche und Staat ein und erwartet vom Rechtsstaat und von der Gewaltenteilung Schutz für seine kleine Kirche gegenüber der mächtigen römisch-katholischen Institution.

Die Alt-KatholikInnen der ersten Stunde sehen in den Vatikanischen Dekreten „eine ernste Gefahr für Staat und Gesellschaft“.⁹ Daher argumentieren sie, durchaus mit Blick auf mögliche staatliche Anerkennung ihrer Bewegung, sie seien treue Staatsbürger, z.B.: „Wir halten zu den die bürgerliche Freiheit und humanitäre Kultur verbürgenden Verfassungen unserer Länder, verwerfen darum aus staatsbürgerlichen und kulturhistorischen Gründen das den Staat bedrohende Dogma von der päpstlichen Machtfülle und erklären, unsern Regierungen im Kampfe gegen den im Syllabus dogmatisierten Ultramontanismus treu und fest zur Seite zu stehen.“¹⁰ Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche, die aus ihrer Sicht auf unzulässige Weise Kirche und Politik vermischte und von ihnen als „politischer Katholizismus“ betitelt wurde, entwickelte sich ein Selbstbild des Alt-Katholizismus als eines unpolitischen Katholizismus. In einem weiteren Hirtenbrief 1885 äußerte sich Bischof Reinkens über das Gewissen, das auch im Fall von Differenzen zwischen Staat und Kirchen entscheiden muss, weswegen weder Staat noch Kirchen von vornherein als unfehlbar gelten dürfen. Aber, wie Hüther zu Recht herausstellt, ist diese Äußerung vorrangig gegen die römisch-katholische Kirche gerichtet und weist einen gewissen blinden Fleck gegenüber dem Staat auf; ja, Reinkens schwört die eigenen Kirchenmitglieder auf Loyalität gegenüber dem Staat ein.¹¹

Die Trennung zwischen Kirche und Staat wurde vom alt-katholischen Bischof Georg Moog (1863–1934) 1929 in einem Hirtenbrief erneut vertreten.¹² Dies, zusammen mit der von Reinkens 1875 vertretenen Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, führte im frühen 20. Jahrhundert dazu, dass antidemokratische Gedanken zu wenig kritisiert wurden und prominente Alt-KatholikInnen sich dem Nationalsozialismus anschlossen oder ihm positiv gegenüberstanden – bis hin zur Gründung der „Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung“ 1934, die man mit den „Deutschen Christen“ auf evangelischer Seite vergleichen darf. Der Fall Buchta im Jahre 1924 stellte eine schlimme antisemitische Äußerung dar, wurde aber von Leserschaft und Redakteur des „Alt-katholischen Volksblattes“ lediglich wegen seiner parteipolitischen Stellungnahme gerügt.¹³ Eine viel prominentere Stellung in der Öffentlichkeit nahm der spätere Bischof Erwin Kreuzer (1878–1953) ein. Dieser veröffentlichte bereits 1902 eine Schrift, in der er mit völkischer Begründung die römisch-katholische Kirche angriff und sich auch zur Rassenlehre bekannte.¹⁴ Damit verschob er die nationalkirchliche Idee, die seit

Beginn der alt-katholischen Kirche bestand, auf markante Weise in die völkisch-rassistische Richtung. 1912 trat Kreuzer dem Deutschbund bei und publizierte weiterhin antisemitisches und völkisches Gedankengut. Kreuzer hatte seit 1924 überregionale Ämter inne und wurde 1935 zum Bischof gewählt; er konnte daher großen Einfluss in der alt-katholischen Kirche ausüben und die Idee der „unpolitischen Kirche“ faktisch aushöhlen.

Andere alt-katholische Pfarrer griffen vollends in den politischen Diskurs ein mit dem Ziel, die Kirche zu vergrößern und zu erneuern, da in den 1920er Jahren die Mitgliederzahlen schrumpften. Die Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung erwuchs aus der Erfahrung, dass mit völkisch-nationalem Werben Beitritte zur alt-katholischen Kirche zu gewinnen waren, gerade weil zwischen 1930 und 1933 die römisch-katholische Kirchenleitung die Zugehörigkeit zur NSDAP für ihre Mitglieder verbot.¹⁵ Ihr Gründer Heinrich Hütwohl (1893–1973), der als Pfarrer in Essen einen erstaunlichen Aufschwung der Mitgliederzahlen herbeigeführt hatte, nahm klar politische Stellung; Ring spricht von „Opportunismus bzw. ekklesiale[m] Egoismus“.¹⁶ Obwohl die Bewegung behauptete, nicht nach politischer Macht zu streben, wurde in ihrem Programm „nationalsozialistisches Gedankengut aufgenommen und bejaht“, auch die Rassegesetze und die damit verbundene Verfolgung. „Das [19]37er-Programm erweckt den Eindruck, als sei nicht die Errichtung einer katholischen Nationalkirche das Ziel, sondern die Niederringung des politischen Katholizismus durch eine Nationalkirche in enger Anlehnung an das NS-Regime.“¹⁷

Die Vereidigung von Bischof Erwin Kreuzer im Dezember 1935 führte im *Völkischen Beobachter* zu folgender Schlagzeile: „Der Bischof der Alt-Katholiken bekennt sich zum Nationalsozialismus.“¹⁸ Auch wenn Kreuzer an den Schweizer Bischof Adolf Kury (1870–1956) schrieb, es müsse „der leiseste Anschein, als seien wir ‚Staatskirche‘ oder wollten es sein, vermieden werden“, wurde der Schritt doch als politische Stellungnahme gewertet.¹⁹ Anlässlich des Internationalen Altkatholikenkongresses 1934 kritisierte der Schweizer Pfarrer Max Heinz (1894–1988) die deutsche „nationalkirchliche Bewegung“ folgendermaßen: „Damit haftet der altkatholischen Sache in Deutschland etwas derart politisch Zeitbedingtes an, das ihr in ihrem Grundwesen nicht zukommt und nach unserm Verständnis niemals zukommen darf.“²⁰

In den folgenden Jahren blieb die Schweizer christkatholische Kirche sehr kritisch gegenüber den Entwicklungen in der Schwesterkirche. Exemplarisch sei hier der Vortrag Urs Kürys beim Internationalen Altkatholikentag 1938 genannt. Kürys Thema war „Möglichkeiten und Grenzen der Zusammenarbeit“, und er schätzte politische Ideologien als Gefahr für die Kirche ein: „gegen den Versuch, den Menschen selbst oder einen einzelnen Wesenszug des Menschen zu verabsolutieren, muss sich die Kirche mit allen ihren Mitteln zur Wehr setzen“.²¹ Einheit gebe es nur in Gott. Kürys Vortrag wird von Ring folgendermaßen beurteilt: „Das war eine klare Absage an den Antiindividualismus der NS-Ideologie. Auf dieser Basis benannte Küry die Grenze der Zusammenarbeit der Kirchen mit den Mächten dieser Welt, [und] lehnte die theologische Überhöhung politischer Ereignisse wie jede politische Theologie ab“.²²

Auch ein Niederländer äußerte sich kritisch auf dem Kongress: Der alt-katholische Geistliche und Professor Cornelis Gerardus van Riel (1886–1939) sprach über totalitäre Ideologie und völkisches Denken und stellte dagegen, dass die Bibel die Einheit des menschlichen Geschlechts und die Aufhebung der nationalen Unterschiede in der Kirche Christi lehre. Dazu Ring: „[D]ie klare, dem KNB-Programm widersprechende Aussage, die Kirche stehe nicht im Dienst des Volkes, sondern im Dienste Gottes, die Bezeichnung des Nationalsozialismus als Pseudoreligion, und besonders die theologische Qualifizierung der Völkervielfalt als Folge des Sündenfalls [waren für deutsche Ohren provozierend].“²³ Die Annäherung der deutschen (und österreichischen) Kirchen an nazistisches Gedankengut hatte somit zu erheblichen Spannungen innerhalb der Utrechter Union geführt.

Nach dem Krieg kam es von deutscher alt-katholischer Seite zu einem „grausame[n] Erwachen aus einem irregegangenen Vertrauen“ (Bischof Kreuzer, 1945).²⁴ Dennoch war die Vergangenheitsbewältigung nur partiell; es kam zu keinem klaren Schuldbekenntnis. Nach dem Krieg wurde aber die Idee des unpolitischen Katholizismus nicht mehr vertreten; die starke anti-römische Haltung wurde aufgegeben, erste ökumenische Kontakte fanden statt.

Der alt-katholische Sozialethiker Franz Segbers kommentiert: „Im Grunde besaß die alt-katholische Kirche mit dem Konzept des unpolitischen Katholizismus nicht über [sic] eine eigenständige Theorie einer Ethik des

Politischen, sondern nur eine Gegenposition zum römischen Katholizismus.“²⁵ Dazu Andreas Krebs: „Eine Kirche kann so wenig ‚unpolitisch‘ sein wie sie ‚nicht kommunizieren‘ kann; auch das Schweigen ist ein kommunikativer Akt, und auch das Schweigen zur Politik ist eine politische Stellungnahme. Die Tradition des sogenannten ‚unpolitischen Katholizismus‘ enthält nichts, woran wir heute anknüpfen könnten.“²⁶

In einem bereits 1945 veröffentlichten Artikel stellt der christkatholische Theologe Ernst Gaugler (1891-1963) folgende These auf: Die Kirche ist prinzipiell Schutzhort der Freiheit; peinlicherweise hat sie sich in ihrer Geschichte nicht so gezeigt, z.B. im Hinblick auf die Sklaverei, die bis ins 19. Jahrhundert nur von Einzelnen bekämpft wurde. Er fragt sich bezüglich der ChristInnen seiner Gegenwart, „die sich nicht vergiften liessen vom Geist der Gewalt und der Machtlust“: „Ist dieses Bekenntertum wirklich die Repräsentation *der* Kirche Christi? Oder müssen wir, angesichts der vielen, die in allen Konfessionen, auch der unsrigen, den totalitären Staat bejahen [...] auch hier enttäuscht feststellen, dass nicht die Kirche oder die Kirchen, sondern nur je und je einzelne ihrer Vertreter die Überzeugung vertraten, dass Kirche und Freiheit unzertrennlich seien?“²⁷

Gaugler argumentiert vor allem gegen das optimistische Weltbild der Aufklärung: „Bei Paulus tritt uns nicht jenes Wunschbild vom Menschen entgegen, das die Aufklärung, die den Abgrund nicht sehen will, erfunden hat.“²⁸ Nur in Christus komme der Mensch zur Freiheit; diese ist eine Wirklichkeit der göttlichen Welt, die dem Menschen geschenkt wird, ein neues Leben. Das heißt, die Freiheit ist nicht Ungebundenheit, sondern das Freisein für die Liebe. Die Kirche ist Schutzhort der Freiheit, aber „dieser Grundsatz ist kein Parteiprogramm, sondern eine Verpflichtung, die nur in verantwortlicher Entscheidung von Fall zu Fall die Form ihrer Verwirklichung suchen muss.“²⁹ Krebs fasst zusammen: „die Kirche (muss) von der *christlichen* Freiheit her auch *politisch* immer für die Freiheit sein. Insofern ist sie parteilich. Zugleich unterliegt *jede* politische Partei im Licht der *christlichen* Freiheit zugleich der Kritik: Deshalb ist die Kirche nie parteiisch.“³⁰ Zwischen Kirche und Politik besteht demnach also partielle Solidarität und prinzipielle Distanz. Ferner sagt Gaugler, dass auch in der Kirche beständig die Gefahr bestehe, dass sie sich wieder unter die Weltmächte stelle.³¹ Damit ist nicht nur der schon geschehene deutsche Irrweg gemeint, sondern auch die Zukunft.

Der Kirchenhistoriker Gerhard Besier hat das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Nachkriegszeit dokumentiert, insbesondere wie es infolge der Teilung Deutschlands zu einer konfessionellen Verschiebung kam.³² (Leider erwähnt er die alt-katholische Kirche nicht: eine Aufarbeitung der politischen Haltung von Alt-KatholikInnen seit dem 2. Weltkrieg wäre ein Desiderat der Forschung.³³) Mit Blick auf die schwindenden Mitgliederzahlen der beiden Großkirchen (im Jahre 2000!) rechnet Besier künftig mit einer klareren Trennung von Staat und Kirche, als sie bisher geschehen ist. Als Bestätigung seiner Erwartung kann man die Tatsache werten, dass 2021 der Bundestag einen Gesetzentwurf zur Abschaffung der Staatsleistungen an die Kirchen zwar abgelehnt hat, einen modifizierten Entwurf in der nächsten Legislaturperiode jedoch verabschieden will. Die kleine alt-katholische Kirche, als Körperschaft des öffentlichen Rechts auch Empfängerin der Staatsleistungen, wird davon stark betroffen sein.

Was die Utrechter Union in der Gegenwart betrifft, dürfen wir die Präambel zum Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe (2000) für ihre Haltung zu Rate ziehen.³⁴ Dort findet sich keine ausdrückliche Stellungnahme zum Verhältnis von Kirche und Politik. Aber Punkt 3.2 verpflichtet Ortskirchen dazu, zu klären, „ob die eigene Katholizität in der getrennten Kirche zu erkennen ist“. Das Prinzip der Synodalität (Punkt 4) und der Rezeption (4.1) sowie der Konsultation mit Kirchen, mit denen Gemeinschaft besteht (Punkt 5), lassen ebenfalls erkennen, dass das alt-katholische *politeuma* um gegenseitige Achtung und Dialog bemüht ist unter ständiger Arbeit zur Einheit hin. Daraus ließe sich ohne Verzerrung eine Erwartung an die weitere Gesellschaft bzw. den politischen Diskurs ableiten: Totalitäres Gedankengut ist damit unvereinbar.

Innerhalb Deutschlands nimmt die alt-katholische Kirchenleitung auch heute seltener Stellung zu politischen Fragen als die beiden Großkirchen. Andreas Krebs moniert, dass sie sich noch nicht öffentlich von der AfD distanziert hat, während die Großkirchen dies vor 5 bzw. 4 Jahren schon taten.³⁵ Franz Segbers ruft dazu auf, den Dualismus Staat-Kirche zu überwinden und stattdessen von einem triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft zu sprechen. „Kirche ist immer eine Kirche des Schalom, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einsetzt. Doch dieser theologisch begründete Auftrag der Kirche kann sich nicht

anders als im Raum der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit vollziehen.“³⁶ Damit ist eine klare Erwartung ausgedrückt, dass die Kirche öffentlich zu politischen Fragen Stellung nimmt.

4. Die orthodoxe Kirche

Die orthodoxe Einstellung zum Staat ist durch zwei Erfahrungen geprägt: einmal die herausragende kirchliche Stellung der byzantinischen Kaiser, zum anderen die Jahrhunderte islamischer Herrschaft; bekanntlich kann es im Islam traditionell keine Trennung zwischen Religion und Staat geben. Ernst Suttner legt dar, wie das Problem des bulgarischen Phyletismus im späten 19. Jahrhundert zustande kam.³⁷ Als ChristInnen im osmanischen Reich gehörten die BulgarInnen zum *millet* des Patriarchen von Konstantinopel, der für religiöse *und* zivilrechtliche Belange zuständig war. Wollten sie politisch von Bulgaren geleitet werden, mussten sie zwangsläufig eine eigene bulgarische Kirchenleitung einführen, was der orthodoxen Ekklesiologie widerspricht. Auch heute ist das Problem der überlappenden Jurisdiktionen in der Diaspora eine dringende Frage für die orthodoxe Kirche.³⁸

Innerhalb der Orthodoxie gibt es unterschiedliche Bewertungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. So betont der rumänische orthodoxe Theologe Ilie Urșa die grundsätzliche Trennung zwischen Kirche und Staat,³⁹ während der russische orthodoxe Philosoph Sergey Horujy hinsichtlich Russland im 19. Jahrhundert erklärt: „[D]ie Kirche wurde unter dem synodalen System praktisch zu einem Teil der Staatsmaschinerie gemacht.“⁴⁰ Allgemein sprechen Orthodoxe – im Hinblick auf historisch orthodoxe Staaten wie Griechenland und Russland – gern von *Symphonie* oder *Synallelie* (Partnerschaft) zwischen Staat und Kirche.⁴¹ Urșa erklärt den Begriff folgendermaßen: „Jede der zwei Größen ist jedoch nur für ihren Bereich zuständig. Damit können Zusammenstöße zwischen der staatlichen und der kirchlichen Sphäre vermieden werden. Aus Sicht der orthodoxen Kirche wird der Staat als Hüter des Gemeinwohls angesehen, dessen Rolle in der Sicherung des materiellen Gemeinwohls besteht.“⁴²

Im orthodoxen kanonischen Recht ist dieses Prinzip in der Novelle 6 des Kaisers Justinian (um 482–565) geregelt, die in das Kirchenrecht aufgenommen

wurde.⁴³ Zur heutigen Situation erklärt Ursa „Das Prinzip der Synalliele wird heutzutage als eine enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche verstanden, d.h. es besteht keine Synalliele im klassischen Sinne, da durch die heutige Trennung dieser Sphären ein geregeltes Miteinander zwischen der jeweiligen politischen Struktur und der Kirche existiert, genauer gesagt, es handelt sich um eine Mischung zwischen Synalliele und Trennung.“⁴⁴ Zusammenarbeit findet vorrangig im Bereich der Sozialfürsorge und des Schulunterrichtes statt, ähnlich wie in (einigen) westeuropäischen Ländern.

Der griechische orthodoxe Theologe Konstantinos Delikostantis widerspricht der im Westen verbreiteten Vorstellung, die orthodoxe Kirche sei liturgisch-spirituell orientiert und wenig am Engagement in der Welt interessiert.⁴⁵ Erstens, so argumentiert er, ist das ganze Leben der Kirche Liturgie, ein Dienst zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Zweitens (hier zitiert er Johannes Zizioulas): „Tout fidèle qui va à la liturgie porte en lui le monde [...] l'eucharistie [...] est l'acte le plus anti-individualiste de l'Eglise“ („Jeder Gläubige, der zur Liturgie geht, trägt die Welt in sich [...] die Eucharistie [...] ist der am meisten anti-individualistische Akt der Kirche“).⁴⁶ Eucharistische Gemeinschaft bedeutet „Annahme der Andersheit, Bejahung der Differenz“ und demnach der Freiheit, und zwar Freiheit für den anderen, d.h. der Liebe. Delikostantis weist ferner auf den eschatologischen Charakter der Eucharistie; daraus erklärt sich seiner Meinung nach die relative Resistenz der Orthodoxie gegen die Säkularisierung, weil der eschatologische Blickwinkel es verbietet, historische oder politische Strukturen zu verabsolutieren.⁴⁷ Die Distanz gegenüber weltlichen Strukturen bedeute nicht Indifferenz gegenüber dem Leben der Menschen. Vielmehr sei der soziale Dienst der Kirche die „Liturgie nach der Liturgie“, die Äußerung und Aktualisierung des liturgisch-eschatologischen Wesens der Kirche.⁴⁸

Das soziale und diakonische Engagement der Kirche ist, wie oben ausgeführt, Bestandteil der Symphonie; aber wenn es um den Kampf gegen Ungerechtigkeit und soziale Missstände geht, befinden wir uns in der politischen Sphäre. Delikostantis ruft die orthodoxe Kirche dazu auf, für die Etablierung einer Kultur der Solidarität zu arbeiten und mit dem westlich-säkularen Menschenrechtsdenken in Dialog zu treten. Hier ist meines Erachtens eine Weiterführung des traditionellen Symphoniegedankens zu sehen: „Ich glaube zwar, dass die Freiheit des Individuums und die individuellen

Menschenrechte nicht den vollen Sinn und den ganzen Begriff der Freiheit beinhalten und ausdrücken. Ich bin aber auch sicher, dass die sozialen Menschenrechte keine echten Freiheitsrechte sind, wenn sie die Freiheit des Individuums nicht beinhalten und nicht respektieren.“⁴⁹

In der Solidarität sieht Delikostantis den gemeinsamen Bezugspunkt der christlichen Theologie und der modernen Freiheitsgeschichte, der sozialen und politischen Kämpfe für eine gerechte Welt: „Angesichts der sich heute ausbreitenden ‚Entsolidarisierung‘ und des Abbaus der sozialen Errungenschaften kann die im eucharistischen Ethos wurzelnde Kultur der Solidarität, meiner Meinung nach, als ein starker Impuls für mehr Humanität und soziale Gerechtigkeit wirken.“⁵⁰

Die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche veröffentlichte im Jahr 2000 ein wichtiges Grundsatzdokument, die „Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“.⁵¹ Dort werden Positionen bezogen in Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Politik, hier tabellarisch zusammengestellt:

- II.2: Die Kirche verbindet in sich das universale mit dem nationalen Prinzip. Die Orthodoxe Kirche besteht somit in ihrer Eigenschaft als universale Kirche aus einer Anzahl Autokephaler Landeskirchen.
- II.3: Der Patriotismus des orthodoxen Christen soll tätig sein. Er äußert sich in der Verteidigung des Vaterlands gegen den Feind, in der Arbeit zum Wohle der Heimat, im Einsatz für das öffentliche Leben, einschließlich der Teilnahme an den Angelegenheiten der Staatsverwaltung. Der Christ ist dazu aufgefordert, die nationale Kultur und das nationale Selbstbewußtsein zu wahren und weiterzuentwickeln.
- II.4: Der orthodoxen Ethik widerspricht jede Einteilung der Völker in bessere und schlechtere wie auch die Herabwürdigung jeglicher ethnischer oder bürgerlicher Nation. Noch weniger läßt sich die Orthodoxie mit solchen Lehren vereinbaren, die die Nation an die Stelle Gottes setzen oder den Glauben lediglich zu einem Aspekt des nationalen Selbstbewußtseins reduzieren.

Die Haltung des Dokumentes zum Staat ist weder mit der von Küry als katholisch noch protestantisch charakterisierten Position deckungsgleich, sondern kombiniert Elemente von beiden:

III.2: Als unerlässlicher Bestandteil des Lebens in der gefallenen Welt, in der Person wie Gesellschaft des Schutzes gegen die gefährlichen Erscheinungsformen der Sünde bedürfen, ist der Staat von Gott gesegnet. Gleichzeitig ergibt sich die Notwendigkeit des Staates [...] erst aus den Folgen des Sündenfalls [...]. Gleichzeitig dürfen die Christen die Staatsgewalt jedoch nicht verabsolutieren und die Grenzen ihres rein irdischen, zeitlichen und vergänglichen Sinns ignorieren, der durch das Vorhandensein der Sünde in der Welt und die Notwendigkeit, ihr Einhalt zu gebieten, bedingt ist. Nach der Lehre der Kirche hat auch die Staatsgewalt nicht das Recht, sich durch Ausweitung ihrer Grenzen bis zur vollen Autonomie gegenüber Gott und der von Ihm geschaffenen Ordnung der Dinge selbst zu verabsolutieren, was zu Machtmißbrauch und sogar zur Vergöttlichung der Herrschenden führen könnte.

Im Folgenden wird von gegenseitiger Nicht-Einmischung von Staat und Kirche gesprochen. Die ideale Form der Kirche-Staat-Beziehung ist jedoch der orthodoxe Staat (III.4).

III.4: In den symphonischen Beziehungen zur Kirche sucht der Staat ihre moralische Unterstützung, ihr Gebet für sich selbst und ihren Segen für die Tätigkeit zugunsten des Ziels der Wohlfahrt der Bürger, während die Kirche sich ihrerseits der Förderung des Staates erfreut, geeignete Bedingungen für die Predigt und das geistige Wohl ihrer Kinder zu schaffen, die gleichzeitig auch Bürger des Staates sind.

III.5: Die Kirche wahrt Loyalität gegenüber dem Staat, jedoch steht über dieser Loyalitätspflicht das Göttliche Gebot der unbedingten Erfüllung des Heilsauftrags unter allen Bedingungen und unter allen Umständen. Wenn die staatliche Macht die orthodoxen Gläubigen zur Abkehr von Christus und Seiner Kirche sowie zu sündhaften, der Seele abträglichen Taten nötigt, so ist die Kirche gehalten, dem Staat den Gehorsam zu verweigern.

Das Konzept der Symphonie wird in dem Dokument weiterentwickelt, um dem modernen Prinzip der religiösen Neutralität des Staates Rechnung zu tragen:

III.3: Das Prinzip der Weltlichkeit des Staates darf nicht im Sinne einer radikalen Verdrängung der Religion aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens, insbesondere des Ausschlusses der religiösen Vereinigungen von der Mitwirkung bei der Bewältigung öffentlich relevanter Aufgaben oder des Entzugs ihres Rechts auf Bewertung der Tätigkeit der Staatsgewalt ausgelegt werden. Dieses Prinzip impliziert lediglich eine gewisse Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche der Kirche und der Staatsgewalt, die Nichteinmischung in ihre inneren Angelegenheiten.

Aus westeuropäischer Sicht fällt auf, wie positiv das Dokument über Patriotismus und nationale Identität spricht: Dies könnte zum Beispiel von keiner heutigen deutschen Kirche in dieser Form vertreten werden. Trotz der Absage an Herabwürdigungen anderer Nationen in II.4 ist doch herauszulesen, dass die Autoren⁵² von einer relativ homogenen, ethnisch begründeten Nation ausgehen, z.B. wenn der orthodoxe Christ/die orthodoxe Christin aufgerufen wird, „sein Vaterland, im Sinne eines bestimmten Territoriums, zu lieben, desgleichen seine über die Welt verstreuten Blutsbrüder“ (II.3). In der Hinsicht könnte man Ähnlichkeiten mit der unkritisch positiven Haltung zum Staat erblicken, die Bischof Reinkens 1875 vertreten hat. Allerdings unterstreicht der lutherische, im Dialog mit der Orthodoxie engagierte Theologe Jürgen Henkel, dass in jener Konzeption Nicht-Orthodoxe und nicht zur gleichen Ethnie gehörende Staatsbürger nicht ausgeschlossen sind.⁵³ Es ist auch hervorzuheben, dass Gehorsamsverweigerung und passiver Widerstand ausdrücklich als Möglichkeiten in Betracht gezogen werden.

Henkel zitiert den rumänischen Theologen Ioan Vasile Leb, der nationale Ortskirchen als Norm annimmt: „Indem er die Apostel verschiedenen Sprachen reden lässt, erhöht der Heilige Geist das ethnische Element zu einem Bestandteil der Kirche. Dieses Geschehen bestätigt die enge Verbindung zwischen Kirche und Nation und rechtfertigt die Existenz der nationalen Kirche.“⁵⁴ Henkel hält fest, dass der eschatologische Charakter der Kirche mit ihrem übernationalen Charakter einhergeht: „Die eschatologische Überwindung der Nationen

beginnt, indem der Heilige Geist an Pfingsten das neue, die Welt überwindende heilige Volk Gottes der Christen aus den Völkern der Welt herausruft“.⁵⁵ Auch wenn die Überbetonung des Nationalen abgelehnt wird, kann das Ideal einer Nation in das christliche Ideal vollständig integriert werden.⁵⁶ Als Beispiel dient Rumänien: „So ging es bei der Diskussion der 30er Jahre um die Selbstbehauptung der Orthodoxie als maßgebliche identitätsstiftende und gesellschaftsprägende nationale Kraft im Sinne der klassischen byzantinischen Symphonie von Staat und Kirche.“⁵⁷

Der rumänische orthodoxe Theologe Dumitru Stăniloae (1903–1993) betrachtet das Nationale vom Standpunkt der Gnade Gottes her. Die charakteristische orthodoxe Betrachtungsweise der Welt trennt nicht so scharf zwischen Gott und Welt wie die westliche Theologie, sondern geht davon aus, dass die Schöpfung zur Vergöttlichung hinstrebt und immer mit der unerschaffenen Gnade Gottes durchdrungen ist.⁵⁸ Das bedeutet für die „nationale Wesensbestimmung“: „[Sie] löst sich in der Gnade nicht auf, sondern die Gnade lässt sich einfließen in das Gepräge der nationalen Seele und verfeinert diesen Wesenszug der Seele.“⁵⁹ Die Nationen sind „Gottes Erhaltungsordnungen“⁶⁰ und dienen wie die Institution der Ehe zum Schutz gegen das Böse. Weil Stăniloae das Nationale für eine Wesenseigenschaft des Menschen hält, kritisiert er den Katholizismus: „Das Supernationale, in dem sich der Katholizismus situiert, stellt einen ontologischen Ort außerhalb der Nationen dar: das Internationale.“⁶¹ Verallgemeinernd könnte man sagen: Die orthodoxe Sichtweise bleibt gern beim Konkreten, während die klassisch-scholastische Form der katholischen Theologie leicht ins abstrakte Philosophieren gerät. Zu Stăniloaes nationaler Einstellung kommentiert Henkel, dass „relevante Stimmen der zeitgenössischen orthodoxen Theologie grosso modo bis hin zum Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche eine so theologisch motivierte oder verbrämte Überhöhung der Nation, wie es Stăniloae durchaus in seinem frühen Werk von 1939 vorführt, nicht mehr vertreten.“⁶²

Dennoch wirkt die tatsächlich vorhandene Symphonie zumindest in Russland, dem weitaus größten Land mit orthodoxer Mehrheit, auf Nicht-Orthodoxe zuweilen wie unkritischer Nationalismus. Ein kontroverses Beispiel hierfür ist die jüngst fertiggestellte Kathedrale der Streitkräfte nahe Moskau, die den Sieg im 2. Weltkrieg feiert und dabei unter anderem Stalin abbildet, den Mörder unzähliger Menschen.⁶³ Auf scharfe Kritik stoßen derzeit

auch die Äußerungen des Moskauer Patriarchen Kyrill zum russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine. Man vergleiche dazu die Aussage Ursas: „Die orthodoxe Kirche erteilt politischen Organisationen keinen Segen und spricht sich nicht für eine bestimmte politische Richtung aus.“⁶⁴ Hier ist zweifellos eine binnenorthodoxe Diskussion zu führen.

Es ist dennoch wichtig hervorzuheben, wie neuartig die Stellungnahme der russischen Synode ist, und zu würdigen, dass hier neue theologische Arbeit geleistet wird: „Die orthodoxen Kirchen sehen sich nach dem Zerfall des totalitären kommunistischen Regimes mit der für sie neuen Regierungsform des demokratischen Staats konfrontiert und versuchen nun, ‚an der Stelle der institutionellen Verflechtung mit dem modernen Staat‘, welches dem altbyzantinischen Modell entspricht, ein gesellschaftliches Engagement aufzubauen. Dabei wird versucht, vom altkirchlichen Synalliele-Prinzip ein neues Modell des Verhältnisses der Kirche zum modernen Staat abgeleitet [sic].“⁶⁵

5. Die alt-katholische und orthodoxe Kirche im Vergleich

Beide hier betrachteten Kirchen sprachen sich in der Vergangenheit für eine grundsätzliche Trennung von Kirche und Politik aus. Im Falle der alt-katholischen Kirche des frühen 20. Jahrhunderts ist hier ein gewisser Opportunismus im Spiel, wie Ring bemerkt. Dabei ist es keinesfalls klar, wie eine scharfe Grenze zwischen Kirche und Politik zu ziehen wäre, und im Falle der orthodoxen Symphonie kann man eine faktische Verwischung dieser Grenze beobachten, besonders im Russland des 19. Jahrhunderts. Der Philosoph Jürgen Habermas bringt das Problem auf den Punkt: „Die Religionsgemeinschaften dürfen, solange sie in der Bürgergesellschaft eine vitale Rolle spielen, nicht aus der politischen Öffentlichkeit in die Privatsphäre verbannt werden, weil eine deliberative Politik vom öffentlichen Vernunftgebrauch ebenso der religiösen wie der nicht-religiösen Bürger abhängt.“⁶⁶

ChristInnen sind immer zugleich Mitglieder der Kirche und BürgerInnen des Staates. Umgekehrt erfüllen sich die (rein säkular begründeten) Grundsätze des demokratischen Rechtsstaates, die universelle Geltung für sich beanspruchen, „erst in der fairen Anerkennung der *partikularistischen*

Selbstbehauptungsansprüche religiöser und kultureller Minderheiten“.⁶⁷ Habermas weist ferner auf die sozialintegrative Rolle der Religion; die Säkularisierung der Staatsgewalt bedeutet demnach eine „beunruhigende Zäsur“.⁶⁸ Also ist die Größe einer Kirche nicht ausschlaggebend für die Bedeutung des Beitrages, den sie zur Ausgewogenheit und Gerechtigkeit des politischen Diskurses bieten kann; ein Rückzug ins Privat-Spirituelle käme einer Weigerung gleich, die eigenen Fähigkeiten in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen.

Die „Sozialdoktrin der russischen orthodoxen Kirche“ rezipiert den westlichen politischen Diskurs und versucht, eine authentisch orthodoxe Position dazu zu beziehen. Eine „faire Anerkennung der partikularistischen Selbstbehauptungsansprüche religiöser und kultureller Minderheiten“ ist zum Beispiel sichtbar in dem Abschnitt II.4: „Der orthodoxen Ethik widerspricht jede Einteilung der Völker in bessere und schlechtere wie auch die Herabwürdigung jeglicher ethnischer oder bürgerlicher Nation“. Das Dokument kommentiert auch das Verhältnis Kirche-Staat in westlichen Ländern und spricht sich für eine mittlere Position zwischen Staatskirchentum einerseits und radikaler Trennung von Kirche und Staat andererseits aus (III.4).

Sowohl Alt-KatholikInnen wie Orthodoxe mussten ihre Tradition einer unkritischen Haltung zum Nationalismus reflektieren. Wie von Henkel erwähnt, wird eine Überhöhung der Nation, wie sie bei Stăniloae zu finden ist, auf orthodoxer Seite theologisch nicht mehr vertreten. Im alt-katholischen Diskurs war die Kritik der Christkatholiken wichtig, obwohl Krebs bemängelt, dass Gaugler kaum rezipiert worden ist.⁶⁹ Eine weitergehende öffentliche Debatte wäre hier begrüßenswert. Man könnte ferner einen Vergleich unternehmen zwischen der alt-katholischen Aufarbeitung der belasteten Vergangenheit des deutschen Bistums und der orthodoxen Aufarbeitung der politischen Geschichte Griechenlands im 20. Jahrhundert (Bürgerkrieg, Militärdiktatur).

Ein Unterschied zwischen den beiden Kirchen ist ihre Größe und daher ihre Potential für politische Einflussnahme. Die deutsche alt-katholische Kirche schrumpft, wenn auch langsamer als die Großkirchen: sie hat gegenwärtig unter 15.000 Mitglieder. Die orthodoxe Kirche ist die drittgrößte Kirche Deutschlands mit 1,5–2,2 Millionen Mitgliedern.⁷⁰ Die alt-katholische Kirche

war immer nur eine Randerscheinung in der deutschen Gesellschaft, auch wenn sie zur Zeit des Kulturkampfes vom Staat – in Erwartung eines Zuwachses, der aber ausblieb – vorübergehend begünstigt wurde. Die orthodoxe Kirche ist in historisch orthodoxen Ländern großen gesellschaftlichen Einfluss gewohnt; innerhalb Deutschlands darf man mutmaßen, dass ihr tatsächlicher Einfluss nicht ihren Mitgliederzahlen entspricht, weil Nicht-Orthodoxe die sprachlich getrennten Bistümer als für sich stehende Kirchen ansehen. Teils deswegen beschloss die Heilige und Große Synode 2016, Bischofskonferenzen der verschiedenen orthodoxen Kirchen beizubehalten, die für binnenorthodoxe Einheit und Zusammenarbeit zuständig sind, bis eine einheitliche Organisation erreicht ist.⁷¹ Sollten die Orthodoxen erfolgreich das Prinzip eines einzigen Bischofs für eine Ortskirche mit der sprachlichen Vielfalt der Gemeinden vereinen können, könnte dies in Zukunft auch für breitere ökumenische Gespräche fruchtbar sein.

Die orthodoxen Kirchen haben die theologische Behandlung der Fragen, die postmoderne Gesellschaften aufwerfen, noch nicht abgeschlossen: Bei der weiteren Diskussion werden voraussichtlich in westlichen Ländern beheimatete orthodoxe TheologInnen – wie etwa Zizioulas oder Delikostantis – eine wichtige Rolle spielen. Dabei können westlich-kulturelle Verwurzelung und orthodoxe theologische Formation hermeneutisch verschmelzen und zu einer authentischen Entwicklung der Tradition führen.

Die alt-katholische Kirche hat seit dem zweiten Weltkrieg im ökumenischen Dialog Verdienstliches geleistet und sich damit einen Grad der öffentlichen Aufmerksamkeit gesichert, der ihre zahlenmäßige Bedeutung weit übertrifft. Wenn sie einen ähnlichen Grad der Aufmerksamkeit in politischen Fragen erlangen möchte, müsste sie sich entsprechend im politischen Diskurs engagieren. Dies wäre vermutlich hauptsächlich von alt-katholischen Laien zu leisten; die begrenzten Ressourcen einer kleinen Kirche kommen hier schnell an Grenzen.

6. Fragestellungen für die künftige ökumenische Diskussion

Der griechische orthodoxe Theologe Anastasios Kallis möchte die orthodoxen Kirchen dazu ermuntern, Unterschiede in der gelebten Praxis zwischen Orthodoxen und Alt-KatholikInnen zu tolerieren, da die theologische Übereinstimmung in offiziellen Dialogen festgestellt worden ist: „Die altkatholische Kirche ist die orthodoxe Kirche westlicher Tradition wie die orthodoxe Kirche die altkatholische Kirche östlicher Prägung.“⁷² Er erhofft sich für die Zukunft praktische Folgen der theologischen Übereinstimmung, weil man in multikonfessionellen Regionen eher eine „gemeinsame Wellenlänge“ finden könne. Gerade im Hinblick auf theologische Stellungnahmen zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist hier weiterer Fortschritt zu erwarten. Dazu mag man die Position des russischen orthodoxen Theologen Sergey S. Horujy (1941–2020) vergleichen, der in Bezug auf die Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875 sagte, dass trotz der weitgehenden theologischen Übereinstimmung „die Orthodoxen intuitiv einen gewissen Unterschied in der Art der Spiritualität [fühlten]. Sie hatten immer wieder den Verdacht, dass der Impuls, der die Altkatholiken von Rom weg trieb, sie nicht wirklich der Orthodoxie, sondern dem Protestantismus näher brachte.“⁷³ Ursula betont, dass heute die orthodoxe Kirche die Integration der orthodoxen Länder in die EU befürwortet – in den 90er Jahren war die Haltung viel vorsichtiger gegenüber diesem westlich geprägten Gebilde. Heute (2016) beträgt die orthodoxe Bevölkerung der EU ca. 35 Millionen Menschen.⁷⁴ Ursula möchte die orthodoxe Kirche dazu aufmuntern, zu diesem supranationalen politischen Gebilde ein Verhältnis aufzubauen und entsprechende Instrumente zu entwickeln, um zu einer gemeinsamen spirituellen Dimension der EU beizutragen.

Eine schon zitierte Aussage „Grundlagen der Sozialdoktrin der russisch-orthodoxen Kirche“ lautet: „Die kulturellen Unterschiede der einzelnen Völker finden im liturgischen und weiteren kirchlichen Wirken wie auch in den Besonderheiten der christlichen Lebensführung ihren Niederschlag. All dies erschafft die nationale christliche Kultur“ (II.2). Daraus darf man mit Kallis schließen, dass den Alt-KatholikInnen ihre kulturellen und liturgischen Eigenheiten belassen werden dürfen, ohne die schon festgestellte theologische Übereinstimmung zu schmälern – und umgekehrt. Der anstößigste

Punkt dürfte gegenwärtig die Frauenordination sein; von alt-katholischer Seite sollte das Tempo der Veränderung orthodoxen Frauen selbst überlassen werden, die ja nicht von der weiteren Gesellschaft abgekapselt leben, sondern theologisch mit ihr in kritischem Austausch stehen. Um ein Zusammenwachsen der westlichen und östlichen Orthodoxie zu ermöglichen, wenn wir Kallis' Ausdruck verwenden dürfen, wären viel intensivere Kontakte auf Gemeindeebene und Teilhabe an der jeweils anderen Liturgie notwendig.

Vor diesem Hintergrund ist auch die Auseinandersetzung mit der Frage „Kirche und Staat“ zu sehen. Eine junge griechisch-orthodoxe Frau, die in Deutschland geboren ist, wird eine ganz andere Haltung zur Frage haben als ihre Großmutter, die in Athen oder Thessaloniki lebt, eine traditionelle Hausfrauenrolle übernimmt und sich vom Bischof sagen lässt, wie sie zu wählen hat. Damit ist skizzenhaft ausgedrückt, was auch für Deutschland gilt: In den 1950er Jahren wurden auch hierzulande von der Kanzel Erwartungen für Wahlen ausgesprochen. Die EnkelInnen jener Generation erwarten einen wesentlich geringeren politischen und gesellschaftlichen Einfluss der Kirchen.

Wenn die Kirchen zur politischen Diskussion beitragen möchten, gibt es bereits gut funktionierende ökumenische Gremien wie die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Am 9. Juni 2021 zum Beispiel übergab die ACK einen Appell mit dem Titel „Wir sind in großer Sorge“ an die Parlamentarische Staatssekretärin beim Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Maria Flachsbarth, zur Situation der ChristInnen in Syrien und benachbarten Ländern.⁷⁵ Solche Stellungnahmen finden umso mehr Gehör, als sie möglichst viele christliche Konfessionen vertreten. In Zukunft werden also ökumenische, binnenchristliche Diskussionen zu aktuellen politischen Fragen immer notwendiger sein, um dann geeint an der gesamtgesellschaftlichen politischen Diskussion teilzunehmen. Gleichzeitig aber sollte der Dialog auf Gemeindeebene verwurzelt sein. Dort ist auch ständig Katechese nötig, damit ChristInnen sich aktiv am politischen Diskurs beteiligen und damit dazu beitragen, das Reich Gottes zu verwirklichen.

Dr. Ruth Tuschling ist anglikanische Priesterin und Pfarrvikarin in der Gemeinde Berlin.

Anmerkungen

- 1 Urs Küry, Katholische und protestantische Staatsbegründung, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 34 (1944), 34–49.
- 2 Ebd., 41.
- 3 Ebd., 46.
- 4 Ebd., 49.
- 5 An die Öffentlichkeit traten Männer, auch wenn Frauen durchaus an der werdenden Bewegung beteiligt waren, vgl. Angela Berlis, Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890) (=Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6), Frankfurt a.M. 1998.
- 6 Vgl. der Vorwurf, die (römisch-)katholische Kirche sei „heimath- und vaterlandslos“. Theresa Hüther, Gewissensfreiheit aus der Sicht von Joseph Hubert Reinkens und Wilhelm Emmanuel von Ketteler, in: Andreas Krebs / Ruth Nientiedt, Kirche und Politik, im Erscheinen. Die Ähnlichkeit mit der Bismarck zugeschriebenen Bezeichnung der Sozialisten als „vaterlandslose Gesellen“ ist frappierend.
- 7 Matthias Ring, „Katholisch und deutsch“. Die altkatholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus (=GThAK B3), Bonn 2008, 3.
- 8 Hüther, Gewissensfreiheit, 11.
- 9 Münchener Pfingsterklärung, in: Urs Küry, Die Alt-katholische Kirche. Ihre Geschichte – Ihre Lehre – Ihr Anliegen (=Die Kirchen der Welt 3), Stuttgart 2. Aufl. 1978, 447.
- 10 Punkt V des Programmes des Münchener Katholikenkongresses 22.–24. September 1871, in: Küry, Alt-katholische Kirche, 451. Der Kongress war Männern vorbehalten.
- 11 Hüther, Gewissensfreiheit, 17; 11.
- 12 Franz Segbers, Öffentlich und politisch. Kirche als Minderheit in einer nachchristlichen Gesellschaft, in: Krebs / Nientiedt (Hg.), Kirche und Politik. Vgl. Ring, Katholisch, 16–20.
- 13 Ring, Katholisch, 157–162. Dr. Franz Buchta, Geistlicher in Freiburg, hatte eine schwärmerische Rezension eines Buches über Hitler veröffentlicht. Buchta wurde 1934 zum Pfarrer der Hauptstadtgemeinde gewählt, trat 1935 in die NSDAP ein und wurde nach dem Krieg suspendiert und entnazifiziert.
- 14 Ebd., 92–93.
- 15 Ebd., 167f. 1933 kam es zu einem Konkordat mit dem Vatikan. Besonderes Aufsehen erregte die Beerdigung des Nationalsozialisten Karl Vobis durch den Düsseldorfener Pfarrer 1931, nachdem eine römisch-katholische Beerdigung verweigert worden war. Ebd., 176.
- 16 Ebd., 338.
- 17 Ebd., 387f.
- 18 Zit. ebd., 489.
- 19 Erwin Kreuzer an Adolf Küry, 28. Dezember 1935, zit. ebd.
- 20 Zit. ebd., 361.
- 21 Zit. ebd., 647.
- 22 Ebd., 648.
- 23 Ebd., 646.
- 24 Zit. ebd., 763.
- 25 Segbers, Öffentlich, 3.
- 26 Andreas Krebs, Mehr als jede politische Strömung wollen kann. Ernst Gaugler über Kirche und politische Einmischung, in: Krebs / Nientiedt (Hg.), Kirche und Politik.
- 27 Ernst Gaugler, Die Kirche als Schutzhort der Freiheit, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 35 (1945), 97–115: 99.
- 28 Ebd., 105.
- 29 Ebd., 112.
- 30 Krebs, Gaugler, 5.
- 31 Gaugler, Kirche, 115.
- 32 Gerhard Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, München 2000, 38.
- 33 Die RELAK-Studie befragte die Teilnehmenden nach ihrer Haltung zur kirchlichen Einflussnahme auf individuelle Wahlentscheidungen und auf Regierungen: letztere wurde weniger stark abgelehnt als erstere, und von jüngeren Befragten weniger als von älteren. Dirk Kranz / Andreas Krebs, Religiosität in der alt-katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 104 (2014), 5–176: 56–58.
- 34 Statut der in der Utrechter Union vereinigten alt-katholischen Bischöfe, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 91 (2001), 12–27.
- 35 Krebs, Gaugler, 2–3.

- 36 Segbers, Öffentlich, 7.
- 37 Ernst Chr. Suttner, Der bulgarische Phyletismus – ein geistliches oder ein weltliches Thema?, in: Ostkirchliche Studien 48 (1999), 299–305.
- 38 Synodos. Die offiziellen Dokumente des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche (Kreta, 18.-26. Juni 2016), hg. von Bischof Bartholomaios von Arianz u.a., Bonn 2018, 71.
- 39 Ilie Ursula, Grundzüge des Verhältnisses der Kirche zu Politik und Staat, insbesondere in der Europäischen Union, in: Ioan Vasile Leb / Konstantin Nikolakopoulos / Ilie Ursula (Hg.), Die orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung. Ein Kompendium (= Lehr- und Studienbücher orthodoxe Theologie 4), Berlin u.a. 2016, 270–271.
- 40 Sergey S. Horujy, Russische Haltungen und Kontakte zur altkatholischen Bewegung in ihrer frühen Periode, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 90 (2000), 186–195: 186.
- 41 Die orthodoxe Kirche hat eine verfassungsrechtlich geschützte Stellung im griechischen Staatswesen: die Priestergehälter wurden bis 2018 vollständig vom Staat bestritten, Priester waren Beamte, Bischöfe nahmen oft zu politischen Themen Stellung.
- 42 Ursula, Grundzüge, 271.
- 43 Diese wird in den „Grundlagen der sozialen Doktrin der russischen orthodoxen Kirche“ zitiert, Absatz III.4, s. unten.
- 44 Ebd., 272f.
- 45 Konstantinos Delikostantis, Eucharistie und Gesellschaft, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 105 (2015), 315–328: 315–16.
- 46 Ebd., 316, 318.
- 47 Ebd., 320.
- 48 Ebd., 320–21.
- 49 Ebd., 323.
- 50 Ebd., 325.
- 51 Zit. nach der Übersetzung der Konrad-Adenauer-Stiftung: https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_dokument_dok_pdf_1369_1.pdf/02a3fdcb-4148-9f14-5615-21b970a7c6ab?version=1.0&t=1539667995091 (Abruf 9.7.21)
- 52 Da es eine Publikation von orthodoxen Geistlichen ist, kann es keine Autorinnen geben.
- 53 Jürgen Henkel, Dumitru Stăniloae. Leben – Werk – Theologie, Freiburg i.Br. 2017, 360.
- 54 Ebd., 364.
- 55 Ebd., 369.
- 56 Ebd., 370.
- 57 Ebd., 395. Rumänien war 1861 erstmals als Staat vereint und 1918 vergrößert worden. Nach 1918 wurden allerdings die orthodoxe und die unierte Kirche beide als „Nationalkirchen“ angesehen. Ebd., 378.
- 58 Exemplarisch: „Es geht also dabei nicht um das metaphysische, abstrakte *eine* göttliche Wesen in der sich entfernt befindenden Transzendenz, sondern um die personale Gemeinschaft der drei existierenden und wirkenden göttlichen Personen in der Heilsgeschichte, wie sie uns auch die Bibel vermittelt.“ Grigorios Larentzakis, Die Dreieinheit Gottes als Modell für die Ökumene der christlichen Kirchen, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 105 (2015), 288–302: 290.
- 59 Zit. Henkel, Dumitru Stăniloae, 397. Dieses und das folgende Zitat entstammen dem Aufsatz „Orthodoxie und Rumänismus“ von 1939.
- 60 Ebd., 414.
- 61 Zit. ebd., 398.
- 62 Ebd. 469.
- 63 Wikipedia-Artikel „Hauptkirche der Streitkräfte Russlands“, https://de.wikipedia.org/wiki/Hauptkirche_der_Streitkräfte_Russlands. Abruf 9.7.21. Die Stufen des Altars sind aus deutschen Beutewaffen gegossen: Frankfurter Rundschau 24.3.2019, <https://www.fr.de/politik/altarstufen-deutschen-beutewaffen-11880988.html>, Abruf 9.7.21
- 64 Ursula, Grundzüge, 266. Vgl. dort Fn. 49, S. 267: „In den heutigen orthodoxen Ländern wurde die Nationalpolitik durch die orthodoxen Kirchen meistens unterstützt. Eine offizielle Ablehnung der Politik eines Staates gab es z.B. in der serbischen Kirche während des Jugoslawien-Krieges. Der verstorbene Patriarch Pavle distanzierte sich im Jahre 1992 offiziell vom Regime Milošević.“
- 65 Ursula, Grundzüge, 276f.
- 66 Jürgen Habermas, Politik und Religion, in: Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier (Hg.), München 2. Aufl. 2017, 289.
- 67 Ebd., 292.
- 68 Ebd., 294.
- 69 Krebs, Gaugler, 6.
- 70 https://de.wikipedia.org/wiki/Religionen_in_Deutschland#Orthodoxes_und_altorientalisches_Christentum (Abruf 12.7.21). Zum Vergleich: Evangelische Kirche ca. 20 Millionen, Römisch-katholische Kirche ca. 22,5 Millionen 2019.

- 71 Synodos, 71–79.
- 72 Anastasios Kallis, Erfolgreicher Dialog ohne Folgen. Zur Rezeptionsproblematik im Hinblick auf die alt-katholisch-orthodoxe Gemeinschaft, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 96 (2006), 1–8: 7.
- 73 Horujy, Russische, 194.
- 74 Ursa, Grundzüge, 278f.
- 75 https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Verfolgte_Christen/2021-06-09_Appell_final_-_Christen_im_Nahen_Osten.pdf (Abruf 13.7.21)

Stefan Sudmann

Ein Blick auf alt-katholische Laien im Nationalsozialismus am Beispiel der Gemeinde Münster

Beitrittserklärung

Es erklären hierdurch ihren Beitritt zur alt-katholischen Kirche

Ehemann:

Chefrau:

Münster (Westfalen): Pf.: Josef Lieser, Bottrop, D.M.: W. Saulendorf, Sentmaringer Weg 28. Rechner: Dr. Wilhelm Kostant, Sofienstr. 42. G.: Ignatiuskirche, Schützenstr., alle 14 Tage 10¼ Uhr. Anzeige: Münsterischer Anzeiger und Münstersche Zeitung.

Name:
 Vorname:
 Beruf:
 geboren am:
 geboren in:
 Wohnort:
 Straße und Nr.:
 kirchlich getraut am:

Bei welcher Konfession des Mannes bzw. der Frau:

Gleichzeitig treten folgende Kinder unter 14 Jahren bei:

Name:	Vorname:	geb. am:	geb. in:	getauft:	In welcher Schule:
1.
2.

1. Bottrop 1932/33 und Münster 1939/40: Die gleiche Frage und das Fehlen von Antworten

Was wissen wir über alt-katholische Laien im Nationalsozialismus? – Diese Frage stellte sich nach einem Vortrag zum Streit zwischen Bischof Clemens August Graf von Galen und der alt-katholischen Gemeinde Münster nach der Gemeindegründung 1939 auf dem Katholikentag 2018.¹ Als vorläufige Antwort blieb nur die Feststellung, dass wir – abgesehen von einzelnen prominenten Laien² – fast nichts über sie wissen.

Schon für die Gründung der alt-katholischen Gemeinde Bottrop Ende 1932, die aus dem Streit um die Beerdigung eines römisch-katholischen SA-Mannes durch den alt-katholischen Pfarrer Hütwohl aus Essen resultierte, hatte Bischof Matthias Ring diese Frage in seiner 2008 erschienenen Dissertation zur alt-katholischen Kirche Deutschlands im Nationalsozialismus gestellt – und aufgrund der fehlenden Quellen ebenfalls nur eine vage Antwort geben können: „Natürlich stellt sich die Frage, aus welchem politischen Lager die Neubetriebe in Bottrop kamen. Waren sie alle Nationalsozialisten? Letztlich lassen sich nur Vermutungen anstellen. Das Quellenmaterial gibt lediglich die Auskunft, dass die Gemeinde hauptsächlich aus Bergleuten und ihren Familien bestand.“³ Diese Unklarheit gilt wohl für alle Gemeinden des deutschen Bistums und die meisten Personen, die am Ende der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus der alt-katholischen Kirche beitraten, oft veranlasst durch polemisch gegen Rom gerichtete und mit nationalsozialistischen Ideen unterfütterte Werbemaßnahmen. Für Münster ist dabei jedoch zu konstatieren, dass derartige Aktionen hier nicht belegt sind, sondern die Mitgliedergewinnung bei der von Bottrop aus erfolgten Gemeindegründung 1939 v.a. aus persönlichen Gesprächen des Pfarrers mit Interessierten und der Werbung mit der deutschen Sprache im Gottesdienst bestand.⁴

Ein kirchengeschichtlicher Blick auf alt-katholische Laien ist nicht neu: Angela Berlis legte in ihrer Dissertation von 1998 den Fokus auf die Frauen der alt-katholischen Bewegung; für die Anfänge der Gemeinde Freiburg wertete Günter Eßer anlässlich des 125jährigen Gemeindejubiläums 1998 Mitgliederlisten dieser Zeit aus.⁵ Eine eingehendere Untersuchung alt-katholischer Laien im Nationalsozialismus wäre jedoch vor wenigen Jahren aufgrund

der Sperr- und Schutzfristen für personenbezogenes Archivgut noch kaum möglich gewesen.⁶ Mit dem gewachsenen zeitlichen Abstand stehen jetzt die in Frage kommenden Archivalien in staatlichen und kommunalen Archiven für eine entsprechende Auswertung zur Verfügung. Für die zur Zeit des Nationalsozialismus volljährigen Personen sind nun auch personenbezogene Unterlagen aus diesen Archiven zugänglich.⁷

Der vorliegende Beitrag setzt sich deshalb das Ziel, aus der Kombination verschiedener Quellen der kirchlichen und der staatlichen bzw. städtischen Überlieferung am Beispiel Münster einen Blick auf die ‚Basis‘, die ‚einfachen‘ Mitglieder einer Gemeinde zu werfen. Dies ist in erster Linie ein Blick auf die besonders interessante Gruppe der Beitritte – war doch die Gemeinde Münster wie die Gemeinde Bottrop auf Grund ihrer Bildung in den 1930er Jahren geprägt von Personen, die erst im Nationalsozialismus der alt-katholischen Kirche beitraten. Neben anderen Aspekten wie Alter, Geschlecht, Familie, Herkunft⁸ und Beruf soll dabei besonders die genannte Hauptfrage nach der NSDAP-Mitgliedschaft von Beigetretenen mit den damit verbundenen Implikationen das Hauptaugenmerk bilden.

2. Der prominenteste Beitritt: Dr. Eduard Schulte, Leiter des Stadtarchivs Münster und NSDAP-Funktionär

Zu Silvester 1939, fünf Tage nach dem ersten alt-katholischen Gottesdienst in Münster und am Tag des Hochamts mit Bischof Kreuzer, erklärte Dr. Eduard Schulte, von Beruf „Stadtarchivdirektor“, seinen Beitritt zur alt-katholischen Kirche. Das noch heute mit anderen Beitrittsformularen dieser Zeit im Pfarrbüro der Gemeinde Münster erhaltene Dokument ist das zweite überlieferte Formular (das erste datiert von März 1939 direkt nach Gründung der Gemeinde) und das erste nach Aufnahme der Gottesdienste.⁹

Eduard Schulte (*1886 in Wattenscheid), seit 1913 Leiter des Stadtarchivs Münster und 1929–33 Geschäftsführer der Historischen Kommission beim Provinzialverband Westfalen, darf mit Sicherheit als das prominenteste Mitglied der alt-katholischen Gemeinde Münster im Nationalsozialismus gelten. Er gehört zu den wenigen alt-katholischen Laien dieser Zeit, über die wir aufgrund ihrer Prominenz und der entsprechend soliden Quellenlage

gut informiert sind.¹⁰ Eine Publikation von 1990 zur Kulturpolitik in Münster während der nationalsozialistischen Zeit ging noch davon aus, seine Familie habe ihn „altkatholisch taufen“ lassen¹¹ – doch aufgrund seines erst später erschlossenen Nachlasses im Landesarchiv NRW¹² und des genannten Beitrittsformulars ist seit einigen Jahren klar, dass Schulte im Nationalsozialismus von der römisch-katholischen Kirche zur alt-katholischen Gemeinde übertrat.¹³ 1917 hatte er eine Protestantin aus Schweden geheiratet, von der er 1936 geschieden wurde und mit der er 1940 erneut die Ehe einging.¹⁴

1933 wurde Schulte Mitglied der NSDAP, im Anschluss daran Gaufachberater der NSDAP für Archivwesen, Geschichte und Heimatkunde, 1934 Archivar des Gaues Westfalen-Nord und 1935 Gauhauptstellenleiter. Direkt nach Kriegsende wurde er aufgrund seiner Parteifunktionen entlassen (das Archiv war 1942 kriegsbedingt nach Wöbbel ausgelagert worden), 1945–47 war er im Lager für Kriegsverbrecher und NSDAP-Funktionäre in Staumühle (Hövelhof) interniert; er lebte dann als freischaffender Historiker nicht mehr in Münster, hielt aber weiterhin Kontakt zur dortigen alt-katholischen Gemeinde.¹⁵

Im Entnazifizierungsverfahren, das ihn zuerst als minderbelastet (Kategorie III) und schließlich als Mitläufer (IVb) einstufte, ließ Schulte sich von Pfarrer Lieser 1948 bescheinigen, als „toleranter Christ“ bekannt zu sein und sich „niemals verletzend“ gegen Andersdenkende verhalten zu haben; auch Bischof Kreuzer bestätigte, er halte Schulte „für einen durchaus toleranten Menschen“.¹⁶ Dass solche Leumundszeugnisse im Entnazifizierungsverfahren mit Vorsicht zu genießen sind, ist bekannt. Auch von römisch-katholischer Seite wurde Schulte ein Leumundszeugnis ausgestellt: Das Pfarramt Wattenscheid bescheinigte, Schulte sei trotz seiner Mitgliedschaft in der kirchenfeindlichen NSDAP sowohl für die katholische Propstei-Gemeinde als auch für die evangelische Gemeinde tätig gewesen.

Dagegen schrieb Schultes Nachfolger und früherer Mitarbeiter – und als dessen Gegner im Nationalsozialismus von ihm in Misskredit gebrachte – Ernst Hövel über seinen Vorgänger und früheren Vorgesetzten:

„Seine Bekämpfung des Klerikalismus illustriert u.a. seine Einstellung gegenüber Bischof von Galen, über den er mit gehässigen und

verächtlichen Redensarten herzuziehen pflegte und den er als Vertreter des politischen Katholizismus erbittert befeindete. Ich bin nach allem fest überzeugt davon, dass die neuerdings aktenmäßig bekannt gewordene, nach aussen als gemäßigt getarnte, in Wirklichkeit aber schärfste Gegnerschaft des Gauleiters dem Bischof gegenüber sich auch auf den Einfluss Dr. Schultes stützte.“¹⁷

In den Unterlagen zum Streit der Gemeinde Münster mit Bischof von Galen um die Nutzung der Ignatiuskirche für alt-katholische Gottesdienste taucht der Name Schulte nicht auf. Allerdings wurde ihm nach dem Krieg bescheinigt, „dass er sich sehr um die Entwicklung der dortigen Gemeinde bemüht“ habe und am „Aufbau“ der Gemeinde „wesentlich beteiligt gewesen“ sei.¹⁸ Auch hatte er im Januar 1940 unmittelbar nach den ersten Gottesdiensten brieflichen Kontakt zu Bischof Kreuzer und Pfarrer Hütwohl, dem Leiter des Katholisch-Nationalkirchlichen Volksvereins (KNV) und Strategen der alt-katholischen Werbekampagnen in den 1930er Jahren. Letzterer bedankte sich für die Fotos vom Hochamt an Silvester und bat Schulte um Mitarbeit am KNV-Kampfblatt *Der romfreie Katholik*. Genannt wird in dem Brief an Schulte dessen „so freundlich zum Ausdruck gebrachter Wunsch, an den Aufgaben unserer deutschen romfreien Kirche mitzuarbeiten“.¹⁹

1960 trat Schulte wieder der römisch-katholischen Kirche bei, auch wenn er – wie er dem für Münster zuständigen alt-katholischen Pfarrer Rademacher in Bielefeld erklärte – weiterhin an „grundlegenden Dogmen der römisch-katholischen Kirche“ zweifle. Als Grund für den Austritt aus der alt-katholischen Gemeinde Münster und seine (Re)Konversion zur römisch-katholischen Kirche nannte der 74jährige und gesundheitlich angeschlagene Schulte seine römisch-katholische Tochter und die Tatsache, dass man ihm die Mitgliedschaft in der alt-katholischen Kirche in Verbindung mit der NSDAP-Mitgliedschaft zum Vorwurf gemacht habe.²⁰

In der Gemeinde hatte der NSDAP-Funktionär Schulte keine offizielle Funktion. Diesen Part übernahmen andere.

3. Kern der Gemeinde: Vorstandsmitglied Faulendorf, Rendant Loskant

Der Ende 1940 erschienene Alt-Katholische Kalender 1941 nannte für Münster neben dem zuständigen Pfarrer Lieser aus Bottrop auch zwei Laien als Ansprechpartner vor Ort: Wilhelm Faulendorf als Mitglied des Kirchenvorstands und Dr. Wilhelm Loskant, den Rendanten der Gemeinde. Loskant sollte auch während des Kriegsdienstes von Pfarrer Lieser ab 1943 und noch nach dem Krieg in den überlieferten Unterlagen als erste Kontaktperson in Münster genannt werden.²¹ Von beiden liegt in Münster kein Beitrittsformular vor; so ist anzunehmen, dass sie bereits bei der Gemeindegründung 1939 – vor der es einem späteren Bericht zufolge zwei oder drei alt-katholische Haushalte am Ort gegeben haben soll²² – Mitglied der alt-katholischen Kirche waren.

Politisch dürften Faulendorf (*1884) und Loskant (*1896) wenig miteinander gemein gehabt haben: Wilhelm Faulendorf, geboren in Münster als Sohn eines katholischen Schneiders mit katholischer Ehefrau, von Beruf Elektriker (1920 Meister, später selbständig), wurde NSDAP-Mitglied bereits vor der ‚Machtergreifung‘ 1933, laut eigener Angabe im Entnazifizierungsverfahren²³ im November 1932, laut NSDAP-Mitgliederkartei²⁴ am 1. September 1932, die zugleich einen Austritt im Januar 1939 und einen Wiedereintritt im Mai 1939 vermerkt. 1933 war er für kurze Zeit Blockwart, bis er „dann abgesetzt“ wurde.

Er selbst erklärte nach dem Krieg:

„Der Partei trat ich ohne Ueberlegung bei. Ich nahm an, daß die Partei die wirtschaftliche Lage besserte, ohne daran zu denken, daß die Arbeitsbeschaffung nur durch die einsetzende Rüstungstätigkeit möglich war [...]. Ich habe durch die Partei keine finanziellen Vorteile gehabt. [...] Durch das Einsetzen für meine Kollegen bin ich durch den Blutordensträger Stadtammann Kunze dreimal vor dem Kreisgericht gewesen.“²⁵

Ein ihm über die Handwerkskammer bekannter Leumundszeuge bescheinigte 1946: „Ich habe nie den Eindruck gehabt, dass Herr Faulendorf irgendwelche Propaganda im nationalsozialistischen Sinne getrieben hat. Ich entsinne mich noch, dass der obengenannte im Jahre 1943 sich gegen den Nationalsozialismus [sic!] aussprach und wunderte mich, dass dieses

so öffentlich geschah.“ Heinrich Jonas, der 1933 als aktiver Gewerkschaftler Opfer des NS-Regimes geworden war²⁶ und 1936 als Vertreter der Gautzsch-Glühlicht GmbH Kontakt zu Faulendorf als Obermeister der Elektriker-Innung hatte, erklärte: „Nach meinen Vernehmungen hat Herr Faulendorf niemals für die NSDAP gewirkt. [...] Obwohl es Herrn Faulendorf bekannt war, dass ich im Jahre 1933 auf Grund des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums aus dem Dienste der Vereinigten Elektrizitätswerke entlassen war, hat er sich nicht abhalten lassen mit mir Geschäfte zu tätigen und mich in jeder Hinsicht wirtschaftlich zu unterstützen.“ Ähnlich äußerten sich der Mitinhaber der Firma Gautzsch („Öfters hat Faulendorf in meiner Gegenwart über das Bonzentum in der Partei geschimpft, so daß ich den Eindruck hatte, seine Verhaftung sei nur eine Frage der Zeit.“) und Stadtamtmann a.D. Schimpf, der mit Faulendorf Kontakt über den Meisterprüfungsausschuss gehabt hatte („Als Mitglied der NSDAP oblag naturgemäß ihm die Stellung von Fragen parteipolitischer Natur, was ziemlich zurückhaltend geschah [...]. Daß er ohne Parteifanatismus, sondern aus innerem Drange für seinen Berufsstand eintrat, zeigte sich wohl besonders während der letzten Jahre seiner Tätigkeit, in denen er m.W. scharf Stellung nahm gegen den damaligen Kreisleiter.“). Die Kommission schlug für Faulendorf die niedrigste Kategorie V (entlastet) vor.

Zur Kirchen- und Konfessionszugehörigkeit gab Faulendorf im Entnazifizierungsverfahren sowohl für 1946 als auch für 1939 schlicht „kath.“ an. Hier könnte sich die Frage stellen, ob Faulendorf durch diese knappe Antwort möglicherweise seine Mitgliedschaft in der durch ihre Haltung zur NS-Zeit kompromittierten alt-katholischen Kirche verschleiern wollte – wurde doch, wie Bischof Kreuzer 1946 in einem Rundschreiben bemerkte, früheren NSDAP-Mitgliedern der Übertritt zur alt-katholischen Kirche in einzelnen Fällen als „NS-freundliche Haltung“ zur Last gelegt.²⁷

Klarer äußerte sich Wilhelm Loskant, gebürtig aus Naumburg bei Kassel (Sohn eines Landwirts und Mühlenbesitzers), der wie Faulendorf im Ersten Weltkrieg verwundet worden war – aber offensichtlich weitaus schwerer, wofür er wie Faulendorf das Eiserne Kreuz erhalten hatte. Loskant hatte nach dem Krieg ein Studium der Rechts- und Staatswissenschaften absolviert, das er Ende der 1920er Jahre mit einer Dissertation über „Die soziale Lage für Schwerkriegsbeschädigte“ abschloss, und war seit dieser Zeit als

Beamter beim Landesversorgungsamt in Münster tätig.²⁸ Im Entnazifizierungsverfahren, dem er sich als Beamter unterziehen musste, beantwortete Loskant die Frage nach der Religion mit „katholisch“, gab aber bei den weiteren Fragen zur aktuellen Kirchengliederung und zur Religionsangehörigkeit 1939 explizit „altkatholisch“ an. Die Frage „Haben Sie je offiziell oder inoffiziell Ihre Verbindung mit einer Kirche aufgelöst?“ beantwortete Loskant wie Faulendorf mit „nein“. Es ist jedoch anzunehmen, dass Loskant in den 1930er Jahren von der römisch-katholischen zur alt-katholischen Kirche übertrat: Seine Geburtsurkunde gab als Konfession der Eltern „katholisch“ an, worunter römisch-katholisch zu verstehen sein dürfte – denn 1925 hielt er sich für vier Wochen in Italien auf, und zwar anlässlich des von Papst Pius XI. ausgerufenen Heiligen Jahres in Rom.²⁹

Dass der Wechsel von der römisch-katholischen Konfession zu einer alt-katholischen Gemeinde nicht als Übertritt zu einer anderen Kirche, sondern nur als Umpfarrung innerhalb einer Kirche angesehen wurde, war aber nicht nur eine persönliche Einstellung Loskants, sondern entsprach dem damals geltenden Recht. So hielt auch die Bezirksregierung 1951 angesichts der damals aus Bottrop eingehenden Frage, ob beim Wechsel von ‚römisch-katholisch‘ zu ‚alt-katholisch‘ ein Kirchenaustritt erforderlich sei, fest:

„Es liegt ein Urteil des Preussischen Oberverwaltungsgerichts vom 28.11.1911 (Band 61, Seite 92) vor, wonach der Übertritt von der röm. katholischen Kirche zur altkatholischen Kirche keinen Kirchenaustritt darstellt, sondern lediglich einen Parochienwechsel. Die gleiche Auffassung wird in einem Erlass des Reichs- und Preussischen Ministers für die Kirchlichen Angelegenheiten 1937 an den Regierungspräsidenten in Oppeln vertreten.“³⁰

Für Wilhelm Loskant ist keine NSDAP-Mitgliedschaft belegt. Laut Entnazifizierungsakte war er Mitglied im Reichsbund der deutschen Beamten, in der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) und als Schwerekriegsbeschädigter in der NS-Kriegsopferversorgung, daneben ab Ende der 1930er Jahre noch im Reichskolonialbund und im Reichsluftschutzbund. Vor 1933 war er seinen Angaben zufolge SPD-Mitglied gewesen³¹ und hatte dieser Partei auch 1932 und 1933 seine Stimme gegeben. Loskant wurde im Entnazifizierungsverfahren als unbelastet eingestuft.

Wenn Faulendorf (NSDAP-Mitglied schon vor 1933) und Loskant (SPD-Mitglied bis 1933) sich in politischer Hinsicht unterschieden, so hatten sie doch eine Gemeinsamkeit, die der Grund für deren Hinwendung zur alt-katholischen Kirche in den 1930er Jahren gewesen sein dürfte: Beide waren geschieden und wiederverheiratet.³² Die Offenheit der alt-katholischen Kirche für Geschiedene und Wiederverheiratete zog auch in den 1930er Jahren Menschen mit einer solchen Biographie an. Für die alt-katholischen Gemeinden Regensburg und Landshut ist überliefert, dass dort zu dieser Zeit gezielt bei geschiedenen Rom-Katholiken Werbung für den Beitritt zur alt-katholischen Kirche gemacht wurde und die alt-katholischen Gemeinden deshalb den Ruf als Zuflucht für Geschiedene hatten.³³ Wilhelm Faulendorf war 1934 von seiner ersten Ehefrau geschieden worden und hatte noch im selben Jahr die aus katholischer Familie stammende Kontoristin Theresia Tiemann (*1908 in Münster) geheiratet. Die erste Ehe von Wilhelm Loskant wurde 1936 geschieden; die zweite Eheschließung erfolgte 1938 mit der aus einer katholischen Familie stammenden Wochen- und Säuglingspflegerin Maria Nierfeld (*1902 in Arnsberg).³⁴ Diese wirkte als Mitglied des Kirchenvorstands selbst aktiv in der Gemeinde. In der Presse wurden „vor allem die Mitglieder Dr. Loskant und Frau und Herr Faulendorf“ als verantwortlich für die Vorarbeiten zum ersten Gottesdienst bezeichnet.³⁵

4. Der Kirchenvorstand

Zum Kirchenvorstand, der im April 1940 – ein Jahr nach der Gemeindegründung und vier Monate nach dem ersten Gottesdienst – gewählt wurde, gehörten neben Wilhelm Faulendorf und Maria Loskant noch Johann Heumannskemper und Johann Peter Zapp.³⁶

Johann Heumannskemper war mit seiner Familie (in der Meldekartei als katholisch geführt) am 15. März 1939 der alt-katholischen Kirche beigetreten – das erste überlieferte Beitrittsformular in Münster, ein Tag nach der von Pfarrer Lieser erklärten Gemeindegründung am 14. März. Johann Heumannskemper (*1892 in Ascheberg, 1894 nach Albersloh), Sohn eines katholischen Zimmermanns mit katholischer Ehefrau, laut Beitrittsformular „wissenschaftlicher Astrologe“, laut Melde- und Gewerbekartei zeitweise

Wohlfahrtsempfänger und bis zum 1. April 1941 Versicherungsvertreter, findet sich nicht in der NSDAP-Mitgliederkartei, dafür jedoch der Name seiner Frau, der Hausfrau Luise Heumannskemper geb. Scharbert (*1896 in St. Pölten). Diese hatte am 19. Oktober 1937, einige Monate nach der Lockerung der wegen zahlreicher Anträge im Frühjahr 1933 verhängten und 1939 aufgehobenen Aufnahmesperre, einen Antrag auf Parteimitgliedschaft gestellt. Sie erhielt eine Mitgliedskarte am 1. Juli 1938 mit einer Mitgliedschaft rückwirkend zum 1. Mai 1937.³⁷ Mit Johann Heumannskemper hatte die alt-katholische Gemeinde Münster neben NSDAP-Funktionären auch ein Opfer des NS-Regimes zu verzeichnen: Er wurde im August 1941 als „Schutzhäftling“ nach Sachsenhausen gebracht und verstarb am 11. Dezember 1941 im Konzentrationslager Groß-Rosen, nach Angabe des Kommandanten an „Asthma Bronchiale und Kreislaufschwäche“. Der Grund für die KZ-Haft lässt sich durch die Dokumente in Arolsen nicht ermitteln.³⁸

Reichsbahnoberinspektor Johann Peter Zapp (*1878 in Differten als Sohn eines katholischen Bergmanns mit katholischer Ehefrau) wurde am 20. März 1940 – ein Jahr nach der Gemeindegründung, drei Monate nach dem ersten Gottesdienst und kurz vor der Kirchenvorstandswahl – Gemeindeglied. Er hatte am 26. Juli 1937 einen Antrag auf Parteimitgliedschaft gestellt und wurde rückwirkend zum 1. Mai 1937 NSDAP-Mitglied.³⁹ Mit ihm zur Gemeinde kam seine Ehefrau Eugenie geb. Ziesel (*1888 in Ebingen), ebenfalls katholisch, aber aus einer konfessionsverschiedenen Ehe (Tochter eines katholischen Kaufmanns mit evangelischer Ehefrau).⁴⁰

Neben der zweiten Ehefrau eines früheren SPD-Mitglieds (des Gemeindevorstandes) fanden sich im ersten Kirchenvorstand von 1940 somit zwei männliche NSDAP-Mitglieder und ein später im KZ verstorbener Mann, dessen Ehefrau Mitglied der NSDAP war.

5. Die Beitritte nach den ersten Gottesdiensten

Nach diesen besonders aktiven und früh beigetretenen Gemeindegliedern soll nun ein Blick auf die anderen Beitritte geworfen werden – in chronologischer Reihenfolge, um (in Kombination mit anderen Quellen)

die verschiedenen Phasen der Gemeindeentwicklung zu rekonstruieren. Hierbei soll die eingangs genannte Frage nach der NSDAP-Mitgliedschaft⁴¹ dieser Personen im Fokus stehen. Zugleich soll aber auch die Frage nach weiteren möglichen Beitrittsgründen (wie z.B. andere Konflikte mit der römisch-katholischen Kirche) und den Verbindungen der Beitritte untereinander gestellt werden, um so über die Einzelperson hinaus ein Gesamtbild der Beitritte zu erhalten.

Anfangs traten mehrere Personen mit Verbindung zur NSDAP bei:

■ Nach der genannten Familie Heumannskemper (wohnhaft in der Nähe von Loskant, Ehefrau NSDAP-Mitglied) am Tag nach der Gemeindegründung im März 1939 und Stadtarchivar Schulte (NSDAP-Funktionär) am Tag des bischöflichen Hochamts zu Silvester 1939 trat am 1. Januar 1940 der ledige Kaufmann August Topheide (*1899 in Westbevern als Sohn katholischer Eltern) der Gemeinde bei. Er hatte am 20. November 1937 einen Antrag auf Parteimitgliedschaft gestellt und war rückwirkend zum 1. Mai 1937 NSDAP-Mitglied geworden. Topheide wohnte im selben Haus wie das Ehepaar Loskant.⁴²

■ Aus Loskants Nachbarschaft folgte am 9. Januar 1940 die Familie des Tischlers Hermann Twilfer (*1908 in Darfeld) und seiner Ehefrau Else geb. Lenze (*1908 in Altenessen), beide aus katholischen Familien.⁴³

■ Ein Eintrag in die NSDAP-Mitgliederkartei und eine Entnazifizierungsakte finden sich für Paul Diebisch (*1902 in Gelsenkirchen-Bulmke, laut Formular von Beruf Angestellter), der drei Tage später am 12. Januar 1940 mit seiner Familie der Gemeinde beitrug und nicht weit von Faulendorf entfernt wohnte. NSDAP-Mitglied war er seit dem 1. Februar 1932.⁴⁴ 1919 hatte er seine Gesellenprüfung als Anstreicher abgelegt, ab 1935 war er Lagerarbeiter in der Kaserne, 1940–43 Hilfsmaler beim Stadttheater, danach Soldat und 1945 in Kriegsgefangenschaft – und „wegen Parteizugehörigkeit seit 1932 konnte der alte Posten nicht wieder eingenommen werden“. Seine einzige Parteifunktion war die des Blockwarts 1932–45. Auch er erhielt nach 1945 entlastende Leumundszeugnisse, die zur Einstufung in die unterste Kategorie V beitrugen: „Diebisch ist von jeher in untergeordneter Stellung gewesen. Er hat wohl nie eine eigene Meinung gehabt und ist nur aus Dummheit in die Partei gegangen.“ Der Dienststellenleiter des Stadttheaters erklärte, Diebisch

habe ihm gegenüber 1941 angegeben, dass er aufgrund von Arbeitslosigkeit NSDAP-Mitglied geworden sei, und habe sich nie für die Partei eingesetzt. „Er hat den Nicht-Parteigenossen des Betriebes nie irgendwelche Schwierigkeiten gemacht, noch hat er versucht, dieselben politisch zu beeinflussen.“ Paul Diebisch war der Sohn eines katholischen Bergmanns mit katholischer Ehefrau (die im August der Gemeinde beitreten sollte), seine Frau Elisabeth (*1908 in Münster) war die Tochter einer katholischen „ledigen berufslosen“ Mutter. Im Entnazifizierungsverfahren nach dem Krieg gab er an, 1939 römisch-katholisch gewesen, dann ausgetreten, der alt-katholischen Kirche beigetreten und 1945 wieder römisch-katholisch geworden zu sein.

■ Zwei Tage später, am 14. Januar 1940, folgte die Hausfrau Otilie Friedrich geb. Schlichting (*1879 in Castrop als Kind katholischer Eltern), Parteimitglied seit dem 1. Mai 1937 (rückwirkend, Antrag vom 13. September 1937). Laut Melderegister, das sie als Pensionärin führte, war sie 1889 nach Münster gezogen und hatte 1897/98 für ein Jahr in Celle gelebt. Sie hatte 1904 den evangelischen Büro-Assistenten Karl Friedrich aus Stendal geheiratet und wohnte in der Nähe von Schulte.⁴⁵

■ Ebenfalls NSDAP-Mitglied und Teil einer konfessionsverschiedenen Ehe war der Diplom-Ingenieur und Kaufmann Carl Pitsch (*1882 in Münster), der zwei Straßen weiter wohnte und zwei Wochen später am 29. Januar 1940 beiträt. Hinsichtlich seiner kirchlichen Zugehörigkeit erklärte er nach dem Krieg im Entnazifizierungsverfahren, er sei katholisch und habe nie die Verbindung mit der Kirche gelöst. „Ich bin katholisch getauft und aus dieser Religionsgemeinschaft nie ausgetreten.“ Da er seine protestantische Frau evangelisch und katholisch heiraten wollte, habe der katholische Pfarrer ihm erklärt, dass eine evangelische Trauung den Ausschluss aus der katholischen Kirche nach sich ziehe. „Meine Kirchensteuer habe ich ununterbrochen an die katholische Kirche abgeführt.“ Seit dem Studium (München und Aachen) war er Mitglied einer Burschenschaft, seit dem 1. Mai 1933 NSDAP-Mitglied und daraufhin für ein Jahr Blockleiter (seiner späteren Aussage nach nur gezwungenermaßen als kleineres Übel auf Veranlassung schlechter Gesellschaft). Ein Zeuge erklärte im Entnazifizierungsverfahren, „dass Herr Pitsch gegen die Partei eingestellt war“; von einer Zeugin wurde Pitsch ebenfalls als „partei feindlich“ bezeichnet, er habe – so die Zeugin – sein Haus zu Hitlers Geburtstag nicht geflaggt und Kritik an

Zeitungsartikeln geäußert. So wurde Carl Pitsch von der Kommission in die unterste Kategorie V eingestuft.⁴⁶

■ Am 15. Februar 1940 folgte dessen Bruder⁴⁷ Ferdinand Pitsch (*1887 in Münster), Kaufmann und Sohn eines Kaufmanns, mit Kind. Das Beitrittsformular nennt eine Eheschließung von 1915 ohne Angabe zur Ehefrau. Laut Heiratsurkunde war sie katholisch. Pitsch erklärte im Entnazifizierungsverfahren, katholisch zu sein und bei der Volkszählung 1939 als Konfession „alt-katholisch“ angegeben zu haben; außerdem nannte er eine Mitgliedschaft bei den Freimaurern 1921–28. Er wurde 1935 NSDAP-Anwärter und 1936 Parteimitglied. Laut Entnazifizierungsakte war er vor 1933 Mitglied der rechtsliberalen DVP gewesen, hatte diese 1932 auch noch gewählt, 1933 aber die rechtskonservative und im ersten Hitler-Kabinett vertretene DNVP. Er war Blockwart der Deutschen Arbeitsfront (DAF) und stellvertretender Zellenwart, außerdem förderndes Mitglied der SS bis 1938. Da die Kommission zum Schluss kam, Pitsch „hat sich in der NSDAP nicht betätigt“, wurde er als „entlastet“ in die unterste Kategorie V eingestuft.

Am 5. März 1940 berichtete Pfarrer Lieser an Bischof Kreuzer, er sei mit der Entwicklung in Münster zufrieden, das Interesse in der Bevölkerung sei geweckt; die Übertritte erfolgten allerdings „langsam, weil der Münsteraner eben nicht sehr schnell sich entschließt und bei den meisten noch sehr viele Vorurteile zu überwinden sind.“⁴⁸ Bemerkenswert ist, dass von den wenigen, die sich bis dahin zu einem Übertritt entschieden hatten, die meisten eine Verbindung zur NSDAP hatten – Parteimitglieder hatten in Münster offensichtlich weniger Vorurteile gegenüber der alt-katholischen Kirche.

Ebenso bemerkenswert ist, dass sich unter den danach schnell zunehmenden Beitritten dann nur noch wenige NSDAP-Mitglieder und mehr Frauen finden sollten:

■ 13. März 1940: Christina Decker (*1871 in Münster), wohnhaft in der selben Straße wie Faulendorf. Das Beitrittsformular nennt ohne Angabe zum Ehemann eine Eheschließung im Juni 1892 und verweist durch die Namensführung auf einen für den Beitritt wohl nicht unbedeutenden Bruch in der Biographie. Für Juni 1892 verzeichnet das Kirchenbuch von St. Lamberti die Heirat von Christina Decker, 21 Jahre alt, Tochter eines bereits

verstorbenen Sekretärs (laut Heiratsurkunde des Standesamtes Sparkassenassistent), mit dem Friseur Bernhard Ernsing. Im Melderegister findet sich – mit abweichendem Geburtsdatum – eine Christine Ernsing geb. Decker, katholisch, gebürtig aus Münster, seit Juni 1892 verheiratet mit dem katholischen Friseur Bernhard Ernsing aus Münster, 1893 verzogen nach Rotterdam. Im Eheregister findet sich kein Scheidungsvermerk, laut Sterbeurkunde von 1952 war sie die „Witwe“ des Friseurs Ernsing (auch in Münsters Meldekartei als Witwe Ernsing geb. Decker), jedoch war es etwas komplizierter: Der Friseur Bern(h)ard Ernsing war bei seinem Tod in Den Haag 1938 mit einer anderen Frau verheiratet, mit der er dort 1915 – als „gescheiden echtgenoot van Christina Johanna Maria Decker“, wenige Monate nach der Scheidung – die Ehe eingegangen war, was auch in der Sterbeurkunde explizit vermerkt wurde („eerder gescheiden echtgenoot van: Decker, Christina“).⁴⁹ Dies dürfte erklären, warum im Formular nicht der Ehefrau, sondern nur der Geburtsname („Mädchenname“) eingetragen wurde – und zugleich dürfte in der Scheidung und der alt-katholischen Offenheit für Geschiedene ein Motiv zur späteren Konversion vermutet werden. Nach Faulendorf, Loskant und Schulte war sie der vierte Beitritt (und die erste Frau) mit einem solchen Element in der Biographie – und in den kommenden zwei Jahren sollten noch weitere folgen.

■ 20. März 1940: der bereits genannte Reichsbahnoberinspektor Johann Peter Zapp (NSDAP-Mitglied), später Mitglied des Kirchenvorstands, und seine Ehefrau (s.o.), wohnhaft in der Nähe des Vorstandsmitglieds Heumannskemper.

■ Am selben Tag trat ein weiteres Ehepaar aus Loskants Nachbarschaft bei: Franz Knobbe (*1884), Invalide, zuvor Bahnarbeiter, und seine Ehefrau Karoline geb. Suiver (*1883), beide aus katholischen Familien mit landwirtschaftlichem Hintergrund, gebürtig aus dem Kreis Lingen im Emsland.⁵⁰

■ 24. März 1940 (Ostersonntag): die Witwe Marta Sudholt geb. Hoffmann (*1905 in Gelsenkirchen als Kind katholischer Eltern), die 1936 den bereits 1938 verstorbenen Zimmerer Theodor Sudholt aus Münster (ebenfalls aus katholischer Familie) geheiratet hatte.⁵¹ Sie wohnte in der Schützenstraße; dort lag die Ignatiuskirche, in der nun alle zwei Wochen alt-katholischer Gottesdienst gefeiert wurde.

■ Am Ostersonntag erfolgte auch der Beitritt von Maria Eihausen geb. Schröder (*1895 in Coesfeld als Kind eines katholischen Maurers). Diese lebte in einer – von der römisch-katholischen Kirche weniger wohlwollend als in der alt-katholischen beurteilten – konfessionsverschiedenen Ehe: Sie war seit 1934 mit dem evangelischen Tiefbauarbeiter Johann Eihausen, einem gebürtigen Ostfriesen, verheiratet.⁵²

■ Im selben Haus wie diese lebte eine Frau, die drei Tage später am 27. März 1940 beiträt: die aus katholischer Familie stammende Angestellte Antoinette Quante (*1903 in Ahlen).⁵³

■ Vom selben Tag datieren die ersten Beitritte von außerhalb, aus dem nahen Albersloh: Josefine Vohland (*1885, laut Formular in Krefeld, laut Standesamt in Heinsberg, die Mutter war „ohne Gewerbe und unverehelicht“) mit mehreren Kindern auf ihrem Formular, daneben auf einem eigenen Formular mit gleicher Anschrift ein weiteres weibliches Familienmitglied – das die Volljährigkeit von 21 Jahren noch nicht ganz erreicht hatte⁵⁴ – mit der Berufsangabe „Haushalt“. Josefine Vohland geb. Blanke (†1966) hatte 1910 in Albersloh August Vohland (†1957) geheiratet – beide laut Heiratsurkunde katholisch, von Beruf Dienstmagd und Schneider – und war dort auch bei ihrem Tod gemeldet. Zwischenzeitlich hatte sie jedoch an anderen Orten gewohnt: Sie war im August 1918 aus Wolbeck nach Münster gezogen, wo sie laut Register allein und ohne Ehemann als Ehefrau des Kötters August Vohland gemeldet war, und verzog im September 1918 nach Ahlen.⁵⁵

Nach diesen Beitritten – von denen im deutlichen Gegensatz zu vorher nur einmal eine Verbindung zur NSDAP dokumentiert ist – meldete Pfarrer Lieser dem Bischof am 28. März 1940 eine zahlenmäßig gute Entwicklung der Gemeinde.⁵⁶

Am 21. April 1940 traten zwei weitere Personen bei, mit denen die Gründungsphase abgeschlossen war:

■ Clara Fischer geb. Borgelt (*1862 in Greven als Tochter eines Webers), in der römisch-katholischen Pfarrkirche zu Greven getauft, 1905 erstmals in Münster zugezogen, und zwar mit vier in Mannheim bzw. Haßloch geborenen Kindern – aber ohne ihren Ehemann, einen evangelischen Schlosser

(*1870 in Barmen), von dem sie 1917 geschieden wurde. Sie wohnte zeitweise in der Nähe von Schulte; kurz vor ihrem Beitritt zog sie aus Heumannskempers Nachbarschaft fort. Bei der Geburt des vierten Kindes 1904 war sie wie bei den vorherigen Geburten und der Heirat laut Standesamt katholisch, laut Zuzugsmeldung 1905 evangelisch wie ihre Kinder, laut Meldekartei 1940 römisch-katholisch.⁵⁷

■ Heinrich Pottmeyer (*1887 in Bocholt als Sohn eines Kaufmanns), seit 1919 in Münster verheiratet (beide Eheleute katholisch), als städtischer Amtshelfe und Bote nach Schulte und Diebisch der dritte Mitarbeiter der Stadtverwaltung (zuvor bis 1938 Inhaber eines Lebensmittelgeschäftes und 1938–40 Gartenarbeiter).⁵⁸ Seit dem 1. April 1931 war er Mitglied der NSDAP (davor Mitglied des Zentrums), hatte so unter den Beigetretene[n] der Gemeinde die längste Parteimitgliedschaft, geriet aber 1934 als Zellenwart in parteiinterne Auseinandersetzungen: „infolge meines Widerstandes wurde ich parteigerichtlich verfolgt, schwer misshandelt und geschäftlich sabotiert“. Es gab offensichtlich ein Verfahren gegen ihn wegen eines Verstoßes gegen die Parteidisziplin, weil er gegen das Verbot des Ortsgruppenleiters einen Kranz für ein ehemaliges Parteimitglied bestellt hatte; auch habe er Anklagen gegen NSDAP-Funktionäre vorgebracht. Die Kommission urteilte deshalb: „Seine wesentliche Belastung ist lediglich seine Parteizugehörigkeit seit 1931 (alter Kämpfer). Anfangs hat er sich für das Parteiwesen lebhaft interessiert, weil er vom Nationalsozialismus eine glückliche Zukunft für Deutschland erwartete. So hat er auch die Partei in Uppenberg bei Münster aufgezogen. Bis 1934 war er also, und zwar gutgläubig, aktiv. Dann erkannte er aber das Wesen dieser neuen Richtung und Staatslehre und hat sich seither nicht mehr um sie gekümmert. Als er mehrfach den Nazis Widerstand geleistet hatte, wurde er in Parteiversammlungen öffentlich geächtet. Er hat dadurch dann seine Existenz und sein gutgehendes Lebensmittelgeschäft verloren. Parteiprozesse hat man ihm auch gemacht.“ Er wurde in Kategorie IV eingestuft. Pottmeyer ging dagegen in Berufung, verwies auf seinen Widerstand, durch den er Ächtung und Misshandlung erfahren habe. Dem wurde mit Verweis auf ein der Akte beigefügtes Dokument von 1939 entgegengehalten: „Nach einem hier vorliegenden parteistatistischen Erhebungsbogen aus dem Jahre 1939, der von Pottmeyer am 19.7.1939 eigenhändig unterschrieben ist, bezeichnet sich Pottmeyer als führend tätig in der DAF und im RLB. In der DAF hat er den Posten eines Blockwartes innerhalb

der Ortsgruppe bekleidet.“ Pottmeyer gab im Entnazifizierungsverfahren nach dem Krieg an, römisch-katholisch zu sein, 1939 römisch-katholisch gewesen zu sein und nie die Verbindung zur Kirche gelöst zu haben.

Ende April 1940 zählte die Gemeinde 51 Mitglieder; mit der Wahl des Kirchenvorstands war die alt-katholische Filiale Münster gut ein Jahr nach der Gründung „als Gemeinde konstituiert“, wie Pfarrer Lieser am 29. April an Bischof Kreuzer berichtete.⁵⁹

6. Die weiteren Beitritte nach der Vorstandswahl

Unter den im weiteren Verlauf des Jahres eingehenden Beitritten ist dann nur noch eine einzige NSDAP-Mitgliedschaft dokumentiert.

Bei den nächsten Beitritten waren zuvor Verwandte mit NSDAP-Mitgliedschaft beigetreten:

■ 5. Juni 1940: Max Pitsch (*1891 in Münster als Kind katholischer Eltern), Kaufmann, laut Meldekartei und Heiratsurkunde Apotheker (laut Adressbuch „Apotheker, Auto-Finanzierungen, Versicherungen, Handelsauskunftei“).⁶⁰ Zwei Brüder waren bereits ein paar Monate zuvor beigetreten. Das Beitrittsformular nennt eine Eheschließung ohne Angabe zur Ehefrau. Laut Meldekartei und Standesamt war sie römisch-katholisch, Tochter einer katholischen Mutter und eines evangelischen Vaters.

■ 11. August 1940: Maria Diebisch (*1859), Witwe des 1926 verstorbenen Bergmanns Valentin Diebisch (beide katholisch und gebürtig aus dem Kreis Tarnowitz in Oberschlesien), gemeldet in Gelsenkirchen.⁶¹ Damit wäre eigentlich die Gemeinde Bottrop zuständig gewesen, doch handelte es sich hier um die Mutter von Paul Diebisch, der im Januar mit seiner Familie der Gemeinde Münster beigetreten war.

Bei den meisten der weiteren Beitritte des Jahres dürfte eine – frühere, bestehende oder geplante – konfessionsverschiedene Ehe eine Rolle gespielt haben:

■ 23. August 1940: Theodor Baumeier, Gärtner und Kaufmann (*1877 in Soest), katholisch, verheiratet seit 1913 – laut Beitrittsformular in der evangelischen Petrikirche in Soest – mit Elisabeth geb. Schlupp (*1878 in Soest), evangelisch, Tochter eines katholischen Pferdehändlers mit evangelischer Ehefrau.⁶² Das Paar wohnte in der Nähe von Schulte.

■ Am 7. September 1940 trat eine junge Frau von fast 20 Jahren – also noch nicht volljährig, aber religionsmündig – bei (wohnhaft in Albersloh, gebürtig aus dem Sauerland).⁶³

■ 15. September 1940: die Witwe Magdalena Menn geb. Holzer (*1882 in Zwickau als Kind katholischer Eltern; Beruf des Vaters: Glasmacher); sie hatte 1913 in Hamburg einen evangelischen Ingenieur geheiratet und wohnte zwei Straßen von Schulte entfernt.⁶⁴

■ 29. September 1940: die Witwe Bernhardine Fröbel geb. Wolf (*1876 in Bonn als Tochter eines evangelischen Sattlers mit katholischer Ehefrau), die 1903 – damals von Beruf Verkäuferin und laut Heiratsurkunde katholisch – in Spandau einen evangelischen Waffenmeister geheiratet hatte.⁶⁵ Sie wohnte nicht weit von der an Ostern beigetretenen Frau entfernt, die ebenfalls einen Protestanten geheiratet hatte.

■ Am selben Tag: Maria Hartung geb. Riegas (*1874 in Münster), die in einer konfessionsverschiedenen Ehe lebte; sie hatte 1899 – damals von Beruf Arbeiterin und laut Heiratsurkunde katholisch – den evangelischen Anstreicher Heinrich Hartung (*1868 in Münster) geheiratet.⁶⁶ Das Paar wohnte in der Nähe der Ignatiuskirche.

■ 6. November 1940: der wissenschaftliche Assistent Dr. Gerhard-Heinrich Veltman (*1909 in Kiel als Sohn des katholischen Landrichters und späteren Reichsgerichtsrats Gerhart Veltman und seiner katholischen Ehefrau). Der Forstwissenschaftler heiratete einige Tage später am 25. November eine Protestantin – die erste in den Kirchenbüchern in Münster dokumentierte Eheschließung in der Gemeinde – und verzog kurz darauf mit seiner Ehefrau nach Sorau, wo er am Kaiser-Wilhelm-Institut für Bastfaserforschung tätig war.⁶⁷ Eine Aufnahme in die NSDAP vom 1. Februar 1932 war nachträglich für ungültig erklärt worden, so dass die Aufnahme in die Partei am 1. April 1933 wiederholt wurde.

Nachdem also auf den Kern von geschiedenen Wiederverheirateten in der Gründungsphase vor allem NSDAP-Mitglieder der Gemeinde beigetreten waren, traten nach Konsolidierung der Gemeinde vor allem Personen aus konfessionsverschiedenen Ehen bei. Diese hatten sich aufgrund der ökumenischen Ausrichtung der alt-katholischen Bewegung auch in größerer Zahl in den nach dem Ersten Vatikanischen Konzil gegründeten Gemeinden gefunden.⁶⁸

Nach 1940 gingen bis Kriegsende nur noch wenige Beitrittsformulare ein, nun auch aus etwas weiter entfernten Orten – wobei auffällt, dass bei diesen im Gegensatz zu jenen aus Münster keine NSDAP-Mitgliedschaft belegt ist:

■ Am 2. Februar 1941 ein am 15. Dezember 1940 unterschriebenes Formular des aus katholischer Familie stammenden Werkzeugschleifers Ewald Leclerq (*1909 in Oelde, dort auch wohnhaft); er war der jüngste Mann unter den Beitritten.⁶⁹

■ 15. Februar 1941: Karl Pentrop (*1893 in Münster, wohnhaft in Reckenfeld), Kutscher, aus katholischer Familie.⁷⁰ Das Beitrittsformular nennt eine Eheschließung 1921 ohne Angabe zur Ehefrau. Laut Meldekartei bzw. Standesamt war sie römisch-katholisch und bei der Heirat die geschiedene Frau eines Maurers.

■ 15. November 1941: die Familie des Schuhmachers Josef Funke (*1904 in Wolbeck als Sohn eines katholischen Tischlers mit katholischer Ehefrau) und seiner Ehefrau Antonia geb. Plinge (*1901 in Greven als Tochter eines katholischen Landwirts mit katholischer Ehefrau).⁷¹ Josef Funke war NSDAP-Mitglied seit dem 1. Mai 1933 und wohnte nicht weit von Paul Diebisch entfernt.

■ 1. Januar 1942: August Theodor Rüschoff (*1903 in Schwege), Schneidermeister und Sohn eines Schneiders, und seine Ehefrau Theresia geb. Graf (*1900 in Wanne als Tochter eines Lehrers), beide aus katholischen Familien, wohnhaft in Osnabrück, standesamtlich verheiratet seit 1941. Die erste Ehe des Mannes war 1939 geschieden worden.⁷²

■ Das letzte Formular vor Kriegsende datiert vom 19. April 1942 und enthält nur wenige Angaben zur Person: Ausgefüllt und unterschrieben wurde es von einer Frau namens Luise Glowsky aus Münster (wohnhaft in der

Scheibenstraße im Süden der Stadt), nennt aber keine Daten zu Geburtsort/-datum, Beruf und Familienstand. Eine Frau dieses Namens ist in Münster belegt: Luise Glowsky (*1880 in Lübbecke, †1968 in Münster), aus katholischer Familie, die unverheiratete Schwester von Wilhelm Glowsky (wohnhaft in der Scheibenstraße), früher Lehrer, seit 1933 NSDAP-Mitglied und als Schulrat Leiter des städtischen Schuldezernats. Luise Glowsky hatte am 30. Juli 1937 einen Antrag auf NSDAP-Mitgliedschaft gestellt und wurde rückwirkend zum 1. Mai 1937 Parteimitglied.⁷³

Daneben findet sich aus dem Krieg noch als Sonderfall der Beitritt eines Mannes, der keine Beziehungen zur Gemeinde Münster hatte und dessen Formular sich nur aus administrativen Gründen unter den genannten Beitrittsformularen in Münster findet: Am 15. April 1941 erklärte der aus dem Oldenburgischen stammende Kaufmann Heinrich Thamann (*1893 in Neuenkirchen, Sohn eines katholischen Kaufmanns mit katholischer Ehefrau), der ein Jahrzehnt zuvor aus der römisch-katholischen Kirche ausgetreten war und 1939 von seiner Frau (aus katholischer Familie) geschieden wurde, an seinem militärischen Einsatzort als Zahlmeister den „Beitritt zur alt-katholischen Kirchengemeinde Köln oder anderen zuständigen Gemeinde“.⁷⁴

Gegen Kriegsende hatte sich die Gemeinde größtenteils aufgelöst: Im Herbst 1944 war dem Pfarrer zufolge aus der fast vollständig zerstörten Stadt (darunter seit Oktober 1943 auch die Ignatiuskirche) „ein Großteil der Gemeindeglieder nach Unbekannt verzogen“.⁷⁵

7. Die NSDAP-Mitgliedschaft der Beitritte im Vergleich – und andere mögliche Beitrittsgründe

Die Beitritte in Münster bieten ein breites Bild, sowohl in beruflicher Hinsicht (vom einfachen Handwerker über die Angestellte und den Kaufmann bis zum promovierten Akademiker) als auch von der Altersstruktur (Ehepaare mittleren Alters mit Kindern, viele ältere, doch auch einzelne minderjährige – aber religionsmündige – Personen). Abgesehen von ein paar außerhalb wohnhaften Neumitgliedern lebten die meisten am Ort, darunter neben einzelnen aus Münster gebürtigen Personen viele Zugezogene. Für

einige Beitritte lassen sich untereinander verwandtschaftliche bzw. nachbarschaftliche⁷⁶ Verbindungen erschließen.

Zur zentralen Frage nach dem Anteil an NSDAP-Mitgliedern unter den Gemeindegliedern bzw. den Beitritten lässt sich konstatieren: Im Vergleich mit den deutschlandweiten Zahlen war der Anteil hier vergleichsweise hoch. Für zehn Männer (neun Neubeauftritte) und drei Frauen (ein Beauftritt direkt nach der Gemeindegründung, ein Beauftritt kurz nach den ersten Gottesdiensten, ein später Beauftritt) ist eine NSDAP-Mitgliedschaft belegt. Das bedeutet, dass für über 40 % der Haushalte und für ein Drittel der Erwachsenen eine Verbindung zur NSDAP in Form einer Parteimitgliedschaft nachzuweisen ist. Insgesamt lag 1939 bei 5,3 Millionen Parteimitgliedern unter 77 Millionen Einwohnern der Anteil an der Gesamtbevölkerung bei etwa 7 % oder etwa 10 % aller Erwachsenen. 1940 waren es bereits über 6 Millionen.⁷⁷ Bischof Kreuzer betonte im März 1939, dass die alt-katholische Kirche einen höheren Anteil an Parteimitgliedern als andere Bekenntnisse habe. Für die Geistlichen hatte er Ende 1937 festgehalten, dass 16 von 62 Parteimitgliedern seien.⁷⁸

Mit dem im KZ verstorbenen Vorstandsmitglied Heumannskemper war aber auch ein aktives Mitglied der alt-katholischen Gemeinde Münster Opfer des NS-Regimes geworden.

Bemerkenswert sind zwei spätere Aussagen zu den Anfängen der Gemeinde Münster: 1960 bekannte der für Münster zuständige Bielefelder Pfarrer Rademacher mit Verweis auf die Verstrickung der alt-katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus, „daß sich bei der Gründung der Gemeinde auch solche üblen Elemente bemerkbar machten“.⁷⁹ Und Ilse Brinkhues, die Ehefrau von Bischof Josef Brinkhues, betonte 1984 – wohl auf mündlichen Erzählungen beruhend – für die Anfänge der Gemeinde Münster: „Wer aus politischen Gründen kam, blieb bald wieder fort, wenn er merkte, worum es Lieser und der Gemeinde ging.“⁸⁰

Mag dies auch exkulperend klingen, so deckt es sich doch mit dem Quellenbefund: In der Tat traten nach der Gemeindegründung und in den ersten Wochen nach Aufnahme der Gottesdienste, als Pfarrer Lieser eine noch geringe Zahl an Beitritten meldete, fast nur Personen mit Verbindung zur

NSDAP bei. Als dann aber die Beitritte zunahmen und die Gemeinde sich fest konstituiert hatte, stellten Beitritte von NSDAP-Mitgliedern die Ausnahme dar. So bestand für die im Nationalsozialismus gegründete Gemeinde anfangs tatsächlich die Gefahr, politisiert zu werden – was auch Bischof Kreuzer ohne genaue Kenntnis der Beitritte befürchtete⁸¹ – und sich zu einer Art Nazi-Gemeinde zu entwickeln. Doch wie die Quellen belegen, endete diese Entwicklung schnell und der in der Gründungsphase recht hohe Anteil der NSDAP-Mitglieder nahm durch Beitritte anderer Personen wieder ab. Neben politischen Motiven könnten die schnellen Beitritte von NSDAP-Mitgliedern auch dadurch bedingt sein, dass manche NSDAP-Mitglieder der römisch-katholischen Kirche schon so entfremdet waren, dass sie nicht im selben Maße wie die anderen jene „Vorurteile“ zu überwinden hatten, die Pfarrer Lieser für die anfangs geringe Zahl der Beitritte verantwortlich machte.⁸²

Auffällig ist auch: Nach dem Ende der ersten Beitrittswelle von vor allem männlichen NSDAP-Mitgliedern traten ab März 1940 viele Frauen bei. Darauf hinzuweisen erscheint wichtig, da die von Pfarrer Hütwohl v.a. zur Werbung für die alt-katholische Kirche ins Leben gerufene KNB (später: KNV) eine fast ausschließlich ‚männliche‘ Angelegenheit war und Frauen dort kaum eine Rolle spielten.⁸³

Die alt-katholische Gemeinde Münster unter Leitung von Pfarrer Lieser zog also nicht nur politisierte Männer an. Neben ledigen und verwitweten Frauen waren es auch katholische Frauen in konfessionsverschiedenen Ehen – wie es zugleich Fälle von katholischen Männern mit evangelischer Ehefrau unter den Beitritten gab (und Frauen, die selbst einer konfessionsverschiedenen Ehe entstammten). Auch geschiedene Frauen waren unter den Beitritten, ebenso Männer, die nach der Scheidung eine zweite Ehe eingegangen waren. Solche Lebensverhältnisse waren in der römisch-katholischen Kirche bekanntermaßen nicht gern gesehen. Neben Personen ohne Parteimitgliedschaft betraf dies auch einzelne NSDAP-Mitglieder, so dass bei jenen auch nicht nur politische Gründe eine Rolle gespielt haben könnten.

Somit dürften für einen Beitritt zur alt-katholischen Gemeinde Münster im Nationalsozialismus neben einer politischen Motivation von NSDAP-Mitgliedern auch andere Gründe ausschlaggebend gewesen sein, und zwar

jene alt-katholischen Charakteristika, die schon vor dem Nationalsozialismus eine Rolle spielten und vielleicht – wohl in geringerem Maße – auch heute noch spielen: die Offenheit für konfessionsverschiedene Ehen und Geschiedene bzw. Wiederverheiratete.

Dr. Stefan Sudmann ist Leiter des Stadtarchivs Dülmen.

Anmerkungen

- 1 Ich danke Andreas Krebs für die Frage und die Anregung zu diesem Beitrag.
- 2 Zu nennen wären hier v.a. die Namen Merkt, Drös und Hunekohl, vgl. Matthias Ring, „Katholisch und deutsch“. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B.3), Bonn 2008, 279, 317, 323f., 388, 565 und 625.
- 3 Ebd., 260.
- 4 Hierzu ausführlich: Stefan Sudmann, Die Gründung der altkatholischen Kirchengemeinde Münster und der Streit um die Ignatiuskirche 1939: Kulturkampfmechanismen im Nationalsozialismus?, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 102 (2012) 4, 269–285; ders. (Hg.), Geschichte der alt-katholischen Pfarrgemeinde St. Johannes Münster, Bonn 2014, 51–84.
- 5 Angela Berlis, Frauen im Prozess der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (=Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6), Frankfurt 1998; Günter Eßer, Alt-Katholiken – eine Professorenkirche? Eine Untersuchung der sozialen Schichtung der Freiburger Alt-Katholiken anhand der ersten beiden Mitgliederlisten, in: Alt-Katholische Gemeinde Freiburg (Hg.), Eine Gemeinde auf ihrem Weg. 125 Jahre Alt-Katholische Gemeinde Freiburg, Freiburg 1998, 47–62.
- 6 Nach § 7 Abs. 1 Archivgesetz NRW endet die Schutzfrist für personenbezogene Unterlagen nach Ablauf von „zehn Jahren nach dem Tod der betroffenen Person“ bzw. „hundert Jahren nach der Geburt der betroffenen Person“, wenn das Todesjahr nicht bekannt ist; entsprechend § 11 Abs. 2 Bundesarchivgesetz.
- 7 Zu nennen wären hier neben der NSDAP-Mitgliederkartei im Bundesarchiv und den Entnazifizierungsakten im Landesarchiv NRW die Personenstandsregister (Geburten nach 110 Jahren im Archiv) und Meldekarteien in kommunalen Archiven.
- 8 Wenn nicht anders angegeben: Wohnort Münster.
- 9 Alt-Katholische Pfarrgemeinde Münster, Akte „Personal“ 1939–42, Pfarrarchiv (PFA) Münster.
- 10 Zu seiner kirchlich-religiösen Haltung und Stellung in der Gemeinde: Sudmann, Geschichte, 68–74. Vgl. auch Leonie Vinkelau, Eduard Schulte und das Judentum, in: Lena Krull (Hg.), Der Archivar als Chronist. Eduard Schulte und die Revolution 1918/19 in Münster (=Kleine Schriften aus dem Stadtarchiv Münster 16), Münster 2021, 51–68; Wilfried Reininghaus, Die Historische Kommission für Westfalen 1896 bis 2021. Eine regionale Wissenschaftsgeschichte (=Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen NF 70), Münster 2021, 82–106.
- 11 Karl Ditt, Kulturpolitik aus Opportunismus? Der Stadtarchivar Dr. Eduard Schulte in Münster 1933–1945, in: Franz-Josef Jakobi / Thomas Sternberg (Hg.), Kulturpolitik in Münster während der nationalsozialistischen Zeit, Münster 1990, 39–61: 45.
- 12 Jahresbericht des Landesarchivs 2010, 22f.
- 13 Auszug aus dem Taufregister der römisch-katholischen Propstei Wattenscheid 1886 und Bescheinigung des Amtsgerichts, 25.10.1960, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Abt. Westfalen (LAV NRW W), Nachlass (NL) Eduard Schulte, Nr. 293 und 462.
- 14 Heiraten MS 1917 und 1940, Stadtarchiv (StA) Münster (MS).

- 15 Vgl. hierzu die entsprechende Korrespondenz 1948 und 1956, LAV NRW W, NL Eduard Schulte, Nr. 462.
- 16 Korrespondenz und Bescheinigungen von 1948, LAV NRW W, NL Eduard Schulte, Nr. 462; StA MS, NL Schulte, Nr. II/1.
- 17 Hövel, Eingabe an die Entnazifizierungskommission, 4.11.1948, StA MS, NL Schulte, Nr. II/1.
- 18 Korrespondenzen mit Bischof Kreuzer 1948 und KV Münster 1959, StA MS, NL Schulte, Nr. II/1; LAV NRW W, NL Eduard Schulte, Nr. 462. – Im Gegensatz zum sonst deutlichen anti-römischen Duktus äußerte *Der romfreie Katholik* (RfK) v. 2.1.1940 den Wunsch nach Verbundenheit mit der römisch-katholischen Konfession durch eine gemeinsame Benutzung der Kirche (wozu es jedoch durch die Aufgabe römisch-katholischer Schulgottesdienste nicht kam).
- 19 Pfarrer Hütwohl, Essen, Brief an Schulte, 8.1.1940, LAV NRW W, NL Eduard Schulte, Nr. 462. – Zum Foto vgl. auch Pfarrer Hütwohl, Essen, Bericht an Bischof Kreuzer, 8.1.1940, Bistumsarchiv Bonn (BABo), 18.3. *Der romfreie Katholik* druckte am 16.1.1940 ein Foto des Gottesdienstes.
- 20 Korrespondenz mit Pfarrer Rademacher, Bielefeld, 1960, LAV NRW W, NL Eduard Schulte, Nr. 462.
- 21 Auch in der Korrespondenz von Pfarrer Lieser, Baden-Baden, mit Schulte im Januar 1948, LAV NRW W, NL Eduard Schulte, Nr. 462. Der Name Faulendorf findet sich in Unterlagen der bis 1939 für Münster zuständigen Pfarrei Dortmund (Dank an Pfarrer Geßmann) und nach dem Krieg noch in Unterlagen der Gemeinde Münster. Alt-katholischer Kalender 1941, 51. Jahrgang, hg. v. Fritz Heinrich Hacker, Bonn 1940, 61. Zum familiären Hintergrund der beiden: Geburten MS 1884, StA MS; Geburten Naumburg 1896, StA Naumburg.
- 22 Sudmann, Geschichte, 54f.
- 23 Entnazifizierungsakte Wilhelm Faulendorf 1946, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Abt. Rheinland (LAV NRW R), NW 1039-F, Nr. 95. Hieraus die folgenden Zitate. Dort auch Angaben zum beruflichen Werdegang (vgl. dazu auch: Adressbücher MS 1939 und 1941, StA MS: „Spezialgeschäft für Elektrotechnik u. Radio“).
- 24 NSDAP-Mitgliederkartei (Zentral- und Gaukartei), Bundesarchiv Berlin (BArch B), R 9361/VIII+IX.
- 25 Siehe Anm. 23.
- 26 Wiedergutmachungsakte Heinrich Jonas, LAV NRW W, K 204, Nr. 3597: Wohnhaft in Münster (*1890 in Hennen), Ausbildung und Tätigkeit als Elektro-Mechaniker (bei „nichtarischen“ Unternehmen, deshalb Ablehnung des Antisemitismus), 1933 nach Einsetzung eines nationalsozialistischen Geschäftsführers bei den Vereinigten Elektrizitätswerken Westfalen (VEW) fristlose Kündigung nach §4 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums („Ihre bisherige politische Betätigung bietet keine Gewähr dafür, dass Sie jederzeit rückhaltlos für den nationalen Staat eintreten.“). Jonas war Gewerkschaftsmitglied, Betriebsobmann, Mitglied des Betriebsrates (zeitweise Vorsitzender) und lehnte den Beitritt zur Nationalsozialistische Betriebszellenorganisation (NSBO) ab. Der Wiedereintritt als Ingenieur erfolgte am 1.7.1945.
- 27 Ring, „Katholisch und deutsch“, 760.
- 28 Von Loskant liegt im LAV NRW weder eine Versorgungs- noch eine Personalakte vor.
- 29 Entnazifizierungsakte Wilhelm Loskant, LAV NRW R, NW 1038, Nr. 4722. Vgl. Anm. 21.
- 30 Regierungspräsident (RP) Münster, Vermerk v. 14.4.1951, LAV NRW W, Regierung Münster, Nr. 30015; diese Regelung wurde am 13.5.1998 durch das Oberverwaltungsgericht (OVG) NRW für nicht mehr gültig erklärt: Manfred Baldus / Stefan Muckel (Hg.), Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946, Bd. 36, Berlin 2002, 212-230. – Schulte hatte seinen Angaben nach (Korrespondenz mit den kirchlichen Behörden 1943, LAV NRW W, NL Schulte, Nr. 462) seinen Übertritt vom 31.12.1939 direkt danach dem Amtsgericht gemeldet, unter den Meldungen des Amtsgerichts an die Pfarrei St. Joseph über Austritte aus der katholischen Kirche findet sich sein Name aber nicht, auch nicht die der anderen Personen im Bereich von St. Joseph, die im Nationalsozialismus von der römisch-katholischen Kirche zur alt-katholischen Gemeinde wechselten: Kirchengau St. Joseph, Münster, 1913–1951, BA MS, Pfa Münster, St. Joseph, A 105/106. Der Bestand des Amtsgerichts Münster im LAV NRW W (Q 557) enthält im Gegensatz zu den meisten anderen Amtsgerichten keine Unterlagen zu Kirchengauaustritten, auch beim Amtsgericht selbst liegen entsprechende Unterlagen aus dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr vor.
- 31 Da die entsprechenden Unterlagen 1933 größtenteils vernichtet wurden, liegen für Loskant keine Informationen im Archiv der sozialen Demokratie vor.
- 32 Heiraten MS 1910, 1929 (Verweis auf Kinder), 1934 (Verweis auf Kinder) und 1938, StA MS.
- 33 Ring, „Katholisch und deutsch“, 595.

- 34 Beruf des Vaters: „Kanal-Hülfсарbeiter“, Geburten Arnsberg 1902, StA Arnsberg. – Auch die ersten Ehefrauen von Faulendorf und Loskant waren katholisch.
- 35 RfK, 2.1.1940.
- 36 Pfarrer Lieser an RP Münster, 26.4.1940, LAV NRW W, Regierung Münster, Nr. 30015.
- 37 Siehe Anm. 24; Mitglied der NS-Frauenschaft war sie seit 1934: BArch B, NS 44, Slg. BDC.
- 38 Geburten Ascheberg 1892, Meldekartei 1894, Gemeindecarchiv (GA) Ascheberg; Melde- und Gewerbekartei MS 1941, StA MS (vgl. dort auch die Adressbücher: 1938 „Wissenschaftlicher Astrologe“, 1939 „Vertreter“); Gefangenenbuch der Polizei Hamm 1941, LAV NRW W, Polizeipräsidien, Nr. 2145; Veränderungsmeldungen 9.8.1941, Transportliste 17.9.1941, Archiv der Gedenkstätte Sachsenhausen; Häftlingsliste, Eingänge, Sterbeurkunde 1941, Arolsen Archives, International Center on Nazi Persecution; nachträgliche Sterbeurkunde 1956, Sonderstandesamt Arolsen, Abt. Groß-Rosen. Im BArch finden sich Unterlagen zu Häftlingen in Sachsenhausen und Groß-Rosen, allerdings keine zu Heumannskemper. In den Standesamtsregistern findet sich auch die Schreibung Heumannskemper. Vgl. <https://www.geni.com/people/Johannes-Heumannskemper/341272548350002859> (Aufruf: 9.9.2021), mit Verweis auf andere Familienmitglieder. Die Tochter starb 2011. Die Witwe verließ 1942 Münster.
- 39 Siehe Anm. 24.
- 40 Geburten Differten 1878, Landesarchiv (LandesA) Saarland; Geburten Ebingen 1888, StA Albstadt; Heiraten Bissingen 1912, Kreisarchiv (KreisA) Zollernalbkreis (Beruf des Mannes damals Gendarmrie-Wachtmeister). Der Name Zapp findet sich nach dem Krieg noch in den Unterlagen der Gemeinde Münster (1952 zuständig für Finanzen).
- 41 Siehe Anm. 24.
- 42 Geburten Telgte/Westbevern 1899, StA Telgte (Beruf des Vaters: Ackerer); Adressbuch MS 1939, StA MS: „Autovermietung“. Zum Haus Sophienstraße 42 vgl. auch die Hausakte 1927–44, StA MS, AK, Nr. 2036. Topheide heiratete 1941 eine aus katholischer Familie stammende Frau und starb kurz nach Kriegsende: Heiraten MS 1941, Sterbefälle MS 1945, StadtA MS.
- 43 Geburten Darfeld 1908, GA Rosendahl; Geburten Altenessen 1908, StA Essen (E) (Vater der Frau: Schuhmacher); Adressbücher MS 1939 und 1941, StA MS: Schreinermeister.
- 44 Hierzu und zum Folgenden: Geburten Bulmke 1902, StA Gelsenkirchen (GE); Entnazifizierungsakte Paul Diebisch 1947/48, LAV NRW R, NW 1039-D, Nr. 86 (daraus die folgenden Zitate). Die Ehefrau hatte drei Jahre vor der Eheschließung (Beruf: Zeitungsbote) den Namen ihres Stiefvaters, des Schneiders Bachmann, erhalten: Geburten MS 1908, StA MS.
- 45 Geburten Castrop 1879, StA Castrop-Rauxel; Heiraten MS 1904, StA MS; Vorname laut Standesamt Elisabeth (Beruf des Vaters: Steuerempfänger), laut Melderegister 1900–1910, StA MS, wie im Beitrittsformular Otilie; in der Sterbeurkunde 1969, StA MS, wurde als Konfession altkatholisch angegeben.
- 46 Entnazifizierungsakte Carl Pitsch 1946, LAV NRW R, NW 1039-P, Nr. 19 (Angabe zum Beruf 1940–45: „Selbständiger Kaufmann im Mineralölgroßhandel“).
- 47 Vgl. hierzu die Geburtsregister 1882 und 1887 im StA MS (beide Elternteile katholisch), dort auch das Eheregister 1915; Adressbücher MS 1939 und 1941, StA MS: „Getreide, Mehl usw.“; zum Folgenden: Entnazifizierungsakte Ferdinand Pitsch 1949, LAV NRW R, NW 1038, Nr. 1441 (daraus auch die folgenden Zitate).
- 48 Sudmann, Geschichte, 66.
- 49 Hierzu die Register 1915 und 1938 im StA Den Haag, <https://www.openarch.nl> (Aufruf: 30.08.2021); Beruf laut Kartei: „kammerwerkster“. Daneben: Heiraten St. Lamberti 1892, Taufen St. Aegidii 1871, BA MS; Heiraten MS 1892, Sterbefälle MS 1952, StA MS; in der Meldekartei, StA MS, ohne Angabe des Zuzugsdatums als römisch-katholische Witwe Ernsing geb. Decker mit der Angabe „Clemens-Hospital“ geführt.
- 50 Geburten Thuine 1883 und Wettrup 1884 (Väter: Heuerling in Wettrup und Neubauer in Suttrup), Heiraten Freren 1908 (Beruf der Frau: Dienstmagd, dort auch Verweis auf Kinder), KreisA EL; Geburtsname der Frau laut Standesamt Johanni[n]g genannt Suiver; vgl. auch Sterbefälle Altenberge 1975, GA Altenberge. Belegt ist eine Mitgliedschaft in der NS-Frauenschaft (ab 1935), aber nicht in der NSDAP: BArch B, NS 44, Slg. BDC.
- 51 Heiraten MS 1936, StA MS; Geburten GE 1905, StA GE (Beruf des Vaters: Hauer). Die Schreibung des Namens ist nicht einheitlich.
- 52 Heiraten MS 1934, Sterbefälle MS 1947 und 1960, StA MS. Der erste Ehemann war 1930 verstorben; Trauzeuge der ersten Ehe von 1928 war Theo Althaus, Mitbegründer der SPD in Coesfeld, später im KZ und nach dem Krieg Bürgermeister (Auskunft von Norbert Damberg, StA Coesfeld).

- 53 Geburten Ahlen 1903, KreisA Warendorf (WAF) (Beruf des Vaters: Maschinist).
- 54 Eintritt der Religionsmündigkeit mit 14 Jahren (Gesetz über die religiöse Kindererziehung von 1921).
- 55 Geburten Heinsberg 1885, StA Heinsberg; Heiraten Albersloh 1910, Sterbefälle Albersloh 1957, KreisA WAF; Sterbefälle Hilstrup 1966, Melderegister 1900–1920, StA MS. Belegt ist eine Mitgliedschaft in der NS-Frauenschaft (ab 1934), aber nicht in der NSDAP: BArch B, NS 44, Slg. BDC.
- 56 Sudmann, Geschichte, 66.
- 57 Taufen Greven 1862, BA MS; Melderegister, StA MS; Heiraten MA 1895, StA MA; Geburten Haßloch 1904, GA Haßloch (alternative Schreibung Borgeld).
- 58 Entnazifizierungsakte Heinrich Pottmeyer, LAV NRW R, NW 1039-P, Nr. 1237 (daraus auch die folgenden Zitate). Laut Geburtsurkunde, Taufeintrag und Meldekartei (Wegzug nach Münster 1919) aus einer römisch-katholischen Familie (Beruf des Vaters: Kaufmann): StA Bocholt, StA MS und BA MS, Liebfrauen (Berufsangabe bei der Eheschließung: Landwirt; Braut: Anna Haarmann, Tochter eines Landwirts).
- 59 Sudmann, Geschichte, 67; zum KV vgl. auch Pfarrer Lieser an RP Münster, 26.4.1940, LAV NRW W, Regierung Münster, Nr. 30015.
- 60 Geburten MS 1891 und 1895, Heiraten MS 1923, Meldekartei, Adressbücher MS 1939 und 1941, StA MS; wohnhaft in der Nähe der Ignatiuskirche.
- 61 Meldekartei, StA GE; belegt ist eine Mitgliedschaft in der NS-Frauenschaft (ab 1935), aber nicht in der NSDAP: BArch B, NS 44, Slg. BDC.
- 62 Geburten Soest 1877 und 1878, StA Soest; der Familienname des Mannes war laut Geburtsurkunde Löffler, laut Taufeintrag in Soest 1877, BA MS, Löffler genannt Baumeier (Beruf des Vaters: Gärtner). Im Beitrittsformular werden beide Eheleute genannt, unterschrieben hat aber nur der Ehemann.
- 63 Keine Berufsangabe auf dem Formular v. 7.9.1940: Alt-Katholische Pfarrgemeinde Münster, Akte „Personal“ 1939–42, PFA Münster.
- 64 Geburten Zwickau 1882, StA Zwickau; Sterbefälle Havixbeck 1944, GA Havixbeck; Heiraten HH, Standesamt 20, 1913, StA Hamburg (HH).
- 65 Geburten BN 1876, StA Bonn (BN); Heiraten Spandau 1903, Landesarchiv Berlin (LAB); vgl. hierzu auch die Register im StA MS.
- 66 Heiraten MS 1899, StA MS.
- 67 Geburten KI 1909, StA Kiel (KI); Heiraten MS 1940, StA MS; erwähnt in den Akten des Instituts im Archiv der Max-Planck-Gesellschaft, I. Abt., Rep. 1A, Nr. 2206 und Rep. 5, Nr. 6. Vgl. auch die biographischen Angaben in seiner Dissertation „Der Ortsteintyp als Grundlage einer neuzeitlichen Heideaufforstungsmethodik degradiert Böden“ von 1934 (Dank an meinen Kurskollegen Holger Berwinkel, Universitätsarchiv Göttingen).
- 68 Vgl. auch Sudmann, Geschichte, 37ff.; 1938 zählte die Gemeinde Dortmund, zu der Münster bis 1939 gehörte, 49 alt-katholische und 67 konfessionsverschiedene Ehen: Nachtrag zum Seelsorgebericht 1938, BABO, 2.3. K 80.
- 69 Laut Standesamt und Bürgerbüro Oelde war er mit einer Katholikin verheiratet, die Eheschließung fand erst später statt; Beruf laut Adressbuch: Schlosser (Beruf des Vaters: Dreher).
- 70 Laut Meldebuch seit 1926 in Reckenfeld, 1935/36 vorübergehend in Emsdetten (Dank an Anna Lindenblatt, StA Greven); im April 1941 noch einmal kurz in Münster, dort ohne Konfessionsangabe in der Meldekartei, StA MS; Berufsbezeichnung bei der Heirat: Händler; Beruf des Vaters: Stuckateur; Geburten MS 1893 und Heiraten MS 1921, StA MS.
- 71 Geburten Greven 1901, StA Greven; Geburten Wolbeck 1904, StA MS.
- 72 Hierzu die Register im StA Herne (HER) (Geburten Wanne 1900) und im Niedersächsischen Landesarchiv Abteilung Osnabrück (NLA OS, Rep 492, Nr. 4667 und 7420).
- 73 Sterbefälle MS 1968, StA MS; Geburten Lübbecke 1880, StA Lübbecke (Konfession der Eltern: katholisch; Beruf des Vaters: Gendarm). Berufsangabe bei der Aufnahme in die NS-Frauenschaft 1933: „Haush.“; BArch B, NS 44, Slg. BDC.
- 74 Dessen Formular v. 15.4.1941 ist auch anders gestaltet: Alt-Katholische Pfarrgemeinde Münster, Akte „Personal“ 1939–42, PFA Münster; Heiraten Neuenkirchen 1893, Sterbefälle Damme 1975, NLA Abteilung Oldenburg (OL); Heiraten BO 1926 und Geburten BO 1905, StA Bochum (BO).
- 75 Sudmann, Geschichte, 78.

- 76 Es fällt auf, dass sechs Beitritte aus dem Umfeld der Pfarrkirche St. Joseph südlich der Innenstadt kamen – alles Personen, die in konfessionsverschiedenen Ehen lebten oder gelebt hatten: Eduard Schulte (31.12.39, NSDAP-Funktionär), Ottilie Friedrich (14.1.40, NSDAP-Mitglied), Carl Pitsch (29.1.40, NSDAP-Mitglied), Clara Fischer (21.4.40) Theodor Baumeyer (23.8.40) und Magdalena Menn (15.9.40). Auch generell wohnten relativ viele Gemeindemitglieder in dem Teil der Stadt, der heute den südlichen Innenstadtring und den Bereich Mitte-Süd bildet (hier wohnte auch Faulendorf). Weiter auffällig: Drei KV-Mitglieder (und der Rendant) wohnten nicht weit voneinander entfernt östlich des Bahnhofs.
- 77 Lutz Unterseher, *Hitlers System oder die Zerstörung der Gesellschaft*, Berlin 2017, 34; Axel Schildt (Hg.), *Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert*, München 2005, 259; Michael Grüttner, *Das Dritte Reich*, Stuttgart 2014, 101; ders., *Brandstifter und Biedermänner. Deutschland 1933–1939*, Stuttgart 2015, Tabelle 1; Wolfgang Schäfer, *NSDAP. Entwicklung und Struktur einer Staatspartei des Dritten Reiches*, Marburg 1956; Arnulf Scriba, *Die NSDAP 1933–1945*, Berlin 2015, <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/ns-organisationen/nsdap>. (Aufruf: 11.10.2021).
- 78 Ring, „Katholisch und deutsch“, 625 und 628; vgl. auch die Übersicht 829f.
- 79 Pfarrer Rademacher, Bielefeld, Brief an Schulte, 3.3.1960, LAV NRW W, NL Eduard Schulte, Nr. 462.
- 80 Ilse Brinkhues, *Die Gemeinde Münster*, in: *Kirchliches Jahrbuch für die Alt-Katholiken in Deutschland* 83 (1984), 52–55, hier 53.
- 81 Sudmann, *Geschichte*, 65.
- 82 Ebd., 66.
- 83 Hierzu Ring, „Katholisch und deutsch“, 811 (die KNB als männliche Organisation), 399ff. (kurzzeitige Leitung der KNB-Ortsgruppe Berlin durch eine Frau bis zum Amtsantritt des Pfarrers als Ausnahme), 549 (Vortrag einer im Bericht zur KNB-Tagung 1937 als „glühende Nationalsozialistin“ beschriebenen Frau aus dem Rheinland über die Rolle der deutschen Frau und Mutter im Dritten Reich) und 662 (Bericht zu Holzkirchhausen mit Verweis auf die Zurückhaltung der Frauen gegenüber der alt-katholischen Kirche und deren Festhalten am römisch-katholischen Glauben). – *Der romfreie Katholik* schrieb am 2.1.1940, es habe nach dem ersten alt-katholischen Gottesdienst in Münster eine starke Nachfrage nach den KNV-Schriften gegeben. Im September 1935 war für Münster in einer statistischen Übersicht ein KNB-Mitglied angegeben worden: KNB, 1935, BABo, 18.15. In den Akten zu Münster taucht der KNV nicht auf.

Joachim Conrad

Die alt-katholische Gemeinde Saarbrücken in der NS-Zeit



1. Die Vorgeschichte

Die alt-katholische Gemeinde in Saarbrücken wurde ausweislich des Gründungsprotokolls am 31. Januar 1874 im Gasthaus Klein in St. Johann aus der Taufe gehoben.¹ Einen Tag später wählte die Versammlung Paul Nepilly zum Vorsitzenden und Carl Joseph Fischer zum Schatzmeister.² Am 4. Februar 1874 – nach einem Aufruf in der Presse waren 77 Mitglieder beigetreten – heißt es: „Es wurde ferner beschlossen, Herrn Bischof [Joseph Hubert] Reinkens von der Gründung der neuen Gemeinde in Kenntnis zu setzen.“³ Nun begann die Phase des Aufbaus: Es bedurfte der staatlichen und kirchlichen Anerkennung.⁴ Auch musste ein gottesdienstlicher Raum gefunden werden. Rund zwanzig Jahre – bis 1893 – war die alt-katholische Gemeinde ständiger Gast der evangelischen Kirchengemeinde Alt-Saarbrücken und nutzte die Ludwigs- bzw. die Schlosskirche für ihre Gottesdienste und das evangelische Graf-Gustav-Adolf-Haus für ihre Versammlungen. Die junge Gemeinde trat erstmals ins Licht der Öffentlichkeit, als Mitte März 1874 der Bonner Theologieprofessor und spätere alt-katholische Generalvikar Prof. Dr. Franz Peter Knodt (1811–1889) nach Saarbrücken kam und einen Gottesdienst in der Ludwigskirche hielt, an den sich ein Festessen anschloss. Zu diesem Anlass waren der Saarbrücker Landrat Ludwig von Geldern (1834–1892), der evangelische Superintendent Johann Gottfried Schirmer und der St. Johanner Bürgermeister Hermann Falkenhagen geladen.⁵

Die ersten Jahre der jungen alt-katholischen Gemeinde waren nicht leicht. Im Februar oder März 1874 hatte Bischof Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) den Zweibrücker Pfarrer Dominicus Duren mit der Verwaltung der Saarbrücker Pfarrstelle beauftragt.⁶ Das Provisorium dauerte an, und am 29. Juli 1874 nahm die Gemeindeversammlung zur Kenntnis, dass die Suche „eines geeigneten Geistlichen bis heute kein Resultat ergeben habe, so sehr es auch der Wunsch der Gemeinde sei, bald einen tüchtigen Geistlichen zu erhalten.“⁷ Wohl bald danach wurde Pfarrer Peter Rustemeyer⁸ für die Stelle vorgesehen, er fand aber keinen Rückhalt in der Gemeinde, und Paul Nepilly bekam den Auftrag, den Bischof darüber in Kenntnis zu setzen. Wieder übernahm Pfarrer Dominicus Duren von Zweibrücken aus Saarbrücken; er sollte am 14. Mai 1876 zum Pfarrer bestellt werden.⁹

Als Friedrich Jaskowski¹⁰ im Oktober 1879 als alt-katholischer Pfarrer nach Saarbrücken kam, war der Gemeinde eine erste Blüte beschert. Jaskowski sorgte für den Gemeindeaufbau und nahm sich aber besonders eines zentralen Problems an, nämlich der Frage nach einem eigenen Gotteshaus. Am 26. März 1889 rief er erstmals zu Spenden für den Neubau einer Kirche auf.¹¹ Immer wieder nutzte er die Medien, um auf die Diasporasituation seiner Saarbrücker Gemeinde hinzuweisen und Gaben zu sammeln.¹² Steter Tropfen höhlt den Stein, und so konnte der rührige Pfarrer bereits im Mai 1889 melden: „In der letzten Nr. des ‚Amtl. Altkath. Kirchenbl‘ legt die Synodalrepräsentanz allen Altkatholiken die Förderung unseres Kirchenbaues [...] auf’s angelegentlichste und wärmste an’s Herz.“¹³ Von ökumenischer Seite wurde der Gemeinde – nicht ganz überraschend – ebenfalls Hilfe zuteil: „Wir verdanken dies jenen hervorragenden evangelischen Theologen aus den verschiedenen Gauen Deutschlands, welche zu den Zierden der evangelischen Kirche gehören, und welche im November an die Haupt- und Zweigvereine des Evangelischen Bundes die herzliche Bitte richteten, unseren Kirchenbau zu unterstützen; wir verdanken dies endlich den hiesigen evangelischen Geistlichen, welche in hochherziger Bruderliebe unseren Aufruf unterzeichneten und die Unterstützung unseres Kirchenbaus ihren Gemeindegliedern empfohlen. [...] Wir werden es ihnen niemals vergessen, was sie in den Zeiten der Noth für uns gethan.“¹⁴ Auch der Bischof beteiligte sich persönlich mit einer namhaften Spende.¹⁵ Die Frage, wann die alt-katholische Pfarrei eine gottesdienstliche Heimat bekommen sollte, wurde zunehmend als Existenzfrage verstanden. Als dann das Saarbrücker Gymnasium aus der ehemals reformierten Friedenskirche in einen Neubau umzog, sah Jaskowski seine Stunde, erwarb das Gebäude und sorgte für einen gelungenen Rückbau des Gymnasiums in eine Kirche.¹⁶ Am 13. Juni 1893 fand die Einweihung der Kirche statt.¹⁷

Der Zweite Weltkrieg dominiert mit seinen Luftangriffen die Wahrnehmung der meisten Menschen, dass es auch im Ersten Weltkrieg Luftangriffe gab, ist nur wenigen bekannt. So wurde die evangelische Kirche in Saarbrücken-Burbach auf dem Weyersberg, die heutige Matthäuskirche, schwer beschädigt, so dass heute noch Nachwirkungen aufgearbeitet werden müssen. Und auch für die evangelische Kirche in Malstatt sind Schäden durch Luftangriffe dokumentiert. Insofern ist der Bericht des damaligen alt-katholischen Pfarrers Karl Josef Klotz sehr eindrücklich: „In der schön geschmückten Kirche,

Friedensk[irche], Eisenbahnstr. 10 fand Sonntag 30. Juni, die Firmung statt. Es waren 30 Firmlinge. Wir hatt[en] begründe[te] Angst, die Feier [werde] durch feindliche Flieger gestört. Denn jeden Tag und jede Nacht kamen sie in den letzten Tagen. An Peter u. Paul, als eben um 10 Uhr der Gottesdienst beginnen sollte, meldete die Sirene feindliche Flieger, u. alsbald fielen auch schon Bomben. Wir hielten keinen Gottesdienst, blieben aber in der Kirche. In der Nacht auf Sonntag 12 – 3 Uhr kamen sie wieder. Am Sonntag Vormittag hatten wir Ruhe, und die Firmung lief harmonisch ungestört. [...] Es ist eine schreckliche Zeit, man wird an Leib und Seele zerrüttet. Utinam finis belli esset.“¹⁸

2. Die „Unterwanderung“ der Gemeinde und der Streit um Arthur Kaminski

Am 23. Dezember 1932 starb der erwähnte Pfarrer Karl Joseph Klotz im Alter von 76 Jahren und wurde drei Tage später auf dem heutigen Hauptfriedhof in Saarbrücken bestattet; er war 26 Jahre Pfarrer der alt-katholischen Gemeinde gewesen.¹⁹ Am 15. Januar 1933 wurde Arthur Kaminski (1879–1953) zum Pfarrverweser ernannt.²⁰ Kaminski war der Bruder des in der NS-Zeit emigrierten Komponisten Heinrich Kaminski (1886–1946).²¹ Der gemeinsame Vater, Paul Kaminski (1836–1907), war selbst schon alt-katholischer Pfarrer in Tiengen gewesen. Kaminski setzte sich bei verschiedenen Regierungsstellen ein – das Saargebiet stand unter dem Mandat des Völkerbundes – um die Bewilligung eines „Gnadenvierteljahresgehaltens an Frau Pfr. Klotz Wtw. und eine Witwenpension“.²² Die Fürsorge für die Witwe seines Vorgängers dokumentiert sein soziales Engagement über mögliche Verpflichtungen hinaus.

Dass Kaminski zur „Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung“ gehörte, die dem NS-Regime nahestand, ist kein Hinweis auf seine eigene Haltung zum Regime. Matthias Ring betont, dass Kaminski „keineswegs ein Nazi“²³ war. Angesichts der Emigration seines Bruders wäre er auch sicherlich nicht in der Partei geduldet worden. Es finden sich im evangelischen Spektrum gerade in der Anfangszeit etliche Pfarrer, die der Partei oder den Deutschen Christen angehörten, weil sie die Wunden des Ersten Weltkrieges zu lindern schienen, die aber bald, als die Masken fielen, Partei und Ideologie verließen.²⁴ Zu den „enttäuschten Enthusiasten“ gehörte wohl Kaminski.

Im April erfolgte die Wahl des neuen Kirchenvorstandes in Saarbrücken;²⁵ noch am Tag der Wahl fand ein Familiennachmittag statt, auf dem Pfarrer Kaminski über die alt-katholische Bewegung sprach.²⁶ Am 27. Mai 1933 besuchte Bischof Dr. Georg Moog (1863–1934) Saarbrücken; die Pfarrstelle sollte ausgeschrieben werden. Am 25. Juni 1933 fand eine Gemeindeversammlung statt, an der 32 Personen teilnahmen; Pfarrer Kaminski wurde einstimmig zum Pfarrer der Gemeinde in Saarbrücken gewählt.²⁷ Die Einführung fand am 8. Oktober 1933 durch den Mannheimer Stadtpfarrer Dr. Otto Steinwachs (1882–1977) statt, der nach dem Zweiten Weltkrieg als Weihbischof wirkte.²⁸ Und umgehend kam Arbeit auf den neuen Pfarrer zu, denn „der Vorsitzende [machte] von dem Schreiben des Herrn Oberbürgermeisters [Hans Neikes²⁹] Mitteilung. Danach verlangt die Regierungskommission anzugeben, wieviel Steuerzahler vorhanden sind und wieweit sich der Bezirk der Pfarrgemeinde erstreckt. Falls der Bezirk über das Saargebiet hinausgeht, so ist dies genau anzugeben.“³⁰ Durch diesen Vorgang ist zu erfahren, dass nach der Liste der Stadt Saarbrücken 67 Steuerzahler verzeichnet waren, dass es aber über einhundert Gemeindeglieder in Saarbrücken gab, die teilweise arbeitslos oder steuerfrei waren, und dass neun Steuerpflichtige außerhalb des Stadtbezirks Saarbrücken wohnten.

Arthur Kaminski veränderte die Funktion des Protokollbuchs der Gemeinde, in dem er in Form einer Gemeindechronik Berichte aus dem Leben der Gemeinde eintrug, teilweise versehen mit eingeklebten Zeitungsartikeln. So finden sich Niederschriften, Berichte und Notizen

- S. 22–24 über die Amtseinführung von Pfarrer Kaminski,
- S. 24–25 über den Frauensonntag 1933,
- S. 25 über eine Goldene Hochzeit,
- S. 26–27 über eine Weihnachtsfeier 1933,
- S. 27 über die Trauung der Tochter des Pfarrers, Hertha Kaminski, am 27. Januar 1934 mit Fritz Peters aus Landau,
- S. 28–29 über eine Zusammenkunft der Männer im evangelischen Graf-Gustav-Adolf-Haus am 22. Februar 1934,
- S. 41 über die Gründung eines alt-katholischen Kirchenchores am 8. Oktober 1934,
- S. 47 über den Lichtbildervortrag am 3. Juli um 20.30 h im Hardenberg-saal des Graf-Gustav-Adolf-Hauses über die Bischofsweihe von Erwin Kreuzer (1878–1953) am 8. Mai 1935 in der alt-katholischen Schlosskirche zu Mannheim.

Und auch in der Kulturszene fand die alt-katholische Gemeinde Anschluss an die anderen Träger öffentlicher Belange, etwa mit dem Konzert zum Volkstrauertag am 25. Februar 1934, oder wenn am Karfreitag, dem 30. März 1934, ein Konzert geboten wurde mit Margarete Schaller (Sopran), Alexander Goebel (Bass-Bariton), Peter Franzen (Violine) und Alois Gehring (Orgel). Es wurden Werke von Brahms, Reger und Rheinberger aufgeführt sowie Stücke aus der Matthäuspassion von Bach „und aus der Passion unseres Organisten“.³¹

Aus dem Spektrum der Politik ist für den 7. August 1934 zu lesen, dass ein Traueramt stattfand für den verstorbenen Reichspräsidenten Paul von Hindenburg (1847-1934). Am 5. Januar 1935 findet sich ein eingeklebter Bericht vom Tod des Bischofs Georg Moog († 28. Dezember 1934),³² der nächste Beitrag steht unter dem Datum des 24. Februar 1935. Zum 13. Januar 1935, dem Tag der Saarabstimmung, an dem die Saarländer zu entscheiden hatten, ob sie nach Deutschland oder Frankreich zu gehen wünschten, oder ob sie eher weiter unter Völkerbundmandat stehen wollten, findet sich – sehr merkwürdig! – keine Notiz. Wo stand die alt-katholische Gemeinde? Wohl im deutsch-nationalen, mindestens im Pro-Deutschland-Lager, denn „am 21. Oktober hielt uns Stadtpfarrer Dr. [Otto] Steinwachs aus Mannheim in unserer Friedenskirche im Rahmen einer kirchlichen Abendfeier einen Vortrag über ‚Deutsche Art und deutsche Kirche‘. Der Besuch war über Erwarten gut, auch von Seiten Andersgläubiger; der Vortrag hinterließ denn auch einen nachhaltigen Eindruck.“³³ Wurde noch am 10. Juni 1934 festgehalten, dass die Regierungskommission nicht bereit war, einen Zuschuss zum Pfarrgehalt zu gewähren,³⁴ so hieß es im März: „Zwecks Angleichung des Pfarrgehalts unseres Pfarrers mit den übrigen Pfarrgehaltern legte Pfr. Kaminski ein Gesuch vor zur Weitergabe an den Herrn Reichskommissar f. d. Rückgl[iederung] des Saarlandes, Abt. f. Kultus- und Schulwesen. Nachdem der Vorstand Kenntnis genommen hat, wurde das Gesuch befürwortet und unterschrieben weitergereicht.“³⁵ Ein interessantes Ereignis ist der Vorgang um den auf den 15. September 1935 festgelegten Saarländisch-Pfälzischen Altkatholikentag, zu dem der Bischof um Teilnahme gebeten wurde.³⁶ Bischof Erwin Kreuzer konnte zu diesem Termin nicht anreisen; der Altkatholikentag wurde auf den 6. Oktober 1935 verlegt.³⁷ Dr. Otto Steinwachs lehnte den 6. Oktober wiederum ab, weil reichsweit das Erntedankfest gefeiert werden sollte. Es kam der 13. Oktober ins Gespräch; angedachter Ort war

der Hindenburgsaal im St. Johanner evangelischen Gemeindehaus „Wartburg“.³⁸ Am Ende fand das Ereignis am 20. Oktober 1935 statt. Anstelle eines aufwendigen Essens in der „Wartburg“ gab es einen Ausflug auf den Winterberg und montags das Gespräch mit dem Kirchenvorstand betr. die Gemeindeverhältnisse.³⁹ Im Volksblatt wurde über den Vortrag des Essener Pfarrers Heinrich Hütwohl (1893–1973)⁴⁰ zum Thema „Politischer Katholizismus und Volksgemeinschaft“ berichtet; er war der Herausgeber der Zeitschrift „Romfreier Katholik“. Erschienen waren auch alt-katholische Gemeindeglieder aus Kaiserslautern, Mannheim und Ludwigshafen: „Ein feierliches levitiertes Hochamt, von unserem Bischof gehalten unter Beistand der beiden Geistlichen,⁴¹ ließ das kostbare Gut der Muttersprache bei unserem Gottesdienst alle Teilnehmer aufs tiefste mitempfinden, und die bischöfliche Ansprache hat gewiss die Herzen aller ergriffen. Unser Kirchenchor hat sich sehr wacker an diesem Tage gehalten und im Gottesdienst wie nachmittags in der Festversammlung je drei Lieder mit gutem Ausdruck gesungen und so nach einjährigem Bestand die erste große Leistungsprobe tapfer bestanden.“⁴² Nachmittags sprachen der Bischof und Dr. Otto Steinwachs in der „Wartburg“, gerahmt vom Chor und Solisten; montags fand die Visitation statt.

Die Gemeinde erlebte einen Aufschwung: Am 24. Oktober 1937 hielt Pfarrer Arthur Kaminski im kleinen Saal der „Warndtburg“ in Großrosseln eine Messe mit Altarweihe, um eine Filialgemeinde im Warndt nach der französischen Grenze zu begründen, und Ordinariatsrat Heinrich Hütwohl predigte: „Möge Gott das junge Pflänzlein zu einem stattlichen Baum heranwachsen lassen“.⁴³ Die antirömische Propaganda trieb den Alt-Katholiken zudem zahlreiche Mitglieder der NSDAP in die Arme. Anfangs stand die Aufnahme neuer Mitglieder immer unter TOP 1 der Vorstandssitzungen; später waren die Aufnahmen nur Notizen unter „Sonstiges“. Die Gemeinde war im Aufwind: Auf der Gemeindeversammlung am 28. Juni 1936 waren 44 Personen anwesend;⁴⁴ es fanden Kirchenwahlen statt. Sieben Mitglieder des Kirchenvorstandes waren zu wählen, und zwar vier für sechs, drei für drei Jahre.⁴⁵ Diesem Vorstand stand eine große Auseinandersetzung ins Haus, denn im April verlas Pfarrer Arthur Kaminski eine Erklärung: „Darin wurden die in den vergangenen Monaten erhobenen Beschwerden beim hochw[ürdigen] Herrn Bischof zurückgewiesen. Dem Pfarrer waren zum Vorwurf gemacht worden u[nter] anderem, der habe mit Leuten verkehrt, die eine separatistische Einstellung gehabt hätten, ferner habe er an vaterländischen

Gedenktagen nicht mit Hakenkreuzflagge an der Kirche geflaggt, sodann an einigen Feiertagen keinen Gottesdienst abgehalten.“⁴⁶ Der stellvertretende Vorsitzende des Kirchenvorstandes, Dr. Hans Rozek, hielt die Beschwerden aufrecht, und Kirchenvorstand Hans Bourgmeyer verlas aus der Antwort des Bischofs Passagen „die die Anklagen stützen sollten.“⁴⁷

Der Streit nahm Fahrt auf: Im Protokollbuch findet sich eine Einladung vom 2. September 1937 zu einer Kirchenvorstandssitzung am 12. September, die lediglich vom stellvertretenden Vorsitzenden Dr. Rozek unterschrieben war; vier Punkte standen auf der Tagesordnung und als Post scriptum wurde vermerkt: „Entschuldigungen können nicht angenommen werden, da endgültige Regelung im Interesse der Gemeinde dringend nottut.“⁴⁸ Danach findet sich eine Einladung vom 9. September 1937 durch den Vorsitzenden, Pfarrer Arthur Kaminski, mit sieben Tagesordnungspunkten, „ferner auf Antrag des Herrn Dr. Rozek“ vier aus dessen Einladung. TOP 7 lautete „Aussprache über den Pfarrerwechsel“. Das Protokoll fehlt, aber unter dem Datum des 29. September 1937 kommt eine Erläuterung: „Im Juli u[nd] August des Jahres wurde ein Schreiben an den hochw. Herrn Bischof in Umlauf in der Gemeinde der alt-kath- Pfarrei zur Unterzeichnung gesetzt. Nach Angabe wurde dieses Schreiben von 48 Mitgl. unterschrieben. In diesem wurde die Bitte an den hochw. Herrn Bischof ausgesprochen, ein[en] Wechsel in der Besetzung der hiesigen Pfarrstelle zu bewirken.“⁴⁹ Einige baten Dr. Hans Rozek, den Vorstand zusammenzurufen, was am Einspruch des Pfarrers scheiterte, der den Vorstand selbst einberief. Als bekannt wurde, Pfarrer Kaminski wolle sich wegbewerben, ließ Dr. Rozek die Klagepunkte fallen.⁵⁰ Am 17. Oktober 1937 vermerkt das Protokoll, dass Dr. Hans Rozek ausgeschieden war.⁵¹ Der Vorstand war, scharf formuliert, „unterwandert“ worden – in der evangelischen Gemeinde Alt-Saarbrücken versuchten dies die Deutschen Christen auch und scheuten sich nicht vor Wahlfälschungen bei der Presbyteriumswahl; aber die Verantwortlichen in der alt-katholischen Kirche bemerkten es nicht oder wollten es nicht bemerken, bis die böse Saat des Unfriedens aufging.

Am 2. Dezember 1937 fand in Anwesenheit des Bischofs Erwin Kreuzer im evangelischen Graf-Gustav-Adolf-Haus eine außerordentliche Sitzung des Kirchenvorstandes statt. Anwesend waren Pfarrer Arthur Kaminski, Frau Antonie Cormann, Rudolf Hoffmann, Peter Kockler, Karl Rütters sen., Peter

Schweizer und Jakob Simmer,⁵² dazu Heinrich Pelke⁵³ als Nachfolger von Hans Bourgmeyer. Geladen und erschienen waren auch die – inzwischen vier – zurückgetretenen Vorstandsmitglieder Hans Bourgmeyer, Jakob Egler, Dr. Hans Rozek und Wilhelm Stüble. Nach der Begrüßung des Bischofs „hielt Herr W[ilhelm] Stüble sein Referat, in welchem die bekannten Vorwürfe gegen die Amtswaltung des Herrn Pfarrers zusammengefaßt wurden. Außerdem wurde dem Herrn Pfarrer vorgeworfen, er habe früher einer Freimaurerloge angehört.“ Der Bischof teilte mit, „er habe sich dieserhalb schriftlich und mündlich an den Leiter der Gestapo in Saarbrücken [Anton Duncern⁵⁴] gewandt und von diesem die Mitteilung erhalten, daß in keiner Abteilung etwas bekannt sei, daß Herr Pfarrer Kaminski Mitglied einer Freimaurerloge gewesen sei. Der hochwürdige Herr Bischof versprach, noch weitere Schritte zu tun. Die Angelegenheit wird von der geheimen Staatspolizei weiterverfolgt.“⁵⁵ Der Bischof würdigte die Arbeit Kaminskis und überraschte die Anwesenden, dass der Pfarrwechsel beschlossen sei, weil viele in der Gemeinde den Wechsel wollten. Es ist nicht auszuschließen, dass der Bischof Arthur Kaminski schützen wollte, als er die Gestapo beauftragte; dann aber muss er den Institutionen der NS-Zeit gegenüber sehr „blauäugig“ gewesen sein. Denn wäre nur irgendetwas herausgekommen, was Kaminski belastet hätte, wäre er in den Mühlen des Regimes untergegangen. Mindestens das hatte der Bischof billigend in Kauf genommen.

Pfarrer Arthur Kaminski trat zum 1. Februar 1938 seinen Urlaub an, sein Vertreter wurde Pfarrvikar Grzuna. Pfarrer Paul Heinz Vogel aus Witten / Ruhr war zum Tausch mit Pfarrer Kaminski zum 1. Juni 1938 bereit.⁵⁶ Im März „wurde ein Schreiben verlesen, worin zum Ausdruck gebracht wird, daß der Gestapo nichts bekannt sei über politische Unzuverlässigkeit und separat[istische] Belastung des Pfrs. Herrn Kaminski. Im Anschluß hieran gab der Vorsitzende bekannt, daß er gegen die Herren Bourgmayer und Stüble Strafantrag wegen Verleumdung stellen würde.“⁵⁷ Im Übrigen teilte die Gestapo mit, Kaminski gehöre dem „Deutschen Ritterbund“ an und keiner Loge.⁵⁸ Josef Kaufmann, der 1957 für seinen Nachfolger Erinnerungen bzw. Hinweise hinterließ, kommentierte die Ereignisse dieser Zeit so: „Daß Pfarrer Kaminski nur so kurze Zeit in Saarbrücken amtiert hat, ist auf einen bösen Streit in der Gemeinde zurückzuführen, der durch neu beigetretene Männer – als Hitler an die Macht kam – entfesselt wurde. Um Frieden zu schaffen veranlaßte Bischof Kreuzer einen Amtstausch Saarbrücken-Witten,

d.h. Kaminski-Vogel.“⁵⁹ Und über Kaminski schrieb er: „Pfarrer Kaminski war sonst sehr rührig. Er rief einen guten Kirchenchor ins Leben u[nd] ließ das Dach der Friedenskirche renovieren, nur Predigen war nicht sein Fall.“⁶⁰

Mit der Einführung⁶¹ von Pfarrer Paul Heinz Vogel (1900–1975) am 5. Juni 1938 durch den Bonner Ordinariatsrat Prof. Dr. Hermann Keussen⁶² (1862–1943) endete das tragische Kapitel Kaminski in Saarbrücken. Der Gemeindeversammlung vom 3. April 1938 wurde seitens des Vorstandes kein Beschlussvorschlag gemacht; dem Pfarrertausch stimmten von 65 anwesenden Stimmberechtigten 37 zu und 28 sagten Nein.⁶³ Der Vorstand der Gemeinde versuchte, andere Seiten aufzuziehen: „Der Männerkreis soll monatlich im Anschluß an den Gottesdienst zusammenkommen und Wünsche der Gemeinde mit dem Pfarrer beraten. [Und] da der Kirchenchor aus wichtigen Gründen am Osterfeste streikte, erklärt der Kirchenvorstand denselben als nicht mehr bestehend.“⁶⁴ An Pfarrer Vogel sollte die alt-katholische Gemeinde in Saarbrücken keine Freude haben. In der Vorstandssitzung am 24. März 1939 „vor Eintritt in die Tagesordnung erklärte der Vorsitzende, daß er zum letztenmal den Vorsitz in der Sitzung führe, da er aus dem geistlichen Stand ausscheide. Zugleich stellte er seinen Nachfolger, den Pfarrverweser Herrn [Reinhold] Krömer, vor.“⁶⁵ Mit seinen Erinnerungen bringt der spätere alt-katholische Pfarrer in Saarbrücken, Josef Kaufmann (1886–1965), Klarheit in die Spekulationen über Vogels raschen Abgang: „Pfarrer Vogel war auch nur kurze Zeit in Saarbrücken. Schade, daß dieser hochbegabte Mann ein zu großer Freund des Alkohols war und deshalb aus dem Dienst des Bistums entlassen wurde.“⁶⁶ Bereits am 12. Juni führte Pfarrverweser Reinhold Krömer den Vorsitz; bedingt durch die Erste Evakuierung⁶⁷ ist das Protokollbuch lückenhaft.⁶⁸ Noch einmal, im Januar 1941, wurde der Vorstand in einer Gemeindeversammlung⁶⁹ aus 31 Stimmberechtigten neugewählt; noch drei Jahre blieben Anton Beckhäuser, Heinrich Pelke und Jakob Simmer im Amt. Für sechs Jahre neu gewählt wurden Anton Kalmes, Adele Mügge, Josef Rottwinkel und Karl Rütters, dazu die Ersatzleute Frau Grässle, Rudolf Hoffmann, Jakob Thiel und Nikolaus Wagner.

3. Untergang und Neuanfang unter Pfarrer Josef Kaufmann

Josef Kaufmann berichtete: „Im Dezember 1940 schrieb mir Bischof Kreutzer [sic] – ich war im Herbst 1938 nach München gekommen – wenn ich noch Lust hätte, nach Saarbrücken zu gehen, wäre dies jetzt möglich, da die Pfarrstelle am 1. April 1941 neu besetzt werden würde. Ich hatte mich nämlich früher von Schlesien aus einmal um Saarbrücken beworben, es war, als die Stelle nach dem Tod des Pfarrers Klotz ausgeschrieben wurde. – Ich hielt im Februar 1941 meinen Probegottesdienst u[nd] wurde einstimmig gewählt.“⁷⁰ Pfarrer Josef Kaufmann trat zum 1. April 1941 seinen Dienst in Saarbrücken an; einmal im Monat sollte er Gottesdienst in Kaiserslautern halten, während der Gottesdienst in Saarbrücken ausfiel.⁷¹

Saarbrücken kam zunehmend in den Fokus alliierter Luftangriffe; es nahmen nie mehr als zehn bis zwölf Gemeindeglieder am Gottesdienst teil. Hatte man noch im Juni 1938 Sanierungsmaßnahmen⁷² an der Friedenskirche durchgeführt, änderte sich die Lage im zweiten Dienstjahr von Kaufmann dramatisch. Anfang August wurde ins Protokollbuch eingetragen: „Auf Einladung des Vorsitzenden fand eine Besichtigung der durch den Fliegerangriff vom 30.7.1942 schwer beschädigten Friedenskirche statt. Wie der Augenschein ergab, konnte die Benutzung der Kirche bis zur Wiederherstellung nicht in Frage kommen. Es wurde deshalb beschlossen, beim evangel[ischen] Presbyterium die Erlaubnis nachzusuchen, in der alten ev. Kirche in St. Johann unsere Gottesdienste abzuhalten.“⁷³ Kaufmann fürchtete auch Verluste in den Akten und Archivalien. „Der Vorsitzende gab den Aufbewahrungsort der Gemeindebücher bekannt, damit alle Mitglieder des K[irchen] Vorst[andes] im Falle eines Fliegerschadens wissen, wo sie zu finden sind: 1. Das Tauf-, Trauungs- und Sterberegister befindet sich im Tresor des Bankhauses Müller, Hohenzollernstr[asse]; 2. Das Banksparbuch der Gemeinde Nr. 3764 bei der Dresdener Bank, Viktoriastraße, ist im Luftschutzgepäck des Pfarrers. Das Konto lautete am 18/10.42 auf M[ark] 600,-; 3. Das Kassabuch mit Einnahme und Ausgabe (Belege) sowie Steuersachen des Pfarramtes befinden sich in einer Stahlkassette im Schrank der Gemeinde in den Diensträumen des Pfarrers. Die Mitglieder nahmen davon Kenntnis und beschlossen die Eintragung ins Protokollbuch.“⁷⁴ Noch versuchte man, zur Normalität zurückzukehren, lud sogar den Bischof für Pfingsten

ein, entschied sich aber dann doch um auf einen Termin nach dem Krieg – dann reißt das Protokollbuch ab mit dem 8. Mai 1943.⁷⁵ Lesenswert ist der Rückblick des Pfarrers auf die Kriegszeit und das erste Nachkriegsjahr. Die schon erwähnte Zerstörung beschreibt Kaufmann detaillierter: „Am 30. Juli 42 wurde die Friedenskirche zum 1. Mal schwer beschädigt, aber nur indirekt durch den Luftdruck der in der Umgebung explodierenden Bomben. Alle Fenster waren zerstört, teilweise waren sogar die Eisenstäbe aus dem Mauerwerk gerissen. Die Beschädigungen an der Orgel und Inneneinrichtung waren leichter Natur.“⁷⁶ Wie geplant, kam die Gemeinde mit ihren Gottesdiensten in der Alten evangelischen Kirche in St. Johann unter. „Der Pfarrer reinigte mit einer Anzahl Ukrainerinnen⁷⁷ das Gotteshaus, daß Ostern 1943 wieder dort das hl. Amt gefeiert werden konnte.“⁷⁸ Aber der Luftkrieg ging weiter und führte in den Untergang.⁷⁹ Doch in der Not gab es ein ökumenisches Miteinander, das man zuvor nie erahnt hätte: „Im Frühjahr 1944 gingen bei einem weiteren Angriff die Fenster zum größten Teil wieder in Trümmer. Die roem. Kathol. Kirche St. Jakob erhielt einige Volltreffer und konnte nicht mehr benutzt werden. Der Pfarrer von St. Jakob bat uns um Gastfreundschaft und versprach, daß Handwerker aus der Gemeinde die Fenster wieder in Ordnung bringen würden. Innerhalb 4 Wochen war unsere Friedenskirche wieder benutzbar und rechtfertigte zum 1. Mal ihren schönen Namen: sie diente dem Frieden unter den Bekenntnissen. Der Gemeinde St. Jakob wurde ein Schrank in der Sakristei eingeräumt. Auch wurde ihr gestattet, einen Beichtstuhl aufzustellen.“⁸⁰ Die massive Zunahme der Luftangriffe veranlasste den Pfarrer, die Paramente ins Pfarrhaus zu bringen. „In der Nacht vom 5. zum 6. Oktober 44 erfolgte jener schreckliche Großangriff, der ganz Alt-Saarbrücken in Trümmer legte und verbrannte. Die Schloßkirche, die Friedenskirche u[nd] Ludwigskirche brannten bis auf die Grund- und Umfassungsmauern aus; St. Jakob wurde schwer beschädigt. Eigenartigerweise ist der Turm der Friedenskirche stehen geblieben. [...] Der Pfarrer verließ mit seiner Frau Ende Oktober Saarbrücken und fuhr in seine Heimat nach Thüringen.“⁸¹ Als Familie Kaufmann an die Saar zurückkehrte, fand die alt-katholische Gemeinde bei der evangelischen Stadtmission Ebenezer in der Schillerstraße 20 in St. Johann eine vorübergehende Heimat.⁸² Das Provisorium dauerte bis 1959. Im inneren Zirkel der Gemeinde mussten zuerst wieder funktionsfähige Strukturen zurückgewonnen werden. Auf der Gemeindeversammlung⁸³ am 16. Juli 1946 erschienen achtzehn stimmberechtigte Gemeindeglieder und wählten einen neuen Vorstand. Auf drei

Jahre wurden gewählt der Bürogehilfe Anton Kalmes aus Dudweiler, die Apothekerswitwe Adele Mügge aus St. Johann und der Konrektor i.R. Jakob Simmer, der schon früher im Vorstand war. Auf sechs Jahre wurden gewählt der Werkmeister Jakob Egler aus Malstatt, die Hausfrau Maria Barbeth aus Alt-Saarbrücken und der Lackierer Jakob Thiel aus Malstatt.

Bei der Konsolidierung der Gemeinde nach Krieg und NS-Herrschaft stand die Frage im Zentrum, wie mit der Ruine der Friedenskirche umzugehen war. Im Sommer 1946 lag das Ansinnen französischer Katholiken auf dem Tisch, die Kirche zu kaufen.⁸⁴ Im Mai 1949, also rund drei Jahre später, wurde erwogen, die Kirchenruine dem Staat zu übergeben und einen Gottesdienstraum mit einer Pfarrwohnung darüber zu erwerben.⁸⁵ Aber immer mehr zeichnete sich ab, dass die Kirchengemeinde die Friedenskirche behalten wollte,⁸⁶ das Kirchenvorstands-Mitglied Anton Kalmes machte sogar den Vorschlag, durch Rundfunkgottesdienste Werbung für die alt-katholische Gemeinde zu machen.⁸⁷ Der Aufbau erfolgte in den folgenden Jahren; finanzielle Unterstützung kam von Bundes- und Landesebene.⁸⁸ Unter dem streng römisch-katholischen Ministerpräsidenten Johannes Hoffmann (1890–1967, Christliche Volkspartei, CVP)⁸⁹ hatte die alt-katholische Gemeinde politisch gesehen nicht die besten Karten. Das mag der Grund sein, warum nach der zweiten Saarabstimmung 1955, bei der die CVP-Regierung von Johannes Hoffmann zu Fall kam, und nach dem wirtschaftlichen Anschluss des Saarlandes an die Bundesrepublik 1957 Bischof Johann Josef Demmel (1890–1972) auf die heute angesichts der europäischen Einigung sehr nach Deutschtümelei riechende Idee kam, an Pfarrer Kaufmann – damals hieß die Großherzog-Friedrich-Straße Max-Braun-Straße – ein Telegramm zu schicken mit dem Satz: „Der Gemeinde herzliches Willkommen zur endgültigen Heimkehr in Vaterland und Bistum – Bischof Demmel.“⁹⁰ Die alt-katholische Gemeinde war wieder im Aufwind und beschloss im Mai 1958, der russisch-orthodoxen Gemeinde die Mitbenutzung der Friedenskirche einzuräumen.⁹¹ Der Wiederaufbau der Friedenskirche ist ausführlich dokumentiert und kann an dieser Stelle übersprungen werden.⁹² Es war die letzte große Tat von Pfarrer Josef Kaufmann; er wechselte zum 1. Oktober 1962 in den Ruhestand und verstarb am 12. Juli 1965. Drei Tage später wurde Josef Kaufmann auf dem Hauptfriedhof in Saarbrücken bestattet.⁹³

4. Nachbemerkung

An der Saar gab es im Vorfeld der ersten Saarabstimmung 1935, die dem Wunsch vieler nach einer Rückkehr nach Deutschland entsprach, letztlich aber den Anschluss an Hitler-Deutschland bedeutete – und einen heftigen „Kirchenkampf“ zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche.⁹⁴ Gerade in Alt-Saarbrücken, wo die alt-katholische Friedenskirche der evangelischen Ludwigskirche gegenüber steht – beide vom bedeutenden Barockbaumeister Friedrich Joachim Stengel errichtet –, gerade hier tobte der sog. Kirchenkampf am heftigsten. Die drei Pfarrer der Ludwigskirche, Eduard Heinz,⁹⁵ Otto Wehr⁹⁶ und Otto Weißer,⁹⁷ waren Gründer des Pfarrernotbundes an der Saar. In der Alt-Saarbrücker Schlosskirche fand die erste Saarbrücken Bekenntnissynode statt.⁹⁸ Die Vorsitzende der Frauenhilfe, Ida Obenauer,⁹⁹ zugleich Vorsitzende des Saarverbandes der Frauenhilfe, sorgte für die praktische Umsätze der Belange der Bekennenden Kirche. Und auch der Kantor der Ludwigskirche, der Straube-Schüler Kirchenmusikdirektor Karl Rahnner¹⁰⁰ engagierte sich für die BK. Aber der Führer der Deutschen Christen, der Textilfabrikant Gustav Adolf Müller (1896–1968),¹⁰¹ war ebenfalls Gemeindeglied an der Ludwigskirche, was die Auseinandersetzungen besonders beschwerlich machte.

Und gerade in Alt-Saarbrücken tobte ein paralleler Kirchenkampf in der kleinen alt-katholischen Gemeinde. Sie war von Parteigängern der NSDAP unterwandert worden, die so die Gemeindeversammlungen dominieren konnten – mit der Besonderheit, dass es Bischof Erwin Kreuzer war, der die Gestapo Saarbrücken beauftragte, den eigenen Pfarrer Arthur Kaminski auszuspiionieren.

Die Ereignisse sind nicht mehr im historischen Gedächtnis der Stadt, obwohl sich dieses Geschehen in die Gesamtsituation einpasst, ja sie in Tragik überbietet. Das 150jährige Jubiläum der Gründung der alt-katholischen Gemeinde in Alt-Saarbrücken 2024 muss Anlass sein, diese Geschichte in Erinnerung zu bringen.

Prof. Dr. Joachim Conrad ist Pfarrer der evangelischen Kirchengemeinde Kölln. Er ist außerplanmäßiger Professor für Kirchengeschichte an der Universität des Saarlandes und Leiter des Evangelischen Zentralarchivs Saar.

Anmerkungen

- 1 Evangelisches Zentralarchiv Saar (EZAS) Best[and] 05,1 Alt-Kath[olische] Kgm. [Kirchengemeinde] Saarbr[ücken] Nr. 144 Protokollbuch 1874–1884, S. 1 Gründungsversammlung am 31. Januar 1874. Aufgrund dieser Versammlung wurden immer wieder die Jubiläen der Gemeinde gefeiert, zuletzt die 125-Jahr-Feier vom 25.–26. September 1999. Bischof Joachim Vobbe predigte am 26. September 1999 in der Ludwigskirche. Vgl. EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 25 125jähriges Bestehen der Alt-Katholischen Gemeinde an der Saar.
- 2 EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 144 Protokollbuch 1874–1884, S. 1. Gemeindeversammlung am 1. Februar 1874.
- 3 Ebd.
- 4 EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 7 Urkunde über die Errichtung einer katholischen Pfarchie an der Saar 22. März / 31. März 1875. Die Urkunde wurde im Saarbrücker Kreisblatt Nr. 15 (1875) veröffentlicht.
- 5 Protokollbuch 1874–1884 [wie Anm. 2], S. 11. Vorstandssitzung vom 2. März 1874.
- 6 Ebd.
- 7 Ebd., S. 31. Gemeindeversammlung vom 29. Juli 1874.
- 8 Peter Rustemeyer, geb. 1836 in Rüthen in Westfalen, 1859 Priesterweihe, dann längerer Aufenthalt in den USA, 1871 Rückkehr nach Deutschland. Vgl. die Angaben im Deutschen Merkur 1874.
- 9 Protokollbuch 1874–1884 [wie Anm. 2], S. 49–50 Protokoll vom 23. April 1876. Die Wahl erfolgte auch zum angedachten Termin; vgl. ebd. S. 50.
- 10 Vgl. zu seiner Person: Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Generallandesarchiv Karlsruhe, 235 Badisches Kultusministerium. Personalakte Nr. 12635 Jaskowski, Friedrich 1896–1909. Zuerst hatte das Oberpräsidium Bedenken, ob er dem preußischen Staat gegenüber loyal wäre. Der Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten fällt am 20. Februar 1880 sein Urteil und verwarf die Bedenken des Oberpräsidiums.
- 11 Vgl. Altkatholisches Volksblatt (AKVB) Nr. 14 (5. April 1889), S. 55.
- 12 So im AKVB Nr. 16 (19. April 1889), S. 64–65 und Nr. 17 (26. April 1889), S. 68. Der Saarbrücker Gemeinde wurden durch Pfarrer Katzenmeier, München, neunzig Gebetbücher geschenkt, deren Verlauserlös der Kirche zugutekommen sollte; vgl. Ebd. Nr. 20 (17. Mai 1889), S. 82.
- 13 Vgl. Ebd. Nr. 21 (24. Mai 1889), S. 85.
- 14 Ebd. Nr. 14 (4. April 1890), S. 54–55, hier S. 54.
- 15 Ebd. Nr. 17 (25. April 1890), S. 69.
- 16 Vgl. AKVB Nr. 51 (19. Dezember 1890), S. 224.
- 17 Vgl. Friedrich Jaskowski, Festschrift zur Einweihung der Friedenskirche in Saarbrücken am 13. Juni 1893, Saarbrücken 1893. Tatsächlich haben sich verschiedene Baurechnungen erhalten, die mit der Sanierung im Zusammenhang zu stehen scheinen; vgl. EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 98 Renovierung bei der Übernahme der Kirche.
- 18 „Dass der Krieg ein Ende nähme“, vgl. EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 240. Sammelkirchenbuch. Eintrag ins Kirchenbuch durch Pfarrer Carl Joseph Klotz am 30. Juni 1918. Zu Klotz vgl. Matthias Ring, „Katholisch und deutsch“. Die altkatholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B.3), Bonn 2008, S. 583–584 Anm. 289.
- 19 EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 145 Protokollbuch 1933–1937. Nachruf auf Pfarrer Karl Joseph Klotz.
- 20 Ebd., S. 1 Sitzung des Vorstandes vom 15. Januar 1933.
- 21 Vgl. Hans-Josef Olszewsky, Heinrich Kaminski, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL) 3 (1992), Sp. 999–1005. Zur Familie Kaminski siehe auch Erentrud Kraft, Lebenswege, Knotenpunkte. Biographische Streiflichter. Festgabe zum 70. Geburtstag, hg. von Angela Berlis, Bonn 2004, S. 181–191.

- 22 Protokollbuch 1933–1937 [wie Anm. 18], S. 1 Sitzung des Vorstandes vom 15. Januar 1933.
- 23 Vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“ [wie Anm. 17], S. 582.
- 24 Ein renommierter Vertreter der Dialektischen Theologie, Friedrich Gogarten, war im August 1933 den Deutschen Christen beigetreten und verließ sie nach der „Sportpalast-Kundgebung“ am 13. November 1933 wieder. Er publizierte in mehreren Zeitschriften dann ein Glaubensbekenntnis gegen die Deutschen Christen.
- 25 Protokollbuch 1933–1937 [wie Anm. 18], S. 6 Sitzung des Vorstandes vom 2. April 1933.
- 26 Ebd., S. 6 Familiennachmittag am 2. April 1933.
- 27 Ebd., S. 15–16 Gemeindeversammlung vom 25. Juni 1933.
- 28 Ebd., S. 20 Sitzung des Vorstandes vom 19. September 1933. Die Niederschrift über die Amtseinführung steht S. 22–24. Das alt-katholische Pfarramt befand sich nunmehr in der Großherzog-Friedrich-Straße 131 in St. Johann (ebd. S. 21). Zu Steinwachs vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“ [wie Anm. 17], S. 176 Anm. 110.
- 29 Hanns Klein, Kurzbiographien der Bürgermeister (Alt-)Saarbrückens, St. Johannis, Malstatt-Burbachs und der Großstadt Saarbrücken, in: Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend (ZGS) 19 (1971), S. 510–538. 527–528; Hans Neikes, Kommunalpolitik in nationaler Mission, in: Ludwig Linsmayer (Hg.), Der 13. Januar. Die Saar im Brennpunkt der Geschichte, Saarbrücken 2005, S. 262–275.
- 30 Protokollbuch 1933–1937 [wie Anm. 18], S. 17 Sitzung des Vorstandes vom 2. Juli 1933.
- 31 Ebd., S. 28–29.
- 32 Ebd., S. 45. Vgl. Christian Oeyen, Moog, Georg, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., 5 (2002), Sp. 1483.
- 33 Ebd., S. 41. Dazu: AKVB Nr. 22 vom 2. November 1934.
- 34 Protokollbuch 1933–1937 [wie Anm. 18], S. 35. Sitzung des Vorstandes am 10. Juni 1934.
- 35 Ebd., S. 47. Sitzung des Vorstandes am 25. März 1935 im Graf-Gustav-Adolf-Haus.
- 36 Ebd., S. 49. Sitzung des Vorstandes am 11. August 1935.
- 37 Ebd., S. 51. Sitzung des Vorstandes am 18. August 1935.
- 38 Ebd., S. 55. Sitzung des Vorstandes am 8. September 1935.
- 39 Ebd., S. 55. Sitzung des Vorstandes am 6. Oktober 1935.
- 40 Der rhetorisch wie organisatorisch überaus begabte Essener Pfarrer Heinrich Hütwohl (vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“ [wie Anm. 17], S. 211 Anm. 2) war der wichtigste Wortführer und Propagandist der nationalkatholischen Idee. Am 6. Juni 1934 wurde die von ihm mitgegründete „Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung (KNB)“, die sich später in „Katholisch-National-kirchlicher Volksverein (KNV)“ umbenennen musste, in das Vereinsregister eingetragen. Als Vorsitzender bzw. Reichszentralleiter fungierte Heinrich Hütwohl und als Stellvertreter der Lehrer Fritz Drös (vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“ [wie Anm. 17], S. 308 Anm. 159). Die Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung thematisierte sehr stark nationalkirchliche Gedanken und verstand sich als eine nicht kirchliche, aber kirchennahe Mitgliederorganisation mit überkonfessionellem Charakter. 1934 waren 34 von 55 alt-katholischen Geistlichen Mitglied in der KNB. Nach den Angaben von Matthias Ring besaßen 22 alt-katholische Pfarrer das Parteibuch der NSDAP; drei traten später wieder aus und einer wurde ausgeschlossen. Vgl. Matthias Ring, „Katholisch und deutsch“ [wie Anm. 17], S. 829–830. Der Alt-Saarbrücker Pfarrer Otto Wehr, Sprecher der Bekennenden Kirche an der Saar, teilte dem alt-katholischen Kirchenvorstand mit, das Presbyterium habe der Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung (KNB) die Benutzung des evangelischen Graf-Gustav-Adolf-Hauses untersagt; vgl. Protokollbuch 1933–1937 [wie Anm. 18], S. 100. Sitzung des Vorstandes am 24. November 1937.
- 41 Es waren Arthur Kaminski und Dr. Otto Steinwachs; Pfarrer Alfons Zeller aus Kaiserslautern befand sich in Stuttgart.
- 42 AKVB Nr. 22 vom 1. November 1935.
- 43 Protokollbuch 1933–1937 [wie Anm. 18], S. 95, dazu auf S. 97 ein Zeitungsbericht ohne Beleg zur Altarweihe durch Kaminski und zur Predigt Hütwohls.
- 44 Ebd., S. 80. Gemeindeversammlung; das Protokoll ist nachträglich eingeklebt.
- 45 Für sechs Jahre wurden gewählt: Rudolf Hoffmann, Hans Bourgmeyer, Jakob Simmer sen. und Peter Kockler; für drei Jahre Dr. Hans Rozek, Anton Beckhäuser und Jakob Egler. Zudem gab es vier Ersatzkandidaten: Karl Rütters sen., Peter Schweizer, Heinrich Pelke und Josef Rottwinkel.
- 46 Protokollbuch 1933–1937 [wie Anm. 18], S. 89. Sitzung des Vorstandes vom 19. April 1937.
- 47 Ebd., S. 90. Sitzung des Vorstandes vom 19. April 1937.
- 48 Ebd., S. 94. Einladung vom 2. September 1937 zur Kirchenvorstandssitzung am 12. September 1937.
- 49 Ebd., S. 95. Erläuterung vom 29. September 1937.

- 50 Ebd., S. 96. Sitzung des Vorstandes vom 12. September 1937.
- 51 Ebd., S. 99. Sitzung des Vorstandes vom 17. Oktober 1937.
- 52 Konrektor Jakob Simmer, gestorben am 5. Mai 1956, war der Organist der Gemeinde.
- 53 Der Bischof stellte u.a. fest, Bourgmayer sei nicht ausgeschieden, und der Eintritt Pelkes sei hinfällig; EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 146 Protokollbuch 1937–1959, S. 2 Außerordentliche Sitzung des Vorstandes vom 2. Dezember 1937.
- 54 Vgl. Dieter Wolfanger, Anton Dunckern. Der erste Gestapo-Chef des Saarlandes und spätere Befehlshaber der Sicherheitspolizei und des SD in Lothringen-Saarpfalz, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 18 (1992), S. 303–324.
- 55 Protokollbuch 1937–1959 [wie Anm. 52], S. 1 Außerordentliche Sitzung des Vorstandes vom 2. Dezember 1937.
- 56 Saarbrücker Zeitung Nr. 129 vom 23. Mai 1938. Vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“ [wie Anm. 17], S. 177 Anm. 115.
- 57 Protokollbuch 1937–1959 [wie Anm. 52], S. 4 Sitzung des Vorstandes vom 28. März 1938. Mit Staunen nahm der Vorstand Kenntnis davon, dass Kaminski keine Anzeige gegen Hans Bourgmayer erstattet hatte; der Vorstand war bereit, mit Bourgmayer zusammenzuarbeiten; vgl. ebd., S. 7 Sitzung des Vorstandes vom 8. Juni 1938.
- 58 Ebd., S. 5–6 Notiz.
- 59 EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 22a Josef Kaufmann, Notizen für meine Nachfolger. Handschriftliches Manuskript, beendet 28. August 1957, S. 2.
- 60 Ebd.
- 61 Protokollbuch 1937–1959 [wie Anm. 52], S. 6 Einführung.
- 62 Hans Jürgen Rieckenberg, Keussen, Hermann in: NDB 11 (1977), S. 561.
- 63 Ebd., S. 6 Gemeindeversammlung vom 3. April 1938. Das Protokoll ist nachträglich eingeklebt.
- 64 Ebd., S. 10–11 Sitzung des Vorstandes vom 8. Juni 1938.
- 65 Ebd., S. 15–16 Sitzung des Vorstandes vom 24. März 1939. Vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“ [wie Anm. 17], S. 581 Anm. 283.
- 66 EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 22a Josef Kaufmann, Notizen für meine Nachfolger. Handschriftliches Manuskript, beendet 28. August 1957, S. 2. Zu Kaufmann vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“ [wie Anm. 17], S. 173–174 Anm. 99.
- 67 Das Saargebiet und die grenznahen Landstriche der Pfalz lagen in der „Roten Zone“. Auf eine Länge von 400 km und in der Tiefe 10 km wurden etwa eine halbe Million Menschen bei Kriegsbeginn evakuiert und in das Innere des Reiches umgesiedelt. Das war die sog. Erste Evakuierung. Es folgte im Saargebiet 1944/45 die Zweite Evakuierung; vgl. Nicholas J. Williams, Grenzen der ‚Volksgemeinschaft‘. Die Evakuierung 1939/40 in Deutschland und Frankreich, in: Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend 60 (2012), S. 113–126; ders., Von „Saarfranzosen“ und „Zigeunervolk“. Saarbrücker Evakuierte als „Opfer“, in: Hans-Christian Herrmann / Ruth Bauer (Hg.), Widerstand, Repression und Verfolgung. Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus an der Saar, St. Ingbert 2014, S. 279–312.
- 68 12. Juni 1939 – 13. Oktober 1940 – 12. Januar 1941.
- 69 Protokollbuch 1937–1959 [wie Anm. 52], nach S. 18 eingeklebt: Protokoll der Gemeindeversammlung vom 26. Januar 1941.
- 70 EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 22a Josef Kaufmann, Notizen für meine Nachfolger. Handschriftliches Manuskript, beendet 28. August 1957, S. 3.
- 71 Protokollbuch 1937–1959 [wie Anm. 52], S. 19–20 Sitzungen des Vorstandes vom 6. Februar und 19. Mai 1941, S. 20.
- 72 Ebd., S. 8. Laut Protokoll des Vorstandes vom 8. Juni 1938 standen sechstausend Mark aus der Kasse des Reichskommissars zur Sanierung der Friedenskirche zur Verfügung, und am 23. Juni 1938 (S. 11) „wurde mitgeteilt, daß 7.500 RM zur Verfügung stehen, und zwar 6.000 RM als Staatszuschuss, 1.000 RM von der Stadt u. 500 RM soll die Gemeinde aufbringen. Der Herr Konservator gibt in diesem Jahre keinen Zuschuss. Die Ausführung der Arbeiten liegt in Händen des Reichsbauamtes West.“
- 73 Ebd., S. 23 Sitzung des Vorstandes vom 9. August 1942. Vgl. auch EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 42 Ev. Kirche im Rheinland. Schreiben der Ev. Kirchengemeinde St. Johann betr. die Nutzung der Alten Ev. Kirche vom 7. August 1942; EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 91 Mitteilung über Kriegsschäden an der Friedenskirche.
- 74 Protokollbuch 1937–1959 [wie Anm. 52], S. 24 Sitzung des Vorstandes vom 18. November 1942.
- 75 Ebd., S. 25–26 Sitzung des Vorstandes vom 8. Mai 1943.
- 76 Ebd., S. 27 Rückblick.

- 77 Rund um Saarbrücken gab es Zwangsarbeiterlager, wo Kriegsgefangene vor allem für die Rüstungsindustrie der Röchlingschen Eisenwerke arbeiteten. Daneben gab es vor den Toren der Stadt Saarbrücken das Gestapolager Neue Bremm. Es ist davon auszugehen, dass diese Ukrainerinnen Zwangsarbeiterinnen waren. Vgl. Elisabeth Thalhofer, Neue Bremm - Terrorstätte der Gestapo. Ein Erweitertes Polizeigefängnis und seine Täter 1943-1944, St. Ingbert 2002; Christian Reuther, Zwangsarbeit in Völklingen. Eine Bestandsaufnahme (=Fulcolingas. Beiträge zur Geschichte der Stadt Völklingen Bd. 4), Völklingen 2018.
- 78 Protokollbuch 1937-1959 [wie Anm. 52], S. 27 Rückblick.
- 79 Insgesamt kamen wegen der hohen Bunkerdichte bei 32 Angriffen „nur“ 1.234 Personen ums Leben. Von 10.175 Wohnhäusern waren nur 2.175 (21,4 Prozent) unbeschädigt geblieben. 1.960 Häuser waren leicht beschädigt, 1.650 mittelschwer beschädigt, 1.340 schwer beschädigt, 1.560 bedingt total beschädigt, 1.490 total beschädigt; vgl. Werner Eckel, Saarbrücken im Luftkrieg 1939-1945, Saarbrücken 1985.
- 80 Protokollbuch 1937-1959 [wie Anm. 52], S. 27 Rückblick.
- 81 Ebd., S. 28.
- 82 Ebd.
- 83 Ebd., S. 29 Gemeindeversammlung vom 16. Juli 1946. Bei der Versammlung am 9. Oktober 1949 (S. 37) wurde Maria Barbeth durch Irmgard Cormann ersetzt; Adele Mügge starb am 2. Juni 1950 mit 78 Jahren; sie gehörte dem Vorstand seit 1936 an.
- 84 Ebd., S. 30 Sitzung des Vorstandes vom 17. August 1946.
- 85 Ebd., S. 36 Sitzung des Vorstandes vom 22. Mai 1949.
- 86 Es gibt eine umfangreiche Korrespondenz von Pfarrer Kaufmann in den Jahren 1941 bis 1961 mit den Bischöfen bzw. den Bischöflichen Behörden u.a. betr. Wiederaufbau der Friedenskirche; EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 51 Pers. Akte Josef Kaufmann.
- 87 Protokollbuch 1937-1959 [wie Anm. 52], S. 44-45 Sitzung des Vorstandes vom 7. Oktober 1951.
- 88 Im Archivbestand gibt es ein Faszikel zur Finanzierung des Wiederaufbaus; vgl. EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 94 Baufinanzierung, Baukasse, Zuschüsse.
- 89 Vgl. Heinrich Küppers, Johannes Hoffmann (1890-1967). Biographie eines Deutschen (=Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte Bd. 54), Düsseldorf 2008.
- 90 Protokollbuch 1937-1959 [wie Anm. 52], S. 66 Telegramm von Bischof Demmel an Pfr. Kaufmann, Max-Braun-Straße 131.
- 91 Ebd., S. 70 Sitzung des Vorstandes vom 11. Mai 1958. EZAS Best. 05,1 Alt-Kath. Kgm. Saarbr. Nr. 47. Vertrag über die gemeinsame Nutzung der Friedenskirche vom 1. November 1967.
- 92 Siehe Festschrift zur Weihe der wiederaufgebauten Friedenskirche Saarbrücken am 11. März 1967, hg. von der Katholischen Kirchengemeinde für Alt-Katholiken an der Saar, Saarbrücken 1967.
- 93 Nachruf auf Pfarrer Joseph Kaufmann, in: Sonntagsgruß 30 (25.07.1965), S. 11.
- 94 Vgl. Joachim Conrad, Der saarländische Sonderweg 1919-1955, in: Thomas Martin Schneider (Hg.), Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland 4: Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege 1914-1948 (=Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 173), Köln 2013, S. 207-250; Joachim Conrad / Jörg Rauber, Kirchenkampf und Saarabstimmung. 75 Jahre Bekenntnissynode des Saargebietes (=Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte der Saargegend 1), Saarbrücken 2009; Jörg Rauber, Christus, Volk und Führer. Die evangelischen Kirchen an der Saar und ihr Verhältnis zum Nationalsozialismus, in: Herrmann / Bauer (Hg.), Widerstand, Repression und Verfolgung [wie Anm. 66], S. 237-278.
- 95 Vgl. Joachim Conrad, Eduard Heinz (1893-1985), in: BBKL 23 (2004), Sp. 637-652.
- 96 Vgl. ders., Otto Wehr (1886-1960), in: BBKL 23 (2004), Sp. 1538-1565; ders., Otto Wehr (1886-1960), in: Thomas Martin Schneider / Joachim Conrad / Stefan Flesch (Hg.), Zwischen Bekenntnis und Ideologie. 100 Lebensbilder des rheinischen Protestantismus im 20. Jahrhundert, Leipzig 2018, S. 118-120.
- 97 Vgl. Joachim Conrad, Otto Weißer (1894-1955), in: ebd., S. 161-163.
- 98 Vgl. ders., Die Erste Saarbrücker Bekenntnissynode vom 1. Juli 1934, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (MEKGR) 58 (2009), S. 219-228; Jörg Rauber, Die synodalen Tagungen der Bekenntnisgemeinschaften an der Saar nach dem Anschluss an das Dritte Reich, in: MEKGR 59 (2010), S. 159-178.
- 99 Vgl. Joachim Conrad, Ida Obenauer (1875-1957), in: Zwischen Bekenntnis und Ideologie [wie Anm. 95], S. 50-52.
- 100 Vgl. ders., Karl Rahner (1903-1970), in: BBKL 23 (2004), Sp. 1147-1155.
- 101 Vgl. Jonas Binkle, Gustav Adolf Müller (1896-1968), in: Zwischen Bekenntnis und Ideologie [wie Anm. 95], S. 181-184.

Florian Lehnert

Eine späte Kritik

Paul F. Pfister und seine Schriften zum Zölibat

Schriftenreihe der
„Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung e. V.“

VI. Heft



23 Thesen
zum Zölibat
der römisch-
katholischen
Kirche

von Paul F. Pfister
Blumberg/B.

1. Einleitung

Das Ende des Zweiten Weltkriegs in Europa stellt für Deutschland eine Zäsur dar, weil mit ihm die nationalsozialistische Diktatur zu Fall kam und zumindest in den westlichen Besatzungszonen durch die Gründung der BRD 1949 ein stabiler demokratischer Neustart gelang. Das bedeutete allerdings nicht, dass das nationalsozialistische Gedankengut einfach verschwunden war. Denn das Personal der jungen Bundesrepublik entstammte im Regelfall der NS-Bürokratie, rekrutierte sich also aus Personen, die von der nationalsozialistischen Weltanschauung teilweise tief geprägt waren. „[Ü]berall fanden sich, o Wunder: Nazis. Nazis saßen im Bundestag, in den Länderparlamenten, in sämtlichen Behörden und Ministerien, in der Polizei, in der Justiz, sie saßen in der Regierung und sie saßen zu Gericht [...]. Die frühe Bundesrepublik war ein einziger Skandal.“¹ Aber nicht nur in den Behörden oder staatlichen Organen waren die früheren Verfechter und Mitläufer des untergegangenen sogenannten *Dritten Reiches* weiterhin präsent. Auch in unserer Alt-Katholischen Kirche konnten sich vorbelastete Personen mit ihrem Denken halten. Denn „[d]ie personelle Kontinuität innerhalb der Kirche machte es nahezu unmöglich, einen offenen Diskurs über die Zeit des Dritten Reiches zu beginnen.“² Diese Kontinuität findet sich auch in einem Werk des früheren Frankfurter alt-katholischen Pfarrers Paul Pfister.³ Er hatte sich schon in der Zeit des Nationalsozialismus in der Schriftenreihe der *Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung*⁴ zum Zölibat geäußert. Mit einer weiteren Publikation aus den 1970er Jahren meldet sich Pfister noch einmal zu diesem Thema zu Wort. Erstaunlicherweise findet sich gleich im Vorwort zu diesem zweiten Text ein eindeutiger Verweis auf die vorangegangene Schrift und eine Bekräftigung des damals Gesagten. Pfister reklamiert also selbst ganz offensichtlich Kontinuität in seinem Denken. Und es scheint für ihn auch kein Problem zu sein, sich auf seine frühere Arbeit zu beziehen.

Wie groß sind aber die inhaltlichen Kontinuitäten zwischen beiden Texten wirklich? Welche Argumentationsmuster greift Pfister auf? Wie nahe steht er in seinem Denken der nationalsozialistischen Ideologie?

Um diesen Fragen auf den Grund zu gehen, soll in einem ersten Schritt das *Sendschreiben über den Zölibat*⁵ einer Untersuchung unterzogen werden,

dem sich dann eine Sichtung der früher verfassten *23 Thesen zum Zölibat der römisch-katholischen Kirche*⁶ anschließen wird. Dem folgt als dritter Schritt dann ein Vergleich der beiden Texte, bevor daraus zuletzt ein kurzes Fazit gezogen werden soll.⁷

2. *Das Sendschreiben über den Zölibat (1971)*

Nicht erst in jüngster Zeit ist die Zölibatsverpflichtung römisch-katholischer Priester wieder Gegenstand öffentlicher Infragestellung geworden. Es stellt sicherlich keine falsche, aber wohl grobe Vereinfachung dar, wenn man behauptet, dass der Zölibat schon seit seiner verpflichtenden Einführung dauernden Anlass zum Widerspruch gab. Auch „[i]m Anschluß an das Vat[icanum] II entwickelte sich erneut eine heftige Diskussion, die v[on] Paul VI. mit der Enz[yklika] *Sacerdotalis coelibatus* [...] und der B[ischof]f[s]-Synode 1971 (‘Der priesterl[iche] Dienst’) mit der Bekräftigung der geltenden Regeln beantwortet wurde.“⁸

In dieser Debatte meldet sich 1971 auch der emeritierte alt-katholische Pfarrer Paul F. Pfister mit seinem *Sendschreiben über den Zölibat* zu Wort. Seine Motivation dazu begründet er folgendermaßen: „Kein Christ, auch kein Kirchenteil, demselben Herrn Jesus Christus dienend, kann sich aus der Mitsorge für alles, was im christlichen Raum gedacht, getan oder versäumt wird, entlassen. Diese Erkenntnis wurde uns durch die ökumenische Bewegung neu geschenkt.“⁹ Für Paul F. Pfister entspringt seine Wortmeldung also einer ökumenischen Selbstverständlichkeit, da der Christ auch den Diskussionen anderer Konfessionen nicht unbeteiligt gegenüberstehen kann und darf. Allerdings nennt er neben der ökumenischen Gesinnung eben noch eine zweite Quelle seiner Motivation, sich zu äußern: „Dazu fühle ich mich aufgerufen, weil ich mich, 35 Jahre nach der Veröffentlichung von *23 Thesen zum Zölibat*, uneingeschränkt zu diesen bekennen kann.“¹⁰ Pfister empfiehlt sich mit diesem Hinweis sozusagen selbst als Kenner der Materie – immerhin hat er sich schon einmal mit dieser Fragestellung befasst.

2.1 Adressatenkreis

Paul F. Pfister verfasst sein *Sendschreiben* für einen großen Adressatenkreis, wie eingangs noch vor dem Vorwort auf einer Einzelseite zu lesen ist. Er richtet sich „[a]n den Herrn Bruder in Christus Papst Paul VI. und die Mitbischöfe, an die Presbyter und das katholische Volk auf dem Erdkreis!“¹¹ Er hat also die gesamte römisch-katholische Weltkirche im Blick.

2.2 Aufbau und Gliederung

Entsprechend der Reihenfolge des Adressatenkreises ist das *Sendschreiben* dann auch gegliedert. In einem ersten Kapitel (Zählung mit römisch I.) wendet er sich „[a]n die Ehrwürdigen Väter“,¹² also den Papst und die Bischöfe. Mit der Anrede „Verehrte, liebe Amtsbrüder!“¹³ ist der zweite Abschnitt (Zählung mit römisch II.) überschrieben. Hier hat Paul F. Pfister die priesterlichen Kollegen im Blick. Zuletzt adressiert er die „Brüder und Schwestern im Herrn!“¹⁴ (Zählung römisch III.). Damit folgt Pfister dem hierarchischen Aufbau der römisch-katholischen Kirche vom Haupt bis zu den Gläubigen: von den verantwortlichen Entscheidungsträgern geht er zu den von der Zölibatspflicht direkt betroffenen Personen (Priester) hin zu den indirekt Betroffenen (Gläubige).

Jedes Kapitel ist noch einmal mit arabischen Ziffern einer weiteren Gliederung unterzogen. Die Zählung beginnt in jedem Kapitel neu. Trotz dieser äußeren Form der Kapitelzuweisung an unterschiedliche Adressatenkreise hält es Pfister wohl für selbstverständlich, dass das *Sendschreiben* von seinen Leserinnen und Lesern als Ganzes gelesen wird. So setzt er beispielsweise in der Einleitung zum II. Kapitel voraus, dass die nun direkt angesprochenen Amtsbrüder den zuvor an Papst und die Bischöfe gerichteten Erwägungen inhaltlich zustimmen würden.¹⁵ Dass sich die in den jeweiligen Kapiteln behandelten Themenfelder in gewisser Weise den angesprochenen Personenkreisen und ihrer jeweiligen Kompetenz hinsichtlich der Zölibatsfrage zuordnen lassen, spricht nicht gegen diesen Befund, sondern verstärkt ihn nur: Denn nur bei vollständiger Lektüre des Büchleins erschließt sich den Leserinnen und Lesern Pfisters Argumentation.

Diese allerdings fällt einseitig zugunsten der Abschaffung des Pflichtzölibats aus. Denn bereits im Vorwort zeigt sich Pfister „überzeugt [...], daß die Aufhebung des Zölibatsgesetzes ein bedeutsamer Schritt auf dem Wege zu größerer Katholizität und somit zu vollerer Einmütigkeit der Christenheit wäre.“¹⁶ Mit dieser Aussage legt Pfister gleich zu Beginn seine persönliche Position offen, welche er im Folgenden dann inhaltlich zu untermauern versucht.

2.3 Argumentationslinien im *Sendschreiben*

Wie oben schon ersichtlich wurde, spricht sich Paul F. Pfister im *Sendschreiben* für die Aufhebung der priesterlichen Zölibatspflicht aus. Seine Argumentation soll nun in groben Zügen wiedergegeben werden.¹⁷

2.3.1 Die Pflicht der Hierarchie zum mutigen Handeln

Im I. Kapitel würdigt Pfister zunächst ein Umdenken hinsichtlich des Pflichtzölibats innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Diese Wandlung macht er an einer sich verändernden Praxis,¹⁸ sowie einer überarbeiteten theologischen Begründung des Zölibats fest, wie sie aus seiner Sicht in der päpstlichen Enzyklika *Sacerdotalis Coelibatus*¹⁹ zu finden ist. Dort gebe Paul VI. zu, dass der Zölibat keiner neutestamentlichen Anordnung entspreche, aber durch eine häufig leibfeindliche Haltung der Kirchenväter fälschlicherweise gefördert wurde. Zudem falle das Charisma zum Priestertum und zur Ehelosigkeit nicht zwangsläufig zusammen, wie auch das Wesen des Priestertums nicht zwingend Jungfräulichkeit einfordert. Diesen Erkenntnissen folgen laut Pfister jedoch keine Taten, weshalb er Papst Paul VI. als auch die Bischöfe direkt anspricht und kritisiert: „Umso größer ist in weiten Kreisen Ihrer Kirche und der übrigen Christenheit die Betroffenheit über die ängstliche, ja starre und unbeugsame Haltung, die Sie, Papst Paul VI., und sogar manche Ihrer Mitbischöfe, von denen man mehr Verständnis erwarten dürfte, einnehmen.“²⁰ Im folgenden Abschnitt bemüht sich Pfister dann allerdings, Verständnis für die „neue [...] Unbeugsamkeit“²¹ der Kirchenleitung aufzubringen angesichts „einer Zeit, in der die Sexwelle, der Aufstand der Jugend und eine revolutionäre Theologie bereits die Dämme der Gesellschaftsordnung und der Kirche zu überfluten drohen.“²² Am Ende aber wiegen diese von Pfister als negativ gewerteten gesellschaftlichen

Veränderungen nicht schwer genug, um am Zölibatsgesetz festzuhalten. Schließlich „stünde es gerade einem Papst wohl an, [...] initiativ voranzugehen, das heißt, das Zölibatsproblem gemeinsam und kollegial mit Bischöfen und Presbytern ausdiskutieren und dann, das ‚Ärgernis der Schwachen‘ nicht scheuend, ein Gesetz aufzuheben, das *Gott nicht gefallen kann*.“²³ Das Mißfallen Gottes am Zölibatsgesetz macht Pfister unter anderem daran fest, dass „es ein verkehrtes *Contra-Selektionsprinzip* darstellt, das der Kirche [...] mehr Schaden als Nutzen bringt.“²⁴ Durch den Zölibatszwang würden also eher die für das Priestertum nicht geeigneten Interessenten motiviert. An diesen Gedankengang schließt wenig später der Verweis auf „die anthropologischen und psychologischen Forschungsergebnisse unseres Jahrhunderts“²⁵ an, die „von der notwendig engen Verbundenheit menschlicher Sexualität mit dem gesamt menschlichen Sein“²⁶ sprechen. Daraus leitet Pfister dann „die Tatsache [ab], daß *im Regelfall* der Mensch zur vollen Entfaltung seiner Persönlichkeit erst in der Ehe heranreift.“²⁷ Aus diesem Grund sollte gerade „der mit allem Menschlichen vertraut sein sollende [Beruf] des Erziehers und Seelsorgers“²⁸ Zugang zu einer eigenen Ehe und Familie haben. Das hier propagierte, aber nicht wissenschaftlich belegte Bild eines in Ehe (und Familie) sittlich gereiften Priesters stellt in seiner Idealisierung die andere Seite der Zölibatsmedaille dar: nämlich der Zwang zur Heirat. In der Tat scheint Pfister auch dem freiwillig übernommenen Zölibat zu misstrauen, wenn er später im Abschnitt an die Gläubigen schreibt, „daß die Fixierung auf das Verbot [gelebter Sexualität; Anm. FL] sich nachteilig auswirken kann. [...] Die verdrängte Natur kann sich auf vielerlei Weise rächen, z.B. in der Befangenheit gegenüber dem weiblichen Geschlecht und allem, was mit dem Geschlechtlichen zusammenhängt, durch Regression in infantiles oder feminines Verhalten, durch Aggressivität z. B. gegenüber gesellschaftlichen und politischen Zuständen, durch Flucht in die Liturgie (Sakristei) und Randbezirke des Religiösen, durch Bevorzugung der Seelsorge der Leichtlenkbaren, durch Geltungsdrang, Herrschsucht u. a. m.“²⁹ Daher appelliert Pfister eindringlich an Papst Paul, den VI. den Pflichtzölibat aufzuheben und diesen Schritt „durch ein freimütiges, wohlbegründetes und gütiges Hirtenschreiben“³⁰ dem Kirchenvolk zu erklären. In solch einem Falle ist sich Pfister sicher, dass dem Papst „eine Woge der Dankbarkeit und voller Zustimmung entgegenschlagen wird.“³¹

Um die positiven Auswirkungen einer Abschaffung der Zölibatspflicht zu exemplifizieren, verweist Pfister auf das Beispiel der Alt-Katholischen

Kirche von Utrecht: Sie habe bei der Abschaffung des Zölibatsgesetzes keine Austritte von Seiten der Gläubigen zu verzeichnen gehabt; vielmehr „fühlten sich [die Gläubigen] von ihren Priestern in ihren Nöten und Freuden besser verstanden.“³² Außerdem bilde „[d]ie Pfarrersfamilie [...] seither den innersten Kern der Gemeinde. Ihre Unbefangenheit, ja Fröhlichkeit strahlen auf alle aus, die sich zur Gemeinde halten“,³³ weiß Pfister zu berichten – ohne dafür Belege zu liefern. Da die Zulassung der Priesterehe auch Konsequenzen für die Ausbildung des Klerus nach sich ziehen würde, empfiehlt Pfister der römischen Kirche, „in den auf sie zukommenden Problemen [...] die Erfahrungen der orthodoxen, altkatholischen und der Reformationskirchen [zu] nutzen.“³⁴

Anschließend bewertet Pfister die Zölibatsfrage als Lackmustest für die „römisch-katholische Dialog- und Anpassungsbereitschaft“.³⁵ Die Aufhebung des Pflichtzölibates würde nicht nur den Diensteyer der Priester und ihr Vertrauen in die Hierarchie stärken, sondern zugleich für einen unverkrampfteren Umgang mit dem Thema Sexualität im Kirchenvolk sorgen. Zudem würde damit im ökumenischen Miteinander „ein nicht gering zu veranschlagendes Hindernis beseitigt.“³⁶ Zuletzt hätte die Veränderung des Zölibatsgesetzes Auswirkung auf die gesamte Menschheit und würde diese bestärken, „sich von überalterten Vorstellungen mutig zu befreien.“³⁷ Welche Vorstellungen er damit konkret meint, führt Pfister nicht aus.

Zum Abschluss des ersten Kapitels wendet sich Pfister noch einmal an die Bischöfe, die ja aus direkter Erfahrung um die Probleme des Pflichtzölibates wissen müssten und denen er die Frage stellt, ob „Sie [sic] sich [nicht] ‚fremder‘ Sünde oder menschlicher Verkümmern und vieler Ängste mitschuldig machen, wenn Sie [sic] auf Einhaltung des *Gesetzes* bestehen?“³⁸ Um also der Sünde keinen Vorschub zu leisten, wenn Priester sich beispielsweise in ein Doppelleben flüchten, drängt Pfister unter Verweis auf die Apostel, die ja selbst ihre Frauen mit sich führten, den Papst und die Bischöfe, die Verbindung von Zölibat und Priestertum endlich aufzuheben.

2.3.2 Eine Belehrung der Amtsbrüder

Das II. Kapitel widmet Pfister seinen römisch-katholischen Amtsbrüdern. Wie oben erwähnt, geht er davon aus, dass diese das erste Kapitel schon gelesen haben und den dortigen Ausführungen zustimmen. Daher beschränkt sich Pfister nun darauf, „nur noch auf einige für wesentlich erachtete

[Erwägungen] kurz einzugehen, die der gegenwärtige Papst [=Paul VI.; Anm. FL] in seiner Zölibatsenzyklika zur Begründung der jungfräulichen Ehelosigkeit der Priester anführt.⁴³⁹ Im Wesentlichen befasst er sich mit drei Themenkreisen. Zunächst widerlegt Pfister die in der Enzyklika des Papstes vertretene These, dass sich aus der Jungfräulichkeit Christi diese Lebensform als zwingend auch für seine Diener ableiten ließe. Für Pfister ist nämlich klar, „daß eben gerade in dieser seiner Lebensform Jesus, der Christus, für sich steht. Denn: War Christus Gottmensch, dann bedurfte Er auch keiner Ergänzung, also auch keiner Lebensgefährtin“.⁴⁴⁰ Da selbst die Apostel von Jesus nicht gezwungen wurden, auf die Begleitung durch ihre Frauen zu verzichten, wie könne dann der Papst „von den bloßen Verkündern des Heilswerkes – und die Eucharistiefeyer ist Verkündigung („sooft ihr dies tut, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt“) –, also von den späteren Presbytern und Bischöfen [solches] erwarten?“⁴⁴¹ Zudem bestreitet Pfister die Teilhabe des Priesters an der Sendung des Mittleren und Hohepriesters Jesus Christus, aus der sich die Gleichgestalt der Lebensform ergäbe. Für ihn steht fest, „daß kein Mensch, auch kein Presbyter, an dieser mittlerischen und priesterlichen Tätigkeit Christi *teilhabe*“⁴⁴² kann. Christus bleibt seiner Auffassung nach der allein Handelnde in den Sakramenten, „die Presbyter (und in Gemeinschaft mit ihnen das ganze Volk) [setzen] nur instrumental die äußeren Zeichen.“⁴⁴³

Von diesem Standpunkt ausgehend weist Pfister in einem zweiten Schritt die These zurück, „der Presbyter sei unter den Gemeindegliedern der ‚gegenwärtige Christus‘“⁴⁴⁴ was wiederum die Identität der Lebensformen nach sich ziehe. Pfister rekurriert auf das allgemeine Priestertum, von dem ausgehend es aus seiner Sicht unmöglich wird, dem Priester ein Mehr an Christusgegenwart zuzusprechen. Auch „[d]er *ordo* (die Weihe) gibt dem Presbyter keine neue Beschaffenheit, wohl aber die Vollmacht zur Dienstfunktion, im Namen und Auftrag Christi diesem seine Stimme zu leihen. Mehr nicht.“⁴⁴⁵ Deshalb kann es für den Priester keine von den übrigen Gläubigen unterschiedene Verpflichtung zu einer besonderen Lebensform in der Nachfolge Jesu geben. Ebenso verliert damit die besondere Standesheiligkeit des Priesters durch den Zölibat an Plausibilität, da Heiligkeit zum einen nicht institutionalisiert werden könne, zum anderen aber einen Auftrag an alle Christinnen und Christen darstellt.⁴⁴⁶

Im dritten Themenfeld setzt sich Pfister mit der These auseinander, der Zölibat fördere die Ganzhingabe des Priesters an Gott. Dem hält Pfister

allgemein entgegen: „Ganzhingabe an Gott bleibt jedem Menschen aufgegeben.“⁴⁷ Zwar gibt Pfister zu, dass ein Unverheirateter vielleicht auf bestimmten Gebieten des Lebens mehr Möglichkeiten hat, sich für eine bestimmte Sache einzusetzen, doch zahle er dafür einen hohen Preis, indem er „jene Kräfte brach legt, die zu den edelsten gehören, ja in denen wir dem Schöpfer am ähnlichsten werden können: die Kraft der Zeugung neuen Lebens.“⁴⁸ Gerade im Hinblick auf den Vermehrungsauftrag der Schöpfungserzählung hält Pfister es für verfehlt, sich diesem Auftrag zu entziehen. Ganzhingabe bedeutet für ihn, sich auch diesem Aspekt der Schöpfungsordnung zu unterstellen.

Zusätzlich kommt hier allerdings noch eine weitere Argumentation ins Spiel, die nicht der Bibel, sondern dem Anliegen nationaler Selbstbehauptung entspringt. Pfister schreibt: „Es gibt auch solche [gemeint sind verheiratete Priester; Anm. FL], die sich nicht davon ausschließen wollen, ihrem Volk und ihrer Sippe Nachkommen zu erwecken, z.B. weil der Krieg sonst ihre Familie ausgelöscht haben würde. Und manch älterer gegen sich ehrlicher Priester fragt sich wehmutsvoll an seinem Lebensabend, ob er wirklich durch seine Ehelosigkeit soviel mehr für Volk und Kirche vollbracht habe als sein evangelischer, altkatholischer oder orthodoxer Mitbruder, der vielleicht in gleicher, oft höherer Spiritualität großen Ansprüchen seiner Gemeinde genügen mußte und außerdem seinem Volk und seiner Kirche tüchtige Söhne und Töchter geschenkt, erzogen und so seine Gemeinde auch leibhaft mitaufgebaut hat.“⁴⁹ Auffällig ist, dass in diesem Abschnitt das Volk jeweils vor der Kirche genannt wird. Ist der Priester Ersterem also mehr verpflichtet? Gleichzeitig sticht die Wertung ins Auge, die verheirateten Priester, bzw. Pfarrer anderer Konfessionen zeichneten sich häufig durch eine höhere Form der Spiritualität aus. Woran macht Pfister das fest? Ebenso erscheint die Qualifizierung der aus den jeweiligen Priesterfamilien hervorgegangenen Kinder als tüchtig weniger sachlichen Tatbeständen, sondern einer gewissen Einseitigkeit des Autors geschuldet zu sein.⁵⁰

Zusätzlich führt er in einer, dem oben wiedergegebenen Zitat zuvor eingefügten Endnote aus: „Zur christlichen Ehe- und Familienauffassung, in der Presbyterehen sich vorbildlich erweisen sollten, gehört auch ein richtiges Verhalten betr[effend] der sogenannten Geburtenregelung. Normale Verhältnisse vorausgesetzt, sollte jede Ehe, erst recht die eines Presbyters,

wenigstens so viele Nachkommen haben, als zur Erhaltung der Volkszahl erforderlich ist, also wenigstens drei Kinder.“⁵¹ Wie er auf die Zahl drei kommt, wird hier nicht ersichtlich. Mehr noch befremdet das wiederkehrende Motiv des Volkserhalts, an dem der Priester vorbildlich mitzuwirken habe, ja durch seine Stellung verpflichtet sei. Hier verquickt Pfister den biblischen Auftrag aus der Schöpfungserzählung mit bevölkerungspolitischen Zielen. Ob dies wirklich der christlichen Auffassung entspricht, wie er in der Endnote behauptet, soll an dieser Stelle als offene Frage stehen bleiben.

Pfister beendet seine Ausführungen und damit das II. Kapitel seines *Sendschreibens* mit der Feststellung, „daß ‚Ganzhingabe‘ oder ‚Nachfolge Christi‘ jedem, jedem Stand, jeder Lebensform aufgegeben ist, [...] [weshalb die] Frage, ob die Jungfräulichkeit oder die eheliche Lebensform die höhere darstellt, eine müßige“⁵² ist. Entscheidende Bedeutung komme am Ende allein der Liebe zu, denn „die Liebe [ist] aller Gesetze Erfüllung, besser, allen gesetzlichen Denkens Überwindung und Überhöhung.“⁵³

2.3.3 Ein Aufruf an die Gläubigen

Im III. Kapitel, mit dem Paul F. Pfister sich nun an die römisch-katholischen Gläubigen richtet, setzt er seine Gedankenführung anders als zu Beginn des II. Kapitels neu an. Er erläutert an dieser Stelle noch einmal kurz den Anlass seiner Ausführungen und benennt zugleich auch sein Ziel: „Nachdem die Zölibatsfrage in bisher kaum erlebter Schärfe erneut aufgebrochen ist, erlauben Sie mir, auch an Sie ein brüderliches Wort zu richten und Sie aufzurufen, als mündige Christen für die Freigabe der Ehe für Ihre Priester einzutreten.“⁵⁴ Auch an dieser Stelle wird noch einmal deutlich, dass es Pfister in seiner Schrift nicht um reine Aufklärung oder eine Darlegung der Zölibatsthematik aus alt-katholischer Perspektive geht, sondern er sich als Außenstehender in die Debatte einbringt, um sie in seinem Sinne zu beeinflussen. Dazu versucht er nachzuweisen, dass die Zölibatsverpflichtung auf falschen Reinheitsvorstellungen beruhe. „Diese irrigen Meinungen haben ihrerseits in vorchristlich-alttestamentlichen und gnostisch-manichäischen Reinheitsvorstellungen ihre Wurzeln“,⁵⁵ führt Pfister aus. Das mag nicht ganz verkehrt sein, dennoch wirft die Formulierung „vorchristlich-alttestamentlich“ Fragen auf, denn sie wertet das sogenannte Alte Testament als vorchristlich, also nicht zum Christentum gehörend – obwohl es doch Teil des Kanons ist – und weist

ihm einen geringeren Erkenntnisgrad zu, wenn er die dort propagierten Konzepte von Reinheit und Kultfähigkeit als irrig abtut.

Aufgrund einer einseitig negativen Beurteilung alles Sexuellen – auch in der Ehe – durch die Kirche konnte sich ein Reinheitsideal im Umgang mit den Sakramenten etablieren, das die zwingende Enthaltbarkeit für all jene nach sich zog, die mit dem Heiligen Umgang pflegten. Pfister betont jedoch die gleichzeitige Hochschätzung der Ehe bspw. durch Paulus (Eph 5,21ff.) oder die Maßnahmen des Trienter Konzils. In ihr, so Pfister, werde „die menschliche Sexualkraft [...] ins gesamt menschliche Leben integriert, [wodurch sie] als Quell und Ausdruck der Liebe beglückt, bereichert und dem Volk und der Kirche nachwachsende Generationen sichert.“⁵⁶ Hier begegnet uns also noch einmal das Motiv des Volkserhalts. Und da „kein gesunder und normaler Mensch die Sexualkraft völlig ausscheiden oder unterdrücken kann“,⁵⁷ steht für Pfister fest, dass der Zölibat „sich eher nachteilig auswirk[t]“⁵⁸ auf die seelische Gesundheit der Priester oder sich als Negativauslese erweist.⁵⁹ Die Ehe ist jedoch nicht allein der Ort gelebter Sexualität, sie ist auch „eine hohe Schule gegenseitiger Rücksichtnahme und Hilfe“,⁶⁰ die zu Mitmenschlichkeit erzieht und den Blick weitert für die Freuden und Sorgen der Mitmenschen,⁶¹ sowie „des ganzen Volkes, mit dem man durch den Lebensbaum der Stammeszugehörigkeit sich nicht nur den vergangenen, sondern auch den künftigen Geschlechtern verbunden weiß!“⁶² Wieder spielt die Volkszugehörigkeit und -verbundenheit für Pfister in diesem Zusammenhang eine scheinbar wichtige Rolle. Aus all diesen Gründen muss laut Pfister der Pflichtzölibat abgeschafft werden, denn „[z]ur vollmenschlichen Erfahrung und Erfüllung gehören Ehe und Familie.“⁶³ Dann wisse der Priester „um die Sorgen und Freuden [...], die von der Mehrzahl der Gläubigen erfahren werden“,⁶⁴ er kenne „die Probleme der Erziehung nicht nur aus Büchern“,⁶⁵ so dass er „der Gemeinde besser dienen und raten [...] und glaubwürdiger predigen“⁶⁶ könne. Deshalb ruft Pfister gegen Ende des dritten Kapitels die römisch-katholischen Gläubigen noch einmal eindringlich auf, Freiheit für ihre Priester hinsichtlich der Zölibatsverpflichtung zu fordern. Damit schließt Pfister seine Ausführungen ab und fügt zuletzt noch ein „Gebet der Liebe für Vermählte“⁶⁷ an.⁶⁸

2.4 Reaktionen

Die Reaktionen auf Pfisters *Sendschreiben* fallen innerhalb des Altkatholizismus durchgehend positiv aus. So lobt die Buchbesprechung des Schweizer Bischofs Urs Kury (1901–1976) in der *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* (IKZ) den wohlthuend unpolemischen Ton, sowie die festzustellende echte pastorale Sorge⁶⁹ und empfiehlt „[d]ie leicht lesbare, theologisch umsichtig fundierte Schrift“,⁷⁰ welche es „verdient [...], nicht nur bei uns, sondern auch in der römisch-katholischen Kirche zahlreiche und aufmerksame Leser zu finden.“⁷¹ Gleichmaßen positiv äußert sich der deutsche alt-katholische Bischof Josef Brinkhues (1913–1995) in der *Alt-Katholischen Kirchenzeitung*. Er bestätigt „dem Verfasser [...], daß er mit großer Sachkenntnis und mit besonderem Einfühlungsvermögen in die gesamte Problematik der Zölibatsfrage sein *Sendschreiben* abgefaßt hat; und daß den Darlegungen eine wahrhaft irenische und ökumenische Gesinnung zugrunde liegt, abseits von jeder billigen Argumentierung.“⁷² Auch das *Christkatholische Kirchenblatt* weist unter einem Artikel zur bevorstehenden Bischofssynode 1971 und der Zölibatsfrage auf Pfisters *Sendschreiben* hin und empfiehlt sie als „äusserst lesenswerte Schrift“.⁷³ In der folgenden Nummer beschäftigt sich Pfarrer Peter Vogt (geb. 1942) aus Grenchen aufgrund der Aktualität des Themas dann noch einmal eingehender mit Pfisters Schrift, indem er dessen Gedankengang nachzeichnet. Da es auch in den alt-katholischen Kirchen Diskussionen über das Berufsbild des Pfarrers gibt, „kann die Schrift von Pfr. [sic] Paul Pfister auch für uns eine Hilfe sein, um über Auftrag und Zusammenarbeit von Priester und Gemeinde neu und tiefer nachzudenken.“⁷⁴ Der *Kirchenzeitung* der Altkatholiken Österreichs ist das *Sendschreiben* nur einen kurzen Satz wert, welcher jedoch den „sehr gelungen alt-katholischen Beitrag“⁷⁵ lobt.⁷⁶

2.5 Kritische Würdigung

Mag das *Sendschreiben* mit seinen insgesamt 67 Seiten und der eingangs genannten Intention, aus christlicher Verantwortung heraus einen Beitrag zur Debatte um den Zölibat leisten zu wollen, auch bescheiden daher kommen, so zeigt sich bei der Lektüre doch recht bald, dass den Autor ein besonderes Sendungsbewusstsein antreibt. Pfister geht es weniger

um einen Diskussionsbeitrag als um eine klare Positionierung gegen den Zwangszölibat, ja gegen unverheiratete Weltpriester überhaupt. Denn die knappen Äußerungen zur Anerkennung des von Gott geschenkten Charismas der Jungfräulichkeit scheinen fast marginal angesichts des übergroßen Idealbildes des in der und durch die Ehe gereiften Priesters und Seelsorgers. Während das I. Kapitel, in dem Pfister sich an Papst und Bischöfe wendet, noch als interessengeleiteter Appell verstanden werden kann – wobei die direkte Anrede des Papstes als „Ehrwürdiger Bruder Paul“⁷⁷ wenigstens als befremdliches Kuriosum gelten dürfte –, haftet dem II. Kapitel an die römisch-katholischen Mitbrüder doch ein belehrender Tonfall an, wenn Pfister seine theologische Kritik am Priesterbild der päpstlichen Enzyklika mehr oder weniger als allgemeingültig präsentiert. Dies gilt umso mehr, da er zu Beginn dieses Abschnittes auch fast selbstverständlich voraussetzt, dass die Kollegen seinen Ausführungen im I. Kapitel ausnahmslos zustimmen. Das dritte Kapitel könnte als eine knappe Zusammenfassung gängiger Zölibatskritik verstanden werden, die eigentlich mit wenig Neuem aufwartet.

Pfisters *Sendschreiben* ist daher als tendenziöse Streitschrift einzuordnen, mit der er die damals aktuelle Zölibatsdiskussion nutzte, um sich mit seinem Gedankengut wieder zu Wort zu melden. Denn wie Pfister in seiner Einleitung schreibt, hat er sich schon einmal zu diesem Thema geäußert: Nämlich 35 Jahren zuvor mit 23 Thesen, zu denen er sich „uneingeschränkt“ bekennt.⁷⁸ Weitere Angaben zu diesen Thesen macht Pfister nicht; auch die Rezensenten des *Sendschreibens* gehen auf diesen Hinweis nicht weiter ein. Da Pfister die Thesen an dieser Stelle selbst ins Spiel bringt und mit ihnen auch ein ausdrückliches Bekenntnis verbindet, darf davon ausgegangen werden, dass sie für ihn wie auch für das *Sendschreiben* von Bedeutung sein dürften. Daher gilt es sich im Folgenden mit Pfisters früherem Werk zum Zölibat zu befassen.

3. Die 23 Thesen zum Zölibat der römisch-katholischen Kirche [1936]

Unter dem Dach der *Schriftenreihe der Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung e.V.* (KNB) veröffentlichte Paul F. Pfister im Jahr 1936 seine *23 Thesen zum Zölibat der römisch-katholischen Kirche*. Zu diesem Zeitpunkt

war er gerade seit zwei Jahren im Dienst der Alt-Katholischen Kirche in der Gemeinde Blumberg, nachdem er zuvor etwas mehr als zehn Jahre als römisch-katholischer Priester gearbeitet hatte. Schon bald nach seiner Konversion setzte er sich für die *Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung* ein.⁷⁹ Aus diesem Engagement erwuchsen dann auch die *Thesen*, die zuerst in *Der romfreie Katholik*, dem Organ der KNB, erschienen, bevor sie dann Ende August 1936 als Broschüre veröffentlicht wurden.⁸⁰

3.1 Adressatenkreis

Zwar lässt sich weder aus dem Vorwort noch aus dem Gesamttext der *23 Thesen* ein eindeutiger Adressatenkreis bestimmen, doch gibt der Ort der Erstveröffentlichung im *Romfreien Katholik* einen klaren Hinweis: Angesprochen werden soll ein deutsch-national, bzw. nationalsozialistisch denkendes Publikum mit katholisch geprägter Identität mit dem Ziel, breitere Unterstützung für die *Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung* zu gewinnen. Darauf weist auch das von Pfister in der Einleitung geäußerte Anliegen hin, „ein ernsthaftes Gespräch mit dem römisch-katholischen Volk“⁸¹ zu suchen. Deshalb verzichtet Pfister wohl auch auf Fuß- bzw. Endnoten – also eine wissenschaftliche Ausgabe der *Thesen*. Er gibt lediglich Quellen und Literaturhinweise auf der ersten inneren Umschlagseite an, die er jedoch nicht in einen nachvollziehbaren Zusammenhang mit seinen Überlegungen stellt.

3.2 Aufbau und Gliederung

Eingeleitet werden die *23 Thesen* durch ein Vorwort, dem sich dann Pfisters Ausführungen in Form von Thesen anschließen. Diese werden in drei Kapitel gegliedert: Das I. Kapitel befasst sich mit der Entstehung des Zölibats, das II. Kapitel setzt sich mit dessen Begründung auseinander und das III. Kapitel geht auf den Kampf um den Zölibat ein.⁸²

Obwohl es ihm „[n]icht um persönliche ‚Diffamierungen‘, [sondern] um sachliche Klarstellung“⁸³ geht, eröffnet Pfister gleich zu Beginn seines Vorwortes die Frontlinie zwischen einem „Pseudo-Katholizismus, [...]“

[der] als Fortsetzung jüdisch-pharisäischer Haltung die Rechtskirche, als Erfüllung römisch-imperialistischer Ansprüche die Machtkirche, als Erbe romanischer Geisteshaltung die Kirche des starren Systems und den Katholizismus der Superstition (Aberglaube) verkörpert“ und einer „wirkliche[n] katholische[n] Richtung, die mehr nach einer Liebeskirche, nach religiösem, vernunftgemäßem und innerlichem katholischen Christentum verlangte“.⁸⁴ Erstere verortet er „vorwiegend in den Mittelmeerländern“,⁸⁵ Letztere „hauptsächlich im germanischen Kulturkreise“.⁸⁶ Diese Gegenüberstellung ist für Pfister der weitgeschaute Hintergrund,⁸⁷ ohne den sich die Frage des Zölibats nicht vollständig behandeln lasse.

Neben dieser Frontstellung bezieht Pfister schon in der Einleitung zu seinen *Thesen* Position gegen den Zölibat, wenn er schreibt: „Daß es möglich war – das sei jetzt schon gesagt – dem deutschen Volke und abertausenden gesunden deutschen jungen Männern ein so unreligiöses, unchristliches, unkatholisches und jedem natürlichen Empfinden Hohn sprechendes Gesetz aufzuzwingen, sollte den inneren Menschen zum Knirschen bringen.“⁸⁸ Weshalb der innere Mensch zum Knirschen gebracht wird und warum die jungen deutschen Männer hier von Pfister eigens erwähnt werden, erschließt sich aus dem darauf folgenden Satz: „Daß aber ein Volk, dessen Erbgut gefährdet ist, es erduldet, daß eine Kirche wie die römische einerseits den Schwachsinnigen und Minderwertigen das Recht auf Nachwuchs aufs heftigste verteidigt, einem Armeekorps bester deutscher Jungmannschaften aber versagt, Ahnherr zu sein, [...] sollte jeden Deutschen aufs Tiefste beschämen, der es noch als ehrenhaft ansieht, Vater gesunder Kinder und Gatte einer frohen deutschen Mutter zu sein.“⁸⁹ Hier gleitet der Text ins Rassistisch-Ideologische ab, wenn er die Gefährdung des deutschen Erbguts propagiert und die entwertende Diktion über vermeintlich schwachsinnige und minderwertige Menschen aufgreift, mit der der Nationalsozialismus seine menschenverachtende Politik gegenüber bestimmten Bevölkerungsgruppen zu rechtfertigen versuchte.⁹⁰ Diese damit eingangs von Pfister vorgenommene deutliche Positionierung wird auch in den folgenden Thesen immer wieder erkennbar werden.

3.3 Argumentationslinien der 23 Thesen

Für die Entstehung des Zölibats (I. Kapitel) macht Pfister gleich in seiner ersten These „Einflüsse alttestamentlich-pharisäischer Gesetzlichkeit, gnostischer und neuplatonischer Körperfeindlichkeit [...], rigoristische Anschauungen und dürrem [sic] Rationalismus“⁹¹ verantwortlich. Diese sind in gewisser Weise eine Antwort auf „eine allgemein gewordene sittliche Entartung im griechisch-römischen Kulturkreis“⁹² stehen aber zugleich auch in einer Tradition falsch verstandener oder sogar gegensätzlich gedeuteter Worte Christi oder des Apostels Paulus.⁹³ Begünstigt wurde diese Entwicklung durch „das Nachwirken animistischer und primitiver Vorstellungen“,⁹⁴ welche dem sexuellen Akt kultische Unreinheit zuschrieben. Solche Ansichten wurden über das Alte Testament auch im Christentum befördert (2. These). Christliche Theologen haben Pfisters 3. These zufolge diese Auffassung dann vergeistigt, indem sie die sexuelle Enthaltsamkeit einerseits als Mittel der körperlichen Reinigung, andererseits als dem Priestertum angemessene „überpflichtgemäße Leistung“⁹⁵ deuteten. Zur spiritualistischen Deutung gesellte sich dann laut 4. These im Mittelalter noch eine praktische Argumentation, die in der Ehelosigkeit der Priester einen Schutz gegen Vermögensverluste der Kirche, Simonie und Erblichkeit des Priesterstandes erkannte. Diesen praktischen Erwägungen billigt Pfister sogar eine zeitbedingte Gültigkeit zu.⁹⁶ Allerdings habe sich der Pflichtzölibat, so führt Pfister in seiner 5. These aus, „nur unter größten Kämpfen und Widerständen, tatsächlich überhaupt nie völlig durchsetzen lassen.“⁹⁷ Gerade die germanischen Priester seien es gewesen, die hier wegen ihres rassischen Empfindens⁹⁸ opponierten, und mit „brachiale[r] Gewalt“⁹⁹ zur Einhaltung gezwungen wurden. Zugleich hätte das Mönchtum dem Volk eingeredet, die von einem verheirateten Priester gespendeten Sakramente seien ungültig. In der das erste Kapitel abschließenden 6. These rekapituliert Pfister gegen die übliche Verteidigung der Zölibatspflicht in neun Unterpunkten deren rein disziplinären Charakter, angebliche Befreiungen vom Zölibat, die geschichtliche Bedingtheit sowie die fehlende Verankerung im Neuen Testament, um zum Schluss zu kommen, dass „der Zölibat gegen ein Natur- und Grundrecht“¹⁰⁰ verstößt.

Das II. Kapitel der 23 Thesen befasst sich anschließend mit der Begründung des Zölibats. Zur Vergeistigung des Menschen taugt er laut Pfisters 7. These

nicht, denn „[e]ine reine Vergeistigung als Ziel ist als unmenschlich und untermenschlich vom natürlichen, national-sozialistischen [sic] und katholischen Standpunkt aus abzulehnen. Vom natürlichen, weil es unmenschlich ist, sich seiner Glieder und Kräfte und ihres gottgewollten Gebrauchs zu schämen; vom nationalsozialistischen, weil sowohl die Nation wie die menschliche Gesellschaft auf den ganzen Menschen in seinem gesunden und nur dadurch vollwertigen Zusammenklang von Leib und Seele Anspruch erheben muß; vom katholischen, weil das Baugesetz des Katholizismus nach Thomas von Aquin lautet: ‚Die Gnade hat die Natur zur Voraussetzung, sie zerstört sie nicht, sondern vollendet sie.‘¹⁰¹ Echte Vergeistigung erreicht der Mensch laut Pfister durch die Pflege von Charakterwerten, sowie den „zuchtvolle[n] Gebrauch aller Körper- und Geisteskräfte“.¹⁰² Diese sind unter das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu stellen, welche das Zentrum der Botschaft Christi bilden. Beide solle der Priester laut 8. These mit Innerlichkeit erfüllen und den Menschen vorleben; Jungfräulichkeit oder Ehelosigkeit dagegen stellen äußere Formen der Werkgerechtigkeit dar, die Pfister ablehnt. Allerdings gilt ihm die Ehelosigkeit „bei minderwertigen Menschen als [...] pflichtgemäße Leistung“,¹⁰³ die von solchen Menschen verlangt werden darf. Die 9. These verwirft den Zölibat als „eine Umgehung und Verleugnung der Natur und ihrer Gesetze“,¹⁰⁴ weil er als statisches Versprechen zu einem bestimmten, meist frühen Zeitpunkt im Leben jegliche weitere Entwicklung des Menschen unmöglich macht.

Der als Selbstheiligung und Form der Gottesverehrung verstandene Zölibat missachte die Tatsache, dass der Mensch zu Gottes Größe nichts hinzufügen könne. Seine Aufgabe sei es vielmehr, sich in den vorgegebenen Rahmen der Schöpfungsordnung zu stellen (10. These). Da aber die Erlösungsordnung nicht der Schöpfungsordnung widersprechen könne, könne daher selbst aus den scheinbar einschlägigen Bibelstellen kein Zölibatsgesetz abgeleitet werden (11. These). Auch die auf Paulus zurückgeführte Meinung, der unverheiratete Priester könne sich ungeteilten Herzens besser um die Menschen kümmern, kann bei Pfister nicht bestehen. In seiner 12. These hält er ihr die Realität entgegen, „daß der Durchschnitt der romkatholischen Geistlichkeit sich in nichts [...] über den Durchschnitt etwa der evangelischen oder alt-katholischen Geistlichkeit erhebt.“¹⁰⁵ Ebenso weist Pfister in der 13. These die Behauptung zurück, ein unverheirateter

Priester könne in Notzeiten alleine besser bestehen. Er führt hier einerseits das Glaubenszeugnis russisch-orthodoxer Geistlicher, die in der Regel verheiratet sind, ins Feld, und verweist andererseits auf die Unterstützung und Stärkung, welche der verheiratete Priester durch seine Frau erfährt. Zudem sei ein verheirateter Klerus „stärker in Volk und Volkstum verwurzelt“,¹⁰⁶ so dass das Konfliktpotenzial mit der umgebenden Kultur und Bevölkerung abnehmen. Deshalb könne auch ein verheirateter Priester das Vertrauen der Menschen genießen, weil dieses weniger mit der äußeren Lebensform als mit der Persönlichkeit des Geistlichen zusammenhänge (14. These). Geistige Vaterschaft und priesterliche Ehelosigkeit lassen sich der 15. These zufolge nicht miteinander in Beziehung setzen, da das amtliche Handeln des Priesters nur als Werkzeug geschehe und zugleich von dessen Würdigkeit unabhängig ist. Der Zölibat schütze die Geistlichkeit auch nicht vor Verbürgerlichung oder intellektuellem Verfall, ist sich Pfister sicher. Entscheidend sei das geistige Interesse, das geeignete Kandidaten von vorneherein mitbrächten. Vielmehr zieht der Zölibat die ungeeigneten Kandidaten an (16. These). Die 17. These bescheinigt der Behauptung Richtigkeit, „die römische Kirche könne besser mit zölibatären Geistlichen ihre Herrschaft unter den Völkern festigen.“¹⁰⁷ Denn die Ehelosigkeit isoliere den Priester vom Volkstum und gliedere ihn in einen „internationalen Rechtsorganismus“¹⁰⁸ ein.

Es schließt sich das III. Kapitel an, das sich auf den Kampf um den Zölibat konzentriert. Die Thesen 18–20 finden sich in der Veröffentlichung der *20 Thesen im Romfreien* nicht; Pfister hat sie erst nachträglich für das Erscheinen seiner *23 Thesen* in der *Schriftenreihe der Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung* eingefügt. Die ursprünglichen letzten drei Thesen wurden so zu den Thesen 21–23. Für Pfister steht fest, dass der Pflichtzölibat „oft genug auch einseitige Entwicklung und Verkümmern“¹⁰⁹ nach sich ziehe und die Betroffenen „infolge gestauter Sexualität in ihrem Gefühls- und Gemütsleben gestört sind“¹¹⁰ (18. These). Aus diesem Grund stellt die priesterliche Ehelosigkeit für ihn „eine noch ganz ungenügend erkannte Gefahr für die Volkssittlichkeit, Volkserziehung, und gesundes Volksempfinden“¹¹¹ dar. Denn der verkrampfte Umgang der Zölibatären mit dem Thema Sexualität wirke sich ebenso auf das gläubige Volk aus und führe sogar zu „kirchlichen und religiösen Entartungen“¹¹² aller Art. Mit seiner 20. These wendet sich Pfister „volkspolitischen Gründen“¹¹³ zu. Schließlich „bedeutet [der Zölibat] Raub am

rassischen Erbgut. Durch die negative Auslese wertvollster Erbträger durch Jahrhunderte hindurch hat er eine gewaltige Schrumpfung der Erbmasse, insbesondere der adeligen Führerschicht im Gefolge.¹¹⁴ Aus evangelischen Pfarrerrfamilien dagegen gingen eine Vielzahl an Geistesgrößen hervor. Dass unter römisch-katholischen Gläubigen der Zölibat Wertschätzung findet, ist für Pfister laut 21. These ein „anerzogenes Vorurteil“,¹¹⁵ das sich leicht durch einen entsprechenden Hirtenbrief verändern lasse. Viele Gläubige würden sogar aufatmen, „andere würden die Beseitigung des Zölibats ruhig hinnehmen oder sich damit bald abfinden“.¹¹⁶ Da die römisch-katholische Hierarchie immer noch am Zölibatsgesetz festhält, erhebt Pfister in der 22. These die Forderung an die Einsichtigen, sich zu bemühen, die Meinung des Kirchenvolkes zu ändern, und an die Kirchen der Ökumene, einen „geistig regsamen und überzeugungstreuen Pfarrer- und Priesterstand auch ohne Zölibat [zu] gewährleisten.“¹¹⁷ Zudem müsse der Staat „seinen ganzen Einfluß auf die Kirche und das Volk aufbieten – wenigstens in den Zeiten[,] in denen das rassistische Erbgut gefährdet ist – um einen solchen Eingriff seitens einer Kirche in den Volkskörper [...] zu verhindern“.¹¹⁸ In der den Text abschließenden 23. These rechtfertigt Pfister sich und seine Schrift noch einmal. Es gehe beim Kampf gegen den Zölibat nicht gegen Religion und Kirche, sondern vielmehr für eine recht verstandene Religion und Kirche, „die jedem Lebensbezirk, der Natur und Übernatur, gerecht wird“.¹¹⁹ Daher verbiete sich auch Unsachlichkeit oder eine versteckte Absicht, die das Zölibatsthema nur zum Vorwand nimmt, um Religion und Kirche zu diffamieren. Allein dann wird „[d]er Kampf gegen den Zölibat [...] recht geführt, wenn er ausgefochten wird im Namen der Menschheit, christlicher und katholischer Grundhaltung sowie aus volks-sittlichen, volkserzieherischen und volkspolitischen Gründen.“¹²⁰

3.4 Reaktionen

Während Pfisters *Sendschreiben* in der *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* (IKZ) wie oben dargestellt Beachtung fand, so findet sich in den Ausgaben der IKZ aus den Jahren 1936–1938 keine Erwähnung der *23 Thesen*, obwohl sich eine kurze Rezension aus dem Jahr 1937 mit der *Schriftenreihe der Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung* auseinandersetzt. Allerdings geht der Autor hierin nur auf die ersten vier Veröffentlichungen ein. Warum

Pfisters *Thesen*, die zu diesem Zeitpunkt schon in der *Schriftenreihe* erschienen sind, keine Erwähnung finden, lässt sich nicht nachvollziehen; vor allem, da seine persönliche Schrift *Von der römischen zur katholischen Kirche*, die ebenfalls im Jahr 1936 veröffentlicht wurde, eine kurze positive Beachtung findet.¹²¹ Im *Alt-Katholischen Volksblatt* hingegen findet sich eine kurze Besprechung des Freiburger Pfarrers Konrad Kaspar Lutz (1889–1951), der nach Aussage Bischof Erwin Kreuzers (1878–1953) Mitglied der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP) war.¹²² Unter der Überschrift *Wehr und Werbung* setzt er sich knapp, aber überschwänglich lobend mit der Arbeit der KNB auseinander und weist auf die Schriftenreihe der Bewegung hin, mit deren bisher erschienen Titeln er sich kurz befasst. So schenkt er auch Pfisters *23 Thesen* eine Erwähnung und urteilt darüber: „Alle Achtung vor diesem Büchlein!“¹²³ Zu einem ähnlich positiven Urteil gelangt eine Buchbesprechung im *Katholik*, der schweizerischen Kirchenzeitung. Der Verfasser rügt zwar die Verwendung von Fachwörtern, die das Verständnis bei den breiten Massen erschweren könnten, doch das schmälert nicht seinen Gesamteindruck: „Inhaltlich aber sind die Thesen eine vorzügliche Begründung der Ablehnung [des Pflichtzölibats] und verdienen daher weite Verbreitung.“¹²⁴

3.5 Kritische Auseinandersetzung mit den *23 Thesen*

Auch wenn Pfister am Ende seiner *23 Thesen* selbst noch einmal davon abrückt, einen sachlichen Kampf persönlich führen zu wollen,¹²⁵ so hinterlässt die Lektüre der *23 Thesen* einen anderen Eindruck. Natürlich verunglimpft er keine römisch-katholischen Kleriker namentlich, dennoch attestiert er zölibatär lebenden Geistlichen, wie oben dargestellt, eine nicht gesunde Psyche und eine gestörte Persönlichkeit. Verpackt ist diese einseitige Behauptung in die Sorge um die Menschlichkeit im Allgemeinen und um das Wohlergehen der römischen Amtskollegen im Speziellen. Das ändert jedoch nichts an der Unsachlichkeit seiner Behauptung, für die er auch keine erhärtenden Fakten vorlegt.¹²⁶

Generell fehlt es seiner Schrift an belastbaren und überprüfbaren Nachweisen.¹²⁷ Schon die im Vorwort vorgenommene Gegenüberstellung einer degenerierten Kirche in den romanischen Ländern und einer

germanischen Liebeskirche entbehrt jeglicher Grundlage. Hier taucht allerdings mit der Begrifflichkeit „jüdisch-pharisäischer Haltung“ eine negative Zuschreibung auf, die hellhörig werden lässt. Schließlich schreibt Pfister zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, die bekanntlich mit aller Brutalität die jüdischen Menschen und das Judentum ausrotten wollte.¹²⁸ Wenn Pfister also dem nicht germanischen Teil der katholischen Kirche eine „jüdisch-pharisäische Haltung“ attestiert, dann klingt darin mehr an als der zu dieser Zeit in der christlichen Theologie häufig anzutreffende Antijudaismus. Letztlich geht es ihm um eine bewusste Abwertung des Katholizismus außerhalb des damaligen *Deutschen Reiches* und eine Aufwertung der katholischen Kirche unter germanischem Einfluss.

Problematischer aber erscheint die Übernahme von rasseideologischen Vorstellungen des Nationalsozialismus. Mehrmals spricht Pfister, wie oben ersichtlich wurde, vom „gefährdeten rassischen Erbgut“, welches durch die Verpflichtung junger gesunder deutscher Männer zur Enthaltensamkeit noch verschärft würde. Damit einher geht die Bezeichnung von angeblich minderwertigen Menschen, denen die Fortpflanzung verwehrt werden sollte (siehe 8. These). Für Pfister nämlich sind Sexualität und Geschlechtlichkeit keine Sache des Individuums, sondern eine Angelegenheit der Volksgemeinschaft (siehe Thesen 7 und 22). In diesen Zusammenhang ist wohl auch die Verwendung des Wortes „volkspolitisch“ einzuordnen. Damit liegt Pfister grundsätzlich auf Linie mit der nationalsozialistischen rassistischen Weltanschauung: „Da sich Rasse als Grundwert [des Nationalsozialismus] realisierte in der qualitativen Bewertung des Nachwuchses sowie der Personen, denen die Fortpflanzungsfähigkeit zuzuerkennen war, setzte hier die Bewertung eines Menschen in seinem Nutzen für die ‚Volksgemeinschaft‘, die wiederum der übergeordneten rassischen Gemeinschaft entsprang, an. Nachwuchs war nur von den Mitgliedern der ‚Volksgemeinschaft‘ erwünscht, die den vorgegebenen Normen entsprachen: Kinderreichtum der ‚gesunden und lebensstüchtigen Deutschen‘ sei zur ‚Grundforderung einer sittlichen Lebensauffassung‘ zu machen; es müsse ‚in Stadt und Land ein reichster Kindersegen aus erbtüchtigen und gesunden deutschen Familien, aus edlem deutschen Blut erwachsen.“¹²⁹ Ob Pfister persönlich hinter der Rassenideologie und -politik des Nationalsozialismus stand oder ob er diesen Argumentationsstrang aus Kalkül in seine Schrift einwob, um nationalsozialistisch gesonnene

Katholiken oder Leser für die *Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung* zu gewinnen, kann heute nicht mehr festgestellt werden.¹³⁰ Tatsache ist jedoch, dass Pfister sich mehrmals rasseideologischer Argumentationen in seinen *23 Thesen* bediente, um gegen den Pflichtzölibat in der römisch-katholischen Kirche anzuschreiben.

Zuletzt sei in diesem Zusammenhang noch auf einen grundsätzlichen Widerspruch in Pfisters Argumentation hingewiesen: Einerseits stellt er dem römisch-katholischen Klerus kein sonderlich positives Charakterzeugnis aus (s. Thesen 10, 12, 16, 18, 19), andererseits fürchtet er durch den Zölibat „Raub am rassischen Erbgut“.¹³¹ Wenn es sich aber bei den römisch-katholischen Priestern nicht um Männer mit klaren, dem Volk verpflichteten Charakterwerten handelt, dann kann eine Weitergabe deren Erbgutes an die nachfolgende Generation im Sinne der Rassenideologie doch gar nicht gewünscht sein?

4. Eine späte Kritik: *Das Sendschreiben und die 23 Thesen*

Da Paul F. Pfister sich in seinem Vorwort zum *Sendschreiben*, wie oben bereits erwähnt, ausdrücklich zu seinen *23 Thesen* bekennt und sie in einen zeitlichen Kontext zu seinem neuerlichen Zölibatsschreiben stellt, dürfen die *23 Thesen* wohl mindestens als Vorarbeit für das *Sendschreiben* gelten. Daher ist aus Sicht des Verfassers dieser Arbeit bei einem Vergleich der beiden Texte nach Kontinuität sowie Diskontinuität in Pfisters Denken und Argumentation gegenüber der Zölibatspflicht zu fragen.

4.1 Kontinuität

Sowohl in den *23 Thesen* als auch im *Sendschreiben* macht Pfister um seine ablehnende Haltung gegenüber dem Pflichtzölibat in der römisch-katholischen Schwesterkirche keinen Hehl. Vielmehr noch wurde deutlich, dass er auch die freiwillig übernommene Ehelosigkeit kritisch sieht, da er Zweifel an der Häufigkeit dieses von Gott verliehenen Charismas hegt. Der Zölibat ist aus seiner Sicht ein Instrument des Standesunterschieds, das

das Priestertum ohne Rechtfertigung überhöht und aus seinem dienenden Kontext für die Gesamtheit der Glaubenden löst. Daher hängt für ihn an der Frage des Zölibats nicht allein die Lebensform der Kleriker, sondern das Gesamtbild und Selbstverständnis der Kirche.

Seine Kritik begründet Pfister in beiden Schriften ähnlich: Erstens fehle dem Zölibatsgesetz eine ausreichende biblische Begründung aus den Schriften des Neuen Testaments. Zweitens hätten erst alttestamentliche und heidnische Reinheitsvorschriften und -vorstellungen zu einer Abwertung menschlicher Sexualität geführt und dem verpflichtenden Zölibat Vorschub geleistet. An dieser Stelle wird Pfisters Geringschätzung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament deutlich. Drittens erteilt er auch praktischen Erwägungen wie der größeren Freiheit für den Dienst in beiden Texten eine Absage – sie ließen sich durch die erfahrbare Realität römisch-katholischer Seelsorgearbeit nicht begründen. Viertens stünde die römisch-katholische Kirche mit ihrer Praxis allein auf weiter Flur, denn gerade die Orthodoxie, welche einen verheirateten Klerus kenne, könne sich auf altkirchliches Herkommen stützen. Fünftens sei der Zölibat für die Betroffenen ein Gegenstand nutzloser innerer Kämpfe und Quell psychischer Belastungen. Schließlich hänge das gläubige Volk nicht am ehelosen Priester, sondern stünde (klug begründeten) Veränderungen aufgeschlossen gegenüber.

Neben dieser theologisch-praktischen Auseinandersetzung findet sich aber noch eine weitere Argumentationslinie, die sich durch die *23 Thesen* und das *Sendschreiben* zieht. Denn nicht nur in den *23 Thesen* spielt der Volkserhalt durch ausreichend Nachwuchs – hier vermischt mit rasseideologischen Motiven – eine Rolle, ebenso taucht das Thema, wenngleich jetzt vorsichtiger formuliert, sowohl kurz im Haupttext als auch in den Fußnoten des *Sendschreibens* wieder auf, wie oben deutlich wurde. Damit verbunden scheint er innerlich dem nationalsozialistischen Totalitätsanspruch auf Sexualität und Nachkommenschaft, wie er ihn in der 7. These schildert, treu geblieben zu sein, wenn er in den Endnoten des *Sendschreibens* eine Art Verpflichtung der Eheleute benennt, mindestens so viele Kinder zu zeugen, wie zum Volkserhalt nötig seien. Die Ausgestaltung der Sexualität ist für ihn also keine Sache individueller Entscheidungen oder Ansichten, sondern einem staatlichen, bzw. Volksinteresse verpflichtet.

4.2 Diskontinuität

Da die *23 Thesen* und das *Sendschreiben* in Aufbau und Adressatenkreis durchaus verschieden sind, lassen sich zwischen beiden Texten aber auch Brüche feststellen. Während Pfister mit seinen *23 Thesen* die Werbetrommel für die *Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung* rührt und in der Zölibatsfrage aufgrund der Zeitumstände (Sittlichkeitsprozesse gegen römisch-katholische Kleriker und Ordensangehörige¹³²) ein dankbares Thema gesehen werden konnte, so stellt er sein *Sendschreiben* unter eine betont ökumenische Haltung und Sorge.¹³³ Versuchte er mit den *23 Thesen* innerdeutsche Interessentenkreise anzusprechen, zielt er mit dem *Sendschreiben* primär auf die römisch-katholische Kirche als Ganze: den Papst und die Bischöfe, die Priester und die Laien. Aus diesem Grund fächert Pfister seine Argumentation für das *Sendschreiben* je nach Personenkreis auf (ein Abschnitt für die jeweiligen Adressaten) und schlägt einen konzilianteren Tonfall an als in den *23 Thesen*. Im *Sendschreiben* findet er bei aller Kritik sogar lobende Worte für ein angeblich erneuertes Denken der kirchlichen Hierarchie. Ebenso verzichtet Pfister im *Sendschreiben* auf rassistische Sprachwendungen, wie er sie in den *23 Thesen* scheinbar selbstverständlich benutzte.

5. Schlussbemerkung

Dass Paul F. Pfister 1971 im Vorwort des *Sendschreibens* ausdrücklich und ohne weitere Vorbehalte auf seine *23 Thesen* von 1936 Bezug nehmen konnte und dies auch von seinen Rezensenten nicht kommentiert wurde, erscheint aus heutiger Sicht fragwürdig, dürfte aber typisch gewesen sein für diese Zeit. Denn an einer gründlichen Aufarbeitung der NS-Herrschaft gab es in weiten Teilen der Bevölkerung kein Interesse – schließlich befand sich noch eine Vielzahl der Menschen, die auf unterschiedliche Weise in das System des Nationalsozialismus verstrickt waren und dessen ideologisches Gedankengut teilweise weiter mit sich trugen, in gesellschaftlichen Verantwortungspositionen. Paul F. Pfister bildet hier auch als Geistlicher keine Ausnahme. Grundsätzlich bleibt er seiner antizölibatären Argumentation aus den *23 Thesen* und den dabei gemachten nationalsozialistischen

Anleihen treu.¹³⁴ Er wiederholt sie zwar nicht wörtlich im *Sendschreiben*, bekennt sich jedoch ausdrücklich zu ihnen und bekräftigt sie damit. Mit einer kritischen (kirchlichen) Öffentlichkeit brauchte er nicht zu rechnen. Dies nachzuholen, war Anliegen dieser Arbeit.

Pfarrer Florian Lehnert ist Geistlicher im Auftrag in der alt-katholischen Gemeinde Krefeld.

Anmerkungen

- 1 Willi Winkler, Das braune Netz. Wie die Bundesrepublik von früheren Nazis zum Erfolg geführt wurde, Berlin 2019, 15.
- 2 Matthias Ring, „Katholisch und deutsch“. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B.3), Bonn 2008, 819.
- 3 Paul F. Pfister (1897–1982); zunächst als Priester im römisch-katholischen, ab 1934 dann im alt-katholischen Kirchendienst in Blumberg (1934–1942) und Frankfurt (1942–1967); ab 1955 auch Dozent am Bischöflichen Seminar. Verheiratet mit Therese (Thea) Pfister (gest. 1988). Sie war laut Briefen Pfisters arbeitslose Hilfslehrerin. Vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“, 431 Anm. 249, sowie seine Personalakte (PA) im Bistumsarchiv Bonn (BABO).
- 4 *Die Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung* (KNB) war ein von der Alt-Katholischen Kirche unabhängiger Verein, der jedoch personell und ideell engstens mit dem Altkatholizismus verbunden war. Das Ziel bestand in der Werbung für eine katholische, romunabhängige Nationalkirche. Aufgrund staatlicher Vorgaben wurde sie 1938 in *Katholisch-Nationalkirchlicher Volksverein* umbenannt. Mehr dazu bei Ring, „Katholisch und deutsch“, 369–604.
- 5 Paul F. Pfister, *Sendschreiben über den Zölibat*, Graz 1971.
- 6 Paul Pfister, *23 Thesen zum Zölibat der römisch-katholischen Kirche* (=Schriftenreihe der Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung e.V. 6), Bonn 1936.
- 7 Natürlich ließe sich das Denken Pfisters noch in einem weiter gespannten Rahmen untersuchen. Das würde den Rahmen dieser Arbeit allerdings sprengen. Verwiesen sei an dieser Stelle noch auf: Paul Franz Pfister, Was wollte die Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung (KNB) im Dritten Reich? Erwägungen und Lehren für die Zukunft aller christlichen Kirchen, in: IKZ 70 (1980), 1–63. Die darin vorgenommene Rechtfertigung der KNB durch Pfister wirft mehr als nur eine Frage auf. Wie auch der gesamte Artikel zu einer erregten Debatte geführt zu haben scheint, wie der offiziellen Erklärung der IKZ-Redaktion und der Stellungnahme von Seiten des alt-katholischen Bistums zu entnehmen ist (s. IKZ 70 (1980), 65ff.).
- 8 Bernhard Fraling, Zölibat, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Aufl.) 10 (2006), Sp. 1483f.
- 9 Pfister, *Sendschreiben*, 9.
- 10 Ebd.
- 11 Ebd., 7 (händische Zählung, da die Seitenzahlen erst ab dem Vorwort auf S. 9 vermerkt sind).
- 12 Ebd. 5.
- 13 Ebd.
- 14 Ebd.
- 15 Vgl. ebd., 28.
- 16 Ebd., 9.
- 17 Eine detaillierte Darstellung und kritische Würdigung aller einzelnen Gedankengänge sowohl des *Sendschreibens* als auch der *23 Thesen* würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher versucht sich diese Darstellung auf die wesentliche Argumentation Pfisters in seinen beiden Texten zu beschränken.
- 18 Vgl. ebd., 11f. Pfister nennt hier den wiedererrichteten Ständigen Diakonat ohne Zölibatsverpflichtung, mögliche Dispens vom Zölibat für verheiratete evangelische Pfarrer, die nach einer Konversion die Priesterweihe empfangen, sowie einen anderen Umgang mit Priestern, die heiraten und deswegen aus dem Amt scheiden.

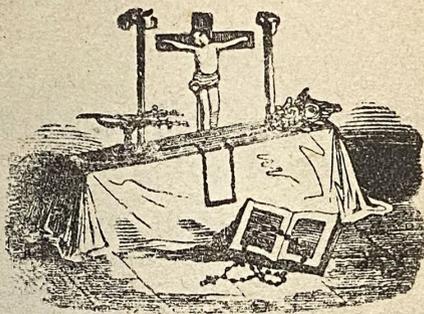
- 19 Papst Paul VI., *Sacerdotalis caelibatus* (24.6.1967), https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis.html (Aufruf: 12.10.2022)
- 20 Ebd., 14f.
- 21 Ebd., 15.
- 22 Ebd., 16.
- 23 Ebd., 16f. H.i.O.
- 24 Ebd., 17. H.i.O.
- 25 Ebd., 18.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd. H.i.O.
- 28 Ebd., 19.
- 29 Ebd., 47. Pfister bewertet hier maskulines Verhalten als höherwertig als feminines Verhalten. Darin wird auch eine erhebliche Abwertung von Frauen sichtbar.
- 30 Ebd., 20.
- 31 Ebd.
- 32 Ebd., 21.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd., 23.
- 35 Ebd. Im Original ist dies als Zwischenüberschrift kursiv gesetzt.
- 36 Ebd., 24.
- 37 Ebd.
- 38 Ebd., 25. H.i.O.
- 39 Ebd., 28.
- 40 Ebd., 31. Indirekt bezieht Pfister sich damit auf die traditionelle Auslegung der zweiten Schöpfungserzählung (Gen 2,4–24), in der dem Mann in der Frau eine Hilfe und Unterstützung geschaffen wird.
- 41 Ebd., 33.
- 42 Ebd., 34. H.i.O.
- 43 Ebd.
- 44 Ebd., 35.
- 45 Ebd., 36. H.i.O. Ob Pfister sich mit dieser Auffassung nicht schon auf dem Boden eines protestantischen Ordinationsverständnisses bewegt, darf gefragt werden. Für diese Untersuchung spielt es jedoch keine Rolle.
- 46 Vgl. dazu ebd., 37f.
- 47 Ebd., 39.
- 48 Ebd.
- 49 Ebd., 40.
- 50 Fraglich bleibt, worauf sich Pfister bezieht, wenn er zu Beginn des Zitats davon schreibt, dass ohne Nachkommen der Krieg die Familie ausgelöscht hätte. Bezieht er sich damit auf Kriegstote, die die (männlich gedachte) Linie der Familie nicht mehr fortführen konnten? Oder ist hier ein größerer Kontext anzunehmen, in dem der Krieg generell den Fortbestand des Menschen bedroht?
- 51 Ebd., 65 (Endnote 7).
- 52 Ebd., 41.
- 53 Ebd., 42.
- 54 Ebd., 43.
- 55 Ebd., 44.
- 56 Ebd., 46. Auch hier nennt Pfister wieder an erster Stelle das Volk, dann erst die Kirche.
- 57 Ebd.
- 58 Ebd.
- 59 Vgl. ebd., 47.
- 60 Ebd., 51.
- 61 Vgl. ebd.
- 62 Ebd.
- 63 Ebd., 53.
- 64 Ebd.
- 65 Ebd.
- 66 Ebd.
- 67 Ebd., 56.
- 68 Darauf folgen die Endnoten. Sie geben teilweise Umfrageergebnisse zum Themenkomplex wieder und verweisen auf einschlägige Zeitschriftenartikel oder Äußerungen von Theologen. Vielmehr aber dienen sie Paul F. Pfister dazu, einige seiner persönlichen Ansichten noch weiter zu entfalten, wenn er z. B. die Praxis der Priesterehe in den orthodoxen Kirchen der alt-katholischen gegenüberstellt, letztere natürlich bevorzugt und anschließend Überlegungen zur Bedeutung der Wahl einer passenden Ehefrau und einer ausreichenden Besoldung anstellt (vgl. Endnote 13 auf Seite 60). Sie geben also weniger wissenschaftlich fundierte Hinweise als eine gute Einsicht in das Denken von Pfister, wie schon bei der Frage der Kinderzahl und des Volkserhalts deutlich wurde.

- 69 Vgl. dazu: U. K. [=Urs Küry], [Rezension zu:] Pfister F. Paul, Sendschreiben über den Zölibat, in: IKZ 61 (1971) 2, 118.
- 70 Ebd.
- 71 Ebd.
- 72 Josef Brinkhues, Über den Zölibat, in: Alt-Katholische Kirchenzeitung 15 (1971) 6, 46.
- 73 Anmerkung der Redaktion, in: Christkatholisches Kirchenblatt. Organ der christkatholischen Kirche der Schweiz 94 (24. Juli 1971) Nr. 15, 192.
- 74 Peter Vogt, Eine altkatholische Stellungnahme, in: Christkatholisches Kirchenblatt. Organ der christkatholischen Kirche der Schweiz 94 (7. August 1971) Nr. 16, 204f.
- 75 F. [wahrscheinlich: Friedel] Kreuzeder, Bücher, die wir empfehlen dürfen, in: Alt-Katholische Kirchenzeitung. Bistumszeitschrift der Alt-katholischen Kirche Österreichs Neue Folge 6 (1971) Nr. 7/8, 7.
- 76 Ob es außerhalb des Altkatholizismus Reaktionen auf Pfisters Werk gab, lässt sich zum Zeitpunkt der Abfassung der Arbeit aufgrund der Einschränkungen der Pandemie schwer sagen. Zwar schreibt Pfister: „Die bisher vorliegenden Besprechungen sind ausnehmend gut.“ Doch ist daraus nicht ersichtlich, ob er sich damit nur auf die positiven alt-katholischen Besprechungen bezieht oder ob es auch Beurteilungen aus der Ökumene gab. So konnte beispielsweise in der *Theologischen Rundschau* für den entsprechenden Zeitpunkt keine Rezension gefunden werden.
- 77 Pfister, Sendschreiben, 27. Auch sonst spricht Pfister den Papst mehrfach direkt an. Dabei bedient er sich dann meist der Formulierung „ehrwürdiger“ bzw. „verehrter Vater Paul“, z.B. auf den Seiten 17f. und 20.
- 78 Vgl. ebd., 9.
- 79 Dazu schreibt Pfister in einem undatierten Text aus der Nachkriegszeit: „So setzte ich mich, kaum in der ak. Kirche heimisch geworden, arglos für die KNB ein“. BABo, PA Pfister.
- 80 Im *Romfreien Katholik* erschien am 16. Mai 1936 unter der Überschrift *20 Thesen zum Zölibat der römisch-katholischen Kirche* der erste Teil von Pfisters Abhandlung (Einleitung und Thesen 1–10). In der nächsten Ausgabe des *Romfreien* vom 2. Juli 1936 folgten dann die Thesen 11–20. In seinen Ausgaben vom 2. Juli und 16. Juli 1936 weist der *Romfreie* auf das baldige Erscheinen der *Thesen* in der Schriftenreihe der KNB hin. Die zweite Ankündigung vermerkt dann auch schon die erweiterte Anzahl der Thesen. Schließlich erinnert ein kurzer Vermerk im *Romfreien* am 2. September 1936 auf die soeben erschiene Schrift.
- Im Wesentlich sind die *20 Thesen* im *Romfreien* mit den anschließend veröffentlichten *23 Thesen* identisch. Auf die vorgenommenen Veränderungen wird an entsprechender Stelle eingegangen.
- 81 Pfister, 23 Thesen, 3.
- 82 Vgl. dazu ebd., 3, 5, 13.
- 83 Ebd., 4.
- 84 Ebd., 3.
- 85 Ebd.
- 86 Ebd.
- 87 Vgl. ebd.
- 88 Ebd., 4.
- 89 Ebd.
- 90 Vgl. dazu Wolfgang Benz, *Geschichte des Dritten Reiches*, 2. Aufl. München 2000, S. 63f. Schon im Juli 1933 ergreift der NS-Staat Maßnahmen, um sogenannten „erbkranken Nachwuchs“ zu verhindern. Das führt in Folge zu Zwangssterilisationen und mit zunehmendem Terror des Nationalsozialismus auch zur gezielten Ermordung von „Lebensunwertem“ und „Minderwertigem“. Indem Pfister hier wie selbstverständlich die herabwürdigende sozialdarwinistische Sprache des Nationalsozialismus übernimmt, scheint er mit der NS-Rassenpolitik einverstanden zu sein.
- 91 Ebd., 5.
- 92 Ebd.
- 93 Vgl. ebd.
- 94 Ebd.
- 95 Ebd.
- 96 Ebd., 6.
- 97 Ebd.
- 98 Vgl. ebd.
- 99 Ebd.
- 100 Ebd., 7.
- 101 Ebd., 8.
- 102 Ebd., 8.
- 103 Ebd., 8.
- 104 Ebd., 9.
- 105 Ebd., 11.
- 106 Ebd. Pfister weist auf der folgenden Seite noch darauf hin, dass die Ehe dem Priester helfe, in der „Blutsgemeinschaft des Volkes“ verwurzelt zu sein.
- 107 Ebd., 13.

- 108 Ebd.
- 109 Ebd.
- 110 Ebd., 14.
- 111 Ebd.
- 112 Ebd. Pfister zählt an dieser Stelle bspw. „süßliche Andächteleien, schwärmerische Marienverehrung, [...] ja sogar Hexenwahn, Inquisition“ auf.
- 113 Ebd.
- 114 Ebd.
- 115 Ebd., 15.
- 116 Ebd.
- 117 Ebd.
- 118 Ebd., 16.
- 119 Ebd.
- 120 Ebd.
- 121 Vgl. A[dolf] K[üry], Schriftenreihe der Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung, in: IKZ 27 (1937), 64.
- 122 Vgl. Ring, „Katholisch und deutsch“, 355 Anm. 329, 830.
- 123 K.K. Lutz, Wehr und Werbung, in: Alt-Katholisches Volksblatt 67 (16. Oktober 1936) Nr. 12, 211f.
- 124 Buchbesprechungen. Paul F. Pfister, 23 Thesen zum Zölibat der römisch-katholischen Kirche, in: Der Katholik. Schweizerisches christkatholisches Wochenblatt 59 (19. September 1936) Nr. 38, 303. Weitere Rezensionen konnten bisher nicht entdeckt werden.
- 125 Vgl. Pfister, 23 Thesen, 16.
- 126 Vgl. dazu die 18. These. Ebd., 13f.
- 127 Weshalb beispielsweise aus Pfisters Sicht der Zölibat bei den geistlichen Ritterorden Mitschuld am Verlust der baltischen Provinzen trägt (siehe These 20), bleibt sein Geheimnis.
- 128 Zum Zeitpunkt der Abfassung der 23 Thesen hatte der NS-Staat bereits unübersehbar die Freiheitsrechte der jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger massiv eingeschränkt. Hier sei z.B. auf die Entlassung jüdischer Beamter im Juli 1933 – also kurz nach der sogenannten Machtübernahme – hingewiesen. Noch viel massiver griffen die sogenannten „Nürnberger Gesetze“ 1935 in das Leben deutscher jüdischer Menschen ein, indem sie den antisemitischen Rassismus in das Staatsbürgerschaftsrecht implementierten und Jüdinnen und Juden zu rechtlosen Staatsbürgern machten. Vgl. dazu Benz, 136ff.
- 129 Anahid S. Rickman, „Rassenpflege im völkischen Staat“. Vom Verhältnis der Rassenhygiene zur nationalsozialistischen Politik, Disserationsarbeit an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2002, 49, einzusehen unter: <https://d-nb.info/966584023/34> (Aufruf: 16.9.2020).
- 130 An dieser Stelle sei erwähnt, dass Pfister sich nach anfänglichem Engagement für die KNB bzw. KNV spätestens 1938 aus dieser wieder zurückzog und teils scharf kritisierte. Allerdings entzündete sich diese Kritik weniger an den Inhalten, sondern mehr am Tonfall des *Rom-freien* sowie der problematischen Nähe einiger KNB-Mitstreiter zu den *Deutschen Christen*. Siehe dazu: Ring, „Katholisch und deutsch“, 431, ebenso 566–569.
- 131 Pfister, 23 Thesen, 14.
- 132 Siehe dazu: Joachim Mehlhausen, Nationalsozialismus und Kirchen, in: Theologische Realenzyklopädie⁴ 24 (1994), 43–78, besonders: 5.2.1 Prozesse gegen Priester und Ordensleute.
- 133 Pfisters ökumenische Gesinnung wird jedoch durch eine schriftliche Äußerung gegenüber Bischof Joseph Brinkhues in Frage gestellt: „Die Entscheidung der röm. Synode betr. Zöl. bringt vielleicht jetzt mehr Zugänge u. dadurch Auswahlmöglichkeit der Tüchtigsten“. Pfister an Bischof Brinkhues, 4.11.1971, BABo, PA Pfister.
- 134 In diesem Zusammenhang sei noch darauf hingewiesen, dass sich in Pfisters Personalakte Schriftstücke erhalten haben, in denen er sich zur bevorstehenden Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als deutsche Ostgrenze äußert. Darin spielen nationale, bzw. völkische Erwägungen durchaus eine Rolle, was den Verdacht nährt, dass Pfister durchaus über eine stramm nationale Gesinnung verfügte.

Stefan Leitenbacher

**Josef Sickinger – ein Alt-Katholik schon vor 1870
in der Linie von Thomas Braun**



† **Sterbe-Rede** †

eines altkatholischen Einsiedlers

Josef Sickinger,

Inwohners

in

Sifering

(Post Ortenburg in Niederbayern.)

Auch als Grabrede zu gebrauchen.

1. Alt-Katholiken vor 1870

In Folge des Ersten Vatikanischen Konzils¹ gab es eine starke Bewegung, die sich gegen die dort beschlossenen Dogmen formierte. Aber bereits in den Jahren davor widersetzte sich eine kleine Gruppe den kirchlichen Glaubensentscheidungen der Obrigkeit. So bildete sich in Niederbayern schon als Reaktion auf die Verkündigung des *Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens* von 1854² um den Priester Thomas Braun eine kleine lokale Bewegung zur Bewahrung des alten Glaubens. Da aber vieles darangesetzt wurde, diesen Kreis zu zerstören, blieb letztlich ein einziger Mitstreiter von Thomas Braun übrig: Der Bauersknecht Josef Sickinger. Er stand treu zu seinen Glaubensüberzeugungen und an der Seite Brauns. Obwohl aus einfachen Verhältnissen stammend und mit geringer Bildung aufgewachsen, hat Sickinger sich dennoch in vielfältiger Weise für die alt-katholische Bewegung eingesetzt. Besonderer Verdienst kommt ihm als einfacher Knecht dabei für die Veröffentlichung seiner selbst verfassten Schriften zu. Er hat mit seinen ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten am Werk des ihn prägenden Kaplans Braun weitergearbeitet. Im Rahmen dieses Artikels sollen vier ausgewählte Schriften Sickingers, die auf den Gedanken von Thomas Braun beruhen, genauer betrachtet werden. Josef Braun, ein Verwandter von Thomas Braun, fasste dies so zusammen: „Nur Thomas Braun und sein Landsmann, der Bauernsohn Josef Sickinger, kämpften in Wort und Schrift bis 1870 allein unentwegt gegen römische Anmaßungen unter Entbehrungen, Hunger und Polizeischikanen.“³

2. Das Leben des Priesters Thomas Braun

Die Bekanntschaft mit Thomas Braun hatte einen gravierenden Einschnitt im Leben von Josef Sickinger zur Folge, der sich auf sein ganzes weiteres Leben auswirken sollte. Der ihn prägende Thomas Braun wurde am 29. März 1816 in der Obermühle bei Münchham am Inn geboren.⁴ Bereits in der Schule zeigte sich seine große Begabung, so dass er die Möglichkeit erhielt, die Lateinschule und anschließend das Gymnasium in Passau zu besuchen. Da er bereits als Kind den Wunsch hegte, Priester zu werden, kam er aufgrund seines guten

Abschlusses ans Collegium Germanicum in Rom und studierte dort bei den Jesuiten.⁵ Mit großem Fleiß widmete er sich der Wissensaneignung und stellte dabei biblische Widersprüche zur Lehre der Jesuiten fest. Deshalb kam es schon während des Studiums zu Problemen, weil er im Herbst 1840 eine Erklärung abgab, wie er den Glauben nach der heiligen Schrift verstand. Seine schriftlichen Ausführungen widerrief er auf Druck und nach gutem Zureden von mehreren Seiten, um weiter studieren zu können. Doch am Tag vor der Subdiakonatsweihe nahm er seinen Widerruf zurück und wurde darum nicht zum Subdiakon geweiht.⁶ Deshalb kehrte er nach Passau zurück, wo ihn der dortige Bischof Heinrich Hofstätter⁷ 1843 trotzdem zum Priester weihte. Braun blieb zeitlebens seinen Überzeugungen treu.⁸ Nach seiner ersten Stelle in Tittling im Bayerischen Wald kam er 1848 als zweiter Kooperator nach Holzkirchen mit der Filiale Unteriglbach.⁹ Dort weigerte er sich 1854, das *Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias* in der Kirche zu verlesen und das Fest kirchlich zu begehen. Schließlich wurde er im Juni 1856 mit dem Kirchenbann belegt.¹⁰ Er blieb aber zunächst in einer privaten Wohnung vor Ort und hatte einen Anhängerkreis um sich, mit dem er sich regelmäßig traf. Aufgrund rechtlicher Anordnungen musste er schließlich Holzkirchen verlassen.

Zudem unterhielt Thomas Braun Kontakte zur Kirche von Utrecht, die durch seine Schriften auf ihn aufmerksam geworden war, und erhielt von dort eine jährliche finanzielle Unterstützung.¹¹ Er befand sich 1859/60 sogar kurz im Seminar von Amersfoort.¹² Die Kontaktpersonen dort trugen maßgeblich zur Veröffentlichung seines Hauptwerkes „De unitate ecclesiae“ (Über die Einheit der Kirche) bei, in dem er seine Position wissenschaftlich begründete.¹³ Auch gegen den Syllabus Errorum, der 1864 verkündet wurde,¹⁴ bezog Thomas Braun öffentlich Stellung. Als sich dann im Umfeld des Ersten Vatikanischen Konzils die alt-katholische Bewegung formierte, beteiligte sich auch Thomas Braun daran. Zunächst kam er 1873 als Priester nach Mering bei Augsburg und wurde schließlich 1876 Pfarrer in Mundelfingen, obwohl er gerne in Passau geblieben wäre.¹⁵ Auffällig ist, dass auf seinen Schriften bei der Verfasserangabe immer der Zusatz „Priester aus Passau“ erscheint.¹⁶ In seiner Zeit als Priester in Mering und Mundelfingen hat er weitere Schriften verfasst, die auf dem Index der verbotenen Bücher landeten.¹⁷

Im Ruhestand kehrte Thomas Braun wieder nach Ortenburg zurück. Als er bereits im Sterben lag, versuchte ein römisch-katholischer Geistlicher noch

vergebens, ihn zu bekehren.¹⁸ Er starb noch am gleichen Tag, am Karntwoch, den 9. April 1884. Da er nach damaligem Kirchenrecht nicht auf dem römisch-katholischen Friedhof von Unteriglbach bestattet werden durfte, beerdigte ihn der alt-katholischen Pfarrer Franz Wohlmann¹⁹ aus Passau auf dem evangelischen Friedhof von Ortenburg.²⁰ Thomas Braun war einer der ersten, der sich schon gegen die Dogmen von 1854 öffentlich positionierte; dabei erhielt er aber keine große Unterstützung. Er selbst bezeichnete sich als den „ältesten Altkatholiken“, weil ihn bereits Bischof Heinrich von Passau bei der Exkommunikation so benannt hatte.²¹

3. Das Leben des Bauernsohns Josef Sickinger

Ganz anders verlief dagegen das Leben von Josef Sickinger. Am 23. November 1834 wurde er als ältester Sohn von Martin und Maria Sickinger in Kamm bei Ortenburg (Bezirk Vilshofen) geboren und noch am selben Tag von Kooperator Fischer²² getauft.²³ Er wuchs in einer schon damals konfessionell gemischten Gegend auf.²⁴ Im benachbarten Unteriglbach ging Josef zur Schule und in die Kirche. Dort wurde ihm auch vom jeweiligen Kaplan aus Holzkirchen der römisch-katholische Religionsunterricht erteilt. Er ging zur Erstkommunion und wurde von Bischof Heinrich aus Passau 1845 gefirmt.²⁵ Nach dem Besuch der Schule arbeitete er als Knecht bei verschiedenen Bauern. Aufgrund von Losverfahren und Zahlung einer Abstandssumme wurde er von der Wehrpflicht befreit.²⁶

In jungen Jahren lernte er den für Unteriglbach zuständigen Kaplan Thomas Braun kennen, und diese Begegnung sollte sein späteres Leben entscheidend prägen. Ausschlaggebend war für Sickinger, wie mit Thomas Braun umgegangen wurde, als dieser sich gegen das neue Dogma von 1854 stellte. Da Josef Sickinger zu Braun hielt und ihn öfter in Ortenburg besuchte, wurde er zunächst von der Feier der monatlichen Nachmittagsvesper der Jugendvereine und 1856 auch von den Sakramenten ausgeschlossen.²⁷ Josef Sickinger selbst sagt daraufhin zu Pfarrer Franz Seraph Scharrer (1810–1903) von Holzkirchen: „Ich bleib’ halt beim alten Glauben, den die Apostel und Seligen des Himmels gehabt haben“,²⁸ woraufhin er zur Antwort erhielt: „Nun, der Papst hats halt jetzt anders gemacht.“²⁹ Außerdem verlor Sickinger

einerseits seine Dienststelle und andererseits wurde ihm der Anspruch als Hoferbe aberkannt, weil seine Eltern ihm als „Abgefallenen“ den Hof nicht geben wollten.

Dennoch traf sich Josef Sickinger zusammen mit einem Kreis von Gemeindegliedern regelmäßig am Sonntag mit Thomas Braun zu Andachten, zur Christenlehre und zu Erbauungsstunden. Den Verantwortlichen war dies ein Dorn im Auge und sie versuchten, den Kreis der „Altkatholiken“, wie sie genannt wurden, mit allen Mitteln zu bekämpfen.³⁰ Durch gerichtliche Anordnungen wurden die Zusammenkünfte erschwert. So wurde die Teilnehmerzahl zunächst auf fünf Personen begrenzt, später wurden die Anhänger von Thomas Braun auch mit Geldstrafen und Gefängnis belegt. Auch Josef Sickinger musste deshalb für zwei Tage ins Gefängnis.³¹ Neben diesen offiziellen Repressalien waren die Unterstützer Brauns auch dem Spott und der Ausgrenzung der ländlichen Bevölkerung ausgesetzt. Doch trotz allem stand Josef Sickinger zu Thomas Braun und unterstützte ihn durch seine Treue und Verlässlichkeit in dieser schwierigen Zeit. Schließlich wurde Thomas Braun aus Ortenburg ausgewiesen. Seine Anhänger trafen sich aber weiterhin in seinem Zimmer, weil Josef Sickinger den Schlüssel verwahrte. Schließlich kündigte der Vermieter Brauns Zimmer, sodass dessen Habe verwahrt werden musste und der Gruppe nun der Versammlungsort fehlte. Der Kontakt von Josef Sickinger zu Thomas Braun ist jedoch nie abgerissen und Thomas Braun bezeichnet ihn in seinem Tagebuch als „meinen Josef“.³² Wahrscheinlich dürfte die Zahl der Anhänger von Thomas Braun aufgrund des Drucks und der Benachteiligung nach und nach kleiner geworden sein, bis nur noch Josef Sickinger übrig blieb.

Als in Folge der Dogmen von 1870 die alt-katholische Bewegung entstand, schloss sich ihr auch Thomas Braun und in der Folge Josef Sickinger an. Sickinger bezeichnete sich immer wieder als „alt-katholischen Einsiedler“, weil er weit und breit der einzige Alt-Katholik war und der Weg bis zu seiner Gemeinde in Passau sehr weit war. Er nannte sich zwar Kommunikant in Passau, musste aber wohl die meiste Zeit für sich selbst Andachten halten: „In meinem Alleinsein mußte ich mir in meinem Kampfesleben Sonntags selbst eine Erbauungsstunde halten, im Winter vor einer Krippe im Stall und im Sommer in meinem Schlafgemach oder im Tempel der Natur, und mein Herz war da mein Altar.“³³

Schon sehr früh wurde Sickinger krank. Als er wegen einer Thyphus-Erkrankung 1874 im Krankenhaus behandelt wurde, versuchte ein römisch-katholischer Priester, ihn zu bekehren. Dieser spendete ihm sogar die Krankensalbung, wogegen sich Josef Sickinger nach seiner Besserung vehement aussprach und auf seinem alten Glauben beharrte. Bereits im Alter von 43 Jahren musste er wegen Gebrechen und Krankheit zu seinem jüngeren Bruder auf den Hof ziehen. Dort konnte er zunächst noch bei der Arbeit mithelfen.³⁴

Als Thomas Braun 1883 im Ruhestand wieder nach Ortenburg zurückkehrte, kümmerte sich Josef Sickinger um ihn und pflegte ihn bis zu seinem Tod 1884. Josef Sickinger sagte über ihn: „Priester Braun war von jeher mein Gewissensrath und ich auf seinem Sterbebette sein Krankenwärter.“³⁵ Als Thomas Braun in Unteriglbach das Begräbnis verweigert wurde, traf dies Josef Sickinger tief. Er tat jedoch alles, um die Benutzung der evangelischen Kirche in Ortenburg für den Trauergottesdienst und die Beerdigung auf dem evangelischen Friedhof in Steinkirchen zu erwirken.³⁶ Von diesem Zeitpunkt an bis zu seinem Tode verfasste Josef Sickinger zahlreiche Kleinschriften, um den alten Glauben und seine Überzeugung darzustellen.

Sickingers gesundheitlicher Zustand verschlechterte sich immer weiter, so dass er daheim gepflegt werden musste. Durch einen Schlaganfall 1890 war er körperlich sehr beeinträchtigt und konnte nur mühsam mit der linken Hand schreiben, dennoch verfasste er weitere Schriften.³⁷ Außerdem schrieb er viele Briefe an Geistliche, um sie auf die Widersprüche im Glauben der römisch-katholischen Kirche aufmerksam zu machen, und legte seine Druckschriften mit der Bitte bei, diese zu prüfen und gegebenenfalls zu widerlegen.³⁸

Josef Sickinger starb am 14. Februar 1912, nachdem er noch kurz zuvor die Sakramente vom alt-katholischen Pfarrer Gottfried Reinckens³⁹ aus Passau empfangen hatte. Damit waren seine Befürchtungen, doch wieder von römisch-katholischer Seite zurückgeholt zu werden, nicht eingetreten.⁴⁰ Was Thomas Braun noch verwehrt blieb, ging für Sickinger in Erfüllung: Er fand seine letzte Ruhestätte auf dem Friedhof zu Unteriglbach, wo er von Reinckens beerdigt wurde. Im Nachruf im Altkatholischen Volksblatt wird dazu berichtet: „Eine nach mehreren hunderten zählende, zumeist aus der Landbevölkerung bestehende Versammlung hatte sich um das offene Grab

geschart, um von dem charakterfesten Sohne der heimatlichen Scholle und treuen Bekenner wahren Christentums Abschied zu nehmen.“⁴¹ Im Taufbuch von Holzkirchen ist vermerkt, dass er vom Glauben abgefallen und unausgesöhnt mit der Kirche starb, da er alt-katholisch war.⁴²

Es wird deutlich, wie sehr die Persönlichkeit und die Überzeugungen von Thomas Braun Josef Sickinger geprägt haben. Sickingers Haltung, der sich dem starken Druck und den Anfeindungen nicht gebeugt und sogar Nachteile in Kauf genommen hat, ist bemerkenswert – insbesondere, da er ohne Verbündete in seinem Umfeld lebte.

4. Argumentationsschemata in vier Schriften

Auf ganz unterschiedliche Weise hat sich Josef Sickinger schriftlich betätigt. Dabei ging es ihm jedoch immer um die Darstellung des Glaubens. Anhand von vier ausgewählten Schriften soll die Art und Weise, wie Josef Sickinger schrieb, analysiert werden. Josef Sickinger verfügte aufgrund seiner Herkunft nur über ein einfaches Bildungsniveau und konnte sicherlich nicht ohne Weiteres über solch komplexe theologische Themen schreiben. Daher wird untersucht, welchen Einfluss die Argumentation von Thomas Braun auf ihn hatte, und welche Wissensbestände und Gedanken Sickinger aus den Werken seines Lehrers aufgriff. Für Sickinger war der Anlass seiner schriftstellerischen Tätigkeit zunächst ein innerer Drang, da er angesichts der Vorwürfe, die ihn trafen, nicht mehr schweigen konnte.⁴³ Außerdem nahm er immer wieder Bekehrungsversuche wahr, die sich jedoch aufgrund seiner gefestigten Position nicht verfangen und erfolglos verliefen.⁴⁴ Dies zeigt sich auch in den vier ausgewählten Schriften.

4.1 „Ueber die guten und schlechten Hirten. Ein biblischer Predigtaufsatz von einem Altkatholiken“ (1886)

Bereits am Untertitel des Büchleins fällt auf, dass es sich um einen Predigtaufsatz handelt, den ein Alt-Katholik verfasst hat.⁴⁵ Es braucht schon Mut, um sich als einfacher Landarbeiter in der damaligen Zeit mit dem Klerus

auseinanderzusetzen und diesen in der Form einer Predigt zu kritisieren. Ausgangspunkt bilden die beiden Stellen im Johannes- und im Matthäusevangelium (Joh 10,11-12; Mt 7,15) vom guten Hirten und den falschen Propheten. Zunächst stellt er Jesus Christus als den wahren Hirten dar, weil dieser nicht nur große Worte macht, sondern wirklich sein Leben für die Schafe hingibt.⁴⁶

In dieser Art der Hingabe sollen auch die Priester als Nachfolger ihren Dienst zum Wohl der Menschen verstehen. Echte Bereitschaft zeigt sich auch im Verharren in der „reinen und ungetrübten Lehre des einzigen guten und unfehlbaren Hirten“⁴⁷ Jesus Christus. Beispiele alttestamentlicher Propheten und die Auseinandersetzung Jesu mit den Schriftgelehrten und Pharisäern im Neuen Testament dienen ihm als Belege für die falsche Hirtensorge in der römisch-katholischen Kirche, die mehr auf das Weltliche bedacht ist.⁴⁸ Zudem sei es auch falsch, dass junge Männer geweiht werden, denen es aufgrund ihres Alters an Erfahrung mangle. Nach Josef Sickinger werden die vier niederen Weihestufen ohne großen zeitlichen Abstand gespendet, so dass eine Überprüfung der Eignung nicht mehr möglich ist. Josef Sickinger führt dann die acht Weihestufen⁴⁹ auf, wobei er kurz auf die Ehelosigkeit der Priester eingeht. Laut dem dritten Kapitel des ersten Timotheusbriefes müssten Älteste nicht ehelos leben, es komme aber auf ihre Eigenschaften sowie die Haltung ihrer Ehefrauen an.⁵⁰

Innerhalb der Predigt wirft Josef Sickinger die Fragentrias „Wann? Wer? Wo?“⁵¹ auf, die er zunächst unbeantwortet lässt. Am Ende seiner Predigt deutet er an, dass er sich mit den Fragen auf die neue Lehre Papst Pius IX. (1792-1878) bezieht. Damit die Lesenden Antworten auf die Fragentrias erhalten und verstehen, in welchem Zusammenhang diese mit der Lehre Pius IX. stehen, fügt Sickinger am Ende noch die Braun'schen Schriften „Wo ist der wahre Glaube? Der neue Glaube des Papstes“ und „Alter Glaube der katholischen Kirche“ aus dem Jahre 1876 bei.⁵² Für Josef Sickinger sind deshalb nur Priester, die den alten Glauben bewahren, gute Hirten.

Auch Thomas Braun spricht in Bezug auf Priester von guten Hirten und ihrer Sorge für die anvertrauten Menschen.⁵³ Dieses Priesterbild greift Josef Sickinger auf. Für ihn ist gerade das Leben von Thomas Braun ein besonders erwähnenswertes Beispiel eines guten Hirten.

Am Ende seines Predigtaufsatzes rechtfertigt sich Josef Sickinger gegenüber Zweiflern, die den wahren Gehalt seiner Gedanken in Frage stellen, mit folgenden Worten: „Da ich bibelgläubig bin und meine Predigt aus Bibelstellen und Schriftworten besteht, so enthalten meine Zwischenworte in dieser Predigt nicht mehr, als was bei Aufführung einer Mauer die Mörtelbänder zwischen den Steinen ausmachen; dieses wird genügend hinreichen.“⁵⁴

4.2 „Gottesblumen auf dem Grabe des hochw. Herrn Thomas Braun“ (1887)

Im Vorwort zu dieser Schrift greift Sickinger in groben Zügen das Leben von Thomas Braun auf und schildert die Umstände seines Sterbens und seiner Beerdigung. Diese Schrift soll als literarische Blume zu Brauns Gedenken dienen, wie sonst Blumen auf dem Grab blühen.⁵⁵ Zu Beginn der Schrift fügt Josef Sickinger einen Abdruck seines Briefes ein, den er an Pfarrvikar Emil Aigner⁵⁶ geschrieben hat. Dieser hielt eine Predigt anlässlich der Primiz von Andreas Weidenthaler,⁵⁷ die Sickinger gehört hatte. Die Aussagen zu den Haltungen eines Priesters veranlassen ihn, den Brief zu verfassen und seine Sicht darzustellen. Dabei hat er ein konkretes Priesterbild vor Augen: Das Beispiel des Thomas Braun, dessen Leben die in der Primizpredigt angesprochenen Kriterien erfüllen. Josef Sickinger beruft sich auf den wahren Glauben und bezeichnet sich selbst als „Freund der Wahrheit und Gerechtigkeit“.⁵⁸ Der Adressat des Briefes wollte sich aber auf keine schriftliche Auseinandersetzung einlassen, was er Sickinger knapp mitteilte.⁵⁹

Sickinger hebt schließlich noch die Treue des Priesters Thomas Braun zum alten Glauben hervor, den er bewahren wollte. Zum Beleg und zur Vertiefung fügt er noch die Schriften „Der neue Glaube des Papstes“ (1876)⁶⁰ und „Der Pius-Glaube oder die 12 Artikel des Papstunfehlbarkeit“ (1879)⁶¹ von Thomas Braun an. Zum einen will Josef Sickinger damit die Schriften von Thomas Braun bekannt machen und zum anderen auch dessen Überzeugungen zum Ausdruck bringen. Diese hat auch Josef Sickinger übernommen und will davon Zeugnis geben.

4.3 „Warum ich nicht in die Kirche gehe?“ (1888)

Diese Schrift, welche als „kleines Hauptwerk“ von Josef Sickinger gelten kann, wurde von ihm als reflektierende Rechtfertigung geschrieben, weshalb er nicht mehr den römisch-katholischen Gottesdienst besucht. Denn im ländlichen Raum stand der Einzelne unter der Beobachtung der anderen, und so muss Josef Sickinger wohl wiederholt darauf angesprochen und auch dafür kritisiert worden sein, nicht mehr am Gottesdienst teilzunehmen. In einer Erklärung zu Beginn verwehrt er sich gegen den Vorwurf, dass seine Verteidigung der „apostolisch-katholischen Kirche“⁶² als Beschimpfung der römisch-katholischen Kirche angesehen werden kann.

Er wendet sich in seiner Einleitung besonders an die ländliche Bevölkerung, die die neue Lehre nicht durch sichtbare Veränderungen im kirchlichen Geschehen erlebt und auch nicht die Zeit und den Bildungsstand hat, sich darüber zu informieren, worum er aus eigener Erfahrung weiß. Außerdem beklagt er, dass der Landbevölkerung keine anderen Gottesdienstmöglichkeiten zur Verfügung stehen.⁶³ Darum skizziert er zuvor die Ereignisse unter Papst Pius IX., die zu einer neuen Lehre geführt haben, welche dem Satz des hl. Vinzenz von Lerin, „was allzeit, was überall und was von allen geglaubt worden ist“, entgegensteht.⁶⁴

Zudem ist er auch um seinen Ruf als gläubiger Christ bedacht, aber er sieht sich auch als Kämpfer der Glaubenssache, und legt deshalb in sieben Punkten dar, warum dieser Glaube nicht mehr der alte Glaube ist. Größtenteils finden sich die Argumente bei Thomas Braun in seiner Schrift „Wo ist der wahre Glaube? Der neue Glaube des Papstes“.⁶⁵ Josef Sickinger will es jedoch nicht bei einer Aufzählung der Ursachen für die neue Lehre und einer kurzen Begründung belassen, sondern will „einer niederen Menschenklasse“⁶⁶ jede dieser neuen Lehren ausführlicher darstellen.

Das *Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias* sei nicht biblisch bezeugt, sondern gehe auf eine spätere Entwicklung zurück, die dann von Pius IX. zum verpflichtenden Glaubensinhalt gemacht worden sei. Das widerspreche aber dem alten Glauben, den leider kein Bischof gegenüber dem Papst verteidigt habe. Nur ein Priester aus Bayern, Thomas Braun, habe aus Gottesfurcht diesen neuen Glaubensartikel abgelehnt. Josef Sickinger bezieht sich auf die vier

Punkte, die Thomas Braun in seiner Rechtfertigung gegenüber dem Passauer Bischof gegen das Dogma von 1854 angeführt hatte:

- „1. Der christliche Glaube ist unwandelbar, steht fest und muß sich gleich bleiben.
2. Die Erfordernisse zum Seligwerden sind unabänderlich.
3. Was die katholische Kirche zuerst gelehrt und geglaubt hat, ist nicht verdamulich.
4. Die Vorsteher der Kirche dürfen keinen Glaubensartikel machen.“⁶⁷ Auf diesen Kriterien beruhe auch sein Glaube und darum habe er, wie auch der Priester Braun, viele Nachteile in Kauf genommen, um nicht den neuen Glauben zu übernehmen.“⁶⁸

Sickinger spricht dann vom „päpstlichen Kinderraub“, und prangert dies als großes Unrecht an. Dabei bezieht er sich darauf, dass der Sohn einer jüdischen Familie in Bologna, Edgardo Mortara (1851–1940), als Kleinkind in Lebensgefahr von seiner katholischen Amme getauft wurde. Als dies bekannt wurde, wurde der Siebenjährige im Juni 1858 von der Polizei des Kirchenstaates seinen Eltern weggenommen, um ihn im katholischen Glauben zu erziehen.⁶⁹ Sickinger sagt dazu, dass Kinder den Eltern gehörten, gleich welcher Religion oder Volkszugehörigkeit, und das christliche Gebot „du sollst nicht stehlen“ verbiete jenes Vorgehen. Auch wenn als Begründung auf eine gute Sache verwiesen werde, auch wenn ein Papst dies ausführen lasse, es bleibe Unrecht und Sünde.⁷⁰ Im weiteren Verlauf handelt Josef Sickinger in sieben Unterpunkten den Syllabus von 1864 ab: die Verdammung der Bibelgesellschaften; die Befugnis der Kirche, Gewalt und Zwang anzuwenden; der päpstliche Anspruch auf eine weltliche Herrschaft; die Ablehnung der Religionsfreiheit; die Obrigkeit soll nur den katholischen Gottesdienst gestatten; die Päpste haben die Grenzen ihrer Gewalt nie überschritten; kein Irrtum bei Päpsten in der Feststellung von Lehrsätzen. Anhand von Bibelziten und kirchengeschichtlichen Beispielen sowie einem freiheitlichen Menschenbild will er die Fehleinstellungen von Pius IX. aufzeigen.⁷¹

Als nächstes führt er das Faktum der zu Unrecht heiliggesprochenen Peter Arbues (um 1441–1485) aus Spanien und Josaphat Kunzewitsch (1580–1623) aus dem Königreich Polen und Litauen im Jahr 1867 an. Sie seien ausgezogen, um Andersgläubige zu töten, waren dabei aber selbst ums Leben

gekommen. Somit hätten sie gegen das Gebot der Nächstenliebe verstoßen und verdienten daher nicht die Ehre der Aufnahme zu den Heiligen, weil ihr Verhalten der christlichen Lebensweise widerspreche.⁷²

Der längste und ausführlichste Abschnitt ist der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubens- und Sittenlehren gewidmet. Zunächst führt Josef Sickinger Aussagen von mehreren Bischöfen an, die sich noch auf dem Konzil dagegen ausgesprochen hatten, weil diese Lehre weder in der heiligen Schrift belegt sei noch durch die Tradition oder die Geschichte gestützt werde. Da viele Bischöfe, die der Dogmatisierung nicht zustimmen konnten, vor der endgültigen Abstimmung abgereist waren, könne, so Sickinger, das Zustandekommen des Dogmas nicht akzeptiert werden. Daran ändere auch nichts, dass diese Bischöfe die Konzilsentscheidung nachträglich akzeptiert hätten, Sickinger bezeichnet sie als „Feiglinge“⁷³. Damit sei das, was 1854 begonnen und 1864 weitergeführt worden sei, nun endgültig besiegelt. Ein neuer Glaube, den Josef Sickinger selbst nicht „nachbeten“ könne, sei entstanden und die römisch-katholische Kirche habe die apostolische Tradition abgebrochen. Doch in der holländischen, anglikanischen und auch orthodoxen Kirche werde sie fortgeführt. Bei den Priestern der römischen Kirche sei der Glaube an Gott nur noch ein Lippenbekenntnis; sie tanzen laut Sickinger um das vergötterte Papsttum wie die Israeliten damals um das goldene Kalb,⁷⁴ weil sie verweltlicht seien und sich nicht für den wahren Glauben einsetzten. Darum habe Pius IX. freie Hand in seinen Entscheidungen.⁷⁵ Das kann nach Josef Sickinger auch in Zukunft weitere neue Lehren zur Folge haben: „So kann er [der Papst] z. B. von seinem Lehrstuhle aus dogmatisch verkünden, daß er sich eine Frau Päpstin nimmt, daß die päpstlichen Kinder erbsündelos erzeugt, d. h. englisch oder himmlisch empfangen werden – und daß der erstgeborene Sohn auch wieder unfehlbarer Papst werden muß. Oder er kann Maria, die sogenannte liebe Frau, unserem Jesum gleichstellen, daß auch sie zur Erlösung des Menschengeschlechts mitgeholfen und sie das weibliche Geschlecht erlöst hat – oder daß sie mit Leib und Seele in den Himmel gefahren ist wie Christus – oder sonst ein neues Dogma, das man nicht wissen kann, was je einem Papst einmal für ein närrischer Einfall kommen kann.“⁷⁶ Hier zeigt sich deutlich, wie kritisch Sickinger die Lehrunfehlbarkeit sieht. Sie sei außerdem staatsgefährdend, weil immer wieder Regenten päpstliche Aussprüche abgelehnt hätten.

Im Folgenden beschreibt er die Situation in Bayern, wo die Bewilligung der neuen Lehre fehle und sich Kultusminister Johann von Lutz (1826–1890) gegen sie ausgesprochen habe. Doch die bayerischen Bischöfe verkündeten trotz fehlender Zustimmung das Dogma.⁷⁷ Da aber der entschiedene Gegner des Dogmas Professor Ignaz von Döllinger⁷⁸ zum Reichstagsmitglied ernannt worden sei, setze die bayerische Regierung ein eindeutiges Zeichen, die Ergebnisse des Ersten Vatikanums nicht zu unterstützen. Doch im letzten lasse die Staatsregierung die Katholiken gewähren und eine Verwirrung des Volkes zu. Aus Sickingers Sicht sind die Alt-Katholiken die verfassungstreuen Katholiken, die aber wegen der Masse der anderen ins Hintertreffen geraten. Die römischen Katholiken wendeten sich so vehement gegen die Alt-Katholiken, damit diese nicht mehr auf die Wahrheit hindeuten könnten. Die von Josef Sickinger nur in knapper Form ausgeführten Ereignisse in Bayern bezüglich der Behandlung von römischen Katholiken und Alt-Katholiken findet sich detailliert in der Schrift „Altkatholiken und Vatikaner vor dem Staatsrecht“ von Thomas Braun. Darin ist auch die Beschwerdeschrift „Altkatholische Beschwerde an den bayerischen Landtag“ enthalten. Dort weist Thomas Braun zudem auf die ungerechte Behandlung hin, die ihn getroffen hat.⁷⁹

Josef Sickinger bezieht sich zudem auf die Inquisition, wobei er den Begriff der einfachen Bevölkerung zunächst erklärt und einen kurzen geschichtlichen Abriss gibt. Diese habe durch grausame Methoden und Zwang zu falschen Aussagen vielen Menschen das Todesurteil gebracht. Ein großes Unrecht, das auf Veranlassung der Päpste und im Zusammenspiel mit den weltlichen Herrschern geschehen sei. Dies jedoch widerspreche zutiefst dem fünften Gebot „du sollst nicht töten“.⁸⁰

Ein weiterer unverständlicher Begriff ist „Interdikt“, worauf Josef Sickinger in seinem siebten Punkt eingeht. Damit seien Gottesdienstverbote für römisch-katholische Kirchen gemeint, wenn diese von den Alt-Katholiken genutzt werden, weil aus Sicht der römisch-katholischen Kirche deren Gottesdienste nicht mehr katholisch seien. Dabei verhält es sich nach Sickinger gerade umgekehrt. Darüber hinaus könne auch ein Gebiet oder Land mit dem Interdikt belegt werden, wenn sich die Regenten nicht nach dem Willen des Papstes richteten. Dann hätten alle dort lebenden Gläubigen darunter zu leiden, weil sie keinen Zugang mehr zu den Sakramenten haben.

Nach Josef Sickinger sind mit der neuen Lehre und der Gottesdienstfeier in diesem Sinne überall katholische Gottesdienstverbote eingetreten, wo Priester der neuen Lehre Pius IX. folgend zelebrierten.⁸¹ Darum, so folgert Josef Sickinger, hat ihn die Exkommunikation „nicht von der christkatholischen Glaubensgemeinschaft, sondern zu meinem Glück von der päpstlichen Piusketzerei, diesem Anti-Christenthum, ausgeschlossen“.⁸² Er fühle sich gesandt, zu informieren und aufzuklären.

Josef Sickinger weiß um die weite Entfernung zur nächsten alt-katholischen Gemeinde in Passau und welch großes Hindernis dies für einen Übertritt bedeutet. In anderen Schriften empfiehlt er, private Andachtsstunden zu halten oder den evangelischen Gottesdienst zu besuchen, weil dort nicht gegen die Alt-Katholiken geflücht und durch die Verwendung der Muttersprache verständlicher gefeiert werde.⁸³

4.4 „Meine religiöse Verteidigung“ (1906)

Eine weitere apologetische Schrift ist „Meine religiöse Verteidigung“ von 1906, in der Josef Sickinger sich strikt gegen die Bekehrungsversuche durch Personen ausspricht, die ihn als vom Glauben abgefallen betrachten. Weiterhin werde gegen ihn opponiert, weil er in seinen Schriften so vehement gegen den Papst schreibe.⁸⁴ Die Broschüre erschien anlässlich des 50. Jubiläums seiner Exkommunikation, weshalb er sich nochmals mit dem Papstamt und den in den letzten Jahrzehnten gefallenen Entscheidungen auseinandersetzt. Einen Schwerpunkt bilden die neuen Lehren und der damit neu geschaffene Glaube, der eben nicht mehr dem alten katholischen Glauben entspreche. Er zählt wieder das *Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias*, den Syllabus, den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit auf und sieht die Abspaltung der Alt-Katholiken als unweigerliche Konsequenz dieser päpstlichen Entscheidungen.⁸⁵ Dies treibe ihn an zu reden und zu schreiben. Besonders schmerze ihn dabei, dass aus Unkenntnis oder Verbissenheit nicht geglaubt werde. Dem stellt er sein persönliches Glaubensbekenntnis gegenüber: „Ich halte es mit dem heiligen Vater im Himmel und mit unsern Herrn Jesus Christus! Ein anderer kann es mit dem heiligen Vater in Rom halten! Bei diesen Gegensätzen suche ich Gnade und Recht bei Jesus Christus! Ein anderer kann Gnade und Recht bei der Unfehlbarkeit des

Papstes suchen!“⁸⁶ Damit bleibt er seiner Linie und dem alten Glauben, wie ihn auch Thomas Braun verteidigte, treu. Er lässt sich auch über die lange Zeit nicht davon abbringen.

5. Josef Sickingers Schriften in der Linie von Thomas Braun

Schon die Tatsache, dass sich in Sickingers Schriften immer wieder der Hinweis finden lässt, dass „folgende in strengem Reformgeist geschriebenen Braunsche Broschüren“⁸⁷ bei ihm zu erhalten seien, weist auf die inhaltliche Abhängigkeit Sickingers von den Schriften Thomas Brauns hin. Gleichzeitig kündigt er weitere Schriften „im gleichen Geist und Sinne des Verfassers vorstehender Predigt“⁸⁸ an. Seine Verteidigungsschriften greifen die Punkte von Thomas Braun auf, wobei Sickinger diese auf seine Weise weiter ausführt oder der einfachen Bevölkerung erklärt, was darunter zu verstehen sei. Das kann besonders in der Schrift „Warum ich nicht in die Kirche gehe?“ nachvollzogen werden. Damit sollen die mit den päpstlichen Entscheidungen verbundenen neuen Glaubenslehren und ihr Widerspruch zur biblischen Botschaft verständlich für viele dargestellt werden.

Bereits zuvor werden der Religionsunterricht, die Predigten und dann die Gespräche mit und Ausführungen von Thomas Braun das Fundament für die Ausrichtung von Josef Sickinger gebildet haben. Außerdem hat Josef Sickinger den Nachlass von Thomas Braun aufbewahrt und seine Schriften sicherlich ausführlich gelesen. Davon ausgehend hat sich Josef Sickinger immer tiefer in die theologischen Zusammenhänge eingearbeitet und ist der Linie von Thomas Braun treu geblieben. Zudem hatte er durch seine frühe Erkrankung mehr Zeit zum Lesen, um sich dadurch weiteres Wissen anzueignen, aber auch, um seine Schriften zu verfassen. Eine harte und arbeitsreiche Tätigkeit in der Landwirtschaft hätte ihm wenig Freiraum für derlei Aktivitäten gelassen.

Thomas Braun muss eine sehr beeindruckende Persönlichkeit gewesen sein, da sich trotz den öffentlichen Drucks ein Kreis von Begeisterten um ihn bilden konnte. Josef Sickinger ließ sich von seinen Überzeugungen nicht abbringen, wobei auch Thomas Brauns Haltung für ihn ein Vorbild

gewesen sein wird. Denn auch dieser konnte durch keine Repressalien zum Handeln wider sein Gewissen gebracht werden. Das frühe Bekenntnis zum alten Glauben hat Josef Sickinger sehr an Thomas Braun gebunden, da es ihnen beiden auf ihre Art doch gleich erging und sie ähnliche Erfahrungen gemacht haben, wie sich an ihren Lebensläufen zeigt.

An den Schriften Josef Sickingers fällt auf, dass er Thomas Brauns Themen und Stil aufgreift. Wie sich Thomas Braun zum Klerus und den Gebildeten gesandt sieht, so versteht Josef Sickinger seine Aufgabe darin, der einfachen Bevölkerung über die Hintergründe der Dogmen des Ersten Vatikanums und der daraus resultierenden Konsequenzen zu vermitteln. Auch wenn er seine Haltung mit Polemik verteidigt, will er doch viele vom „alten Glauben“ überzeugen. Dazu verwendet er Alltagsbilder, um für die Menschen verständlich zu schreiben. Gleichzeitig will er auch, dass Thomas Brauns Schriften Verbreitung erlangen und fügt diese immer wieder in seine eigenen Schriften ein. Sie dienen aber auch als Begründung und Verstärkung seiner Argumentation. Zudem hatte Josef Sickinger auch den Mut, an Priester Briefe zu schreiben und seine Sicht auf Glaube und Kirche darzulegen. Vielleicht mag ihn auch in diesem Punkt Thomas Braun inspiriert haben, der selbst einmal an Papst Leo XIII. geschrieben hatte.⁸⁹

Immer wieder fordert Sickinger, meist am Ende seiner Schriften, dazu auf, seine Argumentation zu widerlegen. Diese Vorgehensweise findet sich bereits bei Thomas Braun während des Konflikts um die Akzeptanz des Dogmas von 1854, der eine argumentative Auseinandersetzung wollte.⁹⁰ Josef Sickinger stellt fest, dass ihm bisher niemand Falsches nachweisen konnte, und fühlte sich so in seinem Denken bestätigt.⁹¹

In seinen Schriften tauchen immer wieder Aussagen auf, die dem Hohenpriester, den Schriftgelehrten und den Pharisäern die Schuld am Tod Jesu geben. Das ist zu seiner Zeit von vielen so vertreten worden. Gleichzeitig respektiert er aber den jüdischen Glauben, wie sich am Beispiel des „päpstlichen Kinderraubes“ zeigt. Der ökumenische Gedanke taucht bei ihm ebenso auf, zum einen mit Blick auf Kirchen, die aus seiner Sicht den alten Glauben bewahrt haben, und zum anderen auch mit Blick auf die evangelische Kirche.

6. Resümee

Bemerkenswert scheint, dass sich Josef Sickinger trotz seiner Herkunft und Lebensumstände ein sehr großes theologisches Wissen angeeignete und die kirchenpolitischen Ereignisse interessiert verfolgte. Triebfeder seiner schriftstellerischen Tätigkeit waren nicht Ansehen und Selbstdarstellung, sondern sein Wunsch, der Sache zu nützen. Vor allem besaß er den Mut, an die Öffentlichkeit zu gehen, obwohl er keinem Gelehrtenstil schreiben konnte.⁹² Neben der theologischen Bildung, die er sich angeeignet hatte, ist auch sein großes finanzielles Engagement auffallend. Denn obwohl er über keinen Besitz und nur wenig Geld verfügte, finanzierte er den Druck seiner Schriften aus eigenen Mitteln. Außerdem setzte er zwar für den Erwerb einen Preis an, gab seine Veröffentlichungen jedoch an mittellose Interessierte unentgeltlich ab.⁹³

Seine Verteidigung fand in Abgrenzung zur römisch-katholischen Kirche und deren Macht statt und fiel dementsprechend polemisch aus. In sehr drastischen Worten arbeitet sich Josef Sickinger am Papst und der römisch-katholischen Kirche ab. Das entsprach den damaligen Umständen in der Anfangszeit der Trennung, bei der auf beiden Seiten der Tonfall nicht immer der Freundlichste war. Gleichzeitig muss Josef Sickinger der gesellschaftliche Makel, der ihm auferlegt worden war, tief getroffen haben. Als Einzelkämpfer wurde er, wie er schreibt, immer wieder unter Druck gesetzt; von mehreren Seiten kamen Bekehrungsversuche. So trugen sicherlich auch persönliche Verletzungen zu seinem scharfen Schreibstil bei, auch wenn er niemanden beschimpfen wollte.⁹⁴

Dass Josef Sickinger schon in Folge der Dogmenverkündung von 1854 seinem alten Glauben treu geblieben ist und über Jahrzehnte bis zu seinem Lebensende mit innerer Überzeugung daran festgehalten hat, verdient besondere Anerkennung. Es gebührt ihm, als einer der ersten alt-katholischen Bekenner gewürdigt zu werden, der sich nach seinen Möglichkeiten eingebracht hat.

Pfarrer Stefan Leitenbacher ist Geistlicher im Auftrag in der alt-katholischen Gemeinde Krefeld.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Hubert Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020, 257–304.
- 2 Vgl. ebd., 187–217.
- 3 Josef Braun, *Aus dem Tagebuch des Priesters Thomas Braun*, in: *Altkatholisches Volksblatt (AKVB)* 67 (1934) Nr. 2, 16–17: 16.
- 4 Vgl. Walter Fuchs, *Thomas Braun. Ein Glaubenszeuge unserer Heimat*, Ortenburg 1985, 3.
- 5 Vgl. Braun, *Tagebuch*, 6.
- 6 Vgl. ebd., 52–53, 63.
- 7 Heinrich (von) Hofstätter (1805–1875), geb. in Aindling in Oberbayern, Jurastudium in München, dann Theologiestudium, 1833 Priesterweihe, 1836 Domkapitular in München, 1840 Bischof von Passau, 1850 geadelt, gest. in Passau. Vgl. Heinrich Reusch, Hofstätter, Heinrich, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 12 (1880), 648–650, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd11695292X.html#adbcontent> (Aufruf: 27.11.2020).
- 8 Vgl. Braun, *Tagebuch*, 63.
- 9 Vgl. ebd., 6.
- 10 Vgl. Fuchs, *Thomas Braun*, 19–20.
- 11 Vgl. Braun, *Tagebuch*, 16.
- 12 Vgl. Dick Schoon, *Heimatlose im katholischen Europa des 19. Jahrhunderts*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift (IKZ)* 97 (2007), 178–179.
- 13 Vgl. Braun, *Tagebuch*, 52.
- 14 Vgl. Wolf, *Pius IX.*, 245–255.
- 15 Vgl. Braun, *Tagebuch*, 6. Siehe Franz Heinrich Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, unveränderter Nachdruck der Originalausgabe mit einem Vorwort von Hubert Wolf*, 3 Bde., Darmstadt 2019.
- 16 Vgl. jeweils das Titelblatt von: *Thomas Braun, Altkatholiken und Vatikaner vor dem Staatsrecht. Eine unverschämte Vorlesung an den bayerischen Lutz [Johann von Lutz (1826–1890)] und Genossen*, Lahr 1874; *Thomas Braun, Gegen Kirchen-Mißbräuche. Vorschläge für die Altkatholiken*, Kempten 1875; *Thomas Braun, Ende des Papstthums. Eine Antwort zur Kircheneinigung*, Kempten 1875.
- 17 Vgl. Fuchs, *Thomas Braun*, 22–23.
- 18 Vgl. Josef Fridolin Waldmeier, *Der altkatholische Klerus von Säckingen/Waldshut und Zell im Wiesental*, Frick 1980, 75.
- 19 Franz Wohlmann (1838–1901), geb. in Netolitz (Piseker Kreis in Böhmen), Theologiestudium und Priesterweihe (1864) in Mautern (Österreich), dreijähriger Missionseinsatz, dann Direktor der Haupt- und Unterrealschule in Wodnian, Kaplan in Gastorf, Kooperator in Schönbach (Bezirk Gabel in Böhmen), ab Oktober 1882 altkatholischer Pfarrer in Ried in Oberösterreich, ab Oktober 1883 in Passau, ab 1890 in Kempten, dort im Juni 1901 verstorben. Vgl. *Amtliches Altkatholisches Kirchenblatt* 6 (15.4.1884) Nr. 6, 52; Max Kopp, *Der Altkatholizismus in Deutschland (1871–1912)*. Separatdruck aus der *Internationalen kirchlichen Zeitschrift*, 1912/1913, mit ergänzenden Nachträgen für 1912 und Personen- und Ortsregister, 97.
- 20 Vgl. Waldmeier, *Klerus*, 75.
- 21 Vgl. Braun, *Kirchen-Mißbräuche*, 6.
- 22 Eventuell Pfarrvikar Wolfgang Fischer, gestorben am 19. Januar 1848 im Alter von 80 Jahren in Bischofsmais. Vgl. Auszug aus dem Sterberegister Bischofsmais unter: <https://data.matricula-online.eu/de/deutschland/passau/bischofsmais/012/?pg=107> (Aufruf: 27.4.2021).
- 23 Vgl. Auszug aus dem Archiv Passau unter: https://data.matricula-online.eu/de/deutschland/passau/holzkirchen/003_01/?pg=35 (Aufruf: 24.08.2020).
- 24 Vgl. Josef Sickinger, *Josef Sickinger, ein altkatholischer Einsiedler [Selbstbiographie]*, in: *Altkatholischer Volks-Kalender* 20 (1910), 55–57: 56.
- 25 Vgl. ebd., 55.
- 26 Vgl. ebd.
- 27 Vgl. Sickinger, *Josef Sickinger*, 56.
- 28 Josef Sickinger, *Warum ich nicht in die Kirche gehe? Auf diese Frage eine schuldige Antwort zur Rechtfertigung oder Ehrenrettung von einem altkatholischen Einsiedler auf dem Lande*, Ried ²1888, 12.
- 29 Ebd.
- 30 Vgl. Sickinger, *Josef Sickinger*, 56.
- 31 Vgl. ebd., 56–57.
- 32 Braun, *Tagebuch*, 16.
- 33 Sickinger, *Josef Sickinger*, 57.
- 34 Vgl. ebd., 57.
- 35 Josef Sickinger, *Ueber die guten und schlechten Hirten. Ein biblischer Predigtaufsatz von einem Altkatholiken*, Landshut 1886, 23.

- 36 Vgl. Nachrichten. Deutschland. Passau, in: AKVB 26 (1912) Nr. 8, 63–64: 63.
- 37 Vgl. Sickinger, Josef Sickinger, 57.
- 38 Vgl. ebd.
- 39 Gottfried Ludwig Reinckens (1872–1935), geb. in Düsseldorf, ab November 1898 Hilfsgeistlicher in München, ab 1. Oktober 1902 Pfarrer in Passau, ab April 1914 in Koblenz, dort am 18.1.1835 verstorben. Vgl. *Kopp*, Altkatholizismus, 99, 106; Matthias Ring, „Katholisch und deutsch“. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B.3), Bonn 2008, 328; Liste der Seelsorger in Koblenz, in Gemeinde auf dem Weg. Festschrift zum 125jährigen Bestehen der Katholischen Pfarrgemeinde der Alt-Katholiken in Koblenz, Koblenz 1999, 29–30: 30.
- 40 Vgl. Josef Sickinger, Sterbe-Rede eines altkatholischen Einsiedlers Josef Sickinger, Inwohner in Hifering (Post Ortenburg in Niederbayern). Auch als Grabrede zu gebrauchen, Landshut 1888, 4.
- 41 Nachrichten. Deutschland. Passau, 63.
- 42 Vgl. Auszug aus dem Archiv Passau unter: https://data.matricula-online.eu/de/deutschland/passau/holzkirchen/003_01/?pg=35 (Aufruf: 24.08.2020).
- 43 Vgl. Sickinger, Josef Sickinger, 57. Vgl. Sickinger, Kirche, 38–39.
- 44 Vgl. Josef Sickinger, Gegen jene, die mich zur „alleinseligmachenden“ Kirche bekehren wollen, München 1906, 6.
- 45 Vgl. Sickinger, Hirten, 1.
- 46 Vgl. ebd., 3.
- 47 Ebd., 6.
- 48 Vgl. ebd., 7–15.
- 49 In der katholischen Tradition kannte man vier „niedere Weihen“ (Ostiarier, Lektor, Exorzist, Acolyth) und vier „höhere Weihen“ (Subdiakon, Diakon, Priester, Bischof). Im Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden in der römisch-katholischen Kirche die niederen Weihen sowie der Subdiakonats abgeschafft. Die alt-katholischen Kirchen sind dieser Entwicklung gefolgt.
- 50 Vgl. ebd., 20–22.
- 51 Sickinger, Hirten, 16.
- 52 Vgl. ebd., 24–26.
- 53 Vgl. Braun, Kirchen-Mißbräuche, 3–5.
- 54 Ebd., 23.
- 55 Vgl. Josef Sickinger, Gottesblumen auf dem Grabe des hochw. Herrn Thomas Braun, ersten altkatholischen Priesters, welche von seinem Krankenwärter und innigsten Freunde Josef Sickinger ihm als duftender Nachruf gewidmet ist, Passau 1887, 3–4.
- 56 Emil Aigner, geb. am 11. September 1841 in Passau, vom 13. Juli 1882 bis 15. Januar 1894 Vikar in Bischofsmais; ab 16. Januar 1894 erster Pfarrer von Bischofsmais; resignierte im Juli 1914. Vgl. Pfarrei Bischofsmais (Hg.), Kleine Geschichte der Pfarrei Bischofsmais, 2. erweiterte Auflage Bischofsmais 1991, 17.
- 57 Andreas Weidenthaler, Priesterweihe im Jahr 1882 für die Diözese Passau, gest. am 9. Oktober 1931 als freiresignierter Pfarrer und Benefiziat in Altötting. Vgl. Collegium Georgianum 1931, 7. https://www.universitaetsarchiv.uni-muenchen.de/georgianum/materialien/georgianerverzeichn/colleg_georgian_1931.PDF (Aufruf: 27.4.2021).
- 58 Sickinger, Gottesblumen. 9.
- 59 Vgl. ebd., 4.
- 60 Vgl. ebd., 10–12.
- 61 Vgl. ebd., 13–14.
- 62 Auf der Innenseite des Umschlagblattes von: Sickinger, Kirche.
- 63 Vgl. ebd., 5.
- 64 Vgl. ebd., 3–4. Dieses Diktum wurde in die Utrechter Erklärung der alt-katholischen Bischöfe von 1889, einem der Gründungsdokumente der Utrechter Union, aufgenommen. Zu seiner Einordnung siehe beispielsweise Marinus Kok, Vinzenz von Lerinum und sein Commonitorium, in: IKZ 52 (1962), 75–85.
- 65 Abgedruckt in Sickinger, Hirten, 24–25.
- 66 Sickinger, Kirche, 7.
- 67 Vgl. ebd., 10.
- 68 Vgl. ebd., 11–13.
- 69 Vgl. Wolf, Pius IX., 183–184.
- 70 Vgl. Sickinger, Kirche, 14–15.
- 71 Vgl. ebd., 15–18.
- 72 Vgl. ebd., 18–19.
- 73 Ebd., 21.
- 74 Vgl. Ex 32,1–29.
- 75 Vgl. Sickinger, Kirche, 25.
- 76 Ebd., 26. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel wurde tatsächlich am 1. November 1950 von Papst Pius XII. (1876–1958) unter Inanspruchnahme der päpstlichen Unfehlbarkeit verkündet. Vgl. Denzinger-Hünemann, Enchiridion Symbolorum, Nr. 3903.

- 77 Vgl. Sickinger, Kirche, 27–28.
- 78 Ignaz von Döllinger (1799–1890), Kirchenhistoriker. Zur Person Döllingers siehe statt vieler Elisabeth Bach / Angela Berlis / Siegfried J. Thuringer, Ignaz von Döllinger zum 125. Todestag. Spurensuche. Schlaglichter auf ein außergewöhnliches Leben, hg. im Auftrag der Alt-Katholischen Gemeinde St. Willibrord München, Bonn 2015.
- 79 Vgl. Braun, Altkatholiken.
- 80 Vgl. ebd., 31–35.
- 81 Vgl. ebd., 35–37.
- 82 Ebd., 37.
- 83 Vgl. Josef Sickinger, Ein Predigt-Aufsatz über das Gebet der neuen staatsgefährlichen Papstreligion, Landshut 1890, 18.
- 84 Vgl. Josef Sickinger, Meine religiöse Verteidigung!, München 1906, 1.
- 85 Vgl. ebd., 4–6.
- 86 Ebd., 7.
- 87 Sickinger, Hirten, 26.
- 88 Ebd.
- 89 Vgl. Josef Sickinger (Hg.), Anrede an Papst Leo XIII. von Thomas Braun, Landshut o.J.
- 90 Vgl. Fuchs, Thomas Braun, 14–20.
- 91 Vgl. Sickinger, Kirche, 41.
- 92 Vgl. ebd., 38–39.
- 93 Vgl. Sickinger, Hirten, 26.
- 94 Vgl. Sickinger, Josef Sickinger, 57.

Aus dem Alt-Katholischen Seminar





Das Seminarteam beim Ausflug ins Siebengebirge – von links nach rechts: David Willhite, Jaazeal Jakosalem, Andreas Krebs, Ulrike Dietzler-Bröhl, Theresa Hüther, Ruth Nientiedt

Personen

Im September haben wir *Jaazeal Estelou Jakosalem* verabschiedet, der ab Oktober 2020 am Alt-Katholischen Seminar als Wissenschaftliche Hilfskraft arbeitete und in dieser Zeit seiner Master in Ecumenical Studies abschloss. Im Orden der Augustiner Rekollekten, dessen Mitglied er ist, wird er künftig dem Ordensrat in Madrid und Rom angehören und dort für die Zusammenarbeit mit NGOs verantwortlich sein.

Veranstaltungen

Im April 2022 fanden zum zweiten Mal *Online-Vorträge in der Fastenzeit* statt. Themen waren: Ethik aus alt-katholischer Perspektive (mit Theresa Hüther), Altkatholizismus und interreligiöser Dialog (mit Rolf Blase),

Ökologische Theologie aus alt-katholischer Sicht (mit Ari Troost) und die Menschenrechtssituation auf den Philippinen (mit Jaazeal Jakosalem).

Am 1. und 2. April 2022 tagte der *Internationale Arbeitskreis Altkatholizismusforschung (IAAF)* in Bonn. Unter anderem wurde dabei die neue Editionsreihe „geschichte & kirchenreform“ vorgestellt (Peter Bürger) und über die Synodenvorlagen zur Frauenordination und zu Ehe und Partnerschaft in der tschechischen alt-katholischen Kirche berichtet (Petr Jan Vinš).

Vom 1. bis 3. September 2022 kam der *Internationale Alt-Katholik:innen-Kongress* in Bonn zusammen. Studierende und Lehrende des Alt-Katholischen Seminars waren bei der Moderation der Plenumsveranstaltungen sowie durch Workshops und einen Vortrag am Programm beteiligt. Die Fachschaft betreute einen Büchertisch und koordinierte die Workshop-Anmeldungen.

Vom 5. bis 9. September 2022 verbrachten Studierende, Lehrende und Freunde des *Alt-Katholischen Seminars eine Ora-et-Labora-Woche im Therapie- und Exerzitienhof „Ain Karem“ in Stranzenbach (Bergisches Land)*. Gerahmt durch Morgen- und Abendgebete und gemeinsame Mahlzeiten – sowie mit Zeit für Spaziergänge und Gespräche – arbeiteten die Teilnehmenden an ihren jeweiligen wissenschaftlichen Projekten (Artikeln, Hausarbeiten, Abschlussarbeiten, Doktorarbeiten).



Abschlussarbeiten

Master in Ecumenical Studies

Jaazeal Jakosalem: The Concept of Anthropocene in „Laudato Si“ of Pope Francis: Implications for the Reception of Ecological Theology in Christian Communities

Jaazeal Jakosalem untersucht die Bedeutung des Anthropozän-Konzepts, wie es in Papst Franziskus' Enzyklika „Laudato Si“ (2015) verwendet wird, nicht nur für die römisch-katholische Theologie, sondern auch für den

ökumenischen und politischen Diskurs. Dazu wählt der Verfasser einen systematischen Ansatz, der zunächst das Anthropozän-Konzept in Bezug auf verschiedene Kontexte analysiert: die Naturwissenschaften, die ökologisch-theologische Vision von Papst Franziskus, internationale Umweltorganisationen sowie ökumenische Institutionen. Davon ausgehend wird die „Interkonnektivität“ des Anthropozän-Konzepts in „Laudato Si“, aber auch die Kritik beschrieben, die es hervorgerufen hat. Ein abschließender Teil zeigt Beziehungen zu Aussagen aus der Ökumene sowie zu Diskursen des ökologischen Aktivismus und der Nachhaltigkeit auf.

Master in Alt-Katholischer und Ökumenischer Theologie

Ruth Tuschling: Koinonia – und dann? Überlegungen zum ökumenischen Gespräch zwischen den alt-katholischen und orthodoxen Kirchen

Ausgehend von Punkt III des Münchener Programms – „Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist“ – resümiert Ruth Tuschling die letzten 150 Jahre orthodox-alt-katholischer Dialogbemühungen. Dem Erfolg des 1987 abgeschlossenen Koinonia-Dialogs, einen umfassenden dogmatischen Konsens formuliert zu haben, steht seine praktische Folgenlosigkeit und eine Stagnation der Gespräche während der letzten Jahrzehnte gegenüber. Dennoch sieht die Verfasserin den Altkatholizismus auch diesem Dialog weiterhin „unbedingt verpflichtet“. Vor diesem Hintergrund gewinnt sie mittels einer historischen Rückschau einerseits und einer methodenorientierten, auch andere ökumenische Papiere einbeziehenden Analyse andererseits neue Ideen und Impulse für den orthodox-alt-katholischen Dialog.

Thomas Sprung schloss den Master in Alt-Katholischer und Ökumenischer Theologie mit einer Masterarbeit ab, die bereits an der Universität Luzern im Fach Liturgiewissenschaft entstanden war und zusammen mit einer Zusatzleistung für unseren Studiengang anerkannt wurde. Die Arbeit trägt den Titel: **„Die Liturgiereformen der deutschen alt-katholischen Kirche im Lichte neuerer römisch-katholischer Liturgiereformen“**.

Impressum

© Alt-Katholischer Bistumsverlag Bonn 2022

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 7 (2022)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgeber

Andreas Krebs

Autor:innen

Joachim Conrad, Andreas Krebs, Florian Lehnert, Stefan Leitenbacher, Stefan Sudmann,
Ruth Tuschling

Layout

Andreas von Mendel Grafikdesign, Ismaning,
avm@vonmendel.de

© **Fotos (Seite)**

Popartic - iStockphoto (Titel: Karteikasten); Getty Images - Unsplash+(9);

Beitrittsformular von 1939: Pfarrarchiv der alt-katholischen Gemeinde Münster (33);

Ausschnitt aus dem Alt-Katholischen Kalender 1941, herausgegeben vom alt-katholischen

Bistum (33); Lautergold – WikiCommons (61); Theresa Hüther (79, 107) ;

Dr. Thomas Mauersberg 99); Andreas Krebs und Mitarbeiter:innen (100)

Herstellung

Druckerei & Verlag Steinmeier GmbH & Co KG, Deiningen

ISSN

2511-803X

ISBN

978-3-948740-12-2

Auflage 500 · Stand Oktober 2022



Ruth Tuschling rekapituliert in diesem Heft das Verhältnis zwischen alt-katholischer Kirche und Politik und vergleicht es mit orthodoxen Perspektiven. Stefan Sudmann und Joachim Conrad beschäftigen sich mit den alt-katholischen Gemeinden in Münster und Saarbrücken während der NS-Zeit. Florian Lehnert setzt sich mit dem Frankfurter Pfarrer Paul F. Pfister (1897–1982) auseinander, der sich noch 1971 positiv auf einen von NS-Ideologie geprägten Text bezog, den er 1936 publiziert hatte. Und Stefan Leitenbacher erinnert an den Bauersknecht und engagierten Alt-Katholiken Josef Sickinger (1834–1912).



9 783948 740122 >