

Historischer Hintergrund: Prägungen und Herausforderungen einer Priestergeneration

Klaus Schatz SJ

Dass sich ein epochaler Wandel im religiösen Fühlen abzeichnet, dass das nicht ohne Spannungen und Verwerfungen abgeht und dass kirchliche Persönlichkeiten darüber tief beunruhigt sind, dieses Phänomen gibt es nicht erst nach dem Zweiten Vatikanum. Hören wir folgende Stellungnahme: Er sei „beunruhigt“, so schreibt ein Erzbischof an seine Kollegen

- über die geistige Spaltung innerhalb der Geistlichkeit, insbesondere über das überhebliche Herabschauen der „liturgisch Bewegten“ auf die „ewig Gestrigen“;
- weiter über das sinkende Interesse an der „theologia naturalis“, die Vernachlässigung der „ratio“ und der (scholastischen) Philosophie;
- über die Grenzöffnung anderen Kirchen gegenüber und die Beeinflussung durch die protestantische Theologie insbesondere im Glaubensbegriff, d.h. das Zurücktreten des intellektuellen Moments des Für-wahr-Haltens und das Verständnis des Glaubens vor allem als Hingabe;
- über die radikale Kritik vieler liturgisch Bewegter an der unmittelbaren kirchlichen Vergangenheit und ihr archaisches Zurückgreifen auf frühere Stufen der Entwicklung wie die Alte Kirche, die frühen Kirchenväter oder gar die griechische Patristik, ein Archaismus, der die Grundsätze gesunder Entwicklung verkenne;
- über einen sublimen mystischen Supranaturalismus, einen biologisch-vitalen Kirchenbegriff, eine seinsmäßige Christumystik, die in einem modischen Leib-Christi-Bewusstsein schwelge und darüber Askese und persönliche Anstrengung vernachlässige;
- über die Überbetonung des allgemeinen Priestertums und die Idee, dass die ganze Gemeinde im eucharistischen Opfer einen priesterlichen Akt verrichte;
- über die Überbetonung des Mahls als integrierenden Bestandteils des Opfers;
- über die Überbetonung des Liturgischen gegenüber traditionellen katholischen Andachtsformen wie Rosenkranz, Kreuzweg, Herz-Jesu-Andacht, und gegenüber der „subjektiven“ Frömmigkeit sowie dem persönlichen Gebet;
- schließlich über den hier und dort schon anzutreffenden Wunsch nach der deutschen Messe.

Manches ähnelt in diesen Kritikpunkten den klassischen Bedenken der „Konservativen“ nach dem Zweiten Vatikanum oder scheint sie geradezu vorwegzunehmen; manches (etwa die Gegenüberstellung „subjektiver“ und „objektiver“ Frömmigkeit) ist den Diskussionen der 20er und 30er Jahre verhaftet. Es handelt sich bei dem zitierten Text um die wichtigsten Passagen aus den „17 Punkten“, die der Freiburger Erzbischof Gröber 1943 dem deutschen Episkopat vorlegte und die eine lebhaft diskutierte Diskussion mit Gutachten und Gegen-Gutachten hervorriefen.¹ An der Mainzer Diözese konnten diese Auseinandersetzungen nicht vorübergehen. Bischof Stohr war zusammen mit dem Passauer Bischof Landersdorfer einer der beiden Hauptförderer der Liturgischen Bewegung im deutschen Episkopat. Im Vorjahr 1942 hatten beide in einem Brief an Pius XII. eine stärkere Berücksichtigung der deutschen Sprache im Gottesdienst und die Überwindung der bisherigen Zweigleisigkeit bei der Gemeindevorlesung (auf der einen Seite die Lateinisch und still gebetete „Messe des Priesters“, daneben die auf Deutsch und laut gemeinsam oder durch einen Vorbeter gebetete „Messe des Volkes“) vorgeschlagen. Es waren Vorschläge, denen der Papst damals sogar bereit war, entgegenzukommen.² Was ihre Realisierung verhinderte, war der mangelnde Konsens im deutschen Episkopat, der durch den Vorstoß Gröbers und die nachfolgende Diskussion offenbar wurde.

Der Alarmruf Gröbers steht nicht isoliert da. Seit 1940 war es zu gehäuften Angriffen auf die Liturgische Bewegung gekommen. Es ist die Zeit, da im jüngeren Klerus eine neue Generation gewachsen ist, deren religiöses Lebensgefühl nicht mehr in allem mit der älteren übereinstimmt. Bücher wie die des Volksmissionars Max Kassiepe „Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart“ (1939) und dann – wesentlich polemischer – August Dörner „Sentire cum ecclesia“ (1941) polemisierten nicht nur gegen die Liturgische Bewegung oder das, was sie daran für übertrieben hielten, sondern gegen eine Frömmigkeitsrichtung, die ihnen als ein gefährlicher Vitalismus, Irrationalismus und Quietismus erschien. Es ging in diesen Kontroversen vielmehr um den Gesamtkomplex einer „neuen Frömmigkeit“, von der die Liturgische Bewegung nur ein, freilich wesentlicher Ausdruck ist. Es standen sich hier weitgehend zwei unterschiedliche religiöse Lebensgefühle gegenüber: ein älteres, noch in festen Denkformen aufgewachsenes, noch von den Erfahrungen der Kriegsgeneration des Ersten Weltkriegs und der Jugendbewegung unberührtes, noch vom Glauben an feste Begriffe geprägtes, und ein jüngeres, das von einem elementaren Drängen nach Echtheit und Ursprünglichkeit erfüllt ist, in welchem Geschichte, Leben, religiöse Erfahrung, Entwicklung und Gemeinschaft einen viel größeren Platz einnahmen, das freilich oft noch am Suchen und Tasten war.

¹ Vollständiger Text dieser „17 Punkte“ in Theodor MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944. Regensburg 1981, S. 540–569. Ebd. auch die weiteren Gutachten und Auseinandersetzungen.

² Ebd., S. 534.

*

In der Tat sind die neuen theologischen Impulse, die sich im deutschen Sprachraum seit etwa 1920 abzeichnen, und vor allem die Anfänge der Liturgischen Bewegung nicht zu verstehen ohne das neue Lebensgefühl der jüngeren Generation nach dem Ersten Weltkrieg. Es ist jene Mentalität, die in der (allgemeinen und dann auch in der katholischen) Jugendbewegung ihren Ausdruck findet: eine Abwendung vom Intellektualismus und Individualismus der vergangenen Zeit, eine neue Entdeckung von Werten wie Leben, Organismus („Wende von der Ratio zum Leben“), Gemeinschaft.³ Der Jugendbewegung entsprach eine neue Frömmigkeit, welche weniger moralistisch und individualistisch ausgerichtet war, mehr aus der Heiligen Schrift lebte (die Bibelbewegung steht im katholischen Bereich in innerem Zusammenhang mit der Liturgischen Bewegung wie der Jugendbewegung), stärker christozentrisch ausgerichtet war und außerdem aus der Kirche als Gemeinschaft, *in* der wir stehen, zu leben suchte. „Lebensgestaltung in Christus“ lautete die Formel, aber aus dem „Christus totus“, dem „mystischen Leib Christi“. Vor allem wird jetzt die Wirklichkeit Kirche in neuer Weise erfahren: nicht mehr so sehr als übermächtige Kollektivperson, die dem einzelnen Christen als Autorität gegenübertritt, sondern als Lebensmedium, in dem er steht und aus dem er lebt.

Die theologischen Aufbrüche jener Zeit sind einmal dadurch charakterisiert, dass Schrift und Vätertradition inspirierende und themengebende Anreger werden, nicht mehr nur Fundort für „Beweise“, die als Bausteine für das nach anderen Bauprinzipien errichtete Gebäude der theologischen Systematik dienen.⁴ Themen werden daher wichtig, die vorher kaum eine Rolle spielten, da sie niemals Kampfobjekt in der Auseinandersetzung mit häretischen Richtungen waren. Dazu gehört eine nicht nur hierarchiezentrierte Ekklesiologie, aber auch eine eigentliche Theologie von Ostern und die Lehre von der Gnade als Teilnahme am göttlichen Leben. Weiter geht es darum, die Spaltung von wissenschaftlicher Theologie einerseits, Spiritualität und gelebtem Glauben andererseits zu überwinden. Eine rein intellektualistische Theologie, welche sich in glaubensfernen Konklusionen verliert, wird ebenso abgelehnt wie eine von der theologischen Ratio abgekoppelte Frömmigkeit, die nur noch in Emotionen und Anmutungen schwelgt. Und hier ist gerade in der Zeit, in der Josef Maria Reuß

³ Dazu Paul HASTENTEUFEL, Jugendbewegung und Jugendseelsorge. Geschichte und Probleme der katholischen Jugendarbeit im 20. Jahrhundert. München 1962; Franz HENRICH, Die Bünde katholischer Jugend. München 1968. – Generell zu dem Aufbruch im deutschen Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg auch Heinz HÜRTEIN, Deutsche Katholiken 1918–1945. Paderborn 1992, S. 63–74.

⁴ Grundlegender Überblick bei Leo SCHEFFCZYK, Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, VII. Freiburg 1979, S. 263–301.

in Innsbruck studierte und promovierte, die „Verkündigungstheologie“ Innsbrucker Jesuiten zu nennen, für die Namen wie Josef Jungmann, Hugo Rahner und Franz Lakner stehen.⁵ Insofern sie freilich zweigleisig neben der streng „wissenschaftlichen“ eine mehr pastoral ausgerichtete „Verkündigungstheologie“ setzen wollte, erwies sie sich für die Zukunft als Sackgasse, aber als historisch verständliche, weil es noch nicht möglich war, das Monopol der herrschenden neuscholastischen Theologie für theologische Exaktheit und Wissenschaftlichkeit zu brechen. Sehr erfolgreich in der Zwischenkriegszeit, aber kaum mehr darüber hinaus, war auch die „Mysterientheologie“ des Laacher Benediktiners Odo Casel. Ihre Bedeutung besteht freilich darin, dass sie im Verständnis von Sakramenten und Messe ein mechanisch-wirkursächliches Verständnis der Gnade überwand und es durch die Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums ersetzte.⁶

*

Es war aber besonders die Liturgie, in welcher die Kirche konkret als „Wir“ erfahren wurde. Und hier wurde die Verbindung von Liturgischer Bewegung und katholischer Jugendbewegung historisch bedeutsam und schicksalhaft. Für sie steht in erster Linie der Name von Romano Guardini, steht Quickborn und Burg Rothenfels seit 1920. Für sie steht aber auch der Name des Jesuitenpaters Martin Manuwald, der durch eine Gemeinschaftsmesse auf dem Norrmannsteiner Bundestag des Bundes Neudeutschland 1924 diese Verbindung herstellte und nach dem Zweiten Weltkrieg als Spiritual des Mainzer Priesterseminars zum engen Mitarbeiter von Reuß als Regens wurde. Ohne diese Verbindung, d.h. wenn sie sich nicht nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland in der katholischen Jugendbewegung mit einem neuen Lebensgefühl verbunden und ihrerseits dieser Jugendbewegung die kirchliche Form und Heimat geboten hätte, wäre die Liturgische Bewegung wohl esoterische Beschäftigung kleiner traditionspflegender Kreise geblieben. Und ohne die Liturgie wäre es wohl kaum gelungen, den ursprünglichen, zweifellos subjektivistischen und manchmal radikal emanzipatorischen Impuls der Jugendbewegung kirchlich zu integrieren und einzubinden.⁷

⁵ Dazu Karl Heinz NEUFELD, Theologiegeschichte zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie“. In: Zeitschrift für katholische Theologie 115 (1993) S. 16–23.

⁶ Arno SCHILSON, Theologie als Sakramenten-Theologie. Die Mysterientheologie Odo Casels. Mainz 1987; DERS., Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels. In: Liturgisches Jahrbuch 43 (1993) S. 6–29.

⁷ Klaus SCHATZ, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt 1986, S. 213–217.

Diese neuen Akzentsetzungen waren nicht unumstritten. Widerstände, Bedenken und Kritiken kamen einmal von jenen, die aus den traditionellen katholischen Frömmigkeitsformen lebten und diese manchmal sehr „subjektiven“, gefühlsmäßig-emotional geprägten Andachtsformen wie Rosenkranz, Kreuzweg und Herz-Jesu-Andacht nun entwertet sahen. Volksmissionare und Exerzitienleiter setzten gegen eine einseitig „liturgische“ Frömmigkeit den Primat des persönlichen Betens und wiesen auf die Gefahr einer einseitigen „Gemeinschaftsmystik“ hin. Hinzu kam das noch Ungeformte der Bewegung, ihr vitalistischer Charakter, für den „Leben“ und nicht „Ratio“ die primäre Kategorie war, was den Gegensatz zu einer kirchlichen Generation verschärfte, die durch eine im Grunde trockene rationalistische Neuscholastik theologisch geprägt war und bei einer mehr geschichtlich denkenden, vom Primat des Lebendigen und der Erfahrung ausgehenden Bewegung schnell mit dem Etikett des „Modernismus“ zur Hand war.

Freilich kam die Kritik nicht nur von konservativen Kreisen, die aus den kirchlichen und spirituellen Akzentsetzungen der Gegenreformation oder des 19. Jahrhunderts lebten. Sie kamen auch von einigen, die die Auseinandersetzung mit der profanen Welt der Politik und der Wissenschaft ernstnahmen, wie dem Jesuitenpater Friedrich Muckermann⁸, dem späteren Kämpfer gegen den Nationalsozialismus vom Exil aus, oder dem Münsteraner Kapuziner Chrysostomus Schulte, der in dieser ganzen Richtung die Versuchung des Rückzugs auf „sturmfreie Inseln der Seligen“ erblickte. Hier wurde auf die Gefahr hingewiesen, sich über der mystischen Innenschau der Glaubenswirklichkeit, die in ihrer inneren Schönheit wieder neu entdeckt wurde, die Auseinandersetzung mit der profanen und säkularisierten Welt zu sparen, die „Apologetik“ als rationale Auseinandersetzung mit den Einwänden gegen den Glauben zu vernachlässigen, erst recht jedoch die Beschäftigung mit der „schmutzigen“ Welt der Politik, vor allem in dem wenig begeisternden Parteienstaat der Weimarer Republik, der zumeist gerade in der von der Jugendbewegung geprägten Generation wenig Freunde hatte.

Es waren Bedenken, die nicht ganz aus der Luft gegriffen waren. Es gab Vertreter der Liturgischen Bewegung und der ihr nahestehenden theologischen Richtungen, die aus ihrer Gemeinschaftsmystik heraus 1933 zu Brückenbauern des Nationalsozialismus wurden; es genügt, die Namen von Ildefons Herwegen, Robert Grosche, besonders aber (im Unterschied zu den beiden ersteren, die schnell ihre Illusion erkannten) von Karl Adam zu nennen.⁹ Die Vorliebe für das Vitale und Organische, die Ablehnung des Liberalismus und Rationalismus, konnten hier zu Illusionen verleiten. Auch gab es natürlich, wie bei allen neuen Bewegungen, extreme Tendenzen,

⁸ Friedrich MUCKERMANN, *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*. Mainz 1973, S. 340f.

⁹ Dazu jetzt Lucia SCHERZBERG, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*. Darmstadt 2001.

vor allem in der falschen Ausspielung „objektiver“ gegen „subjektive“ Frömmigkeit. Allerdings ist zu sagen, dass die Einseitigkeiten einiger „liturgisch Bewegter“, die um 1930 nicht so selten waren, zehn Jahre später, als die schärfsten Angriffe gegen die Liturgische Bewegung erfolgten, schon kaum mehr vorhanden waren.

*

Inzwischen war aber etwas Anderes geschehen. Die nationalsozialistische Bedrückung hatte die Katholiken zusammengeschweißt und die Gegensätze gemildert. Vor allem hatte sie mit dazu beigetragen, der Liturgischen Bewegung einen festen Platz in vielen, ja den normalen Gemeinden zu sichern. Nachdem die Verbände, vor allem die Jugendverbände zerschlagen waren, wurde gerade in der jüngeren kirchlichen Generation „Gemeinschaft um den Altar“ als die Kraftquelle erfahren, die Selbstbewahrung und inneres Überleben (um die nicht ganz passende Kategorie „Widerstand“ zu vermeiden) ermöglichte. Seit 1936 war in den bischöflichen „Richtlinien zur Jugendseelsorge“ der sog. „Gemeinschaftsmesse“ als Jugendmesse ein fester Platz zugewiesen. Von hier aus begann auch langsam ihre Einführung im normalen Pfarrgottesdienst. Und nur so ist es begreiflich, was uns heute auf den ersten Blick unbegreiflich erscheint: dass ausgerechnet 1943, wo doch ganz andere Nöte anstanden, der Episkopat die Zeit fand, sich dermaßen intensiv mit der Liturgischen Bewegung zu befassen. In Wirklichkeit ging es hier um die Mitte des Glaubens und der Frömmigkeit und nicht um einen Luxus. Diese Mitte allein konnte inmitten der Kriegszeit und der NS-Bedrückung die innere Quelle einer Selbstbehauptung gegen den Totalitarismus bilden. Und dass speziell die Liturgie für die katholische Jugend eine Kraftquelle des Widerstandes war, dies bildet gerade für die westdeutschen Bischöfe in ihrem gemeinsamen Schreiben nach Rom ein entscheidendes Argument: *Der deutsche Katholizismus befindet sich seit zehn Jahren in anormalen Verhältnissen. Ein aktiver junger Klerus und eine ebenso aktive glaubenbegeisterte katholische Jugend sehen sich unvermittelt mehr und mehr von allen Gebieten verdrängt ... Dazu kommt, dass gerade den eifrigen jungen Priestern alles daran gelegen ist, der Jugend wenigstens in der Kirche noch ein Gemeinschaftsbewußtsein und –erlebnis zu geben, sie an die Kirche zu fesseln und dadurch im Glauben zu vertiefen und zu stärken.*¹⁰

1945 ist für den deutschen Katholizismus nicht einfach die „Stunde Null“. Der größere und tiefere epochale Einschnitt sind die 60er Jahre, sowohl innerkirchlich durch das Zweite Vatikanische Konzil, wie gesamtgesellschaftlich durch den Umbruch in der westlichen Welt, durch die „zweite Modernisierung“, die die geschlossenen Milieus (nicht nur das katholische) auflöste, schließlich durch die Wirkung der 68er-Bewegung in der jungen Generation. Im Ganzen ist die Zeit von 1945 bis ca. 1965 kirchlich durch mehr Kontinuitäten mit der Vorkriegszeit verbunden als mit der

¹⁰ MAAS-EWERD, Krise (wie Anm. 1), S. 433.

Zeit seit den 70er und vor allem den 80er und 90er Jahren. Aber es ist nicht einfach eine Zeit der „Restauration“. Die Katastrophe und der Neubeginn hatten manche Neuaufbrüche zur Folge, die sich in den 50er Jahren fortsetzten und in den konzi-liaren Aufbruch mit einmündeten. Vor allem heißt dies nicht, dass Nazi-Diktatur und Kriegserfahrung nicht auch kirchlich-religiös ihre tiefen Spuren hinterlassen hätten.

Es war in den letzten Jahren während meiner Tätigkeit als Kriegspfarrer für mich in religiöser Beziehung das Erlebnis des vergangenen Krieges, die sieghafte Kraft des felsenfesten katholischen Glaubens so eindrucksvoll wie nie zuvor erleben zu dürfen. An der Front selbst in schwierigsten Lagen und im Angesicht des Todes, auf Verbandsplätzen und in Lazaretten in Schmerzen und Lebensgefahr, im Gefängnis bei äußerer Trostlosigkeit und innerer Qual, bei vielen Hinrichtungen mit dem auf die Minute sicher feststehenden Tod – überall zeigte sich, dass der felsenfeste katholische Glaube jede Lage meistert. Dies sind Worte der Einleitung aus der Mainzer Habilitationsschrift von Reuß „Grundlagen der seelsorglichen Hilfe zur Glaubensfestigkeit der Katholiken“, einer Schrift, in welcher sich sehr viel persönliche Erfahrung ausspricht. Worte, die vielleicht heute manchem zu vollmundig oder „triumphalistisch“ vorkommen mögen, die jedoch von sehr vielen Kriegsparrern geteilt worden sein dürften und wohl generell das Empfinden gerade der Aufbaugeneration zum Ausdruck brachten, dass in dem allgemeinen Zusammenbruch nicht nur äußerer Art, sondern vor allem von Werten, der christliche Glaube allein diesen Zusammenbruch nicht nur heil überstanden hatte, sondern auch in seiner Strahlkraft mehr als je hervortrete. Es ist eine Zuversicht, die sicher auch damals zu mancherlei optimistischen Hoffnungen verleitete, die sich nicht erfüllen sollten, die jedoch nicht einfach ein selbstsicheres „Wir haben es ja schon immer gewusst“ war, sondern durchaus selbstkritisch und läuternd. In einem Brief eines Kriegsparrers, noch aus dem Jahre 1942, klingt jener andere Aspekt an: *Es wird einmal wieder die Zeit kommen, da die Überlebenden heimkehren. Auf uns Priester wartet dann viel und sicher erschwertes Arbeiten. Aber verstehen werden wir die, mit denen wir durch Jahre das gleiche Los trugen. Wir selber kehren geläuterter und kleiner nach Hause, als willigere, vom Herrn selbst zurecht geschmiedete Werkzeuge.*¹¹ Und auch in der genannten Schrift von Reuß heißt es: *Über fünf Jahre der Wehrmachtsseelsorge im vergangenen Krieg an der Front und in der Etappe, im Kampf (bei den ganz kurzen Kampfpausen) und in Lazaretten, im Gefängnis und bei Hinrichtungen, bei der das Hauptseelsorgsanliegen der felsenfeste Glaube war, haben es mich nach manchen Mißerfolgen durch ein forsches Vorgehen meinerseits lernen lassen, dass von allem, was wir als Seelsorger dazu tun können, nichts so sehr die Glaubensfestigkeit fördert als die Erfüllung*

¹¹ Aus Feldpostbriefen junger Christen 1939–1945. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Jugend im Felde, hg. von Karl-Theodor SCHLEICHER und Heinrich WALLE. München 2005, S. 244.

*des Auftrages Christi selbst an uns: Verkündet die Frohbotschaft!*¹² Und weiter muss es ein Glaube sein, der die menschliche Realität der Kirche nicht glorifiziert, sondern auch in ihren Schattenseiten und Abgründen wahrnimmt: Wir müssen, so heißt es dort, die Kirche als Glaubensmotiv darstellen, aber uns auch unbedingt hüten *vor der Schönfärberei, die an und in der Kirche nur Gutes sehen und ihre Fehler entweder nicht zugeben oder entschuldigen oder als belanglos abtun will. Das kann zu schwersten Erschütterungen des Glaubwürdigkeitsurteils führen, wenn solche falsch unterrichteten Menschen später auf einmal die traurigen Menschlichkeiten der Kirche sehen oder gar unter ihnen zu leiden haben.*¹³ Es gehe, wie im Anschluss an Hugo Rahner und den Bonner Fundamentaltheologen Arnold Rademacher ausgeführt wird, um Glaubensfestigkeit nicht trotz oder neben, sondern in der Erfahrung der Menschlichkeit der Kirche. Es ist hier, auch geprägt durch die Erfahrung von Nationalsozialismus und Krieg, eine neue Kirchenerfahrung; nicht mehr die primär hierarchisch-institutionelle des klassischen Ultramontanismus, aber auch nicht mehr die oft romantisch-verklärende des „Wir sind Kirche“ der katholischen Jugendbewegung der 20er Jahre, sondern eine gereifere, die die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit erkennt, aber an ihr nicht zerbricht.

Wenn man heute die Dokumente der Jahre 1945–1948 liest, wenn man sich in die damalige Situation zu versetzen sucht, dann ist es einmal die ungeheure Notsituation dieser Jahre (Hunger, Wohnungsnot und wahnsinnige Enge, schwierigste Verkehrsverhältnisse, Mangel an allem bis zu Papiermangel), was ins Auge sticht, dann aber auch, dass generell die Menschen jener Zeit und noch einmal speziell die deutschen Katholiken nicht absorbiert waren durch die materielle Not des Augenblicks, sondern trotz oder in ihr die Kraft aufbrachten, darüber hinauszublicken, nicht nur mit ihrem Überleben beschäftigt waren, auch nicht nur mit der Frage, wie es mit dem kirchlichen Leben weitergehen sollte, sondern wie sie zum Neuaufbau Deutschlands aus christlichem Geiste beitragen konnten. Und dies keineswegs bloß im Sinne der Restauration, des Wiederbeginns dort, wo man 1933 aufgehört hatte. Die Generation, die den Neuaufbau nach dem Krieg vollbrachte, hatte ihre geistig-wertmäßige Prägung entweder vor 1933 oder auch gerade in der Erfahrung des Widerstandes gegen die Diktatur erfahren. Aber für beide war die NS-Diktatur ein Schlüsselerlebnis, von dem nicht abzusehen war, das ihre Sicht der Gegenwart prägte; es war das Prisma, in dessen Brechung all das gesehen und kritisch gefiltert wurde, was man an Zerstörtem wiederherzustellen suchte. Freilich geschah dies – dies ist festzuhalten, und aus der Ignorierung dieses Faktums rühren sehr viele Missverständnisse her – nicht unbedingt in der Weise und Perspektive, wie dies im späteren Lichte der geistigen Umbrüche der 60er Jahre und auch des innerkirchlichen Paradigmenwechsels zu erwarten gewesen wäre. Die Lehren, die aus der Vergangenheit gezogen wurden, waren andere. Der

¹² Ebd., S. 149.

¹³ Ebd., S. 109.

Nationalsozialismus war für diese Generation von Katholiken vor allem Konsequenz und letzter Höhepunkt der Säkularisierung und Abkehr von der christlichen Offenbarung, eine Abkehr, die zu den totalitären Utopien und letztlich zur Zerstörung des Humanum geführt hatte, was sicher als Teilantwort zutreffend war.¹⁴ Eine kritische Aufarbeitung der eigenen anti-aufklärerischen und anti-liberalen Tradition lag noch fern oder geschah höchstens spurenweise in kleinen Kreisen. Entsprechend ist der Grundtenor z. B. bei den bischöflichen Hirtenbriefen: der Nationalsozialismus als Höhepunkt der Säkularisierung und Abkehr von Gott. Rettung geschieht nur durch Rückkehr zu Gott, als „Umkehr durch Verchristlichung“. Und was die Zukunftserwartung betraf, so erkannte man, dass es im Modus kirchlich-katholischer Präsenz im öffentlichen Leben neuer Formen bedurfte: nicht mehr wie seit der Kulturkampfzeit Sicherung des Katholizismus als gesellschaftlicher Sondergruppe *gegen* den Staat und die profane Gesellschaft, sondern Sauerteig sein für die Wiederverchristlichung der gesamten Gesellschaft und des öffentlichen Lebens. Man verstand die „Stunde Null“ als die große Stunde des Christentums in Deutschland, zweifellos auch in Überschätzung der realen Stärke der christlichen Idee und in Unterschätzung der Gegenkräfte.

*

„Restauration“ oder „Erneuerung“: Die heutige historische Forschung sieht die Zeit von 1945 bis 1960 und speziell die 50er Jahre überwiegend in ihrer „Janusgesichtigkeit“, als „Sattelzeit“.¹⁵ In vielen Bereichen kamen neue Impulse zur Geltung, setzten sich jedoch nur langsam gegen das Alte durch. In vielen Bereichen waren vergangene Kontroversen und Probleme vergessen, war das Neue nun selbstverständlich geworden. Die NS-Erfahrung stand durchaus lebendig vor Augen, wurde jedoch unterschiedlich gedeutet. Auf der einen Seite war die entscheidende Lehre, dass die Zukunft einer Pastoral gehöre, die auf tiefe persönliche Glaubensentscheidung und Selbstständigkeit setzte und nicht auf Behütung. Dies wird in den beiden Bereichen deutlich, für die Reuß sich besonders einsetzte. Da ist einmal die spezielle Familien- und Ehepastoral. Der Impuls dazu kam aus der speziellen Konfrontation mit Ehekrisen als Kriegspfarerer im Beisammensein mit den Soldaten. Reuß begann nach dem Krieg, zunächst in Wiesbaden, mit Brautleutetagen. Hinzu kamen Familienkreise, in denen junge Ehepaare gemeinsam über ihre Probleme sprachen. Wie wenig selbstverständlich dies war, wie es Bedenken hervorrufen konnte, die heute unverständlich anmuten, zeigt

¹⁴ Dazu vor allem der perspektivenreiche Aufsatz von Klaus GOTTO, Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche im Jahre 1945. In: Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen. Berlin 1983, S. 465–481.

¹⁵ Wilhelm DAMBERG, Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen – Deutungen – Fragen. Eine Zwischenbilanz, hg. von K. J. Hummel. Paderborn 2004, S. 115–129.

die Warnung eines deutschen Bischofs 1948, der (freilich privat) Bedenken gegen Familienkreise äußerte: Durch das Zusammensein der Paare in diesen Kreisen könnte es zu Partnertausch und Ehescheidung kommen.¹⁶

Eine andere Frage war die der Seminarerziehung. Bekannt ist, dass Reuß als Regens hier einen neuen Stil einführte, dass er bewusst auf Erziehung zur Selbständigkeit setzte. Zwar war auch die Erziehung im Mainzer Seminar in den 50er Jahren von heutiger Sicht aus noch unglaublich abgeschirmt; einen Hausschlüssel, heute synonym für die Anerkennung elementarster Menschenrechte, bekam jeder erst um 1960. Aber die frühere Seminarordnung, wie sie in vielen deutschen Seminaren noch galt, war noch rigider: Zu ihr gehörte das Verbot von Zimmerbesuchen der Alumnen untereinander, die „Schwellenregel“ (notwendige Fragen bei einem anderen Alumnen durften nur kurz, im Stehen, an der Schwelle des Zimmers und bei offener Tür besprochen werden) und die genormten Spaziergänge keineswegs in frei gewählter Zusammensetzung, sondern in festgelegten Gruppen. Dahinter stand aber auch eine unterschiedliche Deutung der Herausforderung von Krieg und Neuaufbau. Dass die Generation, die als Soldaten den Krieg erlebt hatte, schwer in solche kleinlichen Ordnungen einzufügen war, ließ sich nicht übersehen. Vielfach, so auch in den Orden, musste man hier mehr oder weniger widerwillig Konzessionen machen. Aber als dann eine neue Generation kam, die „braver“ war und bereiter, zunächst fraglos vorgegebene Ordnungen zu akzeptieren, da sah man vielfach in der Rückkehr zu der früheren festen Ordnung die Rückkehr zur „Normalität“: So war es doch immer und so kann es doch auch jetzt nicht falsch sein. Man konnte aber auch die Lehre der NS-Zeit und des Krieges in einer nicht mehr zu vergessenden Mahnung sehen, dass nur Erziehung zur Reife und zur persönlich verantworteten Entscheidung die in jedem Fall zu erwartenden Krisen meistern kann. Vielfach kam diese Einsicht erst in der Konzilszeit und nachdem seit Beginn der 60er Jahre klar geworden war, dass die alte Ordnung nicht mehr griff und es sich um einen epochalen Wandel handelte.

In den 50er Jahren entfalteten sich die kirchlich-theologischen Neuansätze, die in der Zeit zwischen den Weltkriegen begonnen hatten, weiter, stießen jedoch noch auf massive Grenzen und Hindernisse. Die Liturgische Bewegung, zu der Pius XII. in der Enzyklika „*Mediator Dei*“ von 1947 ein maßvolles Ja gesprochen hatte, setzte sich in der Form von Betsingmesse und deutschem Hochamt bis zum Konzil auch in normalen Pfarrgemeinden so gut wie allgemein durch; was blieb, war die Zweigleisigkeit von lateinisch und leise gebeteter Priesterliturgie und deutscher und laut gesungener und gebeteter Volksliturgie. Zwei wichtige Marksteine der liturgischen Entwicklung in Deutschland rahmen die 50er Jahre ein: einmal der erste deutsche liturgische Kongress, der im Juni 1950 in Frankfurt stattfand. Wesentliche Bitten dieses Kongresses, so die Verlegung der Karsamstagsliturgie auf die Osternacht und

¹⁶ Rudolf FISCHER-WOLPERT, *Der Pastoraltheologe in der Familienseelsorge*. In: „Daß sie das Leben haben“. Josef Maria Reuß 25 Jahre Bischof. Mainz 1979, S. 17–20, hier S. 18.

die Beibehaltung der Abendmesse, fanden noch unter Pius XII. ihre Erfüllung. Der andere Markstein ist, jetzt schon im Zeichen des bevorstehenden Zweiten Vatikanischen Konzils und in weltkirchlichem Rahmen, der Internationale Eucharistische Kongress in München 1960.

Die damals „Una-Sancta“-Bewegung genannte ökumenische Bewegung beginnt erst nach dem Krieg. Hintergrund ist einmal die Begegnung von katholischen und evangelischen Christen unter dem Druck des Dritten Reiches, dann die Verwischung der bisher wenigstens in den Landgegenden noch sehr scharfen konfessionellen Grenzen durch die Heimatvertriebenen, was nicht nur im normalen menschlichen Umgang zum Abbau von Barrieren führte, sondern vor allem auch im Verhältnis der Pfarrer zueinander, z.B. in der jeweiligen Benutzung der Kirchen der anderen Konfession in der Diaspora. Nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden in vielen Städten lockere „Una-Sancta“-Kreise von Katholiken und Protestanten. Die offizielle römische Position zu ihnen ging vor Johannes XXIII. nicht über ein vorsichtiges „Tolerari posse“ hinaus. Nach einem ganz negativen Monitum des Hl. Offiziums 1948 wurden diese Initiativen in einer Instruktion von 1949 vorsichtig begrüßt. Die Wiedervereinigung aller Christen wird in ihr als eine äußerst wichtige Aufgabe der gesamten Seelsorge und als ein dringendes Gebetsanliegen gesehen. Die Grenzen eines römischen Ökumenismus vor dem Zweiten Vatikanum zeigten sich jedoch darin, dass der Sinn dieser Una-Sancta-Kreise nur darin gesehen wurde, Nichtkatholiken die Gelegenheit zu geben, ihre Vorurteile zu überwinden und die katholische Lehre kennenzulernen. Dieser Chance für die Nichtkatholiken steht die Gefahr der indifferentistischen Ansteckung für die Katholiken gegenüber, wobei beides im Einzelfall abzuwägen ist.¹⁷

Auf katholischer Seite vertieften sich seit 1950 wieder die Gegensätze zwischen einer theologisch konservativen und ausgesprochen marianischen Richtung, die sehr stark an Fatima orientiert war und zugleich der Volksfrömmigkeit romanischer Länder nahe stand, und jener Richtung, die aus dem erneuerten Kirchenbewusstsein seit den 20er Jahren und dem Rückgriff auf Schrift und frühe Kirchenväter lebte. Zwei entscheidende Akte Papst Pius XII. hatten 1950 die erstere Richtung unterstützt und die zweite in die Defensive gedrängt. Der eine war die Definition der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel, die erste Inanspruchnahme der päpstlichen Lehrinfallibilität nach ihrer Definition 1870. Der zweite war die Enzyklika „Humani generis“. Sie richtete sich in erster Linie gegen Tendenzen der „nouvelle théologie“ in Frankreich, gegen Theologen wie Congar, de Lubac, Daniélou. Vor allem bedeutete sie eine erneute Absage an theologische Richtungen, die stärker geschichtliches Denken in die Theologie einführen wollten, die sich unter Absehung von der Scholastik an der früheren Tradition orientierten und die scholastische Denkform in Frage stellten. Hinzu kommt, dass jene Enzykliken Pius XII., die in den 40er Jahren einen wichtigen Schritt nach vorn bedeuteten (wie die Bibelenzyklika „Divino afflante spiritu“

¹⁷ AAS 42 (1950) S. 142–147, hier S. 144f.

und die Kirchenenzyklika „Mystici Corporis“ 1943, dann 1947 „Mediator Dei“ über die Liturgie) am Ende der 50er Jahre z.T. durch den Stand der theologischen Entwicklung überholt waren und dann stärker bremsend wirkten. Unter der Decke der äußerlich noch sehr homogenen und prosperierenden Kirchlichkeit der 50er Jahre zeigten sich so schon beträchtliche Risse und Spaltungen.

Eine wichtige und spezifisch deutsche Neuentwicklung der 50er Jahre sind die „Katholischen Akademien“. Ihre Geschichte ist erst jüngst in einer umfangreichen Monographie von Oliver Schütz eingehend dargestellt worden.¹⁸ Ihr Ursprung liegt in dem Nachkriegsimpuls der „Wiederverchristlichung der Gesellschaft“ durch das, was man damals „Schulung der Laien“ nannte. Unmittelbar nach dem Krieg begann man in mehreren Diözesen mit „Sozialinstituten“ und „Sozialakademien“, so in Köln, Münster, Paderborn. Ihr Ziel ist in erster Linie die „Wiederverchristlichung“ der Gesellschaft, und dies durch Vermittlung der katholischen Soziallehre. Es sind „Schulungsinstitute“; sie wollen im Sinne der „Katholischen Aktion“ Laien für den politischen und gesellschaftlichen Einsatz „schulen“. Später, seit den 50er Jahren im Anschluss an evangelische Vorbilder wie Bad Boll, erst recht nachher unter dem Eindruck des Konzils, entwickeln sie sich zu „Katholischen Akademien“, in denen vor allem die offene Auseinandersetzung mit den Problemen und mit den Fragen der Gegenwart gesucht wird, in denen schließlich auch kontroverse Fragen unter den Katholiken diskutiert werden und auch kritische Außenseiterpositionen zu Worte kommen. Sie werden so zu einem wichtigen Forum sowohl des innerkirchlichen Dialoges wie des Dialoges mit der „Welt“.

In der religiösen Praxis gab es zunächst einen Aufwärtstrend in den ersten Nachkriegsjahren. Er schien vor allem deshalb vielversprechend, weil in den frühen 50er Jahren – was heute märchenhaft und kaum mehr vorstellbar scheint – die religiöse Praxis des Messbesuchs gerade in der jungen Generation der 20–30-Jährigen stärker war als in den Generationen darüber. Seit der Mitte der 50er Jahre nahmen jedoch statistisch feststellbar religiöse Praxis und kirchliche Bindung langsam und stetig ab, zunächst nicht galoppierend und alarmierend, aber doch unübersehbar. Immerhin gelang es durch unkonventionelle Methoden noch Erfolge zu erzielen. Es war die Zeit der Straßenpredigten Pater Leppichs (übrigens innerkirchlich und auch innerhalb des eigenen Ordens sehr umstritten, aber doch immer wieder frappante Erfolge gerade durch Gewinnung bisher Außenstehender erzielend), bis diese Methode seit Beginn der 60er Jahre nicht mehr griff.

*

¹⁸ Oliver M. SCHÜTZ, *Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975*. Paderborn 2004.

Als Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 das Konzil einberief, da wirkte in den Jahren 1959–1962 das kommende Konzil als Katalysator sehr unterschiedlicher Erwartungen und Hoffnungen. In Westeuropa begannen gerade in diesen Jahren innerkirchliche und außerkirchliche Paradigmen der Nachkriegszeit ihre Plausibilität zu verlieren. Eine Zeit begann zu vergehen, die in der Kirche vor allem das Sichere, Bergende und absolut Verlässliche gesucht hatte. Damit verbunden war die nun einsetzende Kritik an den „restaurativen“ Tendenzen der Nachkriegszeit, schließlich die beginnende Auflösung der „katholischen Milieus“, ferner der Trend, Religion und Glaube ausschließlich dem Raum des Subjektiven, Privaten, Existenziellen, der Sinndeutung und nicht mehr der Veränderung und Gestaltung der Wirklichkeit zuzuordnen. Gleichzeitig war es, was für die Erwartungen und auch den Erfolg des Konzils wichtig war, eine Zeit, die nicht nur die Probleme sah, sondern auch noch – für die Jahrzehnte nach 1970 sicher allzu naiv – an Antworten und Lösungen glaubte. All diese gesellschaftlichen Entwicklungen kamen mit dem Konzil zusammen, bedingten seinen Verlauf und erst recht seine Rezeption und Resonanz in der Öffentlichkeit.

Dennoch war die Liste der konkreten Erwartungen in kirchlichen Kreisen meist noch relativ bescheiden.¹⁹ Sie bezog sich einmal auf die Liturgie: bessere Auswahl der Lesungen, Möglichkeiten zur Konzelebration, zur Kelchkommunion, zum deutschen Beten des Breviers. Was die Muttersprache in der Messe betraf, so wagten freilich die einigermaßen realistisch Denkenden kaum auf mehr zu hoffen als auf die Möglichkeit, Lesungen und gemeinsame Gebete mit dem Volk volkssprachlich zu vollziehen. Hinzu kam in der Wunschliste die Wiederherstellung des Diakonats. Gerade an den verheirateten Diakon, der für nicht Wenige in der Wunschliste an das Konzil der Hauptpunkt war, wurden damals Erwartungen geknüpft, die in dieser Weise nicht erfüllt wurden: Man erwartete davon nicht nur die Behebung des „Priestermangels“

¹⁹ Für die Erwartungen speziell akademischer Kreise im deutschsprachigen Katholizismus ist einmal die zuerst von der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ initiierte und in ihr veröffentlichte Umfrage zu nennen, die dann auch separat als Buch erschien: Umfrage zum Konzil. 81 katholische Laien und Theologen äußern sich zu den Aufgaben des kommenden Konzils. Freiburg 1961. Von größerer Bedeutung sind dann vor allem folgende Veröffentlichungen: Fragen an das Konzil. Hoffnungen und Anregungen. Freiburg 1961; Erwägungen zum kommenden Konzil, hg. von Karl FORSTER. Würzburg 1961 (aus einer Tagung der Katholischen Akademie Bayerns mit Beiträgen von Brunner, Tüchle, Brandenburg, Schmaus, Roegele); Viktor SCHURR, Marianne DIRKS, Richard BAUMANN, Anneliese LISSNER, Konkrete Wünsche an das Konzil. Kevelar 1961; Hans KÜNG, Konzil und Wiedervereinigung. Freiburg 1960; Otto Bernhard ROEGELE, Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien. Osnabrück 1961. – Die offiziellen vorkonziliaren Voten der deutschen Bischöfe finden sich in: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando Ser. I, Vol. II, Pars I. Vatikan 1960, S. 561–771, die der Theologischen Fakultäten Trier, Bonn, Fribourg, Innsbruck und Münster ebd. Vol. IV, Pars II. Vatikan 1961, S. 737–803. Vgl. auch Klaus WITTSTADT, Der deutsche Episkopat und das 2. Vatikanische Konzil bis zum Tode Johannes XXIII. In: Manfred Weitlauff und Karl Hausberger, Papsttum und Kirchenreform (= Festschrift für Georg Schwaiger). St. Ottilien 1990, S. 745–763.

(der sicher in heutigen Maßstäben keiner war), sondern auch die Überwindung der Spaltung von Priestern und Laien, ja von Kirche und Welt. Hinzu kam speziell in Deutschland die Forderung der Reform der Mischehengesetzgebung und schließlich die Abschaffung des Index der verbotenen Bücher. Generell kann man sagen: Die Generation der damals 50-Jährigen, wozu ja Reuß gehört, verband mit dem Konzil vor allem zwei Erwartungen: einmal die Sanktionierung der innerkirchlich-theologischen Entwicklungen, die seit etwa 40 Jahren speziell im deutschen Sprachraum vorbereitet waren; dann eine Annäherung an die Forderungen der Moderne, speziell ein Mehr an Freiheit und Raum der persönlichen Entscheidung. Eine besondere Publizität gewann im deutschsprachigen Raum Hans Küng durch sein Buch „Konzil und Wiedervereinigung“, das 1960 mit einem Vorwort von Kardinal König erschien und die ökumenischen und reformerischen Erwartungen für das Konzil artikulierte. Mehr als durch seine einzelnen Reformvorschläge (von denen die meisten im Gefolge des Konzils erfüllt wurden) wirkte das Buch durch die grundlegende Perspektive der „Reformierbarkeit“ und Reformbedürftigkeit der Kirche selbst. Dass so vieles in der Kirche, was man für fest und unveränderlich gehalten hatte, zeitbedingt und veränderbar war, dies stellte in der Tat für viele Katholiken die – bestürzende oder befreiende – Überraschung der Konzilszeit dar; und diese Erfahrung traf sich wiederum mit einer generellen Zeitstimmung des Aufbruchs zu neuen Ufern.

Ich bleibe an der Schwelle des Zweiten Vatikanums stehen. Die Zeit von da an ist wohl bei den meisten noch stärker in unmittelbar erlebter Erinnerung. Nicht alles, wovon ich gesprochen habe, dürfte für die Prägung von Weihbischof Reuß in gleicher Weise wichtig gewesen sein, aber es ist der historische Rahmen, der seine kirchliche Generation geprägt hat und in dem sein Leben und seine Wirksamkeit sich abspielten.