

Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Von Manfred Weitlauff

Anfang des Jahres 1906 erschien in Mailand unter dem Titel »Il Santo« ein aufsehenerregender religiöser Roman¹, der, sogleich in mehrere Sprachen übersetzt, im Augenblick ein breites intellektuelles Lesepublikum weit über die Grenzen Italiens hinaus in seinen Bann schlug. Den Mittelpunkt dieses — künstlerisch vielleicht nicht sehr wertvollen, aber bei seinem Erscheinen aktuellste Bezüge aufweisenden — Romans bildet die Gestalt des Bruders Benedetto, eben »des Heiligen«, eines Klostergärtners in Subiaco, der sich zum Vorkämpfer einer umfassenden, vom Geist christlicher Liebe getragenen Kirchenreform wandelt. Der Roman erreicht seinen Höhepunkt, als es Benedetto gelingt, mit seinem Anliegen bis zum Papst persönlich vorzudringen, und er nun im Angesicht des Kirchenoberhauptes — unverkennbar Pius' X. — schwere Anklage erhebt gegen die vier in die Kirche eingeschlichenen bösen Geister: gegen den Geist der Lüge, der die Augen vor dem Licht der modernen Wissenschaft verschließe und die besten Verteidiger der Wahrheit unter Anklage stelle; gegen den Geist der unumschränkten Macht, der die väterliche Autorität in die Ausübung einer entsetzlichen Diktatur verkehre; gegen den Geist des Geizes, der ein Hohn auf die evangelische Armut sei; endlich gegen den Geist des starren Festhaltens am Alten, der jeden Fortschritt fürchten lasse: der einst die jüdischen Rabbinen dazu getrieben habe, Jesus abzulehnen und zu verurteilen².

Verfasser war Antonio Fogazzaro (1842—1911)³, ein aus Vicenza gebürtiger Schriftsteller und Romancier psychologisch-idealisticser Richtung von damals nationalem Rang, eng befreundet mit italienischen Reformisten (Giovanni Semeria, Giovanni Genocchi) — deren es zumal im lombardo-piemontesischen Raum bis in bischöfliche Kreise hinein

¹ Antonio Fogazzaro, *Il Santo*, Milano 1906; in deutscher Übersetzung: *Der Heilige*, München-Leipzig 1906.

² *Il Santo* 325—351; deutsche Übersetzung 343—369. — Als Beispiel das folgende Zitat: »Der vierte böse Geist«, sprach Benedetto weiter, »ist der Geist der Erstarrung. Dieser gibt sich das Ansehen eines Engels des Lichts. Auch die Katholiken, Geistliche wie Laien, vom Geiste der Erstarrung beherrscht, glauben Gott wohlgefällig zu sein, wie es die eifernden Juden glaubten, die Christus ans Kreuz schlagen ließen. Die ganze Priesterpartei, Heiliger Vater, ja sogar alle religiösen Männer, die heute den fortschrittlichen Katholizismus bekämpfen, würden in gutem Glauben, in Moses' Namen, Christus haben kreuzigen lassen. Sie sind Fanatiker der Vergangenheit; sie möchten alles in der Kirche unveränderlich haben bis auf die Formen der päpstlichen Sprache, bis auf die Palmenwedel, die dem priesterlichen Herzen Eurer Heiligkeit widerstreben, bis auf die sinnlosen Traditionen, die es einem Kardinal verbieten, zu Fuß auszugehen, und es skandalös finden würden, wenn er die Armen in ihren Häusern aufsuchte. Es ist der Geist der Erstarrung, der, indem er Dinge bewahren möchte, die unmöglich zu bewahren sind, uns dem Gelächter der Ungläubigen aussetzt; eine schwere Schuld vor Gott.« (360 f.).

³ T. Gallarati-Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Milano 1920 (31963); O. Morra, *Fogazzaro nel suo piccolo mondo, dai carteggi familiari*, Bologna 1960; G. Poncini, *Il mondo tedesco in Fogazzaro* (Tesi Facoltà di Filosofia, Friburgo), Varese 1948; U. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura* (= *Cultura e storia* 6), Milano 1971.

nicht wenige gab⁴ —, mit dem Freiherrn Friedrich von Hügel (1852—1925)⁵ und dem 1901 verstorbenen Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840—1901)⁶, wie diese alle leidenschaftlich ringend mit den fundamentalen Fragen und Anfragen seiner Zeit an Christentum und Kirche und mit ebensolcher Leidenschaft plädierend für eine zugleich selbstkritische und dialogbereite Öffnung der Kirche gegenüber der modernen Welt. »Il Santo« war ein in literarische Form gekleideter Protest gegen ein verrechtlichtes Kirchensystem papalistischer Ausprägung, wie es sich (in römisch-kurialem Anspruch theoretisch seit langem existierend) — dank den durch die Französische Revolution und ihre Folgen veränderten innerkirchlichen Voraussetzungen — im 19. Jahrhundert »in praxi« mit Vehemenz formiert und schließlich auf der Grundlage der dogmatischen Beschlüsse des Ersten Vatikanums selber sanktioniert hatte: Protest gegen ein Kirchensystem, das — nach Überzeugung jener von tiefer Sorge um die Zukunft ihrer Kirche erfüllten Reformisten — Gefahr lief, »den Geist auszulöschen« und die Kirche ihrer ursprünglichen Sendung vollends zu entfremden. Die Römische Kurie reagierte ungewöhnlich rasch. Durch Dekret vom 5. April 1906 wurde »Il Santo« indiziert⁷. Die 1903 gegen heftigste innerkirchliche Widerstände gegründete katholische Kulturzeitschrift »Hochland«, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, »dieses vom lautersten religiösen Idealismus be-seelte Werk« einem deutschen Publikum bekanntzumachen⁸, mußte — um sich nicht das eigene Todesurteil zu sprechen — den Abdruck des Romans unverzüglich einstellen. Der wichtige Schlußteil mit dem Reformdiskurs vor dem Papst konnte nicht mehr erscheinen⁹. Als Bischof Geremia Bonomelli von Cremona (1831—1914) 1911 in einer Fo-

⁴ Hierzu grundlegend: F. Traniello, *Cattolicesimo Conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosmiana lombardo-piemontese (1825—1870)*, Milano 1970. — Ch. Weber, Franz Xaver Kraus und Italien, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 61 (1981) 168—190.

⁵ Th. M. Loomé, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in modernist research* (= *Tübinger Theologische Studien* 14), Mainz 1979, bes. 123—192; M. Weitlauff, »Modernismus« als Forschungsproblem. Ein Bericht, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982) 312—344, bes. 333—342; ders., Hügel, Friedrich von (1852—1925), in: *Theologische Realenzyklopädie* 15 (1986) 614—618 (Lit.).

⁶ O. Köhler, Franz Xaver Kraus (1840—1901), in: H. Fries — G. Schwaiger (Hrg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert III*, München 1975, 241—275; Ch. Weber, *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus* (= *Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom* 17), Tübingen 1983; M. Weitlauff, *Liberaler Katholizismus im 19. Jahrhundert. Zu einer bemerkenswerten Neuedition*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986) 237—253.

⁷ Dekret der Indexkongregation, in: *Acta Pontificia et Decreta SS. Romanarum Congregationum Annus IV.* — Vol. IV., *Romae-Ratisbonae-Cincinnati-Neo-Eboraci* 1906, 149.

⁸ *Hochland* 3/II (1906) 237 f. — Der Roman wurde in deutscher Übersetzung erstmals abgedruckt: *Ebd.* 3/I (1905/06) 393—424, 521—552, 649—694, 3/II (1906) 16—58. — K. Muth, *Ein Dichter des christlichen Ideals*: *Ebd.* 3/I (1905/06) 425—439, 601—615.

⁹ *Ebd.* 3/II (1906) 237 f. — Fogazzaros »Il Santo« und die Kritik. *Ebd.* 503—505. — Siehe dazu auch: J. Hoffmiller, *Der Heilige. Ein imaginäres Gespräch*, in: Ders., *Versuche*, Karlsruhe 1946, 43—57. — Zur Zeitschrift »Hochland« in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen jener Zeit, siehe: M. Weitlauff, »Modernismus literarius«. Der »Katholische Literaturstreit«, die Zeitschrift »Hochland« und die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« Pius' X. vom 8. September 1907, in: *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 39 (1988) 97—175.

gazzaro gewidmeten Profilstudie die Indizierung zu relativieren wagte, ließ die Römische Kurie Bonomellis Buch sofort unterdrücken¹⁰.

Freilich, Fogazzaros »Il Santo« war, was sein reformerisches Anliegen betraf, deutlich inspiriert von den Idealen einer religiös-kirchlichen Reformbewegung, wie sie bereits über 70 Jahre zuvor in dem Werk »Delle cinque piaghe della Santa Chiesa« des italienischen Priesters Antonio Rosmini (1797–1855)¹¹ ihren Niederschlag gefunden hatten. Antonio Conte di Rosmini-Serbati, Sproß eines seit dem 16. Jahrhundert in Südtirol ansässigen geadelten Patriziergeschlechts, Philosoph, Theologe und Naturwissenschaftler, Ordensgründer, Verteidiger und Kritiker der Kirche, »die vielleicht stärkste Persönlichkeit des gesamten italienischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts«¹², als wissenschaftlicher Denker »eines der letzten Universalgenies der Menschheit«¹³ — der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger habe ihn einmal den größten Denker in den Reihen des katholischen Klerus seit Thomas von Aquin genannt¹⁴ —, dabei ein Mann von mystischer Frömmigkeit, hatte in seinem schon 1832/33 verfaßten, aber erst 1848 veröffentlichten Werk über »Die fünf Wunden der heiligen Kirche« aus tiefer priesterlicher Verantwortung eine Bestandsaufnahme kirchlicher Mißstände seiner Zeit durchgeführt und Wege zu ihrer Behebung aufgezeigt. Das Buch, seinerseits wiederum angeregt durch die von dem französischen Priester Félicité de Lamennais (1782–1854)¹⁵ ausgegangene Bewegung für

¹⁰ G. Bonomelli, *Profili di tre personaggi italiani illustri e moderni*. Conte Genova Thacon di Revel, Senatore Tancredi Canonico, Senatore Antonio Fogazzaro, Milano 1911, 133–135; *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli*, a cura di C. Marcora, Milano 1968, XVIII. — Weber, Franz Xaver Kraus und Italien 184.

¹¹ Antonio Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Lugano 1848; in deutscher Übersetzung: *Die fünf Wunden der Kirche*. Kritische Ausgabe. Hrg. und eingeleitet von C. Riva, Paderborn 1971 (nach der italienischen Originalausgabe: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Trattato dedicato al Clero cattolico, con aggiunte e chiarificazioni inedite a cura di C. Riva, Brescia 3 1967). — Zu Rosmini, siehe: *Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini I–XLVIII*, Roma 1934 — Padova 1976 (die Edition ist auf etwa 60 Bände veranschlagt); *Epistolario completo I–XIII*, Casale Monferrato 1889–1894 (Torino 1905). — C. Bergamaschi, *Bibliografia rosminiana I–II*, Milano 1967. — *Della Vita di Antonio Rosmini-Serbati*. Memorie die Francesco Paoli I, Torino 1880, II: *Delle sue Virtù*, Rovereto 1884; F. X. Kraus, *Antonio Rosmini* (1888), in: Ders., *Essays I*, Berlin 1896, 85–251; G. B. Pagani — C. Rossi — G. Bozzetti, *Vita di Antonio Rosmini I–II*, Rovereto 1959; H. Jedin (Hrg.), *Handbuch der Kirchengeschichte VI/1*, Freiburg-Basel-Wien 1971, 288, 385–388 (QQ und Lit.).

¹² So Giacomo Martina. Zit. in: Jedin, *Handbuch VI/1*, 385 f.

¹³ V. Conzemius, *Antonio Rosmini: Die fünf Wunden der Kirche*, in: Ders., *Propheten und Vorläufer*. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 49–62, hier 49.

¹⁴ Kraus, *Antonio Rosmini* 88.

¹⁵ Zu Lamennais' Persönlichkeit, geistiger Entwicklung, kirchenpolitischem wie politisch-sozialem Engagement und Einfluß auf seine Zeit, siehe: Jedin, *Handbuch VI/1*, 279–282, 301–304, 326–332, 336–347; W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914*, Mönchen-Gladbach 1929, 101–165; A. Dru, *Erneuerung und Reaktion. Die Restauration in Frankreich 1800–1830*, München 1967, bes. 117–139; O. Schroeder, *Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung*, Graz-Wien-Köln 1969; V. Conzemius, *Félicité de Lamennais: Visionär einer neuen Christenheit*, in: Ders., *Propheten und Vorläufer* 28–48; G. Schwaiger, *Liberaler französischer Katholizismus im Vormärz (1830–1848)*, in: M. Schmidt — G. Schwaiger (Hrg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 19)*, Göttingen 1976, 143–154; G. Marconi, *Félicité Lamennais. Coscienza religiosa e problema sociale*, Milano 1980; G. Valerius, *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung der katholischen Publizistik 1817–1854 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 39)*, Mainz 1983; L. Le Guillou, *Félicité de Lamennais*, in: M. Greschat (Hrg.), *Die neueste Zeit I (= Gestalten der Kirchengeschichte 9,1)*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985, 187–199 (QQ und Lit.).

eine Integration von Kirche und moderner Gesellschaft, für religiöse, bürgerliche, soziale Freiheit (mit ihren damals revolutionär anmutenden Konsequenzen), für den Schutz des Arbeiters vor kapitalistischer Ausbeutung, rückte gewiß in den Blickwinkel der Betrachtung insbesondere die verworrenen kirchlichen Zustände in Italien, zumal Rosmini am geistigen und politischen Erwachen Italiens im Zeichen des Risorgimento lebhaftesten Anteil nahm und nicht nur das nationale Einheitsstreben Italiens mit den christlichen Traditionen des Landes zu verbinden trachtete, sondern auch für die Bildung eines italienischen Bundesstaates mit bürgerlichen Freiheiten eintrat¹⁶. Gleichwohl bezeichnete Rosminis kritische Diagnose der »Fünf Wunden der heiligen Kirche« eine Reihe gravierender allgemeiner Krankheitssymptome der Kirche seiner Zeit, nämlich: die verhängnisvolle Spaltung zwischen Klerus und Laien beim Gottesdienst mit der Folge völliger Apathie des Volkes bei der Feier der Eucharistie, während der Klerus, zu einer Kaste geworden, in schwindelerregender Abgeschiedenheit vom Volk getrennt, die Sprache und die Probleme der Menschen nicht mehr verstehe; die ungenügende Ausbildung des Klerus, die ihn größtenteils unfähig mache zu selbständigem Denken; die Uneinigkeit und Beziehungslosigkeit der Bischöfe untereinander, die durch politische Geschäfte aller Art daran gehindert würden, geistiger Mittelpunkt ihrer Bistümer zu sein und wie in alten Zeiten durch Synoden und im Metropolitanverband ihre unmittelbaren Probleme zu regeln; die Ausschaltung von Klerus und Volk bei der Ernennung der Bischöfe, was im Widerspruch zu den unverbrüchlichen Rechten und der traditionellen Übung der alten Kirche stehe. Demgegenüber betonte Rosmini, daß die Kirche vor allem eine spirituelle Größe sei und ihre Ausstrahlungskraft durch die Wahrheit und die Gewissensbildung gewinnen müsse, nicht aber durch Zwangsmaßnahmen und kostspielige Abstützung bei der staatlichen Macht zu erreichen suchen dürfe. Sie müsse sich des weiteren wieder dem Volk nähern, indem sie dem christlichen Laien den ihm gebührenden Platz an der Seite der Hierarchie einräume. Schließlich forderte er — und dieser Aspekt ist für das rechte Verständnis der »Cinque piaghe della Santa Chiesa« wie überhaupt der ekklesiologischen Sicht Rosminis von großer Bedeutung — die Respektierung der alten Rechte der partikularen Kirchen, die durch den nachtridentinischen Zentralismus Roms bedroht seien — unbeschadet der primatialen Stellung des Papstes, die Rosmini stets mit Nachdruck verteidigte. Im übrigen greift Rosminis von tiefer Liebe zur Kirche erfüllte Schrift, im Grunde eine großartige Apologie der Kirche, in der Hauptsache Reformanliegen auf, deren Verwirklichung bereits das Konzil von Trient als unabdingbar für die Gesundheit der Kirche gefordert hatte¹⁷, und nimmt (als ausgezeichnete Kenner der Kirchenväter und der Alten Kirchengeschichte) für seine Reformvorschläge das Maß an der Alten Kirche.

¹⁶ Über Rosminis politische Vorstellungen und Vorschläge, die, was ihre innenpolitischen Aspekte betraf, äußerst konservativ ausgerichtet waren, handelt ausführlich: Kraus, Antonio Rosmini. — Rosminis Verfassungsentwürfe, die ihn als Anhänger einer korporativ-paternalistischen Staatsauffassung, allerdings als Gegner des Absolutismus, zeigen (was ihm u. a. die scharfe Gegnerschaft des Kardinals Antonelli eintrug und den absurden Vorwurf kurialer Kreise, er sei Kommunist), sind ediert: A. Rosmini, Progetti di Costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato, con introduzione a cura di C. Gray (= Edizione Nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini XXIV), Milano 1952.

¹⁷ F. Bonali, Le Cinque Piaghe di Rosmini e il Concilio di Trento, in: Rivista Rosminiana 40 (1946) 55—62, 41 (1947) 2—18.

Lamennais, wegen seines Eintretens für die Freiheit der Kirche und das Recht des katholischen Laien, in Gesellschaft und Kirche selbständig Verantwortung zu tragen, für Gewissens- und Religionsfreiheit, für Unterrichts-, Presse- und Vereinigungsfreiheit, für Verzicht der Kirche auf staatliche Privilegierung um ihrer Sendung willen vom französischen Episkopat aufs höchste beargwöhnt, endlich als Verbreiter verderblicher Prinzipien vom Erzbischof von Toulouse in Rom angezeigt, war, wohlmeinende Warnungen in den Wind schlagend, Ende 1831 auf Anraten seines Freundes Jean-Baptiste-Henri Lacordaire in dessen und Charles Forbes de Montalemberts Begleitung als »Pilger Gottes und der Freiheit« nach Rom gereist, um in kindlich weltfremdem Vertrauen seine Sache, die doch der Zukunft der Kirche galt, und das Schicksal seiner 1830 ins Leben gerufenen, heiß umstrittenen Zeitung »L'Avenir« (der ersten katholischen Tageszeitung modernen Stils), die im November 1831 ihr Erscheinen wieder hatte einstellen müssen, dem Papst als unbestechlichem Richter anheimzustellen, überzeugt davon, daß dieser sein Unternehmen segnen werde und er es dann mit um so größerem Elan weiterführen könne; denn der Papst dürfe, wo es um Gut und Böses, Recht und Unrecht gehe, nicht neutral bleiben. Weder bedachte Lamennais, daß der Papst selber in höchster politischer Bedrängnis war, noch wußte er, daß der österreichische Staatskanzler Fürst Metternich bereits zweimal beim Heiligen Stuhl gegen ihn und den »Avenir« interveniert hatte, überhaupt von den restaurativen europäischen Regierungen harter Druck auf Gregor XVI. (1831–1846)¹⁸ ausgeübt wurde, um ihn zur Verurteilung der revolutionären Ideen Lamennais' zu zwingen¹⁹. Der Mahnung des Papstes, nach Frankreich zurückzukehren, folgte schließlich nur Lacordaire. Lamennais dagegen ruhte nicht, bis ihm nach monatelangem demütigem und demütigendem Antichambrieren eine Audienz gewährt wurde. Gregor XVI. empfing ihn kurz, bot ihm eine Prise aus seiner Tabakdose an, beschenkte ihn mit einigen Medaillen und entließ ihn mit ein paar nichtssagenden Freundlichkeiten und dem päpstlichen Segen. Lamennais' Anliegen wurde bei dieser Begegnung mit keinem Wort berührt²⁰. Doch als Lamennais und Montalembert auf der Rückreise in München Station machten, wo sie im Görres-Kreis freundliche Aufnahme fanden, wurde ihnen beim Abschiedsbankett im Hotel durch die Münchener Nuntiatur die päpstliche Antwort übermittelt, vom Hoteldiener auf silbernem Tablett dargeboten. Es war die am 15. August 1832 publizierte Enzyklika »Mirari vos« mitsamt einem »erläuternden« Begleitschreiben Kardinal Paccas²¹. Das päpstliche Rundschreiben verurteilte in anklagendem, eiferndem Ton pauschal alle Ideen, für die Lamennais und seine Freunde bisher gekämpft hatten, rügte den Gedanken, daß die Kirche sich den veränderten Verhältnissen der Zeit anpassen solle, als beleidigende Anmaßung, prangerte das Postulat der Gewissensfreiheit als Tollheit an und ver-

¹⁸ Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit I, München ³1933, 511–687; Jedin, Handbuch VI/2 311–476; R. Aubert, Grégoire XVI, in: Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques 21 (1986) 1445–1452.

¹⁹ Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis 27; Schwaiger, Liberaler französischer Katholizismus 150.

²⁰ Conzemius, Félicité de Lamennais 37 f.

²¹ J. Schnitzer, La Mennais in München, in: Allgemeine Zeitung, München, 18. Februar 1923; L. Ahrens, Lamennais und Deutschland. Studien zur Geschichte der französischen Restauration (= Universitäts-Archiv 32, Hist. Abt. 3), Münster 1930, 86–90. — La condamnation de Lamennais. Dossier présenté par M.-J. et L. Le Guillou (= Textes Dossiers Docum. 5), Paris 1982; J. Vier, La condamnation de Lamennais d'après les Archives du Vatican, in: Itinéraires 285 (1984) 62–96.

dammte alle, die derlei revolutionäre Gedanken propagierten, mit den Waldensern, Wycliffiten und anderen Söhnen Belials²². Lamennais, obwohl in der Enzyklika nicht namentlich genannt, leistete zwar keinen Widerruf, erklärte aber, im Gehorsam gegen die oberste kirchliche Autorität den Kampfplatz zu verlassen und »L'Avenir« nicht wiederzubeleben. Trotzdem wurde der Kampf gegen ihn, in welchem restaurativ-kirchliche und restaurativ-staatliche Kräfte einander die Hände reichten, doch auch seine Anhänger nicht ruhten, mit unverminderter Schärfe fortgesetzt, bis Lamennais an der sichtbaren Kirche und ihrem Papsttum zerbrach, nicht sosehr aus persönlicher Verbitterung oder Enttäuschung, sondern auf Grund der schmerzlichen Entdeckung, daß man an der Spitze der Kirche, statt der Sache Christi und seines Evangeliums zu dienen, dem »Primat des politischen Interesses« huldige²³.

Nicht sehr verschieden vom Schicksal Lamennais' war jenes, das man kirchlicherseits Rosmini bereitete, wengleich er sich dadurch — anders als Lamennais — in seiner Treue zur Kirche nicht beirren ließ. 15 Jahre hatte er zugewartet, ehe er 1848 seine Reformschrift »Delle cinque piaghe della Santa Chiesa« zu publizieren wagte, ermuntert durch den Regierungsantritt Pius' IX. (1846—1878), der — notgedrungen und sehr zögernd — den Weg des Konstitutionalismus beschritt, schließlich gezwungenermaßen den Grafen Pellegrino Rossi, einen liberalen Laien, in das Ministerium — also an die Spitze der Regierung des im Grunde nicht mehr regierbaren Kirchenstaates — berief und mit diesen Maßnahmen den Anschein eines reformfreundlicheren Kurses erweckte²⁴. Doch kaum war Rosminis

²² »Mirari vos«, in: A. M. Bernasconi, Acta Gregorii Papae XVI, Vol. 1, Roma 1901 (unveränd. Nachdr. Graz 1971), 169—174.

²³ Lamennais, alsbald zu widerrufenden Erklärungen gedrängt, die in Rom aber nicht befriedigten, veröffentlichte schließlich im April 1834 seine leidenschaftlichen »Paroles d'un croyant« (Paris 1834), einen bewegten Hymnus auf all jene Ideen, die in »Mirari vos« aufs schärfste verworfen worden waren. Da erging am 21. Juni 1834 die Enzyklika »Singulari nos«, die nunmehr Lamennais ausführlich verurteilte: Sein revolutionäres Werk sei um so verwerflicher, als er seine Lehren auf die Heilige Schrift zu stützen suche. Zutiefst verwundet und verbittert, reagierte Lamennais nach langem Zögern 1836 mit der Veröffentlichung seiner »Affaires de Rome« (Paris 1836—1837), die seinen Bruch mit der Kirche und ihrem Papsttum, auf dessen universale Autorität er einst in ultramontanem Überschwang seine ganze Hoffnung gründen zu können geglaubt hatte, offenbar machte. Aber nicht so sehr »Mirari vos« und »Singulari nos« hatten — wie die Untersuchungen L. Le Guillous erweisen — Lamennais in die unheilbare religiöse Krise und den Bruch mit der Kirche gestürzt, als vielmehr zum einen die offene päpstliche Unterstützung des schismatischen Kaisers Nikolaus I. von Rußland bei der Unterdrückung der revoltierenden katholischen Polen (1830/31), in der Lamennais nur Opportunismus und Verrat erblicken konnte, zum andern die Tatsache, daß Gregor XVI. die weitgehende Durchsetzung der Ideen eines »Liberalen Katholizismus«, wie Lamennais sie vertrat, in der belgischen Verfassung von 1831 duldete, während sie sonst päpstlicherseits überall verurteilt wurden. Das belgische Beispiel nämlich erbrachte den Beweis für die Fruchtbarkeit dieser Ideen. »Es ist durchaus der ›Mord‹ an Polen und die Stellungnahme der Hierarchie zur europäischen Freiheit, die das historische Datum markieren für eine religiöse Krise, die Lamennais in eine tragische Isolation treibt und später, aufgrund seiner Treue zu seiner Auffassung von Freiheit und Achtung vor seinem menschlichen Gewissen, zu dem tragischen Bruch mit Papst und Kirche.« Le Guillou, Félicité de Lamennais 190. — Siehe dazu die diesbezüglich aufschlußreichen Untersuchungen von L. Le Guillou: L' évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, Paris 1966; Les discussions critiques. Journal de la crise mennaisienne, Paris 1967; sowie: M.-J. Le Guillou, Die Krise von Lamennais, in: Concilium 3 (1967) 567—572. — E. Winter, Rußland und das Papsttum II (= Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas VI/2), Berlin 1961, 105—286, bes. 218—232; R. Aubert, Le Catholicisme belge de 1830 à Vatican II, in: La Foi et le Temps 10 (1980) 481—496. — Lamennais starb, unversöhnt mit der Kirche, am 27. Februar 1854 in Paris und wurde, seinem Willen gemäß, in einem Massengrab bestattet.

²⁴ R. Aubert, Le Pontificat de Pie IX (1846—1878) (= Histoire de l'Église depuis les origines jusqu' à nos jours

Schrift im Druck erschienen, brach mit der Ermordung Pellegrino Rossis (15. November 1848) über Rom die Revolution herein, der Papst floh, als einfacher Priester gekleidet, in der Kutsche des bayerischen Gesandten Grafen Spaur nach Gaeta, und alsbald kehrte er, unter dem Einfluß des Kardinals Giacomo Antonelli, seines nachmaligen Staatssekretärs, und anderer intransigenter Berater, in Kirchenstaat und Kirche zu einem schroff-reaktionären Regiment zurück²⁵. Rosmini, wiederholt auch in diplomatischer Mission tätig²⁶, hatte dank seiner reichsgräflichen Abstammung und seines überragenden Geistes bei Pius IX. bisher in hohem Ansehen gestanden — der Papst hatte ihm bereits seinen festen Entschluß bekundet, ihn zum Kardinal zu erheben —, obwohl er wegen seines österreichischen Interessen entgegenlaufenden politischen Engagements in der Risorgimento-Bewegung vom Staatsabsolutismus des Fürsten Metternich seit langem mannigfachen Schikanen unterworfen wurde, auch klerikale Mißgunst zunehmend gegen ihn Front bezog und insbesondere seit der Gründung seiner Priesterkongregation »Istituto della Carità« (Rosminianer) Väter der Gesellschaft Jesu mit massivsten Verdächtigungen gegen ihn wühlten, weil sie in ihm und seiner Kongregation Konkurrenz witterten und es ihm im übrigen verargten, daß seine Philosophie an den italienischen Mittelschulen und Seminarien größeres Echo fand als die von ihnen vertretene ausgetrocknete Scholastik. Jetzt aber brachen Verdächtigungen und Verfolgungen wie eine Sturzflut über Rosmini herein. Am 30. Mai 1849 berieten auf Weisung Pius' IX. einige Mitglieder der Indexkongregation (ohne Wissen Rosminis, der dieser Kongregation angehörte) über die Zensurierung von Rosminis Schriften »Cinque piaghe della Santa Chiesa« und »Progetto di Costituzione secondo la Giustizia sociale«. Bereits am 6. Juni bestätigte Pius IX. die von der Kongregation beschlossene Verurteilung beider Schriften²⁷ — für die reaktionäre Orthodoxie das Signal, den in Ungnade Gefallenen wie ein Freiwild zu hetzen. Man organisierte regelrechte Treibjagden gegen ihn. Kommissionen aus Kardinälen und Experten — in ihnen federführend Jesuiten — spürten in seinem Werk nach Häresien, ohne allerdings nach dreijähriger eifrigster Inquisition aus ihnen etwas Verurteilungswürdiges erheben zu können, so daß 1854 Rosminis philosophisches Werk für irrtumsfrei erklärt werden mußte²⁸. Dennoch tobte der Kampf gegen ihn weiter. Er endete auch nicht, als Rosmini, durch die perfiden Verleumdungen vorzeitig geschwächt und aufs Krankenlager geworfen, am 1. Juli 1855 in seinem Ordenshaus zu Stresa, in das er sich zurückgezogen hatte, starb, unerschüttert in seinem Glauben und in seiner kirchlichen Ergebenheit, ohne Klage über das ihm zugefügte Unrecht²⁹.

Lamennais, Rosmini, Fogazzaro — drei (fast willkürlich herausgegriffene) Namen, welche die kirchliche und theologische Entwicklung des 19. Jahrhunderts bis herein in die

21), Paris 1952 (21964), II—40; G. Martina, Pio IX (1846—1850) (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 38), Roma 1974, 81—305. — F. X. Kraus, Pellegrino Rossi, in: Weber, *Liberaler Katholizismus* 337—400.

²⁵ Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*; ders., *Pie IX*, in: *Catholicisme hier aujourd'hui demain* II (1986) 271—279; Martina, Pio IX (1846—1850); ders., *Pio IX (1851—1866)* (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 51), Roma 1986. — Jedin, *Handbuch VI/1*, 507—515 696—791.

²⁶ Darüber ausführlich: Kraus, Antonio Rosmini.

²⁷ Ebd. 205—207; C. Riva, Vorwort in: Antonio Rosmini, *Die fünf Wunden der Kirche XXI—XXIX*; Martina, Pio IX (1846—1850) 374 f.

²⁸ Kraus, Antonio Rosmini 227—230; Martina, Pio IX (1851—1866) 595—611.

²⁹ Kraus, Antonio Rosmini 235—242; Conzernius, Antonio Rosmini 60—62.

»Modernismus«-Kämpfe am Beginn des 20. Jahrhunderts schlaglichtartig beleuchten; Lamennais und Rosmini — zwei (gewiß einander ungleiche) große, tragische Priestergestalten, die mit vielen anderen des 19. Jahrhunderts das Schicksal teilen mußten, in ihren weitblickenden Ideen und Anliegen verkannt und deshalb verfolgt und unterdrückt zu werden.



Das 19. Jahrhundert³⁰, die letzte Epoche der abendländischen Geschichte, die äußerlich abgeschlossen hinter uns liegt, hob als geschichtliche Epoche an mit der Französischen Revolution. Diese führte mit Urgewalt den totalen Bruch mit der Vergangenheit herbei und fegte tausendjährige, bis dahin als gottgegeben vorgestellte Einrichtungen wie die alten Formen des Lehnswesens, das französische Königtum und die an es gebundene stolze »Ecclesia Gallicana« hinweg. Das Jahrhundert ging — historisch gesehen — zu Ende im Attentat von Sarajewo (28. Juni 1914), das wie der zündende Funke den Sturmbrand des Ersten Weltkriegs mit seinen im Grunde bis heute nachwirkenden Folgen auslöste und den Sturz des Königtums als solchen — der Monarchie — besiegelte. Und die Zäsur jener Epoche — nicht zuletzt auch im Gang ihrer kirchlichen Entwicklung — bildete die Revolution von 1848. Das 19. Jahrhundert hat das Erbe der Französischen Revolution bis in die letzten Konsequenzen hinein vollstreckt und die Verhältnisse in Staat und Gesellschaft, die ökonomischen und sozialen Strukturen, das Welt- und Lebensgefühl der Menschen allen romantischen Rückbesinnungen und restaurativen Bestrebungen zum Trotz so tiefgreifend umgestaltet, wie es zuvor nicht in einem Jahrtausend geschehen war. Die geistigen Anreger und Wegbereiter allerdings standen jenseits der Epoche. Die Denker der Aufklärungszeit, des »Zeitalters der Vernunft«³¹, waren die Urheber jener Ideen, die sich im 19. Jahrhundert gewaltsam und unter schwersten Erschütterungen die Bahn brachen. Die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts war es gewesen, die in kühnem Vorstoß den Menschen in das Zentrum des Denkens gestellt hatte: den Menschen vor aller

³⁰ Zum Ganzen, siehe: Jedin, Handbuch V—VI/1—2; Gebhardt, Handbuch der Deutschen Geschichte III, Stuttgart 1970; Th. Schieder (Hrg.), Handbuch der Europäischen Geschichte V—VI, Stuttgart 1981 und 1968; H. Aubin-W. Zorn (Hrg.), Handbuch der Deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte II, Stuttgart 1976; Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800—1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983 (Lit.). — F. Schnabel, Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert ³¹—³IV, Freiburg i. Br. 1949—1959; G. Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1969; H. Lutz, Zwischen Habsburg und Preußen. Deutschland 1815—1866 (= Die Deutschen und ihre Nation), Berlin 1985; K. E. Lönne, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (= Edition Suhrkamp 1264 [N. F. 264]), Frankfurt a. M. 1986; K. Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986.

J. Godechot, Les révolutions (1770—1790), Paris 1970; A. Soboul, La crise de l'Ancien régime, Paris 1970; ders., Die Große Französische Revolution. Ein Abriss ihrer Geschichte (1789—1799), Frankfurt a. M. ²1973; F. Furet — D. Richet, Die Französische Revolution, München 1981. — M. Greschat (Hrg.), Die neueste Zeit I—IV (= Gestalten der Kirchengeschichte 9/1—10/2), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985—1986.

³¹ Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. In Zusammenarbeit mit M. Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von N. Hinske, Darmstadt ³1981; F. Valjavec, Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien-München 1961; M. Greschat (Hrg.), Die Aufklärung (= Gestalten der Kirchengeschichte 8), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983.

Geschichte, in seiner reinpersönlichen Situation als Vernunftwesen mitsamt der ganzen Problematik seiner diesseitigen, irdischen Daseinsbewältigung. Damit aber war eingeleitet worden »der Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte« (Wilhelm Windelband), gegen alle in der Geschichte gewordenen, autoritär sich gebärdenden Traditionen und Institutionen, die nunmehr vor das Tribunal der »ratio« zitiert wurden. Natürlich konnte dies auf Dauer nicht ohne Folge bleiben für das Verhältnis des seiner selbst sich bewußt werdenden Menschen zu der überkommenen Welt des Glaubens und den sie repräsentierenden Autoritäten. Daß dieser erregende, alsbald ganz Europa erfassende Prozeß gerade in Frankreich zu einer so schrecklichen Eskalation der Gewalt führte, lag in der besonderen politischen Entwicklung des Landes begründet. Indes, so ernüchternd die in Frankreich sich abspielenden Ereignisse wirkten: das Gedankengut der Revolution schlug, wenn auch in je verschiedener Schattierung, in allen europäischen Ländern Wurzeln. Und es handelte sich dabei keineswegs lediglich um eine allgemeine Begeisterung der Gebildeten über die freiheitlichen »Ideen von 1789«. Vielmehr war seit dem Einschnitt von 1789 grundsätzlich nichts mehr unantastbar, nichts mehr selbstverständlich, geschweige denn fraglos gültig³². Hegel hat die weltgeschichtliche Bedeutung der Französischen Revolution, in der die Aufklärung in ihrer radikalsten Ausformung zum Kulminationspunkt gelangt war, treffend interpretiert, wenn er schrieb: »So lange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem anbaut . . . ; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren soll. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen«³³.

In der Tat fingen unter dem Revolutionsbeben in Frankreich auch die übrigen Königs- und Fürstenthronen auf dem Kontinent bedenklich zu wanken an, und die »Bodenbewegung« setzte sich fort bis nach Lateinamerika. 1803 mußten als erste die geistlichen Fürsten Deutschlands von der Bühne abtreten. Gleichsam über Nacht riß die Säkularisation die immer noch mächtige und prächtige Reichskirche, die sich gerade in den Jahrzehnten zuvor in ihren verschiedenen Institutionen häufig den geistigen Bewegungen der Zeit geöffnet und in zahlreichen reformerischen Ansätzen nochmals eine erstaunliche Regenerationsfähigkeit an den Tag gelegt hatte³⁴, in den Untergang. Wohl fiel die Reichskirche

³² M. Greschat, Die neueste Zeit. Von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg, in: Ders., Die neueste Zeit I 7–42.

³³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (= Edition Suhrkamp XII), Frankfurt a. M. 1986, 529.

³⁴ K. O. Frh. von Aretin, Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität I–II, Wiesbaden 1967; ders., Das Reich. Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648–1806, Stuttgart 1986. — A. Rauscher (Hrg.), Säkularisierung und Säkularisation vor 1800 (= Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abh.), München-Paderborn-Wien 1976; A. Langner (Hrg.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert (= Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abh.) München-Paderborn-Wien 1978 (bes. die Beiträge von R. Freiin von Oer, H.-W. Strätz, H. Raab); E. Weis, Die Säkularisation der bayerischen Klöster 1802/03. Neue Forschungen zu Vorgeschichte und Ergebnissen (= Bayerische Akademie der Wis-

nicht einer Revolution »von unten« zum Opfer, sondern der Habgier der erblichen deutschen Fürsten, die sich »aus dem Schoße des Reiches« — wie es hieß³⁵ — ihre durch die französische Okkupation erlittenen linksrheinischen Territorialverluste (zum Teil um ein Mehrfaches) ersetzen ließen. Aber der Säkularisationsgedanke war seit langem virulent, das aufgeklärte Staats- und Staatskirchenrecht hatte dem Ende der geistlichen Staaten und der Konfiskation kirchlicher Besitzungen längst den Weg bereitet³⁶, bis schließlich auch hier die Revolution den Stein ins Rollen brachte. Dem Untergang der Reichskirche folgte auf dem Fuß die Auflösung des tausendjährigen Heiligen Römischen Reiches, das bis zuletzt eben in den geistlichen Fürsten seine wichtigste Stütze gehabt hatte. 1806 legte der römisch-deutsche Kaiser die Krone des Reiches, das de facto zu existieren aufgehört hatte, nieder (nachdem er sich zuvor rasch noch zum Kaiser von Österreich proklamiert hatte)³⁷. Zwar vereinigten sich die überlebenden Monarchen nach dem Sturz Napoleons und der Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongreß (1814/15) zu einer massiven Restaurationspolitik, am markantesten vertreten durch den — jede Freiheitsregung im Keim erstickenden — österreichischen Staatsabsolutismus des Fürsten Metternich³⁸. Für eine Weile vermochte man damit den Lauf der Dinge mit Mühe noch einmal zu hemmen. Doch auf Dauer erwiesen sich alle Anstrengungen als vergeblich: Kein wie immer gearteter Zusammenschluß der restaurativen Kräfte, mochte er sich als »Heilige Allianz« oder als »Bund von Thron und Altar« etikettieren, konnte die Zeit vor 1789 zurückbringen. Es bezeichnete die gewandelte Situation, daß man sich von Staats wegen gezwungen sah, im Sog der französischen Entwicklung freigesetzten emanzipatorischen und liberalen Gedanken partiell zumindest im Wirtschafts- und Sozialbereich Eingang zu gewähren, was dann zum Abbau oder zur Beseitigung überkommener Zunft- und Handelsvorschriften, zur Gründung von Zollvereinen, zu Bauernbefreiung und Heeresreform, zur Intensivierung von Bildung und Erziehung führte. Freilich benutzte man diese Umsetzung der neuen Ideen im Sinne eines gezielten Modernisierungsschubs, in der trügerischen Hoffnung, dadurch von den in ihnen liegenden politischen Konsequenzen ablenken zu können, während man gleichzeitig durch Aufbau und Förderung von Staatskirchen die Untertanen im Zaum zu halten und die eigene Herrschaft zu legitimieren suchte³⁹.

Mit der Revolution und ihren bewußtseinsverändernden Folgen verband sich im 19. Jahrhundert — nicht weniger revolutionär — der Prozeß der Industrialisierung. Von England ausgehend, erfaßte er Schritt für Schritt die Staaten des Kontinents und griff bald

senschaften. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte 6, 1983), München 1983; ders. (Hrg.), Reformen im rheinbündischen Deutschland (= Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 4), München 1984; D. Stutzer, Klöster als Arbeitgeber um 1800. Die bayerischen Klöster als Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme zur Zeit der Säkularisation 1803 (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 28), Göttingen 1986.

³⁵ So im Frieden von Lunéville, 9. Februar 1801. K. Zeumer, Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Tübingen ²1913, 508 (Nr. 211).

³⁶ Rauscher, Säkularisierung und Säkularisation; Langner, Säkularisation und Säkularisierung.

³⁷ H. von Srbik, Die Schicksalsstunde des alten Reiches. Österreichs Weg 1804—1806, Jena 1937.

³⁸ Ders., Metternich. Der Staatsmann und der Mensch I—III, München 1925—1954; Gebhardt, Handbuch III 76—79 (Lit.). — K. Müller (Hrg.), Quellen zur Geschichte des Wiener Kongresses 1814/15 (= Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte der Neuzeit 23), Darmstadt 1986.

³⁹ Greschat, Die neueste Zeit 13f. (Anm. 32).

auch hinüber bis nach Nordamerika. Die durch die Erfindung der Maschine ermöglichte Umstellung von der seit unvorstellbaren Zeiten gewohnten Handarbeit im familiären Raum, auf Bestellung oder doch für einen überschaubaren Abnehmerkreis, auf Massenproduktion in der Fabrik, für einen weitgehend anonymen Markt, warf alsbald die »Soziale Frage« auf, komplexer, drängender, explosiver als alle historisch faßbaren früheren sozialen Umbrüche. Denn die Umstellung erfolgte rasch, war in der Regel von skrupellosem kapitalistischem Gewinnstreben begleitet und bewirkte, eben weil jetzt Fabrik und Maschine Lebensraum und Lebensrhythmus bestimmten, eine gefährliche Entwurzelung weiter Bevölkerungsschichten, die aus ihrer vertrauten Lebenswelt mit ihren traditionellen Ordnungen und Bindungen herausgerissen und in eine noch völlig offene, in jeder Hinsicht ungeordnete Welt geworfen wurden⁴⁰. Industrialisierung und Technisierung leiteten eine radikale Umgestaltung nicht nur des menschlichen Lebens in seiner ganzen Breite, sondern auch des Angesichts der Erde ein. Gewiß darf man nicht vergessen, daß der Weg in das Industriezeitalter Hunderttausende vor dem Hungertod bewahrte. Denn durch eine gewaltige Bevölkerungsexplosion wuchs die Einwohnerzahl Europas zwischen 1808 und 1850 von 180 Millionen auf 266 Millionen und bis 1880 nochmals auf 320 Millionen, die in ihrer Gesamtheit das Land nicht mehr ernähren konnte⁴¹. Die aus dem Boden schießenden Industriezentren in den Städten boten dagegen Arbeit und — kärgliches — Brot. Vielen blieb gar keine andere Wahl, als nach diesem Angebot zu greifen, weil eine andere Überlebenschance nicht in Sicht war. Massenabwanderungen zu den Industriezentren setzten ein; elende Arbeiterkolonien auf engstem Raum legten sich wie Gürtel um die alten, gewachsenen Städte; neue Städte wuchsen wuchernd empor, ohne menschliches Profil, ohne Gesicht. Für die meisten Betroffenen und ihre Familien war es ein kümmerliches, häufig menschenunwürdiges Überleben, von den psychischen, moralischen, mentalen Folgen nicht zu reden. Die Krise war unaufhaltsam. Als im Revolutionsjahr 1848 das selbstbewußt gewordene Bürgertum sich gegen die restaurativen Kräfte erhob, ging, von der Öffentlichkeit freilich kaum zur Kenntnis genommen, auch das »Kommunistische Manifest« in die Welt⁴²: Der Vierte Stand — die Masse der entrechteten, geschundenen Arbeiter — begann sich zu formieren, und seine Kampfansage galt zwar auch noch dem Fürsten- und Adelsstand, weit mehr aber dem Bürgertum, dem 1789 revoltierenden Dritten Stand, der verhaßten Bourgeoisie.

Aufklärung, Revolution, Maschine und die von ihnen ausgelösten geistigen, politischen, sozialen Bewegungen forderten mit Vehemenz auch die Kirche und ihr Papsttum heraus⁴³. Von der Zerschlagung der »Ecclesia Gallicana« durch die Revolution, dann der

⁴⁰ Nipperdey, Deutsche Geschichte 178—248.

⁴¹ Greschat, Die neueste Zeit 28 (Anm. 32); siehe auch: Nipperdey, Deutsche Geschichte 102—114.

⁴² Karl Marx. Auswahl und Einleitung von F. Burkenau (= Fischer Bücherei 6130), Frankfurt a. M. 1971, 98 f.

⁴³ L. von Pastor, Geschichte der Päpste XVI/3, Freiburg i. Br. 1—7/1933 (Pius VI.); J. Schmidlin, Papstgeschichte I; A. Latreille, L'Église catholique et la révolution française I—II, Paris 1946—1950; F. X. Seppelt — G. Schwaiger, Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1964, 348—447; K. O. von Aretin, Papsttum und moderne Welt (= Kindlers Universitätsbibliothek), München 1970 (Lit.); M. Greschat, Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne (= Christentum und Gesellschaft II), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980; O. Chadwick, The Popes and the European Revolution, Oxford 1981; M. Weitlauff, Papsttum und moderne Welt, in: Theologische Zeitschrift 40 (Basel 1984) 367—393;

Reichskirche, an deren Besitz sich die erblichen deutschen Fürsten mit dem Kaiser als dem berufenen »advovatus ecclesiae« schadlos hielten, war bereits andeutungsweise die Rede, wobei noch anzumerken bleibt, daß im Vergleich zur Kirche Frankreichs, die sich von dem fast tödlichen Schlag der Revolution — aufs Ganze gesehen — nicht mehr zu erholen vermochte, der Kirche Deutschlands ein jedenfalls glimpfliches Schicksal beschieden war. Aber auch das Papsttum wurde alsbald in die unmittelbare, harte Konfrontation mit der Revolution gezwungen. Wohl hatte das Papsttum bereits in den thesesianisch-josephinischen Kloster- und Kirchenreformen, die indes größtenteils einer offenbaren Notwendigkeit entsprachen und kirchliche Fehlentwicklungen und Mißstände abzustellen suchten, den rauhen Wind einer neuen Zeit zu spüren bekommen; doch die Revolution schlug ihm jetzt die Wunde, die bis weit in das 20. Jahrhundert herein nicht heilen wollte. Es war ein verhängnisvoller Fehler, daß Papst und Römische Kurie den Ausbruch der Revolution als einen bloßen Fieberanfall, der rasch vorübergehe, verkannten und — tendenziöser Information ihr Ohr leihend, dringende Ratschläge verschiedener durchaus loyaler Bischöfe und Deputierter in der »Verfassungsgebenden Versammlung« ignorierend — sich nicht bereit fanden, zwischen unantastbaren Prinzipien religiöser Ordnung und akzeptablen Transaktionen im zivilen Bereich zu unterscheiden. Als daher Pius VI. (1775—1799) zuerst — wenn auch nur im Konsistorium — die Erklärung der Menschenrechte verurteilte, sodann nach achtmonatigem Zögern im Frühjahr 1791 die im Juli des Vorjahres von der »Verfassungsgebenden Versammlung« verabschiedete »Zivilkonstitution des Klerus« pauschal verwarf und schließlich die Staatsoberhäupter zur bewaffneten Unterstützung der Konterrevolution in Frankreich aufrief, überstürzten sich die Ereignisse, die zum Verlust der päpstlichen Besitzungen in Frankreich (Avignon mit der Grafschaft Venaissin), zum Abbruch der beiderseitigen diplomatischen Beziehungen, 1796 — nach den Blitzsiegen des Generals Napoleon — zum Einfall der Franzosen in den Kirchenstaat führten. Der Diktatfriede von Tolentino 1797 mit seinen drückenden Bedingungen bedeutete de facto das Ende des Kirchenstaats. 1798 wurde in Rom die Republik ausgerufen, auf dem Forum der Papst für abgesetzt erklärt und eine Regierung von sieben Konsuln gebildet. Vom Kapitöl, wo man den Freiheitsbaum errichtete und den Geistern des Cato und Pompeius, des Brutus, Cicero und Hortensius huldigte, zog man nach St. Peter, um dort die Wiederherstellung der »Res publica Romana« mit einem Te Deum zu feiern. Und 14 Kardinäle zogen mit. Da Pius VI., bereits achtzigjährig und todkrank, allen Versuchen, ihn zur Flucht aus Rom zu bewegen, widerstand, ließ ihn General Berthier gefangennehmen und in die Kartause bei Florenz transportieren. Im Sommer 1799 schleppte man den Greis auf einer Bahre über den Mont Genève nach Grenoble und Valence. Dort erlöste Pius VI. am 29. August 1799 der Tod. Des Verstorbenen geringe persönliche Habe wurde als französisches Nationaleigentum verkauft, der Leichnam blieb fünf Monate unbestattet. Das Papsttum schien vernichtet⁴⁴.

G. Schwaiger, Das Papsttum in der Geschichte, in: M. Greschat (Hrg.), Das Papsttum I (= Gestalten der Kirchengeschichte I), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985, 7—24; M. Greschat (Hrg.), Das Papsttum II (= Gestalten der Kirchengeschichte I2), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985.

⁴⁴ Ausführlich: Pastor, Geschichte der Päpste XVI/3 557—632; A. Latreille, Napoléon et le Saint—Siège (1800—1815). L'Ambassade du Cardinal Fesch à Rome, Paris 1934.

Indes hatte Pius VI. noch in der Kartause bei Florenz für den Zusammentritt des künftigen Konklaves vorsorgliche Verfügungen getroffen, so daß sich am 1. Dezember 1799 35 der 46 noch lebenden Kardinäle unter österreichischem Schutz im benediktinischen Inselkloster San Giorgio maggiore vor Venedig zur Wahl des neuen Papstes versammeln konnten. Angesichts der kritischen Lage hätte es wohl einer raschen Entscheidung bedurft. Doch die Parteien der »politici« und der »zelanti« blockierten sich gegenseitig. Man wählte dreieinhalb Monate, ehe sich am 12. März ein Kompromiß abzeichnete und zwei Tage später das Kardinal Barnabà Luigi Chiaramonti aus dem Benediktinerorden, Bischof von Imola, als neuer Papst aus dem Konklave hervorging⁴⁵. Der Neugewählte, eine kluge und gemäßigte, um Ausgleich bemühte Persönlichkeit, nannte sich Pius VII. (1800—1823) und rüstete sich alsbald zur Reise nach Rom, wo er am 3. Juli 1800, vom Volk jubelnd begrüßt, seinen Einzug hielt. Auch der Pontifikat Pius' VII. wurde überschattet von schwersten Auseinandersetzungen mit Frankreich, das heißt mit Napoleon Bonaparte, der durch den Staatsstreich des Brumaire zum Ersten Konsul der Republik aufgestiegen war (1799) und sich 1804 zum Kaiser der Franzosen proklamierte. Napoleon schien es geboten, zur Restitution der bürgerlichen Ordnung in Frankreich als Voraussetzung für den Ausbau seiner eigenen Machtstellung wieder auf die Kirche zurückzugreifen. So kam es auf Grund seiner Initiative nach schwierigsten, mehrfach vom Scheitern bedrohten Verhandlungen am 15. Juli 1801 zum Abschluß eines Konkordats mit Pius VII., das der Erste Konsul zwar durch die eigenmächtige Beifügung der 77 »Organischen Artikel« — ungeachtet der Proteste des Papstes — sofort wieder paralyisierte, das aber dennoch die Basis bildete für eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Frankreichs, freilich weitestgehend nach Maßgabe der von der Revolution geschaffenen Veränderungen und in völliger Abhängigkeit von der Staatsgewalt⁴⁶. Doch hatte nicht etwa der fromme Wunsch nach kanonischer Wiedererrichtung der Kirche Frankreichs Napoleon die Verbindung zum Papst suchen lassen. Der Konkordatsabschluß war für Napoleon lediglich Mittel zum Zweck gewesen, um sich als selbsternanntem Kaiser vom Nachfolger Petri (wie einst Pipin bei der Entthronung der Merowinger) die fehlende »Legitimierung« durch die päpstliche Salbung ersetzen zu lassen. Tatsächlich vermochte Pius VII. sich diesem Ansinnen nicht zu entziehen. Ercole Consalvi⁴⁷, der Kardinalstaatssekretär und vertrauteste Berater Pius' VII., schrieb später in erbitterter Stimmung über diesen Vorgang des Jahres 1804: »Man ließ den Papst nach Paris galoppieren wie einen Hauskaplan, der von seinem Hausherrn Befehl hat, Messe zu lesen«⁴⁸. Als aber Pius VII. das weitere Ansinnen Napoleons, nun auch in Frankreich seine Residenz zu nehmen, ablehnte, kehrte dieser zur Strategie der Gewalt zurück. Wieder wurden Rom und der (1801 teilweise restituierte) Kir-

⁴⁵ Schmidlin, Papstgeschichte I 16—23; R. Aubert, Pie VII, in: *Catholicisme hier aujourd'hui demain* II (1986) 261—268.

⁴⁶ H. H. Walsh, *The Concordat of 1801. A Study of the Nationalism in the Relations of Church and State*, New York 1933 (Nachdruck 1967). — Schmidlin, *Papstgeschichte* I 39—130; Seppelt-Schwaiger, *Geschichte der Päpste* 364—381; H. Raab, in: *Greschat, Das Papsttum* II 163—169.

⁴⁷ Jedin, *Handbuch* VI/1 115—117; G. Schwaiger, Consalvi, Ercole (1757—1824), in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 179—182; J. M. Robinson, *Kardinal Consalvi 1757—1824*, London 1987.

⁴⁸ Zit. bei: Seppelt-Schwaiger, *Geschichte der Päpste* 373.

chenstaat besetzt, französischer Willkürherrschaft unterworfen und 1809 mit dem französischen Reich vereinigt. Den Papst, der den Gewaltstreich mit der Bannbulle gegen »die Räuber des Patrimonium Petri . . .« beantwortete, ereilte das Schicksal seines Vorgängers. Er wurde gefangengenommen und viereinhalb Jahre, bis Napoleons Stern sank, im bischöflichen Palais zu Savona in Ligurien in unwürdiger Haft gehalten. Die Römische Kurie wurde aufgelöst, die Kardinäle zitierte Napoleon nach Paris⁴⁹.

Nach der Entmachtung Napoleons erreichte Kardinal Consalvi als Vertreter des Papstes auf dem Wiener Kongreß der Mächte 1814/15 die Wiederherstellung des Kirchenstaats, mit welcher die Mächte keineswegs eine Wiedergutmachung des dem Papst zugefügten Unrechts, sondern vor allem eine Legitimierung ihrer eigenen restaurativen Bestrebungen intendierten⁵⁰. Wie die gesamte Neuordnung Europas erfolgte denn auch die Reorganisation des päpstlichen Staates im Geist der »Restauration«. Allein, es erwies sich sehr schnell, daß der Kirchenstaat im Grunde nicht mehr zu beleben war — daß man mit seiner Restitution dem Papsttum und der Kirche insgesamt einen schlechten Dienst geleistet hatte. Trotz Beibehaltung einiger »Retuschen« aus napoleonischer Zeit in seiner Struktur, rechtlichen Verfassung, Wirtschaft, seinem allgemeinen Bildungswesen hoffnungslos zurückgeblieben, veraltet, in innerer Zersetzung begriffen, auf keine Reformmaßnahme mehr ansprechbar, präsentierte sich dieses Gebilde, das der Papst seinen Staat nannte, — diese »älteste und legitimste Monarchie« — als Tummelplatz von Geheimbndlern, Verschwörern, Räuberhorden, deren man weder durch geschärfte Polizeiaufsicht, Zwangsarbeit, Festungshaft, noch durch Hinrichtung der Rädelsführer und Einsatz ausländischen Militärs Herr zu werden vermochte⁵¹. Als zusätzliches Moment der Gärung wirkte das erwachende italienische Nationalbewußtsein: die nunmehr mit Macht einsetzende Risorgimento-Bewegung, die in der weltlichen Herrschaft des Papstes je länger je mehr das Haupthindernis auf dem Weg zur ersehnten staatlichen Einheit Italiens sah. An der Römischen Kurie aber, wo nach dem Tod Pius' VII. und vollends im Zuge der Wahl Gregors XVI. (1831—1846) die »zelanti« die Oberhand gewannen, erblickte man in solchen Regungen und Bestrebungen wie in allem, was auch nur entfernt die »legitime« Monarchie des Papstes zu tangieren schien, die böse Saat der Revolution. Und die Päpste wurden nicht müde, die gewiß von der Aufklärung sich herleitenden neuen Denkansätze unterschiedslos als verderbliche Aufklärung, als himmelschreiendes Unrecht, als Auswüchse der Gottlosigkeit zu brandmarken. Leo XII. (1823—1829), der Nachfolger Pius' VII., ein echter »zelante«⁵², war es denn auch, der die lange vergessene Tradition der großen Lehrschreiben erneuerte, um die warnende Stimme des Papstes aller Welt zu Gehör zu bringen und zugleich dessen souveräne Stellung und höchste, verbindliche Lehrautorität in der Kirche »urbi et orbi« ins Bewußtsein zu heben. Von »Ubi primum« (1824) über »Mirari vos« (1832) und »Quanta cura« (1864) bis zu »Pascendi dominici gregis« (1907) doku-

⁴⁹ Schmidlin, Papstgeschichte I 81—130.

⁵⁰ Ebd. 131—178; Jedin, Handbuch VI/1 122—127.

⁵¹ M. Brosch, Geschichte des Kirchenstaates II, Gotha 1882; N. Miko, Das Ende des Kirchenstaates I—IV, Wien-München 1964—1970.

⁵² Schmidlin, Papstgeschichte I 367—474; Jedin, Handbuch VI/1 106—121; R. Lill, in: Greschat, Das Papsttum II 171—174.

mentierten die Enzykliken — wenige ausgenommen — in eiferndem Ton die kompromißlose Absage der Päpste an die moderne Welt und ihre Errungenschaften, und durchgehend stand dahinter die unbewältigte Problematik der »Römischen Frage«, auf welche die Päpste fixiert waren, die sie aufs schwerste in ihrer allgemeinkirchlichen Aufgabe behinderte und auch ihre lehramtlichen Äußerungen und Entscheidungen beeinflusste⁵³.

Andererseits erfuhr der Katholizismus gerade in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine gewiß aus verschiedenen Wurzeln gespeiste und dementsprechend unterschiedlich geprägte innere Erneuerung, die vielfach von spontan sich bildenden religiösen Zirkeln ihren Ausgang nahm. In ihr klangen Einflüsse einer katholischen Aufklärung nach, wirkten Impulse der Romantik mit ihrer verklärenden Schau des Mittelalters, bis sie sich schließlich den Prinzipien und »Idealen« einer zumal in Frankreich gewaltig aufgebrochenen ultramontanen Bewegung öffnete (bzw. geöffnet wurde). Dieses Erwachen und — dann durchaus gesteuerte — Umsichgreifen des Ultramontanismus wiederum trug aber nicht nur entschieden dazu bei, daß die katholische Welt (die sich im wesentlichen immer noch auf Mittel- und Südeuropa beschränkte) zunehmend ihre Blicke nach Rom lenkte, den Papst in seiner Bedrängnis bemitleidend und ihm um so heißer Treue schwörend, je schlimmer sie ihn von der Bosheit der Welt verfolgt wähnte, sondern es leistete zugleich auch einer Tendenz zur »Monarchisierung der Kirche« Vorschub, wie sie seit dem Pontifikat Pius' VII. von den Päpsten und ihrer Kurie entschlossen angestrebt wurde⁵⁴. Doch half dem Ansehen und der (im endenden 18. Jahrhundert kaum mehr merklichen) innerkirchlichen Autorität des Papsttums keineswegs in erster Linie die ultramontane Bewegung auf, so sehr diese Papst und Römischer Kurie bei deren Bestrebungen »von unten her« in die Hände arbeitete. Die Basis dafür wurde vielmehr von Kräften gelegt — völlig unbeabsichtigt gelegt —, die mit Blick auf ihre eigenen Ziele nichts weniger wünschen konnten als eine innerkirchliche Stärkung der päpstlichen Autorität. Es waren die Staaten — an erster Stelle die französische Republik unter dem Ersten Konsul Napoleon, dann die Staaten des Deutschen Bundes und die Schweiz —, die vornehmlich aus politischen Erwägungen heraus die Neuordnung ihrer kirchlichen Verhältnisse in Angriff nahmen und darüber mit dem Papst in Verhandlungen traten, unter bewußter Ausschaltung der für ihre Länder immer noch zuständigen Bischöfe bzw. kirchlichen Verwaltungen. Alle diese Staaten erstrebten im wesentlichen ihrer eigenen Autorität unterworfenen Staatskirchentümer, zur Beruhigung der Untertanen und zur Abstützung der obrigkeitlichen Autorität und Gewalt⁵⁵. Allein der Umstand aber, daß (dem christlichen Dogma zumeist entfremdete) staatliche Obrigkeiten katholischer und protestantischer Provenienz die von ihnen gewünschten Landesbistümer auf konkordatärer oder konkordatsähnlicher Grundlage kanonisch vom Papst errichtet wissen wollten und deshalb die Initiative zu in

⁵³ Siehe dazu: Jedin, Handbuch VI/1 und die bereits genannten Papstgeschichten.

⁵⁴ Jedin, Handbuch VI/1 73—86, 105—151 (Zit. 128).

⁵⁵ Siehe hierzu z. B.: H. Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (= Münchener Theologische Studien. I. Hist. Abt. 23), St. Ottilien 1983; F. X. Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1803—1821/27), Luzern (theol. Diss. Masch.) 1988 (im Druck).

der Regel langwierigsten Verhandlungen ergriffen (nicht, wie wenige Jahrzehnte zuvor noch Joseph II. mit der österreichischen Bistumsregulierung, den Papst vor vollendete Tatsachen stellten)⁵⁶, erhöhte das Prestige des — äußerlich immer noch ohnmächtig darniederliegenden — Papsttums: bedeutete de facto die staatliche Anerkennung der jurisdiktionell-primatialen Stellung des Papstes über der Kirche, in einem Ausmaß, wie es in der bisherigen Geschichte nie stattgehabt hatte — mochten dieselben Staaten die ausgehandelten Konkordate und Verträge nachher auch gröblichst verletzen. Der Heilige Stuhl seinerseits griff mit beiden Händen nach der ihm dargebotenen Möglichkeit, und mit großer Geschicklichkeit nutzte er jetzt das durch die Zerschlagung der »Ecclesia Gallicana« und der Reichskirche entstandene »Vakuum«, um auf der ganzen Linie einen Neuanfang zu setzen in praktischer Anwendung der papalistischen Doktrin. In Vollzug des Konkordats mit Napoleon hob Pius VII. durch Bulle vom 29. November 1801 kraft päpstlicher Machtvollkommenheit die gesamte französische Hierarchie auf und entsetzte dabei auch alle in die päpstliche Rücktrittsforderung nicht einwilligenden unbeeidigten, also unzweifelhaft rechtmäßigen Bischöfe ihrer Bistümer, um eine neue Hierarchie zu errichten⁵⁷ — ein unerhörter Vorgang, der nicht nur den Rom stets verhaßten Gallikanismus tödlich traf, sondern zum erstenmal das neue päpstliche Selbstverständnis klar kundtat, wie es dann auf dem Ersten Vatikanum dogmatisch festgeschrieben wurde. Desgleichen unerhört war die zutiefst demütigende Behandlung des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744—1817)⁵⁸, des letzten Kurerzkanzlers des Heiligen Römischen Reiches und vornehmsten Reichsfürsten nach dem Kaiser, sowie seines hochverdienten Konstanzer

⁵⁶ J. Wodka, Kirche in Österreich, Wien 1959, 309—312; H. Hantsch, Die Geschichte Österreichs II, Graz-Wien-Köln ³1962, 214—235; E. Kovács, Die Diözesanregulierung unter Joseph II. 1782—1789, in: Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias und Landesfürst (= Ausstellungskatalog Stift Melk), Wien ²1980, 176—180; R. Zinnhobler, Josephinismus am Beispiel der Gründung des Bistums Linz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982) 295—311; ders., Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 133 (1985) 5—14. — E. Winter, Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740—1848 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 1), Berlin 1962; E. Kovács (Hrg.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979; dies., Der Josephinismus. Bewahrung oder Verlust der kirchlichen Identität?, in: N. Leser (Hrg.), Religion und Kultur an Zeitenwenden. Auf Gottes Spuren in Österreich, Wien-München 1984, 171—185 (Lit.).

⁵⁷ Schmidlin, Papstgeschichte I, 60.

⁵⁸ H. Becher, Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Colmar (1942); R. Reinhardt, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744—1817) im Lichte der neueren Forschung, in: Theologische Quartalschrift 144 (1964) 257—275; H. Raab, Carl Theodor von Dalberg, in: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 18 (1966) 27—39; G. Schwaiger, Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg I (1967) 11—27; ders., Dalberg, Karl Theodor Freiherr von (1744—1817), in: E. Gatz (Hrg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 110—113; A. Freyh, Karl Theodor von Dalberg. Ein Beitrag zum Verhältnis von politischer Theorie und Regierungspraxis in der Endphase des Aufgeklärten Absolutismus (= Europäische Hochschulschriften. Reihe III: Geschichte und Hilfswissenschaften 95), Frankfurt a. M.-Bern-Las Vegas 1978; K. Rob, Karl Theodor von Dalberg (1744—1817). Eine politische Biographie für die Jahre 1744—1806 (= Europäische Hochschulschriften. Reihe III/231), Frankfurt a. M.-Bern-New York-Nancy 1984; Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur I (Ausstellungskatalog Meersburg), Friedrichshafen 1988, 415—420 (mit den alten Klischees, ohne Kenntnis des neueren Forschungsstandes).

Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774—1860)⁵⁹. Beide Männer, von redlichsten Absichten erfüllt, wollten der neuzubegründenden Kirche Deutschlands — aus der reichskirchlichen Tradition heraus — ein gewisses Maß an Eigenständigkeit retten und warben deshalb (freilich vergeblich) für das Zustandekommen eines alle deutschen Staaten umfassenden Bundeskonkordats. Sie mußten, weil in das neue »System« nicht passend, ausgeschieden werden. Und man schied sie aus, rücksichtslos, mittels vom Luzerner Nuntius jahrelang inszenierter systematischer Verleumdungskampagnen, die beider Andenken bis heute diffamieren⁶⁰. Wohl mußte man sich römischerseits bei der Erstbesetzung der neuerrichteten oder neuumschriebenen Bistümer auf Kompromißkandidaten einlassen, die indes allesamt gezwungen wurden, ihren möglichen früheren Irrtümern abzuschwören und alles zu verwerfen, was der Papst verwerfe⁶¹. Doch achtete man sehr darauf, daß die Neuernannten ihre Weihe möglichst nicht von einem Bischof aus dem untergegangenen Ancien Régime, sondern durch den vom Papst persönlich konsekrierten Nuntius empfangen, um damit den Beginn einer neuen Sukzession zu markieren. Im übrigen setzte man auf Zeit⁶², und schon in der zweiten und dritten Generation überwogen im Episkopat ungeachtet landesherrlicher Nominations- und domkapitulischer Wahlrechte die Männer der »streng kirchlichen«, das heißt dezidiert römisch orientierten »Observanz«, auf deren Maximen und Prinzipien auch die Ausbildung des Klerus umgestellt wie überhaupt die katholische Theologie eingeeignet wurde.

Was nun die Entwicklung der katholischen Theologie betraf, so war sie in der nachtridentinischen Periode in der Hauptsache von der Jesuitenschule beherrscht und rein konfessionalistisch-apologetisch ausgerichtet gewesen, schließlich in der Barockschola-

⁵⁹ Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. Hrg. von K. Aland und W. Müller I/1—IV, Freiburg-Basel-Wien 1968—1987; W. Müller, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774—1860), in: H. Fries-G. Schwaiger (Hrg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert I, München 1975, 189—204 (Lit.); K.-H. Braun, Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774—1860), in: Gatz, Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 808—812 (Lit.); ders., Hermann von Vicari und Ignaz Heinrich von Wessenberg. Zwei Prälaten im kirchenpolitischen Vergleich, in: Freiburger Diözesanarchiv 107 (1987) 213—236; M. Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774—1860). Generalvikar (1802—1817) und Verweser (1817—1827) des Bistums Konstanz, in: Die Bischöfe von Konstanz 421—433; Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz.

⁶⁰ Hierüber vor allem auf Grund bisher unbekannter vatikanischer Quellen: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz. — Zur Agitation des bayerischen Gesandten am Römischen Hof und Titularbischofs von Chersones Kasimir Freiherrn von Häffelin (einer äußerst schillernden Figur, die aber nachmals, weil beim Abschluß des Bayerischen Konkordats 1817 der Römischen Kurie willfährig, mit dem Kardinals purpur geschmückt wurde) gegen Dalberg und deren politischen Hintergründen, siehe: Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation 54—79.

⁶¹ Siehe hierzu z. B.: K. Hausberger, Sailers Weg zur Bischofswürde, in: G. Schwaiger — P. Mai (Hrg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 123—159; Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte I/1 73—85 (Wessenbergs Romreise 1817 und Rechtfertigungsversuch).

⁶² Instrument waren die Nuntien, deren wichtigste Aufgabe darin bestand, auf die Beseitigung des Staatskirchentums zu dringen und für die Stärkung des Einflusses der päpstlichen Zentralgewalt zu sorgen: »... di accomodare poco a poco i vescovi ad una maggior dipendenza dalla S. Sede e dal di Lei rappresentante«. So die Instruktion für den Münchener Nuntius Francesco Serra di Cassano (1817). Abgedruckt bei: M. Bierbaum, Dompräbendar Helfferich von Speyer und der Münchener Nuntius Serra-Cassano (= Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 45), Paderborn 1926, 139—162, hier 144; Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation 247 f.

stik erstarrt⁶³. Ein belebender Funke ging von ihr nicht mehr aus. Man drosch weithin »leeres Stroh«. Ansätze einer wissenschaftlichen Kritik, wie sie zum Beispiel Richard Simon (1638—1712) in die biblische Exegese einzuführen gesucht hatte⁶⁴, oder einer historischen Sicht, wie ihr zum Beispiel der gelehrte Maurinermönch Jean Mabillon (1632—1707) mit seinen bahnbrechenden Quelleneditionen und quellenkritischen Forschungen den Weg zu weisen bemüht gewesen war⁶⁵, hatte man entweder sofort im Keim erstickt oder waren unbeachtet geblieben. Erst in der späten Phase der Aufklärungszeit bahnte sich da und dort eine leise Wendung zum Besseren hin an, in Deutschland zum Beispiel mit der kurz vor Aufhebung des Jesuitenordens noch veröffentlichten »Theologia Wirceburgensis« (1766—1771), die allerdings trotz ihres positiveren Gehaltes noch alle Mängel einer antiquierten Methode an sich trug⁶⁶, oder in der merkwürdig dem Zeitgeist sich öffnenden, dann wieder verschließenden, im übrigen aber gegenüber den evangelischen Christen betont irenischen Haltung des an der Universität Ingolstadt lehrenden Jesuiten Benedikt Stattler (1728—1797)⁶⁷, dessen wichtigste Werke jedoch auf dem römischen Index landeten und der Vergessenheit anheimfielen. Nichtsdestoweniger befanden sich, aufs Ganze gesehen, die katholische Theologie und der theologische Lehrbetrieb in einem — durchaus von den Jesuiten zu verantwortenden — trostlosen Zustand⁶⁸. Kompe-

⁶³ K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart (= Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit VI), München 1866 [unveränd. Nachdr. New York-Hildesheim 1966]; M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1933, 179—212; K. Hengst, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N. F. 2), Paderborn-München-Wien-Zürich 1981; Jedin, Handbuch V 571—597 (Lit.).

⁶⁴ H. Graf Reventlow, Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel, in: G. Schwaiger (Hrg.), Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zur ihrer Geschichte (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 32), Göttingen 1980, 11—36; ders., Richard Simon (1638—1712), in: H. Fries — G. Kretschmar (Hrg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 9—21.

⁶⁵ M. Weitlauff, Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk, in: Schwaiger, Historische Kritik in der Theologie 153—209.

⁶⁶ Vgl.: S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909, 14—16.

⁶⁷ F. Scholz, Benedikt Stattler (1728—1797), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands I 11—34; G. Schwaiger, Die Theologische Fakultät der Universität Ingolstadt (1472—1800), in: L. Boehm — J. Spörl (Hrg.), Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultäten I, Berlin 1972, 13—126, hier 102—126.

⁶⁸ Es ist nun einmal nicht zu bestreiten, daß die Jesuiten seit dem Trienter Konzil bis über die päpstliche Aufhebung ihrer Gesellschaft (1773) hinaus — und in erneutem Vorstoß im 19. Jahrhundert — im katholischen höheren Bildungswesen (vom Gymnasium bis zur Universität, und hier insbesondere auf den Gebieten der Philosophie und Theologie) das Monopol beanspruchten und weitgehend zu behaupten wußten. Dabei steht außer Frage, daß sie auch Tüchtiges geleistet haben, zumal in der Frühzeit ihres Ordens und später noch in einzelnen ihrer Vertreter, welchen aber ebendies im eigenen Orden nicht immer Anerkennung einbrachte. Gleichwohl hafete dem jesuitischen Erziehungswesen stets etwas Zwingendes an: ein starker Zug zu Indoktrination und Ausschließlichkeit. Entfaltung genialer Begabungen oder auch nur Selbständigkeit des Denkens widerstrebten den jesuitischen Prinzipien; sie waren nicht erwünscht. Und von daher war auch die fortschreitende Erstarrung der katholischen Theologie im 17. und 18. Jahrhundert zu erheblichem Teil eine Folge des im Bereich der katholischen Kirche dominierenden jesuitischen Erziehungssystems. Aufs Ganze gesehen galt auch im 17. und 18. Jahrhundert für die Gesellschaft Jesu und ihren geistigen Einfluß das bittere Wort des Prager Fürsterzbischofs Friedrich von Schwarzenberg, niedergeschrieben unter dem Eindruck der römischen Verurteilung seines verehrten Lehrers Anton Günther: »Ach leider gibts Genossenschaften und Einzelne, die Alles und Alles verstehen,

tente zeitgenössische Beurteiler wie der gefeierte Freiburger Dogmatiker Engelbert Klüpfel (1733—1811) oder Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien (1720—1793) lassen darüber keinen Zweifel⁶⁹. Selbst ein so aufklärungsfeindlicher Kirchenhistoriker wie Heinrich Brück, zuletzt Bischof von Mainz (+ 1903), mußte die schlimmen Folgen einer einseitigen Pflege der scholastischen Methode und der gänzlichen Vernachlässigung des Bibelstudiums eingestehen⁷⁰. Zwar gingen von der auf die Bedürfnisse einer modernen Seelsorge zugeschnittenen Studienreform des Abtes Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnov (1734—1785) in den habsburgischen Erblanden⁷¹ — durch Einführung des Studiums der biblischen Sprachen, der Kirchengeschichte und der Pastoraltheologie — grundlegend neue Impulse aus, die Joseph II. durch Konzentration des Theologiestudiums in den von ihm gegründeten Generalseminarien fruchtbar machen wollte⁷². Diese Impulse beeinflussten am Ende des 18. Jahrhunderts auch einige reichskirchliche Universitätsreformen (die jedoch alsbald von der Säkularisation überrollt wurden): so zum Beispiel in Bonn unter dem Kölner Kurfürsten und Erzbischof Max Franz von Österreich (1784—1801), dem jüngsten Bruder Josephs II.⁷³, in Dillingen an der Donau unter dem Augsburger Fürstbischof und Trierer Kurfürsten Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1768—1812)⁷⁴ — der die Reformen allerdings unter dem Eindruck der Revolution und unter dem Druck jesuitisch »inspirierter« Kreise wieder zurücknahm⁷⁵ — und nicht zuletzt in Würzburg unter Fürst-

heilen und regiren wollen, und es nicht glauben wollen, daß Andere, die nicht sie selbst sind, auch etwas wissen, die deshalb alles vernichten wollen, was nicht in ihrem Garten gewachsen ist, oder ihnen unbedingt huldigt!« (Schwarzenberg an Kardinal Andrea, Prag, 13. August 1856). E. und M. Winter, Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg. Der Güntherprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte 282/2), Wien 1972, 119. — Für die angesprochene Problematik immer noch aufschlußreich: H. Boehmer, Die Jesuiten. Auf Grund der Vorarbeiten von H. Leube neu hrsg. von K. D. Schmidt, Stuttgart 1957.

⁶⁹ Klüpfels Urteil über den theologischen Unterricht um die Mitte des 18. Jahrhunderts lautet aus eigenem Erleben: »Es läßt sich schwer sagen, in welch scheußlicher Barbarei damals die Theologie sowohl zu Wien wie anderwärts steckte. Mit dem theologischen Studium war es nachgerade so weit gekommen, daß man auf dem Felde der Theologie statt guter Saat elenden Schwindelhafer baute. Den neuen Direktor (Simon von Stock in Wien) schmerzte das Los der Jünglinge, die statt der erhofften Früchte nur Brennesseln, Lolch und tauben Hafer, Dornen, Algen und was es allenfalls noch Wertloseres gibt, ernteten. All das ist zu bekannt, als daß es weiterer Ausführung oder eines Beweises bedürfte.« Zit. bei: Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters II f. Hier auch das Urteil Martin Gerberts. — W. Müller, Engelbert Klüpfel (1733—1811), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands 35—54; ders., Gerbert, Martin, in: Neue Deutsche Biographie 6 (1964) 257 f. (Lit.).

⁷⁰ H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert I, Mainz 1887, 382 f. (21902, 401 f.).

⁷¹ B. F. Menzel, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis (= Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer 5), Königstein/Taunus 1969; J. Müller, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs »Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen« (= Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969.

⁷² E. Winter, Der Josephinismus 134—162.

⁷³ M. Braubach, Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster, Wien-München 1961, bes. 147—183, 485—487 (QQ und Lit.).

⁷⁴ E. Gatz, Klemens Wenzeslaus, Herzog von Sachsen (1739—1812), in: Ders., Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 388—391.

⁷⁵ Th. Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549—1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten, Freiburg i. Br. 1902 (unveränd. Nachdr. Aalen 1987), 511—566; R. Stölzle, Johann Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt. Ein Beitrag zur Gelehrtengegeschichte aus dem Zeitalter der Aufklärung. Aktenmäßig dargestellt, Kempten-München 1910; H. Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe 1, Regensburg 1948, 230—252.

bischof Franz Ludwig von Erthal (1779—1895)⁷⁶ sowie dem Würzburger Domscholaster Karl Theodor von Dalberg⁷⁷. Über Franz Ludwig von Erthal, der unter schwierigsten Umständen seinen bischöflichen und landesherrlichen Pflichten stets auf das gewissenhafteste gerecht zu werden suchte und sich um Stadt und Bistum Würzburg hochverdient machte, hat Johann Baptist Schwab aufgrund intensiver Quellenstudien (zugleich eine Neubewertung der Katholischen Aufklärung einleitend) 1869 das Urteil gefällt, er habe »durch den Adel seines Charakters wie durch die Weisheit seiner Regierung auf den der Auflösung nahen geistlichen Staat einen Glanz geworfen, der in Würzburg heute noch nicht verblichen« sei⁷⁸. Dennoch hat man ihn zu Lebzeiten (und bis lange nach seinem Tod) einen verderblichen Aufklärer gescholten und seine Regierungstätigkeit unterwühlt. Gleichwohl kamen die von den theresianisch-josephinischen Reformen ausgehenden Impulse in größerem Stil erst zum Tragen, als an der Jahrhundertwende mitten in der kirchlichen Zertrümmerung Theologen und Kirchenmänner endlich den hingebungsvollen Versuch wagten, der Theologie neue, tragfähige Fundamente zu bauen, damit sie in den Stand gesetzt sei, den alten Glauben in der neuen Zeit glaubhaft darzustellen, zwischen Glauben und Wissen, die sich auseinandergelebt hatten und einander feindlich gegenüberstanden, wieder Brücken zu schlagen. Dies konnte nur gelingen in ernster, harter Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie.

Von solcher Auseinandersetzung war zum Beispiel geprägt die ganze theologische und erzieherische Wirksamkeit Johann Michael Sailers (1751—1832)⁷⁹, eines Schülers Benedikt Stattlers, in Dillingen und Landshut. Ja, Sailer ist als Priester und Theologe an erster Stelle unter jenen Männern zu nennen, denen nach einem treffenden Wort Karl Werners (in seiner kurz vor dem Ersten Vatikanum erschienen bedeutenden »Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart«) das Verdienst zufiel, am Beginn des 19. Jahrhunderts in äußerlich verzweifelter Situation den »ideelle(n) Aufschwung« des »katholische(n) Bewußtsein(s) in Deutschland« eingeleitet, maßgeblich zur »Weckung und Kräftigung der Glaubensmacht in den Herzen der Gebildeten«, zur »Belebung des zuversichtlichen Glaubens an die Möglichkeit einer geistig tiefen Fassung und

⁷⁶ J. Kist, Franz Ludwig Frhr. v. Erthal, Bischof von Würzburg und Bamberg, in: *Neue Deutsche Biographie* 5 (1961) 371 f.

⁷⁷ A. Schindling, Die Julius-Universität im Zeitalter der Aufklärung, in: P. Baumgart (Hrg.), *Vierhundert Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift*. Neustadt/Aisch 1982, 77—127.

⁷⁸ J. B. Schwab, Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands, zunächst des Fürstbisthums Würzburg, im Zeitalter der Aufklärung, Würzburg 1869 (21872), 73. — S. Merkle, Würzburg im Zeitalter der Aufklärung, in: Ders., *Ausgewählte Reden und Aufsätze*. Anlässlich seines 100. Geburtstags in Verbindung mit dem Sebastian-Merkle-Institut der Universität Würzburg, hrg. von Th. Freudenberger (= *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg* 17), Würzburg 1965, 421—441. — Zu Johann Baptist Schwab und seinem Schicksal siehe: M. Weitlauff, Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811—1872), in: *Schwaiger, Historische Kritik in der Theologie* 245—284.

⁷⁹ H. Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe I-II, Regensburg 1948—1952 (als Quellenedition grundlegend); G. Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München-Zürich 1982; Schwaiger-Mai, Johann Michael Sailer und seine Zeit; M. Weitlauff, Johann Michael Sailer (1751—1832). Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 77 (1983) 149—202.

siegreichen wissenschaftlichen Vertretung der katholischen Überzeugung gegenüber den Angriffen des Unglaubens und Irrglaubens« beigetragen zu haben⁸⁰. An den geistigen Strebungen seiner Zeit stets leidenschaftlich beteiligt und mit allen Formen des Zeitgeistes ringend, hatte Sailer nicht nur die besten Impulse der Aufklärung aufgenommen und für seine theologische Arbeit im Dienst seiner Kirche fruchtbar gemacht: sein »lebendiges Christentum« vereinigte in vollendeter Harmonie mystisch verinnerlichte Frömmigkeit, Liebe zur Kirche und echte Aufgeschlossenheit für alles Edle und Schöne. Diese weltoffene Katholizität, von Sailers lauterer Persönlichkeit so überzeugend verkörpert, wirkte nicht nur tief auf seine Schüler aus allen Ländern deutscher Zunge, sie trug ihm auch die innige Freundschaft zahlreicher ihm geistesverwandter Protestanten ein und die Hochschätzung wohl aller Großen des deutschen Kulturlebens, mit denen er geistigen Austausch pflegte. Und mit Sailer, erst mit ihm, »dem unvergeßlichen und so schmachvoll Behandelten, kam für die katholische Theologie die Zeit, wo man in einem gebildeten Deutsch über theologische Dinge sprach und schrieb« (Franz Xaver Kraus)⁸¹.

Von derselben Auseinandersetzung mit den Strebungen der Zeit war geprägt der unermüdliche Einsatz des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg für eine geistig-geistliche Hebung des Klerus und eine den gewandelten Bedürfnissen der Zeit angepaßte Seelsorge. Wessenberg, ein Schüler Sailers, leistete auf den Gebieten der Priesterfortbildung, der Pastoral und Liturgie mit beträchtlichem Erfolg Pionierarbeit — bis man ihn römischerseits kaltstellte⁸². Einen großangelegten Versuch einer wissenschaftlich-systematischen Grundlegung von Glauben und Theologie in Auseinandersetzung insbesondere mit der Philosophie Kants stellte das Lebenswerk des Münsteraner, dann Bonner Theologen Georg Hermes (1775—1831)⁸³ dar, der als akademischer Lehrer weite Ausstrahlung erzielte und seinen Hörern — wie vielfach bezeugt — eine geradezu unerschütterliche Glaubenszuversicht zu vermitteln verstand. Ähnliches galt von dem genialen Wiener Theologen Anton Günther (1783—1863)⁸⁴, einem spekulativen Kopf allerersten Ranges — auf Vorschlag Sailers Ehrendoktor unserer Fakultät⁸⁵ —, der wie Hermes einen Kreis bedeutender Schüler zog, aber als theologischer Denker auch bei Philosophen, Naturwissenschaftlern, Medizinern, Künstlern höchstes Ansehen genoß. Vom philosophischen Ausgangspunkt Descartes' her unternahm Anton Günther in tiefeschürfender Auseinandersetzung mit allen philosophischen Strömungen und Systemen seiner Zeit —

⁸⁰ Werner, Geschichte der katholischen Theologie 469.

⁸¹ F. X. Kraus, Herman Schell. Seine Reformschriften und seine Indizierung, in: Weber, Liberaler Katholizismus 214—253, hier 216.

⁸² Siehe Anm. 59.

⁸³ E. Hegel, Georg Hermes (1775—1831), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands I 303—322; H. H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes. Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (= Römische Quartalschrift. 37. Supplementheft), Rom-Freiburg-Wien 1980.

⁸⁴ J. Pritz, Anton Günther (1783—1863), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands I 348—375; K. Beck, Offenbarung und Glaube bei Anton Günther (= Wiener Beiträge zur Theologie 17), Wien 1967; E. Mann, Die Wiener theologische Schule Anton Günthers im Urteil des 20. Jahrhunderts, Wien 1979.

⁸⁵ Die Ehrenpromotion erfolgte »ob eximia in Theologiam merita ... ex unanimi ordinis Theologorum Decreto« am 16. Mai 1832. Universitätsarchiv München G IX 7/2 (Doktordiplom), K I 17/18 (Korrespondenzen, Beratung der Fakultät, eigenhändiges Dankschreiben Günthers, Wien, 7. September 1832).

indem er zugleich der Theologie als Wissenschaft neue Wege bahnte — eine modernen anthropologischen Erkenntnissen entsprechende Neubegründung des christlichen Glaubens, die, weil als Entwurf genial, alle anderen spekulativ-theologischen Ansätze dieser Art im 19. Jahrhundert bei weitem überragte. Es versteht sich von selbst, daß ein solcher Neuentwurf auch einer von der üblichen theologischen — und das heißt scholastischen — Terminologie abweichenden Sprache bedurfte und sich — je kühner die Gedankengänge und Formulierungen — der Gefahr des Mißverständnisses aussetzte. Das aber war das Schicksal aller genannten und nicht weniger anderer Theologen, welche in ihrem Bemühen um eine zeitgemäße Theologie — um mit Anton Günther zu sprechen — den »ausgefahrenen Holzweg« der überkommenen scholastischen Begriffsphilosophie (die mit der Scholastik des Hochmittelalters nur wenig verband) verließen. Man könnte für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts noch eine ganze Reihe von Namen aufzählen, darunter die drei — bei aller individuellen Verschiedenheit — bedeutenden Vertreter der frühen katholischen »Tübinger Schule«: Johann Sebastian von Drey (1777—1853)⁸⁶, Johann Baptist Hirscher (1788—1865)⁸⁷ sowie der Jüngste und am frühesten Vollendete von ihnen: Johann Adam Möhler (1796—1838). Die angeführten Beispiele illustrieren wohl zur Genüge Karl Werners Urteil: daß »besonders da, wo eine unmittelbare Berührung mit den Bewegungen auf dem Gebiete der protestantischen Wissenschaft statt hatte, eine rüstige und freudige Strebsamkeit unter den katholischen Theologen Deutschlands erweckt, und ein rasches Aufblühen mehrerer Schulen hervorgerufen (wurde), in welchen die kirchliche Theologie als Universitätsstudium in einer erfreulichen Regsamkeit und Vielseitigkeit des Schaffens und Strebens binnen Kurzem zu einem hohen Flore gedieh«⁸⁸.

Wenn Karl Werner freilich diesen »schöne[n] und vielverheißende[n] Aufschwung der katholischen Theologie« in die dreißiger Jahre verlegt⁸⁹, so bedarf das Datum doch wohl einer gewissen Korrektur. Allerdings bildeten die dreißiger Jahre einen Höhepunkt, zugleich aber leiteten sie auch die Krisis ein, und in ihnen vollendeten sich Lebenswerk und Lebensweg Johann Adam Möhlers⁹⁰: am 12. April 1838, nachdem er sich 1835 noch, bereits ein kranker Mann, der durch seine »Symbolik« ausgelösten Attacken müde und in seiner akademischen Stellung an der Tübinger Universität erheblich geschwächt⁹¹, zum

⁸⁶ J. Rief, Johann Sebastian von Drey (1777—1853), in: Fries-Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands* II 9—39; R. Reinhardt (Hrg.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen 1977.

⁸⁷ E. Keller, Johann Baptist Hirscher (= Wegbereiter heutiger Theologie), Graz-Wien-Köln 1969; ders., Johann Baptist Hirscher (1788—1856), in: Fries-Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands* II 40—69.

⁸⁸ Werner, *Geschichte der katholischen Theologie* 469.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ F. Vigener, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus. Möhler-Diepenbrock-Döllinger*, München-Berlin 1926; S. Merkle, Möhler, in: *Historisches Jahrbuch* 58 (1938) 249—267, 59 (1939) 35—68; H. Fels, Johann Adam Möhler. *Der Weg seines geistigen Werdens*, Limburg 1939; H. Tüchle (Hrg.), *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838—1938*, Paderborn 1939; P.-W. Scheele, Johann Adam Möhler (= Wegbereiter heutiger Theologie), Graz-Wien-Köln 1969; ders., Johann Adam Möhler (1796—1838), in: Fries-Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands* 70—98 (QQ und Lit.); R. J. F. Cornelissen, *Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei Johann Adam Möhler in seiner Frühzeit*, Essen 1972; H. Wagner, Johann Adam Möhler (1796—1838), in: Fries-Kretschmar, *Klassiker der Theologie* II III—126, 414 f. (QQ und Lit.); J. Köhler, Johann Adam Möhler, in: *Greschat, Die neueste Zeit* I 139—159 (QQ und Lit.).

⁹¹ Hauptursache waren Möhlers Auseinandersetzungen mit seinem protestantischen Tübinger Kollegen Ferdi-

Wechsel an die Universität München entschlossen hatte⁹². 1796 als Sohn eines Gastwirts und Bäckers in Igersheim an der Tauber geboren, empfing Möhler nach Studien in Ellwangen und Tübingen 1819 in Rottenberg die Priesterweihe. Nach kurzer Tätigkeit in der Seelsorge und als Repetent am Tübinger Wilhelmsstift wurde er 1822 — 26jährig — zum Privatdozenten an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen ernannt⁹³. Man schickte ihn auf eine siebenmonatige »literarische« Studienreise an die wichtigsten mitteleuropäischen Universitäten (Würzburg, Göttingen, Braunschweig, Magdeburg, Berlin, Breslau, Prag, Wien, München), an denen er die Bekanntschaft führender Professoren, darunter bedeutender protestantischer, machte, die ökumenische Situation kennenlernte und in eingehenden Disputen (zumal mit dem Göttinger Kirchenhistoriker Gottlieb Jakob Planck und dem in Berlin lehrenden Schleiermacher-Schüler Johann August Wilhelm Neander) die Notwendigkeit historischer Quellenforschung für das theologische Studium erkannte⁹⁴, ehe er 1823 seine Lehrtätigkeit in Tübingen aufnahm. Sie konzentrierte sich (nachdem er zuerst kirchenrechtliche Vorlesungen zu halten gehabt hatte und zwischenzeitlich nebenher auch Apologetik lehren mußte) auf das Fach Kirchengeschichte⁹⁵, insbesondere auf die Beschäftigung mit den Kirchenvätern, blieb aber stets auf die Grundfragen des Christentums ausgerichtet: Offenbarung Gottes, Schrift, Tradition, Kirche, Geschichte und Heilsgeschichte. Aus seiner bohrenden Beschäftigung mit diesen fundamentalen Fragen des Christentums im Kontext der Geschichte — die er freilich, Kind seiner Zeit, in romantischer Sicht betrachtete — erwuchs auch sein grandioses schriftstellerisches Werk, das in seiner Originalität, Scharfsinnigkeit der Gedankenführung und Klarheit der Sprache wiederum Spiegel ist der Spannweite seiner geistig-religiösen Existenz. Historische Forschung im Dienste theologischer Erkenntnis, Mühen um das einzelne, Widerstand gegen alle Unklarheit und Halbheit, Ringen um den konkreten, so und nicht anders bestimmten Glauben: das waren die Ziele, die ihn, seit der Publikation seines aufsehenerregenden Frühwerkes »Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte« (Tübingen 1825)⁹⁶ ihm selber immer deutlicher bewußt werdend, bei seiner theologischen Arbeit leiteten. Als 1832 Möhlers mit höchster Akribie aus den Quellen geschöpftes Hauptwerk »Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften« (Mainz 1832)⁹⁷

nand Christian Baur, auf dessen polemische Schrift »Der Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit bes. Rücksicht auf Hr. Dr. Möhler's Symbolik« (Tübingen 1834) der Angegriffene nicht weniger polemisch mit seiner Schrift »Neue Untersuchungen der Lehrgesegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen« (Mainz 1834) geantwortet hatte. Scheele, Johann Adam Möhler (1796—1838) 93—95; S. Lösch (Hrg.), Johann Adam Möhler I: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, München 1928, 231 f.

⁹² Ebd. 228—246, 407—480.

⁹³ Ebd. 29—64.

⁹⁴ Ebd. 65—96.

⁹⁵ Ebd. 97—134.

⁹⁶ Johann Adam Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Hrg., eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselman, Köln-Olten 1957 (kritische Ausgabe).

⁹⁷ Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Prote-

erschien, das seinen Namen unsterblich machte — »ein klassisches Denkmal katholischen Glaubens und theologischer Wissenschaft, unvergänglich in historischer Beziehung durch ihr dogmatisches Verdienst und in formeller Hinsicht durch ihre mustergültige und meisterhafte Darstellung«, wie Josef Rupert Geiselman formuliert⁹⁸, zugleich sich auszeichnend durch echtes Bemühen um das Wesentliche evangelischen Glaubens, was Möhler gleichwohl, gewiß neben viel Lob und Bewunderung, die er erntete, von beiden Seiten harten Tadel und erbitterte Angriffe nicht ersparte⁹⁹: als dieses sein geniales Hauptwerk erschien, begann man anderwärts mit Eifer zum Kampf zu rüsten gegen jede geistige Regung, die sich nicht streng im engen Rahmen römischen Denkens bewegte.

Noch im nämlichen Jahr 1832 wurde mit der Publikation der Enzyklika »Mirari vos« der erste schwere Schlag geführt gegen Félicité de Lamennais. Die Enzyklika verurteilte — wie oben dargelegt — pauschal sein und seiner Freunde Engagement für eine zeitgemäße Öffnung von Kirche und Theologie, für Gewissensfreiheit und Toleranz als verdammungswürdiges Unterfangen. 1835 wurde der zweite schwere Schlag geführt durch pauschale Verwerfung des gesamten gedruckten Werkes des inzwischen — zum Glück — verstorbenen Georg Hermes, — wie wir heute wissen — auf Grund ungeprüfter verleumderischer Denunziation und eines den billigsten Regeln des Rechts spottenden Inquisitionsverfahrens, ohne die geringste Kenntnis seiner Lehre¹⁰⁰. Bei dem Urteilsspruch, der bereits praktisch feststand, ehe das Verfahren überhaupt eröffnet wurde, ging es ganz offensichtlich darum, die damals einflußreichste theologische Schule in Deutschland um jeden Preis zu zerschlagen und mit diesem Schlag im Blick auf die »Deutsche Theologie« als solche ein Exempel zu statuieren. Denn man hielt an der Römischen Kurie die Berichte des Münchener Nuntius Charles-Joseph-Benoît Grafen Mercy d'Argenteau (1787—1879), der Deutschland als eine ungeheure Brutstätte der Häresie schilderte, als ein Land, das von gefährlichen Lehren und irrigen Grundsätzen förmlich überschwemmt werde¹⁰¹, für bare Münze. Angesichts der sich erhitzenden Atmosphäre wirkte das sog. »Kölner Ereignis«, die Gefangennahme des intransigenten Kölner Erzbischofs Clemens August von Droste-Vischering 1837 durch die preußische Regierung, von diesem selber provoziert¹⁰², durch Joseph Görres' flammende Protestschrift »Athanasius« propagandistisch, um nicht zu sagen: agitatorisch hochgespielt¹⁰³, wie Zündstoff. Die »streng kirchlichen« Kräfte erfuhren im Augenblick einen ungeheuren Auftrieb. Wie sehr Möhler, der — schon dem Tode nahe — in der Kölner Angelegenheit für die Rechte der Kirche ein letztes Mal seine

stanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Hrg., eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselman I—II. Köln-Olten 1960—1961 (kritische Ausgabe).

⁹⁸ Ebd. I (16).

⁹⁹ Siehe Anm. 91.

¹⁰⁰ Hierüber auf Grund der Quellen ausführlich: Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes.

¹⁰¹ Ebd. 33—37.

¹⁰² F. Keinemann, Das Kölner Ereignis, sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen I-II (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII: Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung 14/1—2), Münster 1974; E. Hegel, Droste zu Vischering, Klemens August Freiherr (1773—1845), in: Gatz, Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 145—148 (Lit.).

¹⁰³ J. Görres, Athanasius, Regensburg 1838. — W. Frühwald, Joseph Görres (1776—1848), in: G. Schwaiger (Hrg.), Christenleben im Wandel der Zeit. II: Lebensbilder aus der Geschichte des Erzbistums München und Freising, München 1987, 35—51.

Stimme erhob, zur Mäßigung mahnd¹⁰⁴, unter diesem klimatischen Umschwung litt, offenbart seine Äußerung gegenüber P. Beda Weber. Er sagte ihm mit Blick auf den Münchener Görreskreis und dessen streitbaren Ton, daß ihm »die Art des Vortrags, die Verlautbarung der inneren Welt und die Stellung zur Gegenwart, welche diese Männer charakterisiert«, unerträglich seien und oft schlaflose Nächte bereiteten, so sehr »das Scharfmarkierte ihres Kirchentums« auch seiner Überzeugung entspreche¹⁰⁵. 1849 erfolgte die pauschale Verurteilung der brennendsten Anliegen ansprechenden reformistischen Schriften Antonio Rosminis, mit den bereits dargelegten Konsequenzen. Seine Verurteilung und jene Lamennais' bedeuteten das faktische Ende eines »Liberalen Katholizismus« französischer und italienischer Version — wobei festzuhalten ist, daß diese Frühstufe einer katholischen liberalen Bewegung, die sich mit den Namen Lamennais und Rosmini verband, ausschließlich politische, genauer: kirchenpolitische und kirchenreformerische Zielsetzungen verfolgte, also »liberal« lediglich war in bezug auf das Verfahren in der Politik und in der Frage eines kirchlichen »aggiornamento« gegenüber einer gewandelten und in Wandlung begriffenen Welt, nicht jedoch in dogmatischer Hinsicht¹⁰⁶. 1857 endlich wurde das gesamte Lebenswerk des damals bereits 74-jährigen Anton Günther, der sein ganzes Leben im ungeteilten Dienst an der Kirche verzehrt hatte, pauschal zensuriert¹⁰⁷. Alle Bemühungen seines Schülers Kardinal Friedrich von Schwarzenberg (1809—1885), des Fürsterzbischofs von Prag¹⁰⁸, das Unheil abzuwenden, zuletzt seine persönliche Intervention bei Pius IX., waren — ungeachtet des päpstlichen Versprechens — erfolglos geblieben¹⁰⁹. Und kaum war das Urteil gegen Anton Günther ergangen, drohte ein gleiches Schicksal Günthers über siebzigjährigem kranken Freund und Weggenossen Johann Emanuel Veith (1787—1870), dem hochgebildeten und wortgewaltigen ehemaligen Wiener

¹⁰⁴ Johann Adam Möhler, Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche, in: Münchener politische Zeitung 1838 (J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, hrg. von J. J. Dollinger II, Regensburg 1840, 226—243).

¹⁰⁵ Lösch, Johann Adam Möhler 510—527, hier 520.

¹⁰⁶ Schwaiger, Liberaler französischer Katholizismus 151.

¹⁰⁷ Darüber ausführlich: Winter, Domprediger Johann Emanuel Veith; M. Weitlauff, Zur Entstehung des »Denzinger«. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819—1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg, in: Historisches Jahrbuch 96 (1978) 312—371.

¹⁰⁸ E. Gatz, Schwarzenberg, Friedrich Fürst zu (1809—1885), in: Ders., Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 686—692.

¹⁰⁹ Zum Günther-Prozess siehe: Winter, Domprediger Johann Emanuel Veith; Weitlauff, Zur Entstehung des »Denzinger«; Martina, Pio IX (1851—1866) 611—616. — Das Verurteilungsdekret der Indexkongregation vom 8. Januar 1857 wurde — bezeichnenderweise — alsbald abgedruckt in: Theologische Quartalschrift 40 (1858) 177—179. Wie einst die Hermesianer die Verurteilung Lamennais' begrüßt hatten, in der trügerischen Hoffnung, dadurch selber ungeschoren zu bleiben, so waren die Tübinger Gegner Anton Günthers und der Güntherianer, aus prinzipieller theologischer Einstellung und wohl auch aus der Überlegung heraus, sich selber zu schützen (was ihnen mit Maßen gelungen ist). — Zum Günther-Urteil siehe: Günther an Kardinal Schwarzenberg, 2. Februar 1887, in: Winter, Domprediger Johann Emanuel Veith 125—127. — Damals schrieb der Laibacher Domherr Johann Chrysostomus Pogazhar (1875—1884 Fürstbischof von Laibach) an Kardinal Schwarzenberg: »... Im Mittelalter ließ man die verschiedenen Schulen neben einander bestehen und gewährte ihnen bis auf einen gewissen Grad die Freiheit im wechselseitigen Kampfe ihre eigenthümlichen Lehrmeinungen zu entwickeln und zum klaren Bewußtsein zu bringen. Dadurch wurde der Glaube und die Glaubenswissenschaft gefördert. Hätte nicht die nemliche Weise des Verfahrens in der Günther'schen Sache sich von selbst empfohlen? Daß der Glaube vorderhand nicht gefährdet sei, war doch unschwer zu entnehmen. Die ausgezeichnetsten Prälaten der Kirche hingen ihr an, sie zählte Vertreter auf allen deutschen Schulen, lieferte die tüchtigsten Kämpfer

Domprediger (1831—1845), den der Breslauer Fürstbischof Kardinal Melchior von Diepenbrock (+ 1853) als den »ersten katholischen Kanzelredner Deutschlands seiner Zeit« gerühmt hatte¹⁰, dessen geistvolle Predigtsammlungen im ganzen deutschen Sprachraum weit verbreitet waren und Generationen von Priestern (bis in das 20. Jahrhundert herein) für ihre Predigtätigkeit als Vorbild gedient haben. In einem geharnischten Protestbrief schrieb damals Kardinal Schwarzenberg anklagend an den Präfekten der Indexkongregation Kardinal d'Andrea: »Wenn die Kirche ihre begabtesten Diener also belohnt — wenn sie die Helden ihres Feldlagers selbst tödtet, so wird es ihr bald an muthigen und kräftigen Kämpfern sehr mangeln«¹¹. Bei sämtlichen genannten Verurteilungen aber agierten federführend, wenn nicht initiativ die Väter der 1814 wieder zum Leben erweckten Gesellschaft Jesu; und ihre in Rom erzogenen, auf die jesuitischen Prinzipien eingeschworenen Schüler und andere zur Verteidigung einer vermeintlichen Orthodoxie und aus anderen Motiven mit ihnen konspirierende Einzelne, Genossen- und Bruderschaften betätigten sich eifrigst als Zwischenträger und Handlanger. Das Ende war der totale Sieg einer jesuitisch-römischen Theologie, die dann im Grunde bis in die zweite Hälfte unseres 20. Jahrhunderts herein bekanntermaßen das Feld beherrschte.

In seiner 1898 erschienenen, alsbald ebenfalls indizierten Reformschrift »Die neue Zeit und der alte Glaube« kommt der Würzburger Apologet Herman Schell (1850—1906)¹² — auch sein Schicksal ist zu beklagen — mit Blick auf die Bestrebungen einer Katholischen Aufklärung auf die »viele[n] ernstgesinnte[n] Geister« zu sprechen, »welche aus tiefer Hingebung für Glauben und Kirche die Heilung der Uebelstände mit den Mitteln der Aufklärung versuchten: es sei nur der unermüdliche und tief religiöse, aber viel verdächtige Wessenberg genannt, als Bistumsverweser der letzte Streiter für das altehrwürdige Bistum Constanz.« Und Schell fährt fort: »Ich weiss wohl, dass der Name Wessenberg viele Kirchlichgesinnte bedenklich machen wird: allein man darf der ungerechten Verdächtigung niemals den Namen eines edeln und wahrhaft kirchlich gesinnten Mannes widerstandslos preisgeben — weder den Würzburger Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal, noch Wessenberg, noch Sailer!«¹³ Dieses Wort — so meine ich — gilt ohne Abstriche für alle hier erwähnten Theologen, die Opfer eines Kirchensystems geworden sind, das im Ersten Vatikanum seinen Triumph feierte.

gegen das überfluthende neue Heidenthum, der Wandel ihrer Jünger war durchaus sittlich rein, der Kirche mit Begeisterung ergeben, dem apostolischen Stuhle treu zugeneigt, in allen diesen Stücken an den verehrten Meister mit Liebe sich anschließend. So war die Sache gewiß würdig, daß ihr eine freie Entwicklung gegönnt worden wäre. . . . Was soll daraus werden, wenn dieser trostlose Zustand noch lange dauert? Die geschicktesten und rühmrigsten Kämpfer für die katholische Sache, welche allein den Feinden Respect einflößten, sind aus dem Felde geschlagen, die Waffen derer, die allein diesen noch entgegenzutreten das Recht haben, sind stumpf und treffen nicht; so haben die Feinde freien Spielraum . . .« Domherr Pogazhar an Kardinal Schwarzenberg, Laibach, 12. Juli 1860. Ebd. 165—174, hier 170 f. — Siehe auch: Weitlauff, Zur Entstehung des »Denzinger« 361 f. (Anm. 154).

¹⁰ Zit. bei: Winter, Domprediger Johann Emanuel Veit 15.

¹¹ Kardinal Schwarzenberg an Kardinal d'Andrea, Prag, Juli 1860. Ebd. 174—178, hier 177. — Dieses Schreiben, mit welchem sich Kardinal Schwarzenberg in aller Entschiedenheit vor Veith stellte, verfehlte in Rom seine Wirkung offensichtlich nicht. Der »Fall Veith« wurde dort ad acta gelegt.

¹² Kraus, Herman Schell; G. Bleickert, Herman Schell (1850—1906), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands III 300—327.

¹³ Herman Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube. Eine culturgeschichtliche Studie, Würzburg 2 1898, 159.