

Papsttum und moderne Welt

Autor(en): **Weitlauff, Manfred**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **40 (1984)**

Heft 4

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878179>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Papsttum und moderne Welt*

«Papsttum und moderne Welt» – in der Tat kann man über dieses Thema nicht sprechen, kann man die Rolle des Papsttums in Kirche und Welt von heute, oder provozierender ausgedrückt: gegenüber Kirche und Welt von heute sowie das heutige Selbstverständnis des Papsttums nicht verstehen, ohne den Blick zurückzuwenden auf das 19. Jahrhundert; denn in ihm sind die Weichen gestellt worden, aus seiner geistesgeschichtlichen Situation heraus und in scharfer Konfrontation mit ihr hat das Papsttum eine Richtung genommen, die bis heute und trotz des Aufbruchs – der Neubesinnung – im Zweiten Vatikanischen Konzil wenn nicht bestimmend geblieben ist, so doch kräftig nachschwingt.

Das 19. Jahrhundert ist die letzte Epoche der abendländischen Geschichte, die äusserlich abgeschlossen hinter uns liegt. Als geschichtliche Epoche hob es an, als Europa von dem blutigen Schauspiel der grossen Französischen Revolution erschüttert und von der flackernden Farbenpracht der napoleonischen Szene bewegt, auch fasziniert wurde. Es ging zu Ende unter den Schüssen von Sarajewo, als über Europa die Fackeln des allgemeinen Krieges und der Weltrevolution zu lodern begannen. So liegt das Jahrhundert eingebettet zwischen den grossen Entscheidungen der modernen Geschichte. Es hat das Erbe der Französischen Revolution vollstreckt bis in die letzten, entlegensten Folgerungen hinein, und es hat dadurch, in dem raschen Ablauf von drei Generationen, das äussere Leben in so tiefgreifender Weise umgestaltet, wie dies vorher nicht in einem Jahrtausend geschehen war. Und doch ist das 19. Jahrhundert nicht eigentlich eine Epoche der neuen Gedanken. Die Anreger und Beweger stehen vielmehr jenseits der Epoche: Zumal die Denker des Aufklärungszeitalters, das man auch das Zeitalter der Vernunft nennt, haben jene Ideen geboren und geformt, die das 19. Jahrhundert als reicher und belasteter Erbe in die Wirklichkeit umzusetzen sich bemühte. Was ist Aufklärung? Immanuel Kant hat auf diese Frage (1783) die klassische Antwort gegeben:

* Erweiterte Fassung eines Referates vor der Luzerner Pastoralkonferenz am 4. April 1984.

«Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.»¹

Und Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat die weltgeschichtliche Bedeutung der Französischen Revolution, in der die Aufklärung in ihrer radikalsten Ausformung den Kulminationspunkt erreichte, folgendermassen umschrieben:

«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, das ist auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem anbaut.»²

Die abendländische Welt- und Geistesgeschichte kennt das Phänomen der Entlastung. Wenn Traditionen sich allzu sehr angehäuften, erstarrt sind und mehr und mehr als drückende Last empfunden werden, kommt es zu Entlastungsversuchen, die in der Regel nicht ohne Sturm und Drang vor sich gehen. Und immer greifen sie auf ein Ursprüngliches zurück. Ein solcher Entlastungsversuch war beispielsweise die von Martin Luther ausgelöste Reformation: Sie, die die Papstkirche, so wie sich diese im Laufe von eineinhalb Jahrtausend entwickelt hatte und darstellte, als antichristliche Macht und Last empfand, suchte deren Fesseln abzuschütteln, indem sie auf das vor dieser Kirche liegende «lautere, unverfälschte Evangelium» der apostolischen Zeit zurückgriff. Und in der Rückbesinnung entdeckte die Reformation den verlorengegangenen «christlichen» Menschen oder – um mit Luther zu reden – die «Freiheit eines Christenmenschen». Die Aufklärung, auch sie ein Entlastungsversuch, und zwar der bislang grundstürzendste, griff nun nicht mehr auf ein Ursprüngliches in der Geschichte – wie noch die Reformation –, sondern vor alle Geschichte zurück: nämlich auf den Menschen in seiner reinpersönlichen Situation als Vernunftwesen. Es hob – nach einem Wort Wilhelm Windelbands – an «der Prozess der Vernunft gegen die Geschichte», gegen alle in der Geschichte gewordenen, autoritär sich gebärdenden Traditionen, die nunmehr vor das Tribunal der menschlichen Ver-

¹ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung [1783], in: N. Hinske (Hg.), Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Darmstadt ³1981, 452–465, hier 452.

² Zit. bei: F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert I, Freiburg i. Br. ²1937, 108.

nunft zitiert wurden.³ Dass dieser erregende Prozess, der ganz Europa erfasste, gerade in Frankreich sich in so gewalttätigen Formen abspielte, lag in der besonderen politischen Entwicklung Frankreichs begründet.

Der Verlauf der Revolution, die in mehreren Schüben sich abspielte und noch Ende 1793 ihrem blutigen Höhepunkt entgegenraste, das Christentum und die christliche Zeitrechnung abschaffte, den Kult der «Vernunft» proklamierte und die französischen Kathedralen den berüchtigten «Göttinnen der Vernunft» – Tänzerinnen und Dirnen – öffnete, kann hier nicht geschildert werden. Doch ist festzuhalten: Die Französische Revolution hat mit Urgewalt den totalen Bruch mit der Vergangenheit herbeigeführt, indem sie die alten Formen des Lebenswesens und tausendjährige Einrichtungen wie das Königtum und die an dieses gebundene «Ecclesia Gallicana» hinwegfegte. Aber diese Revolution barg in sich auch den Keim des allgemeinen Umsturzes der bestehenden Ordnung in Europa. Die übrigen Königs- und Fürstenthronen auf dem Kontinent fingen unter den Erschütterungen der Revolution 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. Mit ungeheurer Wucht brach über die Kirche Deutschlands die Säkularisation herein und verwüstete sie. Wohl fiel die Reichskirche nicht dem Sturm einer Revolution «von unten» zum Opfer, sondern der Habgier der weltlichen Fürsten, die sich – nach einem Wort Heinrich von Treitschkes – wie das Geschmeiss hungriger Fliegen auf die blutigen Wunden des Vaterlandes stürzten. Aber das Staats- und Staatskirchenrecht der Aufklärungszeit hatte dem Ende der geistlichen Territorien und der Konfiskation kirchlicher Besitzungen längst den Weg bereitet, bis schliesslich die grosse Revolution auch hier den Stein ins Rollen brachte.⁴ 1806 musste der römisch-deutsche Kaiser die Krone niederlegen: Das Ende des Heiligen Römischen Reiches, das bis zuletzt eben in den geistlichen Fürsten seine wichtigste Stütze gehabt hatte, war gekommen. Zwar setzten alsbald massive Restaurationsversuche ein, und sie vermochten in der Tat den Lauf der Dinge für eine Weile zu hemmen. Dennoch, keine «Heilige Allianz», kein mühsam geschlossener «Bund von Thron und Altar», keine «Restauration» konnte nochmals die Zeit vor 1789 zurückbringen und den nur hinausgezögerten endgültigen Fall der immer mehr verblassenden «Kro-

³ Siehe hierzu: G. Söhngen, Vom Wesen des Christentums, in: Ders., Die Einheit der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 288–304, hier 290–294.

⁴ G. Schwaiger, Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland, in: Ders. (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 11), Göttingen 1975, 11–24.

nen und Barone» verhindern. Tatsächlich hatte mit der Revolution gegen die als drückende Last empfundene Tradition auch die Tradition der Revolution begonnen. Und auf ihr Banner hatte die Revolution das faszinierende Wort «Freiheit» geschrieben.

Aber zur Revolution trat als die zweite grosse Tatsache des 19. Jahrhunderts – nicht weniger revolutionär – die Maschine: der ungeheure Aufbruch des technischen, industriellen Zeitalters. War er in England schon im ausgehenden 18. Jahrhundert deutlich geworden, so wurden nunmehr alle alten Nationen, wenn auch zunächst mit unterschiedlicher Heftigkeit, in diese Entwicklung hineingerissen. Die rasch fortschreitende Industrialisierung, die Umstellung von der seit unvordenklichen Zeiten gewohnten Handarbeit auf maschinelle Fabrikation grossen Stils, warf alsbald die «Soziale Frage» grossen Stils auf, drängender, revolutionärer als alle uns historisch fassbaren früheren Sozialrevolutionen der Menschheit, deshalb revolutionärer, weil die Umstellung rasch erfolgte und in der Regel von ungezügelm kapitalistischem Gewinnstreben gekennzeichnet war, weil andererseits aber nun die Massen von den verlockenden Parolen der Freiheit und Gleichheit aller Menschen mächtig angerührt wurden. So ist es nicht verwunderlich, dass Revolution und Maschine bzw. die von ihnen ausgelösten Bewegungen sich bald verbanden. Das Revolutionsjahr 1848 sah nicht nur das Bürgertum, den revoltierenden Dritten Stand von 1789, auf dem Höhepunkt – und im kläglichen Scheitern seiner Bemühungen. Im selben Jahr ging auch, von der breiten Öffentlichkeit freilich noch nicht zur Kenntnis genommen, das «Kommunistische Manifest» in die Welt. Der Vierte Stand formierte sich, und seine Kampfansage galt, kaum ein Menschenalter nach dem Sturm auf die Bastille, zwar auch noch dem Fürsten- und Adelsstand, jedoch viel mehr dem Dritten Stand, der verhassten Bourgeoisie.

Revolution und Maschine und die von ihnen ausgelösten geistigen und sozialen Bewegungen haben auch die Kirche und ihr Papsttum in ihren Bannkreis gezwungen. Insbesondere blieb dem Papsttum die unmittelbare, harte Konfrontation mit der Revolution nicht erspart, und die Revolution schlug ihm auch die Wunde, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nicht heilen wollte.⁵ Nach der päpstlichen Verurteilung der sog. Zivilkonstitution des Klerus, deren Folge nicht nur der Verlust der päpstlichen Besitzungen in Frankreich (Avignon mit der Grafschaft Venaissin), sondern auch der Abbruch der beiderseitigen diplomatischen Beziehungen war, überstürzten sich

⁵ Hierzu und zum Folgenden siehe (um wenigstens zwei Werke zu nennen): H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/1, Freiburg–Basel–Wien 1971; K. O. von Aretin, *Papsttum und moderne Welt*, München 1970.

die Ereignisse. Da der Papst das öffentliche Anbringen der Abzeichen der neuen Republik in seiner Stadt verbot, kam es in Rom zu ersten Tumulten, bei denen der französische Gesandtschaftssekretär tödlich verwundet wurde. Die Republik sann auf Rache, und als Pius VI. der ersten Koalition der Mächte gegen die revolutionäre Republik beitrug, sah man darin die willkommene Gelegenheit, in den Kirchenstaat einzufallen. Der trostlose Zustand des päpstlichen Heeres vereitelte jeden Versuch eines Widerstandes. Der Papst musste sich zu einem Waffenstillstand bequemen, und Napoleon zögerte nicht, ihm drückende Bedingungen zu diktieren (Bologna, 23. Juni 1796): Unter anderem verlor der Kirchenstaat die Legationen (= Provinzen) von Bologna und Ferrara; der Papst musste den – wie es hiess – geschädigten französischen Bürgern Genugtuung leisten, ihre Güter restituieren, an Frankreich 500 wertvolle Handschriften und 100 Kunstwerke ausliefern, der französischen Armee Kriegsvorrat im Wert von fünfeneinhalb Millionen Livres stellen und ausserdem an Frankreich Kriegskontributionen in Höhe von fünfzehneinhalb Millionen Livres zahlen. Diese harten Bedingungen verleiteten die päpstliche Regierung zum Widerstand, den Napoleon mit rücksichtsloser Hand brach. Er zwang den Papst zum Frieden von Tolentino (19. Februar 1797), der nicht nur die früheren Bedingungen wiederholte, sondern eine zusätzliche Zahlung von fünfzehn Millionen Livres brachte, dazu den Verlust weiterer unersetzlicher Kunstwerke. Am Tag des Vertragsabschlusses schrieb General Napoleon an das Direktorium in Paris: «Nach meiner Meinung kann Rom ohne Bologna, Ferrara, die Romagna und die 30 Millionen, die wir ihm abnehmen, nicht länger bestehen; diese alte Maschine wird von selbst aus dem Leim gehen.» Tatsächlich bedeutete der Friede von Tolentino das Todesurteil über den Kirchenstaat.

Der neue Vertreter Frankreichs beim Heiligen Stuhl hiess Joseph Bonaparte und war Napoleons Bruder. Er hatte den Auftrag, in Rom die republikanische Partei zu begünstigen. Als am 28. Dezember 1797 ein Haufe Aufrehrer mit dem Ruf: «Freiheit! Es lebe die Republik! Nieder mit dem Papst!» vor seinem Sitz einen Tumult anzettelte, bei dem der junge französische General Duphot erschossen wurde – er wollte sich an die Spitze der römischen Republikaner stellen –, war dies für Paris das Zeichen, der weltlichen Herrschaft des Papstes ein Ende zu setzen. General Berthier, mit der beschlossenen Exekution beauftragt, nahm am 10. Februar 1798 die Stadt, d. h. sie wurde ihm kampflos übergeben, da ernsthafter Widerstand sinnlos war. Am 15. Februar wurde die Republik ausgerufen. 300 «Patrioten» erklärten auf dem Forum den Papst für abgesetzt. Man bildete sofort eine Regierung von sieben Konsuln, zog auf das Kapitol, wo man den Freiheitsbaum errichtete und den Geistern des Cato und Pompeius, des Brutus, Cicero und Hor-

tensius huldigte; von dort zog man weiter nach St. Peter – und vierzehn Kardinäle im Purpur zogen mit, um zur Wiederherstellung der «Res publica Romana» das Te Deum zu singen! Unter anderem erhielt der Erzengel Michael auf der Engelsburg die revolutionäre dreifarbige Kokarde. Das Schicksal des Papsttums schien sich in der neuen Statue vor der Engelsburg zu spiegeln: die Göttin der Freiheit trat die Tiara mit Füßen.

General Berthier hatte von Napoleon die Instruktion erhalten, Pius VI. durch Drohungen zur Flucht zu drängen; denn man wollte tunlichst vermeiden, an den Papst Hand anzulegen. Aber die Rechnung ging nicht auf. Pius VI. war weder zur Flucht noch zur Anerkennung der römischen Republik zu bewegen. Nun wurde der Vatikan besetzt, die päpstliche Garde entwaffnet, die Dienerschaft verjagt und dem Papst befohlen, binnen 48 Stunden Rom zu verlassen. Auf seine Bitte, man möge ihn, den alten, todkranken Mann, doch in Rom sterben lassen, gab man ihm zur Antwort: «Vous mourrez partout – Sterben können Sie überall.» Man schleppte den achtzigjährigen Greis ohne lange Vorbereitung im Postwagen nach Siena, in die Kartause bei Florenz, im Sommer 1799 auf einer Bahre über den Mont Genève nach Grenoble und Valence, wo ihn am 29. August 1799 der Tod erlöste. Das Papsttum, im fortschreitenden 18. Jahrhundert, nicht ohne erhebliche Schuld der meisten Päpste (mit Ausnahme fast nur Benedikts XIV.), in wachsende Ohnmacht gestossen – die Vorgeschichte der von den Bourbonenhöfen erzwungenen Aufhebung des Jesuitenordens (1773) und der demütigende Bittgang Pius' VI. zu Kaiser Joseph II. nach Wien (1782) sind hierfür anschauliche Beispiele –, hatte seine tiefste Erniedrigung in der Neuzeit erlitten. Pius' VI. geringe persönliche Habe wurde als französisches Nationaleigentum verkauft, der Leichnam blieb fünf Monate unbestattet. Das Papsttum schien vernichtet. Mancherorts hielt man ihm triumphierend Leichenreden und setzte ihm Grabsteine.

Während Rom und weite Teile der italienischen Halbinsel, weit entfernt davon, sich republikanischer Freiheiten zu erfreuen, vielmehr zügellosen Brigantenscharen ausgeliefert, erpresst, geplündert und ausgehungert, in völlige Anarchie sanken, versammelten sich die aus Rom vertriebenen Kardinäle entsprechend einer vorsorglichen Verfügung Pius' VI. (vom 13. November 1798) unter österreichischem Schutz in der Benediktinerabtei San Giorgio Maggiore vor Venedig, um einen neuen Papst zu wählen. Dreieinhalb Monate dauerte das Konklave, ehe sich am 14. März 1800 die 35 versammelten Kardinäle auf den Bischof von Imola Barnabà Luigi Chiaramonti einigten. Er nahm den Namen Pius VII. an (1800–1823) und rüstete sich sofort zur Reise nach dem herkömmlichen Sitz des Papsttums, nach Rom, wo er am 3. Juli 1800, vom Volk jubelnd begrüßt, seinen Einzug hielt. Im Frie-

den von Lunéville (1801) wurde ihm der Kirchenstaat wieder restituiert, allerdings ohne die im Frieden von Tolentino abgetrennten Gebiete. Am 15. Juli 1801 gelang es Pius VII. nach schwierigsten, wiederholt vom Scheitern bedrohten Verhandlungen, mit Napoleon ein Konkordat abzuschliessen, das der Kirche wenigstens erlaubte, in Frankreich wieder festen Fuss zu fassen. Dieses Konkordat, das der Erste Konsul Napoleon durch die eigenmächtige Beifügung der 77 «Organischen Artikel» sofort wieder paralyisierte, bedeutete dennoch für den Rom stets verdächtigen Gallikanismus einen tödlichen Schlag, von dem sich die Kirche Frankreichs im Grunde bis heute nicht mehr zu erholen vermocht hat, und insofern einen nicht zu unterschätzenden Sieg des kurialen Zentralismus. Denn auf der Grundlage des Konkordats von 1801 hob Pius VII., um die kirchliche Neuordnung in Frankreich einzuleiten, kraft päpstlicher Machtvollkommenheit die gesamte französische Hierarchie auf; auch die eidverweigernden, in ihrer Treue zu Papst und Kirche bewährten und dafür durch vieles Leid gegangenen Bischöfe waren damit ihrer Bistümer entsetzt – ein unerhörter Vorgang! Freilich, Napoleon verband mit dem Abschluss des Konkordats ganz andere Ziele: Er brauchte den Papst (wie einst Pippin bei der Entsetzung der Merowinger vom Königtum), um sich von ihm zum Kaiser salben zu lassen: um durch die päpstliche Salbung die fehlende «Legitimierung» zu erhalten. 1804 waren die Vorbereitungen hierzu gediehen. «Man liess den Papst nach Paris galoppieren wie einen Hausknecht, der von seinem Hausherrn Befehl hat, Messe zu lesen», so schrieb später der Kardinalstaatssekretär Pius' VII., Ercole Consalvi, in erbitterter Stimmung nieder. Salbung und Segen vermochte der Papst dem selbsternannten Kaiser nicht zu verweigern, aber dem Ansinnen Napoleons, nun auch in Paris seine Residenz zu nehmen, widersetzte er sich standhaft. Die Spannungen schlugen 1805 in offene Feindseligkeit um, die wiederum zur Zerstückelung des Kirchenstaates, schliesslich 1809 zur Vereinigung der päpstlichen Territorien mit dem französischen Reich und zur Gefangennahme des Papstes führte. Nachdem man ihn über die Alpen nach Grenoble, Valence und Avignon geschleppt hatte, setzte man ihn im bischöflichen Palais zu Savona in Ligurien fest. Viereinhalb Jahre, bis Napoleons Stern sank, hielt man ihn dort in unwürdiger Haft. Und kaum war Pius VII. im Mai 1814 nach Rom zurückgekehrt, musste er erneut vor Murat, der mit 50 000 Mann gegen Rom anrückte, nach Genua weichen.

Im Zuge der Neuordnung Europas nach der Entmachtung Napoleons wurde auf dem Wiener Kongress der Mächte 1815 auch der Kirchenstaat im wesentlichen wiederhergestellt. Wie die gesamte Neuordnung Europas im Geist der «Restauration», der weitestgehenden Wiederherstellung des Zustands vor Ausbruch der Revolution, erfolgte, so auch die Reorganisation

dieses päpstlichen Staates, der im übrigen von den Mächten keineswegs zur Wiedergutmachung des dem Papst zugefügten Unrechts oder gar aus frommen Motiven ins Dasein zurückgerufen wurde, sondern um durch die Existenz der «ältesten und legitimsten Monarchie» die eigenen restaurativen Bestrebungen besser legitimieren zu können. Indes hatte man damit dem Papsttum und der Kirche einen schlechten Dienst erwiesen. Der Kirchenstaat, in dem wie in allen übrigen Staaten ein System drückender polizeilicher Überwachung installiert wurde, bot seit seiner Wiederherstellung ein Bild permanenter Agonie, hing wie ein Bleigewicht am Papsttum, lähmte jegliche Initiative, so dass wiederum das Bild, welches das Papsttum im 19. Jahrhundert bot, ganz erheblich mitverursacht war durch die unlösbare Problematik der sog. Römischen Frage: eben des Kirchenstaats, der, bankrott und in innerer Zersetzung begriffen, de facto nicht mehr regierbar war und den man dennoch zu einem unverzichtbaren Bestandteil des Papsttums hochstilisierte, am liebsten zu einer dogmatischen Notwendigkeit erklärt hätte. Tatsächlich liess sich nämlich das Rad der Geschichte nicht mehr zurückdrehen. In Europa waren Gewalten entfesselt, die durch den Sieg der alten Kräfte nur an der Oberfläche und nur für kurze Zeit gebändigt werden konnten. Nirgends erwies sich das deutlicher als an jenem Gebilde, das der Papst seinen Staat nannte. In seiner Verfassung, seiner Wirtschaft, seinem allgemeinen Bildungswesen hoffnungslos zurückgeblieben – nicht einmal jeder 50. Untertan des Papstes lernte Lesen und Schreiben! – und im Grunde auf keine Reformmassnahme mehr ansprechbar, präsentierte sich dieser überlebte Priesterstaat als Tummelplatz von Geheimbünden, Verschwörern und Räuberhorde, deren man weder durch Hinrichtung der Rädelsführer und Standurteile, wie sie wiederholt von ausgesickten Kardinallegaten im Namen des Papstes gefällt wurden, noch durch Zwangsarbeit, Festungshaft und geschärfte Polizeiaufsicht Herr zu werden vermochte. Ein zusätzliches Moment der Gärung brachte das erwachende Nationalbewusstsein, das sich gerade im staatlich so sehr zerstückelten Italien besonders stark regte. Die immer weiter um sich greifende Risorgimento-Bewegung, die mit Vehemenz die staatliche Einheit Italiens erstrebte, musste im Papsttum bzw. in der weltlichen Herrschaft des Papstes ihr Haupthindernis sehen. Die Päpste aber sahen in solchen Bestrebungen wie in allem, was auch nur entfernt ihre «legitime» absolutistische Monarchie im Kirchenstaat zu gefährden schien, die böse Saat der Revolution, und sie wurden nicht müde, sämtliche neuen, gewiss im Gedankengut der Aufklärung wurzelnden und nicht zuletzt durch die Revolution freigesetzten Denkansätze unterschiedslos und pauschal als verderbliche Aufklärung, als himmelschreiendes Unrecht, als schlimme Auswüchse der Gottlosigkeit zu brandmarken und zu verdammen. Wir haben längst gelernt,

zwischen Aufklärung und Aufklärung zu unterscheiden und die positiven Seiten der Aufklärung, aus deren Denken alle grossen Umwälzungen der letzten zweihundert Jahre erwachsen sind – auch jene, deren Früchte wir heute mit Selbstverständlichkeit geniessen! –, zu würdigen.⁶ So verschwand erst mit dem Sieg des aufgeklärten Gedankengutes die Folter aus dem Prozessverfahren, verzichtete man bei Hinrichtungen auf die stunden- und tagelangen Quälereien der Delinquenten. Erst jetzt nahmen die entsetzlichen Hexenprozesse und -verbrennungen ein Ende, erst jetzt hörte die Verfolgung und gewaltsame Bedrückung von Menschen um ihres anderen Glaubens willen auf. Die Grundrechte des Menschen, wie sie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 und in der französischen Nationalversammlung von 1789 formuliert wurden, wie sie heute die westliche Welt versteht und verteidigt, wie sie heute – allzu spät – auch der Papst vertritt, sind eine Frucht der Aufklärung, inhaltlich ein Dokument christlicher Freiheit, letztlich ein grossartiges Zeugnis der christlichen Überlieferung des Abendlandes in einer weithin «säkularisierten», von Revolutionen erschütterten Welt.

Von solcher Betrachtung her hätte sich den Päpsten, von Pius VI. angefangen (dessen persönliche Untadeligkeit wie die aller Päpste des 19. Jahrhunderts ausser Frage steht), nicht nur pauschale Verdammung jeglichen Erbes der Aufklärung, die gewiss auch ihre faulen Früchte hatte, angeboten, sondern durchaus auch gute Bundesgenossenschaft, wie sie von einzelnen weitblickenden Bischöfen, Theologen und Laien versucht und betrieben wurde, zumal in Frankreich und in Deutschland. Aber am Sitz des Papsttums wollte man davon bis in die Tage Leos XIII. nichts wissen. Päpste und Hierarchen des 19. Jahrhunderts hatten im Grunde Angst vor der Freiheit des Christenmenschen, und diese Angst stürzte sie in tiefe Ratlosigkeit. Und wie sie hier versagten, so versagten sie noch entschiedener gegenüber der brennenden sozialen Frage. Die Millionen Geschundener, Ausgebeuteter, Entrechteter fanden in der Kirche – in allen christlichen Kirchen – ihren Anwalt nicht. Man begnügte sich damit, sie sonntags von der Kanzel herab zur Geduld zu ermahnen und mit der Hoffnung auf den Himmel zu trösten, und überliess sie schutzlos ihrem Elend. Sich heute auf den Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler († 1877) zu berufen oder ihn gar nachträglich zu einer Art Sprachrohr der offiziellen Kirche machen zu wollen, ist eine

⁶ Bahnbrechend für eine differenzierte Sicht der Aufklärung katholischerseits war Sebastian Merkles mutiger Vortrag «Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters» (Berlin 1909), der damals einen erbitterten und zugleich klärenden Broschürenkrieg auslöste. Die wichtigsten Schriften sind zitiert bei: Ph. Schäfer, Thesen zur Aufklärung, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984) 9–20, hier 19.

grobe Verzeichnung der geschichtlichen Wirklichkeit. Ketteler stand als Bischof mit seinem tastenden sozialen Engagement allein auf weiter Flur. Keiner seiner Amtskollegen griff sein Anliegen, seine Anregungen auf, den meisten fehlte wohl auch jedes Verständnis dafür. Und als dann 1891, im Pontifikat Leos XIII. (1878–1903), die erste päpstliche Stellungnahme zur Sozialen Frage erging – in der Enzyklika «*Rerum novarum*» –, kam sie um Jahrzehnte zu spät. Und wo blieb ihr grosser Erfolg, wenn man einmal davon absieht, dass durch sie wenigstens die paar Einzelnen und einige kleine Gruppen, die christliches Engagement gezeigt hatten und deswegen kirchlicherseits desavouiert worden waren, endlich rehabilitiert wurden? Die Masse der Arbeiter hatte längst der Kirche den Rücken gekehrt und sich den wirksameren marxistischen Verbänden zugewandt. Nicht ohne Grund sprach die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (in ihrem Papier «*Kirche und Arbeiterschaft*») im Blick auf dieses Versagen der Kirche von einem «fortwirkenden Skandal».⁷ Es ist indes auch eine Erfahrung der Geschichte, dass das Christentum einmal verlorenes Terrain wieder zurückgewinnen schwerlich in der Lage ist!

Das unentwegte Fixiertsein der Päpste auf die Probleme des Kirchenstaats, in dem ihre Herrschaft bald nur noch mit Hilfe fremden Militärs – Österreicher und Franzosen – aufrechterhalten werden konnte, und ihre damit zusammenhängende kämpferische Abkapselung gegen jeden Hauch einer Neuerung führten auch im innerkirchlichen Bereich zu verheerenden Konsequenzen. Gewiss, die Neuordnung der in vielen Ländern zerschlagenen kirchlichen Organisation war eine grosse Leistung. Es ist des weiteren nicht zu leugnen, dass der Katholizismus gerade in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine tiefgreifende innere Erneuerung erfuhr, mächtig unterstützt durch die romantische Bewegung mit ihrer verklärenden Sicht des Mittelalters, die wiederum den Hintergrund abgab für die zumal in Frankreich gewaltig aufbrechende ultramontane Bewegung. Beide – schliesslich ineinandergreifenden – Bewegungen kamen zugleich den zentralistischen Bestrebungen des – äusserlich ohnmächtigen – Papsttums entgegen (wie sie etwa in den verschiedenen Konkordatsabschlüssen jener Zeit deutlich zutage traten) und verschafften diesem wachsendes innerkirchliches Gewicht. Man hat die ultramontane Bewegung immer wieder als eine spontan ins Leben getretene Bewegung «von unten» bezeichnet, und daran mag manches wahr sein. Es lässt sich aber unschwer zumindest auch dieses nachweisen, dass sich

⁷ *Kirche und Arbeiterschaft*, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg–Basel–Wien 1976, 313–364 (zur literarischen Kontroverse 313 f.).

sehr rasch Genossenschaften und Einzelne fanden, die sich ebenso nachdrücklich wie zielbewusst das «Erbblühen» dieser Bewegung angelegen sein liessen. Wie solches Aufbrechen «von unten» damals «von oben» behutsam organisiert und gelenkt wurde, kann man an einigen (im wesentlichen zwei) neuerdings «aufbrechenden» kirchlichen «Laienbewegungen», die betont und durchaus kämpferisch für sich allein das Vorrecht «katholischer Rechtgläubigkeit» beanspruchen,⁸ im nachhinein höchst anschaulich (und aktuell) studieren. Erst auf dem Hintergrund der ultramontanen Bewegung des 19. Jahrhunderts wurde der Papst im Bewusstsein des katholischen Volkes zum innig geliebten und verehrten «Heiligen Vater», den man in seiner Bedrängnis aus tiefstem Herzen bemitleidete, dem man um so heisser die Treue schwor, je schlimmer man ihn von der Bosheit der Welt verfolgt wähnte, dessen Wort und Weisung man in Ehrfurcht und Gehorsam empfing. Jetzt erst trat der Papst so recht in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, jetzt erst begannen die Katholiken der Welt ihre Blicke nach Rom zu richten.

Es gab jedoch in der Kirche, wie es von alters her ihrer Tradition entsprach, auch verschiedenartige Strömungen der Theologie, die natürlich ihrerseits die kirchliche Praxis nicht unberührt liessen. Da war der hingebungsvolle Versuch von Theologen und Kirchenmännern, nach dem grossen Zusammenbruch in Revolution und Säkularisation, die die Kirche weithin in einen riesigen Trümmerhaufen verwandelt hatten, neue, tragfähige Fundamente zu bauen, um den alten Glauben in der neuen Zeit glaubhaft darstellen, zwischen Glauben und Wissen, die sich auseinandergelebt hatten, einander feindlich gegenüberstanden, wieder Brücken schlagen zu können, was natürlich nur möglich war in ernster, harter Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie. Davon ist zum Beispiel geprägt die ganze Wirksamkeit Johann Michael Sailers⁹, des nachmaligen Bischofs von Regensburg, davon ist geprägt der unermüdliche Einsatz des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg¹⁰ für eine geistig-geistliche Hebung des Klerus und eine zeitgemässe Seelsorge, davon ist geprägt das Lebenswerk des

⁸ Gemeint sind das (vom derzeitigen Papst zur Personalprälatur erhobene) «Opus Dei» und die Fokolare-Bewegung.

⁹ G. Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchengvater, München–Zürich 1982; M. Weitlauff, Johann Michael Sailer (1751–1832), Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration, in: Jahresbericht der Theologischen Fakultät Luzern 1982/83, 35–77, und ZSKG 77 (1983).

¹⁰ K.-H. Braun, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), in: E. Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 808–812 (QQ. und Lit.).

gefeierten Bonner Theologen Georg Hermes¹¹, das Werk einzelner katholischer Tübinger¹² – bei aller individuellen Verschiedenheit – und nicht zuletzt von je verschiedenen Ansätzen her das Werk des Wiener Theologen Anton Günther¹³ und des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger¹⁴. Karl Werner, selber ein bedeutender theologischer Denker, hat in seiner im Vorfeld des Ersten Vatikanums erschienenen «Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart» (München 1866) aus persönlicher Kenntnis heraus das treffende Urteil niedergeschrieben:

«Der ideelle Aufschwung, den das katholische Bewusstsein in Deutschland unter den geistigen Anregungen der Restaurationsepoche genommen, die Weckung und Kräftigung der Glaubensmacht in den Herzen der Gebildeten, die Belebung des zuversichtlichen Glaubens an die Möglichkeit einer geistig tiefen Fassung und siegreichen wissenschaftlichen Vertretung der katholischen Überzeugung gegenüber den Angriffen des Unglaubens und Irrglaubens hatten 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, in welchen die kirchliche Theologie als Universitätsstudium in einer erfreulichen Regsamkeit und Vielseitigkeit des Schaffens und Strebens binnen Kurzem zu einem hohen Flore gedieh. Dieser schöne und vielverheissende Aufschwung der katholischen Theologie fällt in die dreissiger Jahre.»¹⁵

Aber gerade das Leben Döllingers (1799–1890) spiegelt auf weite Strecken die fortschreitende Entwicklung des Jahrhunderts: den begeisterten Aufbruch im Münchener Görres-Kreis, wo bei aller Kampfbereitschaft immer noch der Geist Sailers nachklingt; den Kampf um die Freiheit der Kirche gegenüber dem unerträglichen Zugriff des Polizeistaats, auch in zeitweiliger Bundesgenossenschaft mit dem älteren Liberalismus; die grossangelegte theologische Arbeit, gekennzeichnet eben durch die Bemühung, die Theologie neu zu begründen und gleichzeitig in offener Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, der protestantischen Theologie und allen Zeitströmungen der Theologie neue Wege zu bahnen; das leidenschaftliche Bemühen, auch dem Gebildeten die Kirchentür offenzuhalten; das Ringen um die notwendige Selbstreform der Kirche, auch als unerlässliche Voraussetzung einer späteren Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit.

¹¹ E. Hegel, Georg Hermes (1775–1831), in: H. Fries-G. Schwaiger (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert I–III*, München 1975, hier I, 303–322.

¹² Z. B. Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Johann Baptist Hirscher (1788–1865), Johann Adam Möhler (1796–1838) u. a. Über sie siehe die Beiträge bei Fries-Schwaiger II.

¹³ J. Pritz, Anton Günther (1783–1863). Ebd. I, 348–375.

¹⁴ G. Schwaiger, Ignaz von Döllinger (1799–1890), in: H. Fries-G. Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie I*, München 1983, 127–150, 415 f., 447 f.

¹⁵ S. 469.

Ökumenisches Streben ist ja keineswegs erst eine Errungenschaft unserer neuesten Zeit. Die Ansätze vielmehr, die an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert gegeben und erheblich weiter gediehen waren, als sie es heute de facto und offiziell sind, hätten, wenn sie nicht im fortschreitenden 19. Jahrhundert wieder abgewürgt worden wären, die schönsten Hoffnungen erfüllen können. Sailers ökumenisches Engagement, das übrigens sehr stark auch die Schweiz berührte und eingehend zu studieren wert wäre, steht hier als sprechendes Beispiel.¹⁶ Schliesslich füllte und erfüllte Döllingers Leben die stürmische Auseinandersetzung zwischen der – von ihm so genannten – «Deutschen Theologie», die sich ganz bewusst dem so mächtig aufgebrochenen historischen Denken öffnete und auf die «Quellen» zurückgriff, und der nur zurückgewandten «Römischen Theologie», wie sie vornehmlich von der 1814 formell wiedererstandenen Gesellschaft Jesu vertreten wurde (freilich nicht nur von ihr!). An dieser mit schärfsten Waffen geführten Auseinandersetzung wird deutlich, dass es nicht nur um blosse Schulmeinungen oder Theologen-gezänk ging, sondern um verschiedene Grundpositionen, letztlich um ein grundverschiedenes Kirchenbild. Die «römische» neuscholastische Richtung der Theologie, die seit den zwanziger Jahren rasch erstarkte, aber im Grunde nur einen dünnen Aufguss der mittelalterlichen Scholastik mit ihren grossen Vertretern brachte – mehr eine Schüler- denn eine Schultheologie war –, hielt nichts von offener Feldschlacht. Sie sah rundherum nur Abfall vom Glauben, nur feindselige Bedrohung der Kirche, die man im engsten Sinne einer hierarchischen Klerus- und Papstkirche verstand. Das Heil erblickte man in dem oft gebrauchten Bild von der belagerten Burg, von der man in strengster innerer Geschlossenheit, in engstem Anschluss an das Papsttum, alle Angriffe abwehren müsse. Von dieser immer rücksichtsloser zur Vorherrschaft drängenden Richtung wurde jede Kritik am restaurierten Kirchenwesen, jeder Vorschlag zeitangepasster Reformen als «aufklärerisch», als verderblich und verwegen, als unkatholisch verworfen, als Verrat am Papsttum verdächtigt. Nur wenigen Theologen Deutschlands von Rang und Namen blieb der harte Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit und unkirchlicher Gesinnung erspart – Johann Michael Sailer, dessen Bedeutung als Theologe und Priestererzieher für die Kirche des deutschen Sprachraums seiner Zeit nicht hoch genug veranschlagt werden kann, verfolgte dieser Vorwurf bis in seine bischöfliche Zeit hinein. Und diese Kräfte taten alles, um

¹⁶ F. G. Friemel, Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession, EThSt19 (1972); ders., Johann Michael Sailer und die getrennten Christen, in: G. Schwaiger P. Mai (Hg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 331–349.

den Papst, dessen Ohr sie besaßen, in der Isolation zu halten, in der Haltung der Abwehr zu bestärken. Ihre Sicht war es, wenn Gregor XVI. (1831–1846) in seiner anklagenden, eifernden Enzyklika «*Mirari vos*» von 1832 im Blick auf seine Zeit düsterste Farben auftrug:

«Es jauchzt das Unrecht, unverschämte Wissenschaft und zügellose Freiheit. In Verachtung liegt das Heilige; die Hoheit der Gottesverehrung, die so stark und mächtig im Menschen liegt, wird von Nichtswürdigen geschmäht, geschändet, verspottet; die rechte Lehre wird verdreht, Irrtümer aller Art werden in die Welt gesetzt. Gesetze der Heiligtümer, Recht, Einrichtungen, altbewährte Vorschriften – nichts ist sicher vor der Keckheit jener Leute, deren Mund von Unrecht überschäumt... Schauerlich widerhallen die Universitäten und Schulen von unerhörten Irrlehren, mit denen der katholische Glaube nun schon nicht mehr im Geheimen, unterirdisch angegriffen wird, sondern ganz offen in schrecklichem, ruchlosem Angriff... Der Zügel des heiligen Glaubens, durch den allein die Reiche bestehen und Kraft und Macht der Herrschaft sich erhält, ist abgeworfen, und wir sehen den Untergang der öffentlichen Ordnung, den Fall der Herrschaft, den Umsturz aller gesetzlichen Mächte näherrücken.»¹⁷

Gewiss muss man solche Worte aus der Konfrontation der Zeit heraus zu verstehen suchen. Aber das ändert nichts daran, dass hier nur und ausschliesslich Kampfansage artikuliert, jede geistige Regung der Zeit in Bausch und Bogen verworfen wird. Hier gibt es kein Hinhören, geschweige denn eine Bereitschaft zu geistiger Auseinandersetzung (vom Dialog ganz zu schweigen). Hier werden nur Gräben aufgerissen und vertieft. Gregor XVI. verwarf in seinem Lehrschreiben die «Irrtümer» und Zeitforderungen des in ganz Europa überaus mächtigen Liberalismus, er verwarf ausdrücklich die Gewissens- und Pressefreiheit, das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat, deren gegenseitiges Verhältnis er sich nur durch die Überordnung kirchlichen Einflusses bestimmt vorzustellen vermochte. Und die Sprache, deren er sich bediente, blieb charakteristisch für päpstliche Verlautbarungen bis zum Ende der Ära Pius' IX. – und kehrte wieder im Pontifikat des nachmals heiliggesprochenen Papstes Pius X. am Beginn des 20. Jahrhunderts. Schon in seiner Antrittsenzyklika «*Qui pluribus*» von 1846 wiederholte Pius IX. die schroffen Anklagen seines Vorgängers und setzte mit seiner wohl bekanntesten Enzyklika «*Quanta cura*» von 1864 in dieser Beziehung den Gipfelpunkt. In dem diesem Dokument beigefügten «*Syllabus*», einer thesenhaften Zusammenstellung von 80 der «hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit», erzielte der päpstliche Spruch nicht allein theologische oder philosophische Fehlwege – worüber man heute auch sehr viel differenzierter denkt und urteilt –: mit den Thesen des «*Syllabus*», die mehr oder weniger aus früheren Ver-

¹⁷ A. M. Bernasconi, *Acta Gregorii Papae XVI*, Vol. I, Rom 1901 [unveränd. Nachdruck Graz 1971], 169–174, hier 170.

lautbarungen Pius' IX. exzerpiert und aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen waren – was zusätzlich Missverständnisse hervorrief –, verfiel ein gut Teil dessen, was damals als wirkliche Errungenschaften einer besseren Zeit empfunden und somit als wahrer Fortschritt begrüßt wurde, der päpstlichen Verurteilung. In der letzten These wurde der Meinung, der Papst könne und solle sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation versöhnen, eine scharfe Absage erteilt.¹⁸

Wie unter diesem Aspekt der Pontifikat Gregors XVI., der übrigens konsequenterweise auch die moderne Technik und ihre Errungenschaften – Kettenbrücken, Gasbeleuchtung, Eisenbahnen – vom Kirchenstaat fernhielt, Voraussetzung und Grundlage der Regierung Pius' IX. wurde, so wurde er auch vorbildlich hinsichtlich der Verfahrensweise gegenüber Theologen, die dem Korsett neuscholastischen, «römischen» Denkens widerstrebten. Unter Gregor XVI. nämlich begann mit dem – jedem Recht spottenden – Prozess gegen den Bonner Theologen Georg Hermes, der kurz zuvor gestorben war, die Welle der Theologenverurteilungen, mit welcher sich die Vertreter der Neuscholastik den Weg freischlugen. 1835 wurde das gesamte gedruckte Werk Georg Hermes' pauschal zensuriert und seine Schule unterdrückt, und zwar – wie neueste Forschungen (Herman H. Schwedt) eindeutig erwiesen haben¹⁹ – auf Grund einer einzigen böswilligen Denunziation und ohne die geringste Kenntnis dessen, was der Zensurierte überhaupt gelehrt hatte. Zwei Jahrzehnte später wurde mit der pauschalen Zensurierung des damals bereits 73jährigen Wiener Theologen Anton Günther († 1863), des wohl genialsten spekulativen Theologen seiner Zeit, der zweite grosse Schlag geführt. 1857 verurteilte ein päpstliches Dekret das gesamte literarische Werk dieses Mannes, der sein ganzes Leben in ungeteilter Hingabe der Kirche gedient hatte, als Denker und Priester in der Welt der Gebildeten weitestes Ansehen genoss wie sonst wohl nur noch Döllinger.²⁰ Zur nämlichen Zeit etwa setzte der Rückstrom der in Rom von den Vätern der Gesellschaft Jesu ausgebildeten Germaniker in ihre deutsche Heimat ein, und in enger Fühlungnahme mit dem ihnen gleichgesinnten Kreis um das Mainzer Priesterseminar und sozusagen im Wettstreit mit dessen Zöglingen drängten sie in die kirchlichen Schlüsselpositionen, um der ihnen angelernten Theologie, die sie als die «allein gültige», «allein wahrhaft katholische» ausgaben, in deutschen Landen zum

¹⁸ R. Aubert, *Der Syllabus von 1864*, StZ175 (1965) 1–24.

¹⁹ *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Inquisition im 19. Jahrhundert*, RQ. S.37 (1980).

²⁰ E. u. M. Winter, *Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg. Der Günther-Prozess in unveröffentlichten Briefen und Akten (= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 282/2)*, Wien 1972.

Sieg zu verhelfen. Aus ihrer Mitte war der Kampf gegen Anton Günther und seine Schule geschürt worden, mit dem klaren Ziel, die gesamte «deutsche» Theologie zu treffen.²¹ Unter anderem musste damals ein so glänzender Universitätslehrer wie der Würzburger Kirchenhistoriker Johann Baptist Schwab unter unwürdigsten Umständen auf Druck seines in bedenklicher Enge des Geistes befangenen Bischofs, eines ehemaligen Germanikers, seinen Lehrstuhl räumen und einem «Prinzipientreue» des Denkens garantierenden Germaniker (Joseph Hergenröther) Platz machen.²² In wenigen Jahren konnte dann die Würzburger Theologische Fakultät fast vollständig von Germanikern okkupiert werden. Damals schrieb der Prager Fürsterzbischof Kardinal von Schwarzenberg, der seinen Lehrer Anton Günther bis zuletzt vor der römischen Zensur zu schützen gesucht hatte, dem aber in Rom das Wort gebrochen worden war, die bittere Bemerkung nieder:

«Ach leider gibts Genossenschaften und Einzelne, die Alles und Alles verstehen, heilen, 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.»²³

Damit stehen wir mitten im 32 Jahre währenden bewegten Pontifikat Pius' IX. (1846–1878).²⁴ In der Meinung, ein «liberaler» Papst sei endlich an die Spitze der Kirche berufen worden, hatte man seine Wahl begeistert gefeiert. Doch dem Jubel war binnen kurzem Ernüchterung gefolgt. Der Papst, zeit seines Lebens Augenblicksstimmungen, Schwankungen, Depressionen unterworfen – zeitlebens, wie wir unzweideutig wissen, ein kranker Mann –, zeigte sich den auf ihn einstürzenden Problemen, zumal in der Kirchenstaatsfrage, nicht im mindesten gewachsen. Unfähig, ein Konzept konsequent durchzuführen, geschweige denn zu fassen, war Pius IX. auch nicht in der Lage, einen gewissen aufgeklärten Despotismus – in der Art eines kirchlichen Paternalismus – zu überschreiten. Liberale Einstellung gegenüber dem Menschen und der Gesellschaft blieb ihm völlig fremd, und deshalb lehnte er alle Ansätze zur Umwandlung des Kirchenstaats in einen moder-

²¹ 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, HJ 96 (1978) 312–371.

²² M. Weitlauff, Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1872), in: G. Schwaiger (Hg.), Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 32), Göttingen 1980, 245–284.

²³ Schwarzenberg an Kardinal Andrea, Prag, 13. August 1856. Winter 118 f.

²⁴ R. Aubert, Le Pontificat de Pie IX (1846–1878) (= Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours 21), Paris ²1962; Martina, Giacomo, Pio IX (1846–1850), MHP 38 (1974).

nen, konstitutionellen Staat *strictissime* ab. Dass man ihm anfangs dennoch einige Zugeständnisse abrang – die dann seinen ersten Regierungsjahren den Anhauch des «Liberalen» verliehen –, war allein dem Geschick weniger Leute zu verdanken, die seine Vorliebe für Popularität auszunützen verstanden. Die Revolution von 1848, vor der er verkleidet in der Kutsche des bayerischen Gesandten ausser Landes, nach Gaeta, fliehen musste, bewirkte bei ihm einen solchen Schock, dass er im allmählich mit fremder Militärhilfe zurückeroberten Kirchenstaat, in den er nach zweijähriger Abwesenheit heimkehrte, wieder ein schroff absolutistisch-klerikales Regime aufrichtete. Weit schlimmer war, dass er unter dem Eindruck der Revolution, statt jetzt klar zu analysieren und religiöse Positionen von politischen Forderungen abzugrenzen, in seiner Ratlosigkeit, von seinen Stimmungen hin und her geworfen, zu übernatürlichen Fingerzeigen flüchtete, seine Unfähigkeit durch einen «Sprung ins Übernatürliche» kompensierte, während er das Handeln seinem Kardinalstaatssekretär Giacomo Antonelli (1806–1876) überliess, einem wendigen, berechnenden, nie um Ausflüchte verlegenen kurialen Diplomaten, der sofort auf einen harten Konfrontationskurs einschwenkte. Der eklatanteste dieser «Sprünge» in der ersten Regierungsperiode Pius' IX. war die im Exil vorbereitete Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854), in welcher der Papst das wirksamste übernatürliche Mittel erblickte, wie er der Welt kundtat (Enzyklika «Ubi primum» von 1849), um den bösen Stürmen der natürlichen Welt zu begegnen.²⁵

Diese auf schwachen theologischen «Füssen» und – was die Überlieferung der Lehre von der Immaculata Conceptio anlangt – auf noch schwächeren historischen «Füssen» stehende Dogmatisierung erfolgte aber auf der Grundlage von der Neuscholastik entwickelter Prinzipien der Dogmenfindung und sie wurde zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche *allein* vom Papst vorgenommen: ein – nach allem, was zu erkennen ist – bewusst geschaffener Präzedenzfall, ein damals nur von ganz wenigen durchschautes Vorspiel zum Ersten Vatikanischen Konzil, das – wie heute klar zutage liegt – nach dem Willen des Papstes und der ihn lenkenden Theologen die Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und – als dessen krönende Vollendung – der päpstlichen Unfehlbarkeit bringen sollte. Pius IX. übte letztere 1854 sozusagen im Vorausgriff: Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio war nicht ohne Methode!

²⁵ M. Weitlauff, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät, in: G. Schwaiger (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, München–Paderborn–Wien 1975, 433–501.

Man mag an August Bernhard Haslers grosser philosophischer Dissertation «Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie» (Stuttgart 1977)²⁶ die eine oder andere Schwäche kritisieren, in ihren Kernaussagen, zum Beispiel hinsichtlich der massiven Manipulierung der Konzilsdiskussion, ist sie nicht widerlegt.²⁷ Und das Material, das Hasler – immer unter dem Blickwinkel der Unfehlbarkeitsfrage – zusammengetragen hat, um die Persönlichkeitsstruktur Pius' IX. zu beleuchten, übertrifft das bisher Bekannte in erschreckendem Mass. Die egozentrisch-herrsüchtigen Züge Pius' IX., die hier massiertzutage treten, die unerfreuliche, ja penetrante Rolle, die der Papst, durch ihm zugetragene höchst mysteriöse Privatoffenbarungen inspiriert, rund um das Konzil spielte, die demütigende Behandlung, die er bischöflichen Unfehlbarkeitsgegnern zuteil werden liess, das mit theologischer Unbildung gepaarte fanatische Agieren jenes verhältnismässig kleinen Kreises von Bischöfen, die im Einvernehmen mit ihm diese Dogmatisierung mit aller Gewalt und allen Mitteln betrieben: dies alles muss zutiefst nachdenklich stimmen. Und man weiss doch, dass die Doktrin von päpstlichem Universalprimat und päpstlicher Unfehlbarkeit in der Theologie bis zuletzt umstritten war und über Jahrhunderte hin lediglich als (freilich unausgesetzt urgierter) Anspruch der Päpste existiert hatte. Was die Behandlung von bischöflichen Unfehlbarkeitsgegnern anlangte, so sei hier nur ein gut beglaubigter Vorfall, zugleich wohl der eklatanteste, angeführt: Am 14. Juni 1870 verteidigte der Patriarch der Melchiten, Gregor II. Jussef, ein erklärter Unfehlbarkeitsopponent schon von seiner theologischen Tradition her, in der Konzilsaula nach Recht und Pflicht die alten Patriarchenrechte. Pius IX., der vom Inhalt der Rede sogleich Kunde erhielt, zitierte in höchster Erregung den Patriarchen zu sich. Als dieser, vor ihm kniend, nach vorgeschriebenem Zeremoniell zum Kuss des Kreuzes auf den päpstlichen Pantoffeln sich niederbeugte, «setzte Pius IX. dem Patriarchen den Fuss auf den Kopf oder den Nacken mit den Worten: «Gregorio, testa dura» (Gregor, du harter Kopf). Dann fuhr er dem Patriarchen eine Zeitlang auf dem Kopf herum.»²⁸ Ende des Zitats – kein Kommentar, nur der Zusatz, dass der Patriarch (und man muss wissen, welche hervorragende Stellung einem Patriarchen in der östli-

²⁶ Erschienen in der Reihe «Päpste und Papsttum» 12/I–II.

²⁷ So neuestens auch das Urteil Ch. Webers im höchst lesenswerten Vorwort zu seiner Edition «Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus» (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983, VII–XXXV, hier XXV f.

²⁸ Hasler 118 (mit Bestätigung des Vorfalls durch den Sekretär des griechisch-melchitischen Patriarchen Maximos V. vom 7. August 1975).

chen Kirche zukommt!) sofort Rom verliess, bis zum Tod Pius' IX. den Kontakt mit Rom unterbrach, jedoch über den Vorfall lange schwieg, um kein Schisma zu provozieren.

Am 18. Juli 1870, unmittelbar nach der letzten Abstimmung der noch im Konzil anwesenden Väter, konnte Pius IX. die vom Konzil nach heftigen Kämpfen beschlossene lehramtliche Umschreibung der päpstlichen Vollgewalt in der Kirche und über die Kirche mit Einschluss der päpstlichen Unfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sitte – Texte, die im einzelnen sehr kompliziert und schwierig zu interpretieren sind – verkünden. Die Mehrzahl der deutschsprachigen Bischöfe, aber auch eine Reihe anderer Bischöfe, hatte Rom, um an der entscheidenden Abstimmung nicht teilnehmen zu müssen, vorzeitig verlassen. Am Tag nach der Abstimmung brach zwischen Frankreich und Deutschland der Krieg aus: in den Augen mancher ein göttliches «Verhängnis», um die widerstreitenden Geister von der Unfehlbarkeitsdebatte abzulenken. Am 20. September 1870 besetzten piemontesische Truppen Rom. Der Kirchenstaat hatte unwiderruflich zu bestehen aufgehört. Der Papst, seiner weltlichen Souveränität beraubt, schloss sich im Vatikan ein, um als vom Konzil bestätigter «geistlicher Souverän» die Weltkirche zu regieren. 1917, mitten im Ersten Weltkrieg, promulgierte Papst Benedikt XV. den *Codex iuris canonici*, das nach neunzehn Jahrhunderten Geschichte des Christentums erste amtliche Gesetzbuch der katholischen Kirche, das in seinen wesentlichen Bestimmungen (insbesondere im kirchlichen Verfassungsrecht) auf den Lehraussagen des Ersten Vatikanischen Konzils gründete, deren «Anwendung» darstellte, somit «vatikanisches Recht» beinhaltete.

Nun haben zwar die nachfolgenden Päpste ihre primatialen Rechte und Vollmachten bis zum letzten ausgeschöpft und mit Hilfe ihrer Kurie und der päpstlichen Nuntien ein zentralistisches Kirchenregiment etabliert, wie es nie zuvor stattgehabt hatte; jedoch unfehlbarer Lehraussagen haben sich die Päpste – von einer einzigen Ausnahme abgesehen²⁹ – bislang enthalten. Gleichwohl täusche man sich nicht: auch wenn die Päpste in letzterer Hinsicht klugerweise Abstinenz geübt haben, so erhält trotzdem das Wort eines über das Charisma der Unfehlbarkeit verfügenden Papstes automatisch größeres Gewicht, fast möchte man sagen: eine andere Qualität. Die Diskussion um die (jetzt offensichtlich «festgeschriebene») Enzyklika «*Humanae vitae*» Pauls VI., gipfelnd in der Frage, ob die in ihr vertretenen Maximen³⁰ absolut im Gewissen verpflichten oder nicht, hat dies sehr deutlich gemacht, um nur

²⁹ Es handelt sich um die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel durch Pius XII. am 1. November 1950.

³⁰ Zur Problematik der Geburtenregelung.

ein Beispiel herauszugreifen. Und es ist ferner überaus bezeichnend, dass ebendiese Maximen letztlich einer neuscholastischen Sicht verpflichtet sind. Hier aber liegt der Kern des Problems. Mit den lehramtlichen Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils (die sich übrigens nicht ausschliesslich auf die Umschreibung von Primat und Unfehlbarkeit beschränken) ist de facto die neuscholastische «römische» Theologie (samt ihrem philosophischen «Substrat») quasidogmatisiert worden; denn sie hat die Prinzipien geliefert, die die genannten Dogmatisierungen erst eigentlich ermöglichten, und ihre Vertreter waren die Vorkämpfer dieser Dogmatisierungen: sie haben das Konzil theologisch beherrscht. Das Erste Vatikanum bedeutete für die Neuscholastik, für die ungeschichtliche Neuscholastik, den triumphalen Sieg, der zugleich alle von ihr abweichenden theologischen Bemühungen de facto ins Unrecht setzte. Am grellsten illustriert dies das tragische Schicksal Döllingers, den der Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefele († 1893), selber ein Gelehrter von Rang, Verfasser einer vielbändigen Konziliengeschichte, den ersten unter den deutschen Theologen genannt hat. Fortan beherrschte die neuscholastische Denkweise das Feld der Kirche, man theologisierte im Monolog, drehte sich immerzu im eigenen System, und wer es wagte, aus der neuscholastischen Enge auszubrechen (oder sie nur vorsichtig zu «hinterfragen»), um eine «Plattform» zu finden für eine behutsame theologische Öffnung zur modernen Welt (man denke an die Versuche Herman Schells oder Albert Ehrhards)³¹, wurde unbesehen der Unkirchlichkeit, wenn nicht der Heterodoxie bezichtigt, entsprechend gemassregelt und – mit allerhöchster Approbation! – als «Freiwild» der Hetzjagd der Verteidiger der «sana loquendi forma» preisgegeben (man lese beispielsweise die dickleibigen, von Pius X. durch Breve belobigten Pamphlete gegen Herman Schell aus der Feder des Wiener Dogmatikers und Prälaten Ernst Commer).³² Die fürchterlichen Theologenkämpfe und -schicksale vornehmlich im Pontifikat Pius' X. am Beginn unseres Jahrhunderts, gekennzeichnet durch den vagen Sammelbegriff «Modernismus», sind hierfür traurigste Zeugnisse, von den unter Pius X. nicht einfach nur geduldeten, sondern päpstlicherseits gewünschten und forcierten integralistischen Umtrieben nicht zu reden.³³ Und

³¹ H. Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg 1897; ders., *Die neue Zeit und der alte Glaube. Eine kulturgeschichtliche Studie*, Würzburg 1898. – A. Ehrhard, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*, Stuttgart–Wien 1902.

³² E. Commer, *Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken*, Wien 1908 (mit dem Breve Pius' X.).

³³ M. Th. Loomer, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in modernist research*, TTS 14 (1979); M. Weitlauff, «Modernismus» als Forschungsproblem. Ein Bericht, ZKG 93 (1982) 312–344.

wenn man beispielsweise die leisen Andeutungen Karl Rahners über sein «vorkonziliares» Theologenschicksal (das er allerdings in unbedingtem Gehorsam gegenüber der Kirche und seinem Orden getragen hat, ohne – wie heute zuweilen bei «illustren» Theologen üblich geworden – unentwegt die Medien auf sich zu lenken) liest, mag man erahnen, was noch in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts sich abgespielt hat.

Andererseits hat der endgültige Fall des Kirchenstaats, die Befreiung des Heiligen Stuhls von diesem überlebten Gebilde, dessen verrotteter Zustand höchstens noch vom Königreich beider Sizilien überboten wurde, die Haltung des Papsttums gegenüber der modernen Welt und ihren geistigen Strömungen allmählich verändert. Zwar haben die Päpste seit Pius IX. den Verlust ihrer weltlichen Souveränität als bitteres Unrecht laut beklagt, auch ihre Rolle als «Gefangene im Vatikan» mit spürbarer Hingabe zelebriert, bis dann in den Lateranverträgen von 1929 mit der Schaffung des souveränen Staates der Vatikanstadt rund um St. Peter eine für sie und den italienischen Staat tragbare und bis heute bewährte Lösung gefunden wurde – übrigens eine Lösung, die genau in jene Richtung ging, wie sie Ignaz von Döllinger in seinen berühmten Odeonsvorträgen 1861 zum Besten des Papsttums und seiner weltkirchlichen Aufgaben vorgeschlagen hatte.³⁴ Döllinger hatte damals aus der Verantwortung des Theologen gesprochen, der mit seiner Kirche lebt und leidet und sich ihre Nöte zu eigen macht. Doch welchen Eklat hatten seine gutgemeinten Worte ausgelöst. Der päpstliche Nuntius Fürst Chigi, als Zuhörer anwesend, hatte mitten im Vortrag ostentativ den Saal verlassen, und man war über Döllinger hergefallen wie einen heiligste Überzeugungen preisgebenden Verräter. Aber seit Leo XIII., einem feingebildeten Pontifex, nahmen die Päpste zögernd von der Haltung nur feindseliger Abwehr Abstand. Eine grössere Weltoffenheit brach sich Bahn, das Papsttum gelangte als moralische Autorität wieder zu Ansehen, und nach der Mitte unseres Jahrhunderts kam mit dem unvergessenen Papst Johannes XXIII. der wohl bedeutsamste Durchbruch zum echten Verstehen der modernen Welt, auch der gefallenen, schuldig gewordenen, gottabgewandten Welt, getragen vom Bewusstsein der Verantwortung für die ganze zur Erlösung berufene Welt. Sichtbarster Ausdruck dieser Wende wurde das Zweite Vatikanische Konzil, das eine grundlegende Neubesinnung der Kirche auf ihren Sendungsauftrag bewirkte und unter anderem auch – nach einer allzu langen Durststrecke – wieder hoffnungsvolle Ansätze für eine Verständigung mit den anderen christlichen Kirchen brachte. Aber eben das inzwischen in Gang gekommene ökumeni-

³⁴ Die Odeons-Vorträge sind als Anhang abgedruckt bei: I. von Döllinger, *Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen*, München 1861.

sche Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen verdeutlicht stets von neuem, dass das eigentliche dogmatische Hindernis auf dem Weg zur – freilich nicht als uniform vorstellbaren – Einheit der christlichen Kirchen das römische Papsttum ist: nicht das Papsttum an sich, sondern die vom Ersten Vatikanum festgelegte Gestalt des Papsttums. Paul VI. ist diese Einsicht zugewachsen; er hat wiederholt öffentlich seinen tiefen Schmerz darüber bekundet, ohne allerdings eine Möglichkeit zu sehen, diesen seinen «Schatten» zu überschreiten. Indes, die Barriere, die das Erste Vatikanum im Hinblick auf eine Wiedervereinigung der christlichen Kirchen darstellt, ist auch zu einem beträchtlichen Teil die Barriere gegenüber der modernen Welt, die Papsttum und Kirche trotz aller Redlichkeit des Bemühens letztlich daran hindert, zu einer zeitgerechten Lösung der heutigen Menschheitsprobleme *initiativ* beizutragen – ohne deswegen das Engagement der Kirche und kirchlicher Institutionen etwa in der Dritten Welt auch nur im mindesten schmälern zu wollen. Es ist der Geist des Ersten Vatikanums, der die offizielle Kirche und das Papsttum bis heute lähmt, es ist die neuscholastische, d. h. eine sehr verengte scholastische Denkweise, die nach wie vor als die einzig approbierte Denkweise in unserer Kirche vorherrscht, es ist die unglückselige Hypothek des 19. Jahrhunderts und hier insbesondere des Pontifikats Pius' IX., die – durch das Erste Vatikanum sozusagen zementiert – auf unserer Kirche bis heute lastet.

Wenn man einen «Gradmesser» der innerkirchlichen Situation von heute will, so bietet den besten Aufschluss ein Blick in den am 1. Adventsonntag 1983 in Kraft getretenen neuen (besser: revidierten) Codex iuris canonici. Gewiss, eine auch nur annähernd abschliessende Würdigung dieses neukodifizierten Rechtes in unserer Kirche ist wohl noch lange nicht möglich. Hierzu bedarf es zuerst der Erfahrung, auch der Erfahrung über die Rezeption, die dieses neue Recht finden wird. Denn die Promulgation des Rechtes ist *eine* Sache, die andere, die ihm aber erst Leben gibt, ist die Rezeption durch die Kirche. Man kann auch nicht übersehen, dass das neue Recht da und dort inzwischen unwiderruflich gewordenen Gegebenheiten gerecht zu werden sucht. So hat sich die Eherechtspraxis, zumal die Mischehenpraxis, wie sie sich seit dem Zweiten Vatikanum entwickelt hat, im wesentlichen durchsetzen können. Man könnte gar, wenn man die gebotenen Möglichkeiten bedenkt, von «Liberalität» des Rechtes sprechen. Doch zu irgendwelcher Euphorie ist kein Anlass; denn jeder in der seelsorgerlichen Praxis Stehende weiss, dass hier der Zug längst abgefahren ist und unter den jungen Leuten, sofern sie überhaupt noch in der Kirche Orientierung suchen, keine Bereitschaft mehr (geschweige denn Verständnis dafür) besteht, sich bei einer Verheiratung mit einem konfessionsverschiedenen Partner kirchlichen Rechts-

barrieren – die zudem für den Nichtkatholiken betont desavouierend waren – noch zu beugen. Da gibt es jetzt ferner ein neues – nein: zum ersten Mal überhaupt ein Laienrecht, das Recht der «christifideles laici». Aber bei näherem Zusehen entpuppt es sich rasch als eine Ansammlung blosser Kann-Vorschriften, deren Realisierung im einzelnen vom Wohlwollen des zuständigen «Hierarchen» abhängt.³⁵ Lläuft es nicht im letzten schliesslich doch auf das von Kardinal Joseph Ratzinger peinlich oft wiederholte Diktum hinaus: «Jeder Mensch in der Kirche hat das Recht auf unverkürzte Verkündung der Wahrheit»? «Dies aber als zentrales Recht aufzufassen» – so hat auf einer Tagung der Katholischen Akademie in München zum neuen Kirchenrecht (4./5. November 1983) der Münchener Sozialrechtler Hans F. Zacher formuliert – «ist eine absolut gefährliche Sache. So etwas findet man nur noch in sozialistischen Verfassungen.»³⁶

Aber wie dem auch sei: Eigentlicher «Gradmesser» dafür, ob die Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils – immerhin eines ökumenischen Konzils, dem in der Kirche nach katholischer Überzeugung die höchste Gewalt zukommt! – rechtlich «durchgeschlagen» haben, ist das im neuen Codex niedergelegte Verfassungsrecht. Und hier ist nüchtern festzustellen, dass sich auch der neue Codex fast ausschliesslich auf dem Boden des Ersten Vatikanums bewegt. Er ist absolut zentralistisch konzipiert. Einige Kollegialität ansprechende «Retouchen» können darüber nicht hinwegtäuschen: Das neue kirchliche Verfassungsrecht unterscheidet sich so gut wie nicht von den Aussagen des Codex von 1917, an manchen Stellen sind sie «präzisiert». «Durch die Massierung der Aussagen über die Gewalt des römischen Papstes scheint der Kodex eher das Ergebnis des ersten als des zweiten Vatikanischen Konzils zu sein» – so stellte einer der an der genannten Tagung beteiligten Kanonisten (Knut Walf) fest, und er fuhr fort, gewaltsam positive Interpretationsversuche aufs Korn nehmend: «Alle Versuche von Kollegen, die Kirche als «communio» nun auch in der Rechtstradition und im Recht der Kirche zu verwurzeln, sind damit ad absurdum geführt worden.» Ein anderer Kanonist, der gewiss nicht den Verdacht erweckt, «progressiv» zu sein, hob diese Gefahr eines nunmehr erneut festgeschriebenen Zentralismus, der alle und jede Regung in der Kirche seinem allein gültigen Willen zu unterwerfen bestrebt ist, ebenfalls hervor: Dieser Zentralismus, Erbe des Ersten Vatika-

³⁵ Vgl. O. Stoffel, Das Recht der Laien in der Kirche nach dem neuen Codex, in: M. Amherd-L. Carlen (Hg.), Das neue Kirchenrecht. Seine Einführung in der Schweiz, Zürich 1984, 60–84. – K. Walf, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht, Zürich–Einsiedeln–Köln 1984.

³⁶ Ausführlicher Bericht über die Referate und Diskussionsbeiträge (jeweils wörtliche Auszüge) in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 14 (1984) Heft 1, 9–16. Hier dieses Zitat und die folgenden Zitate.

nums, «wird in feiner, liebevoller Weise von Rom geübt. Man wird in einem Embrassement vom Papst und seinen Institutionen zur Brust genommen, dass es einem manchmal die Luft abdrückt.» Und dann sprach er das Entscheidende an: «Wir bräuchten eben mehr Bischöfe, die sich gegen diese liebevolle Erdrückung durch den römischen Zentralismus zur Wehr setzen» (Heribert Schmitz). Aber da liegt eben wiederum das Problem, man könnte von einem «*circulus vitiosus*» reden: Denn niemand anderer als der Papst behält sich das Recht vor, in der gesamten Weltkirche die Bischöfe frei und nach eigenem Gutdünken zu ernennen (can. 329 § 2 im alten, can. 377 § 1 im neuen Codex). Jede andere Praxis, und sie ist selten genug – das Recht einer wirklich freien Bischofswahl konnte allein das Bistum Basel bewahren!³⁷ –, ist Privileg, päpstlicher Gnadenerweis und (theoretisch) jederzeit widerrufbar. Dabei ist die Entstehung dieses «Rechtes» nur schwer fassbar; als römischer Anspruch hat es sich aus dem bedenklichen Stellenbesetzungs- und Finanzsystem der avignonesischen Päpste entwickelt. Dieses jedoch empfand die damalige Kirche als eine unerhörte Neuerung. Die «*Gravamina Nationis Germanicae*» des Spätmittelalters und im Vorfeld der Reformation hatten hier ihre Wurzel! Heute sind de facto die Bischöfe – mit Ausnahme fast nur des Bischofs von Basel – «Kreaturen» des Papstes³⁸ wie die Kardinäle, und wie bei diesen wird selbstredend vorausgesetzt, dass sie sich in ihrer Amtsführung als «Kreaturen» erweisen. Dieser Erwartungshorizont (man kann sich dieses Eindrucks nicht erwehren) scheint ihre Auswahl zu bestimmen. Wie die römische Praxis der Bischofsbestellungen aussieht, wie Papst und Kurie derzeit in diesem «Angelpunkt» den Primat üben, dafür bietet die Bundesrepublik Deutschland ein lehrreiches Exempel. In der Bundesrepublik Deutschland sind in den letzten Jahren laufend Bischofsernennungen vorgenommen worden nicht nur ohne jede Rücksicht auf die Willensmeinung des jeweils betroffenen Bistums (Domkapitel, Diözesanräte – ohne Berücksichtigung der pflichtgemäss eingereichten Kandidatenlisten), sondern auch ohne jede Rücksicht auf die landsmannschaftliche Herkunft des jeweils päpstlich Erkorenen. Da und dort hat man auch, um die Nachfolge

³⁷ Statuten des Domkapitels des Bistums Basel. Authentische Dokumente, Solothurn 1979. Die Statuten mitsamt dem Recht des Basler Domkapitels, den Bischof aus dem Diözesanklerus – nach Konsultation der Diözesanstände – frei zu wählen, gründen auf dem Bistumskonkordat vom 26. März 1828. Auf die seither selbstverständlich geübte Praxis der sofortigen Publikation der Wahl (und nachträglichen Einholung der päpstlichen Konfirmation) wurde 1965 unter dem Druck Roms verzichtet. – Vgl. auch: H. Küng, Die Freiheit der Basler Bischofswahl, Conc 16 (1980) 529–531.

³⁸ «Kreatur» selbstverständlich im Sinne des Wortgebrauchs in can. 351 § 2 des neuen Codex: «*Cardinales creantur Romani Pontificis decreto...*».

bereits im Vorgriff zu regeln, das Koadjutoriewesen (mit dem Recht der Nachfolge) wieder neu installiert oder beim Rücktritt eines Bischofs aus Altersgründen – wie er heute bei Vollendung des 75. Lebensjahres erbeten werden muss – diesen als zwischenzeitlichen Bistumsadministrator eingesetzt, um die im kanonischen Recht vorgesehene Interimsregierung des Domkapitels während der Vakanz des Bischofsstuhls zu verhindern. Vielleicht sollte man in der Schweiz das deutsche Exempel sehr sorgfältig prüfen, ehe man sich dazu entschliesst, das gegenwärtig diskutierte Projekt einer Neuorganisation der schweizerischen Bistümer in die Tat umzusetzen. Denn es kann kein Zweifel sein: Die hier – aus pastoralen Gründen, wie es heisst, zur Hebung der Seelsorge durch grössere «Bischofsnähe» – angestrebte Vermehrung der Bischofssitze und Verkleinerung der Diözesen, zumal des Bistums Basel, müsste unter anderenbezahlt werden mit dem Verlust, zumindest aber mit der völligen Aushöhlung des Rechtes der freien Bischofswahl im Bistum Basel und mit der möglichst vollständigen Ausschaltung der – im ganzen bewährten und für die Kirche wohltätigen – staatlichen Einflussnahme, entsprechend den Normen des geltenden Kirchenrechts. Und man weiss doch, welch schmerzender Dorn in kurialen Augen das Basler Bischofswahlrecht ist. Deshalb würde auch das Basler Domkapitel gut daran tun, dieses allein ihm noch verbliebene Recht mit höchster Umsicht zu hüten und anzuwenden, zum Besten der Ecclesia Basileensis und der Kirche Schweiz. Und es sollte sich vor Augen halten, wie man römischerseits im Zuge des Inkrafttretens des Codex iuris canonici von 1917 – zum Beispiel – dem Domkapitel des Bistums Sitten das Bischofswahlrecht «abgekauft» hat!³⁹

Wie man sich am Sitz des Papstes die Umsetzung der päpstlich-primatialen Rechte in die Praxis des weiteren vorstellt, dokumentiert die 1979 erlassene Apostolische Konstitution «Sapientia christiana».⁴⁰ Diese intendiert eine allgemein verbindliche Reform insbesondere des Studiums der Theologie, vom vorgeschriebenen Fächerkanon und von der Gewichtung der einzelnen Fächer her in einer Weise, wie theologische Ausbildung an den staatlichen theologischen Fakultäten im deutschen Sprachraum im wesentlichen seit langem in bewährter Übung ist. Dabei ist zweifellos begrüssenswert der hier formulierte Anspruch «hoher wissenschaftlicher Qualifikation» als unabdingbarer Voraussetzung für eine Berufung in das akademische Lehramt, selbstverständlich gepaart mit «lauterer Lebensführung» und «Verantwortungsbewusstsein». Es wird im übrigen ausdrücklich vermerkt, dass als

³⁹ Siehe hierzu die fundierte Studie: O. Stoffel, Die Bischofswahl in der Diözese Sitten, SKZ145 (1977) 532–538.

⁴⁰ Joannis Pauli II Summi Pontificis Constitutio Apostolica «Sapientia christiana» de studiorum universitatibus et facultatibus ecclesiasticis, Typis Polyglottis Vaticanis 1979.

für das akademisch-theologische Lehramt qualifiziert nur gelten kann, wer sich «durch bestimmte Nachweise, insbesondere durch Veröffentlichung wissenschaftlicher Arbeiten, als geeignet für die wissenschaftliche Forschung erwiesen» hat (Art. 25). Nicht nur in der Lehre, sondern ebenso auch in der Forschung hat also demnach der mit einem akademischen Lehramt Betraute tätig zu sein. Die Berücksichtigung dieses Doppelaspektes wissenschaftlicher Eignung, so wie er hier formuliert ist, entspricht ebenfalls der herkömmlichen Praxis bei Berufungsverfahren an den deutschsprachigen theologischen Fakultäten, nicht dagegen gemeinhin an den romanischen, geschweige denn an den römischen Hohen Schulen der Theologie. In der Regel konzentrierte sich die Diskussion über diese Konstitution leider so sehr auf die Frage der Anpassung geltender Studienordnungen an die neuen römischen Normen, dass darüber zumeist jener Doppelaspekt (bei dem immer noch zu fragen wäre, was die Konstitution unter «Wissenschaftlichkeit» in der Theologie versteht), vor allem aber zwei andere gravierende Bestimmungen unbeachtet geblieben sind: zwei Bestimmungen, denen gegenüber sämtliche anderen nur noch als «Rahmenwerk» erscheinen. Die eine schreibt vor, dass für eine Berufung zum Professor der Theologie das «Nihil obstat» des Heiligen Stuhls einzuholen ist, mit anderen Worten: In theologischen Berufungsverfahren behält sich der Heilige Stuhl generell die letzte Entscheidung vor, alle Berufungen auf theologische Lehrstühle haben über Rom zu laufen. Und die andere Bestimmung verpflichtet den Magnus Cancellarius (das ist in der Regel der zuständige Ortsbischof), der unter anderem «über die Integrität des katholischen Lehrgutes» zu wachen hat, der römischen Behörde «alle drei Jahre einen detaillierten Bericht über die Lehr- und sonstige Tätigkeit der... Fakultät... vorzulegen» (Durchführungsverordnungen Art. 8). Nun hat schon das Projekt einer für die ganze Welt verbindlichen einheitlichen Reglementierung des theologischen Studiums – dessen wissenschaftliche Hebung vielerorts gewiss zu wünschen wäre – seine in mannigfacher Hinsicht kaum lösbare Problematik, und insofern erscheint der Anspruch einer solchen Reglementierung «urbi et orbi» als unangemessene Überziehung römisch-primatialer Eingriffe in das Leben der Kirchen «in der Zerstreuung». Der als absolute Neuerung eingeführte generelle Vorbehalt des päpstlichen «Nihil obstat» bei Theologenberufungen – für die Bundesrepublik Deutschland erneut ausdrücklich reklamiert⁴¹ – aber stellt, wenn man es nüchtern bedenkt, eine schroffe Desavouierung der «im Heiligen Geist gesetzten» Bischöfe (Apg 20,28) dar, denen man offensichtlich nicht mehr zutraut, in ihren Bistümern

⁴¹ Vgl. das Dekret der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 1. Januar 1983 (hier IV, 7). Abgedruckt in: AKathKR 152 (1983) 178–183.

ohne römische Kontrolle nach Pflicht und Verantwortung ihres Hirtenamtes für die Bewahrung «der Integrität des katholischen Lehrgutes» zu sorgen. Und was die pflichtmässige Berichterstattung über Lehre und Leben der Fakultäten betrifft, so wird hier offensichtlich dem einzelnen Bischof als Magnus Cancellarius stillschweigend die Installierung einer Überwachungsinstanz innerhalb der ihm zugeordneten theologischen Fakultät zugemutet, werden im übrigen Bespitzelung, Zwischenträgerei, Denunziation geradezu provoziert. Man kann nur hoffen, dass mit dieser Konstitution nicht ein Zurückgleiten in die erwiesenermassen für Kirche und Theologie verderbliche Situation des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts signalisiert wird – und Bischöfe wie Bischofskonferenzen der Länder bei der Durchführung Klugheit und Diskretion walten lassen.

Dennoch, das Zweite Vatikanische Konzil hat ein Fenster aufgestossen. Und es ist gar nicht zu verkennen, dass viele Menschen guten Willens mit Sehnsucht auf das befreiende Wort, die befreiende Tat warten, die vom Evangelium ausgehen könnten und müssten. Die respektvolle, begeisterte Aufnahme, die Papst Johannes Paul II. bei seinen Pastoralreisen um die Welt nicht nur von seiten der Katholiken allüberall findet, spricht für sich. Man möchte in diesen zweifellos von apostolischem Eifer erfüllten, hochgebildeten, seelsorgerlich erfahrenen, freilich in totalitären Systemen aufgewachsenen Papst die Erwartung setzen, dass er das aufgestossene Fenster nicht wieder verschliesse, sondern so weit wie möglich öffne – um der Verkündigung des Evangeliums, um des Menschen willen.

Manfred Weitlauff, Luzern