

## Zum Synodenwesen der Deutschkatholiken (1844–1847)\* Mit Seitenblicken auf den Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland

Das 19. Jahrhundert kennt zwei gewichtige Initiativen zur Verwirklichung eines »Katholizismus ohne Rom«. Von ihnen ist in der Regel nur die zeitlich jüngere bekannt und dank ihrer andauernden Präsenz in der ökumenischen Landschaft bewußt: der Alt-Katholizismus (seit 1872/73). Er verstand und versteht seine Absage an die dogmatischen Beschlüsse des 1. Vatikanums (1869/70) als kontestativ bezeugte Kontinuität mit der alten, nicht »römisch«-katholisch verengten kirchlichen Tradition. Als eines ihrer bedeutendsten Elemente betonte er von Anfang an das bis zur Jahrhundertmitte vielschichtig und teilweise leidenschaftlich diskutierte kirchliche Synodalinstitut<sup>1</sup>. Für sich selbst brachte er diese Diskussion durch die in ihm geistlich fundierte, verfassungsmäßig geregelte und institutionell praktizierte »Synodalität«<sup>2</sup> zum Abschluß. Den alt-katholischen Synodalbeschlüssen seit damals wird heute auch römisch-katholischerseits bescheinigt, sie hätten »eine Reihe von echten Reformanliegen aufgegriffen und teilweise verwirklicht, deren katholischer Charakter vom Vatikanum II in Evidenz gestellt wurde«<sup>3</sup>.

Kaum mehr bekannt ist hingegen die knapp 30 Jahre ältere Bewegung des Deutschkatholizismus. Dabei hatten sich zu seiner Zeit an ihn nichts weniger als glühende Hoffnungen auf wie äußerste Befürchtungen vor einer »zweiten Reformation« in Deutschland geheftet. Und mit einem Höchststand von etwas mehr als 80000 formellen Mitgliedern (1847) übertraf er den späteren der deutschen Alt-Katholiken (1875) um gut 10000<sup>4</sup>. Auch ein Bewußtsein von ihm, der einmal ein Heer von Federn pro und contra in Bewegung gesetzt hat, der drei Jahre lang eines *der* Tagesthemen nicht nur des katholischen Deutschland war, hat sich kaum erhalten. In

\* Für den Druck überarbeiteter, um die regionalen Aspekte stark erweiterter und den Apparat ergänzter Vortrag vom 31. Juli 1985 im Rahmen der von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten veranstalteten Studientagung »Diözesansynoden. Idee – Geschichte – Struktur«. – Die Belegung aller im Text genannten Personen usw. mit den üblichen Daten bzw. die Vervollständigung des im Apparat unvollständig Gebliebenen hätte ausgedehnter Archiv- und Literaturstudien bedurft, als im Rahmen der Überarbeitung des Vortrags möglich waren. – Zur zeitlichen Eingrenzung des Themas siehe unten S. 112.

1 Der Vortrag konnte den von Prof. Dr. Joachim Köhler, Tübingen, über »Synodale Ideen im 18. und 19. Jahrhundert« voraussetzen. Siehe dazu den Tagungsbericht in diesem Band S. 481. – Zur Vielschichtigkeit und Intensität dieser Diskussion im südwestdeutschen Raum, besonders in der Erzdiözese Freiburg, siehe die Arbeit von BECHTOLD, die heute allerdings mehr wegen des darin aufgearbeiteten Materials als in ihren Wertungen beeindruckt.

2 Unter diesem Leitwort referierte bei der genannten Tagung Bischof Dr. Sigisbert Kraft über »Das Synodalwesen der alt-katholischen Kirche«. Siehe dazu den Tagungsbericht in diesem Band S. 482.

3 VICTOR CONZEMIUS, Art. Altkatholizismus: Sacramentum Mundi 1, 1967, 109–111, hier 110.

4 Dieser Vergleich insinuiert keinen historischen oder doktrinellen Zusammenhang zwischen den beiden Denominationen.

den gängigen Lexika und Überblicken theologischer Provenienz ist er, wenn überhaupt registriert, auf Rang und Rolle einer sektiererischen Episode beschränkt<sup>5</sup>. Erst ein neueres Interesse an der politischen und Sozialgeschichte im Umfeld der ›bürgerlichen‹ Revolution von 1848/49 belebte auch dasjenige am Deutschkatholizismus neu, nun aber im Horizont völlig neuer Fragestellungen: nach ideologisch und organisatorisch relevanten Protestgruppen des deutschen Vormärz, nach historischen Präfigurationen von ›Revolutionsparteien‹ und ›Politischer Theologie‹<sup>6</sup>, nach Präformationen von ›Friedensbewegung‹ und ›Religiösem Sozialismus‹<sup>7</sup>. Dabei haben die neueren Studien das Verdienst, anders als die konfessionell motivierte Polemik<sup>8</sup> die politische Dimension des Deutschkatholizismus gerade als eines seiner Wesensmerkmale – und nicht als Indiz seines providentiell inszenierten Verfalls – herauszustellen und seinem Selbstverständnis damit gerechter zu werden; ein Verdienst, das freilich wieder um den Nachteil erkaufte ist, daß man seiner als ›Kirche‹ dort nicht ebenso deutlich ansichtig wird.

Schwierigkeiten und Defizite dieser Art liegen allerdings in der Sache selbst; sie sind objektiv begründet. Es ist unmöglich, den Deutschkatholizismus auf *einen* Nenner zu bringen. Dafür sind die Konstellationen, die ihn zunächst zu raschen Erfolgen führten, zu komplex, die Motive, die sich in ihm verbanden oder auch überkreuzten, zu heterogen, die in ihm propagierten Programme und Positionen zu divers, seine Praxis wegen der daraus resultierenden Uneinheitlichkeit zu wenig konstant (sie ist uns im übrigen, besonders was die konkrete Gemeindeebene angeht, im einzelnen auch zu wenig bekannt), die Gruppe seiner doktrinen, publizistischen und organisatorischen Führungsfiguren zu wenig homogen. Und schließlich gibt auch sein förmliches Ende, an dem – und schon zuvor – er sich in verschiedene Strömungen hinein verlor, Anlaß zu recht unterschiedlichen Retrospektiven.

Vielleicht war der Deutschkatholizismus überhaupt nur ein einziges Mal eine bei aller Diffusität in sich identische Grösse: In jenem monumentalen Akt der Absage, in dem er sich als »Deutschkatholische Kirche« der Kirche Roms gegenüberstellte, um ihr das Leichentuch überzuwerfen.

Dieser Akt vollzog sich einigermassen spektakulär und mit dem bei Vorgängen dieser Art üblichen Pathos zu Ostern 1845 beim ersten deutschkatholischen Konzil in Leipzig, das in solcher Stimmung zusammentrat: »Grade dreihundert Jahre waren seit der letzten Kirchenversammlung zu Trident vergangen, als die zu Leipzig zusammentrat. Ihre Aufgabe war fast gleich: Reinigung der katholischen Kirche von eingedrungenen Mißbräuchen und Feststellung derjenigen Momente, in welchen sie in der Folge ihren Haltepunkt, ihre Kraft, ihre Einigkeit finden

5 Beispielsweise KONRAD ALGERMISSEN, Art. Deutschkatholizismus: LThK 3, <sup>2</sup>1959, 279; GOTTFRIED MARON, Art. Deutschkatholizismus: RGG 2, <sup>3</sup>1958, 112 f.; RUDOLF LILL: HdKG VI/1, 1971/[1985] 400; CARL ANDRESEN-GEORG DENZLER, Wörterbuch der Kirchengeschichte, München 1982, 182. – Auch in ANTON RAUSCHER (Hrsg.), Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1810 (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B, Abhandlungen), Paderborn 1984, findet sich der Deutschkatholizismus gerade mit einem Satz erwähnt (S. 37).

6 Dominierend bei GRAF. – GRAF bietet S. 365–441 die derzeit umfassendste Primär- und Sekundärbibliographie zum Deutschkatholizismus in differenzierter Gliederung. Für spezielle Themenstellungen wie die vorliegende ist sie gleichwohl ergänzungsbedürftig. So enthält sie zwar bibliographische Angaben zu den beiden deutschkatholischen Konzilien von 1845 und 1847 (S. 379), jedoch keine zu den großenteils selbständig publizierten Verhandlungen und Beschlüssen der regionalen (Provinzial- und Kreis-)Synoden.

7 Dominierend zu Beginn der ›Neuverhandlung‹ des Deutschkatholizismus bei KUHN, Provokation. – DIES., Deutschkatholiken bietet eine (mit GRAFS Darstellung in etwa vermittelte) allgemeine Übersicht und komprimierte Auswahlbibliographie.

8 Katholischerseits etwa [KARL] HAAS, Art. Dissidenten: [WETZER-WELTE] Kirchen-Lexikon 3, <sup>1</sup>1849, 180–182; [LUDWIG JOSEPH] HUNDHAUSEN, Art. Deutschkatholiken: Ebd. 3, <sup>2</sup>1884, 1603–1615; KONRAD ALGERMISSEN, Konfessionskunde, Hannover <sup>4</sup>1930, 182–221 (in späteren Auflagen nicht mehr geführt). – Eine Bibliographie der historischen katholischen Kontroversliteratur bei GRAF 406–417.

soll; Beschränkung und Eindämmung der schrankenlosen Gewalt des römischen Bischofs und zweckmäßige Zugeständnisse an den mächtig bewegten Geist der Zeit, an die gewaltig vorgeschrittene Bildung. Die Kirchenversammlung zu Trident hat ihre Aufgabe nicht gelöst; durch die Umtriebe und Ränke des Jesuiten Jago Lainez und seiner Genossen hat sie vielmehr die in die katholische Kirche eingerissenen Mißbräuche verewigt und die verderbliche Herrschaft des römischen Bischofs befestigt und erweitert. Die Leipziger Versammlung mußte also diese Herrschaft brechen für immer<sup>9</sup>.

Eines der gedachten Mittel der deutschkatholischen Kirche zu diesem Ziel war – woher sich unser Thema, dem eine gedrängte Vorstellung des Deutschkatholizismus als solchen mit Seitenblicken auf Südwestdeutschland vorauszuschicken nicht unpassend sein dürfte, rechtfertigt – in Leipzig mit der Absicht vielfältiger Wiederholung soeben angewandt worden: »sie mußte endlich die Fortdauer der Kirchenversammlung sichern, als das wirksamste Mittel der Einigung und des gleichmäßigen Fortschrittes, der Erhaltung und Befestigung der Grundsätze der jungen Kirche, und der Sicherung der Selbständigkeit der Gemeinden und der einzelnen Glieder derselben«<sup>10</sup>.

## I. Der Deutschkatholizismus

### 1. Anlaß und Anfänge<sup>11</sup>

Unmittelbarer Anlaß für die Entstehung des Deutschkatholizismus war die Ausstellung des »heiligen und ungenährten Rockes Christi« im Dom zu Trier vom 18. August bis 6. Oktober 1844. Die Reliquie sollte nach der Intention des Trierer Bischofs Wilhelm Arnoldi (1798–1864) und anderer die Einheit der wahren Kirche Christi symbolisieren. Eine recht effektive Regie führte in den 50 Tagen ca. 500 000 Pilger nach Trier, in einer keineswegs auf die Rheinlande beschränkten »Völkerwanderung« (Joseph von Görres), die »als größte organisierte Massenbewegung des deutschen Vormärz« (Theodor Schieder) gelten darf. Das öffentliche Urteil über die Trierer Wallfahrt<sup>12</sup> war naturgemäß recht geteilt. Von einer »großartigen Manifestation des katholischen Bewußtseins« sprach man dort, wo eben dessen Formierung in eine bestimmte Richtung das Ziel war; dort, wo man in der Wallfahrt die lang ersehnte Chance gegeben sah, breite katholische Kreise – soziologisch gesehen also die (katholischen) Unterschichten – mit romantisch-restaurativen, jedenfalls unzeitgemäßen Mitteln in der mittlerweile mit »katholisch-gleichgesetzten ultramontanen Richtung zu beeinflussen oder solchen Einfluß zurückzugewinnen. Trier war binnen weniger Tage zum Schauplatz und Symbol eines ungeheuren Triumphs des romantisch verklärten neukatholischen Geistes geworden.

»Ungeist« und »Unfug« lautete in summa die Kritik der anderen Seite. Das war einmal, natürlich, der *Protestantismus*, der in Trier – abgesehen von seiner traditionellen theologischen Kritik an Reliquienkult, Wallfahrten, Wunderheilungen usw. – eine gezielte konfessionalistische Demonstration gegen sich sah; der einerseits die in seinen Augen in Trier zur Schau gestellte Rückständigkeit der Katholiken belächelte, und den andererseits jene Institution

9 LEIPZIG I S. V (aus dem Vorwort).

10 Ebd. VI f.

11 Dazu ausführlicher KAMPE 1, 55–163; GRAF 26–46. Nur schwer greifbar ist GUSTAV WÜRTEMBERG, Die Anfänge der deutschkatholischen Bewegung 1844–45 [Diss. phil.], Münster 1923.

12 Über die publizistischen Aktionen und Reaktionen orientiert umfassend WOLFGANG SCHIEDER, Der Trierer Wallfahrtsstreit von 1844. Eine Bibliographie, in: Kurtrierisches Jahrbuch 14, 1974, 141–170. – Weiter einschlägig ist auch DERS., Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14, 1974, 419–454.

gleichwohl das Fürchten lehrte, die die Trierer Wallfahrt nicht etwa nur duldeten, sondern gezielt und bewußt in Szene setzte, um sie letztendlich »im Sinne ihres Freiheitsanspruchs gegenüber der staatlichen Administration zu funktionalisieren«<sup>13</sup>. – Das war dann der bürgerliche Kultur- und Wirtschafts-*Liberalismus*, der – abgesehen von Fragen des guten Geschmacks – in dem in Trier rigoros artikulierten Anspruch einer alleinseligmachenden Kirche einen Anschlag auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit und damit die faktischen Rechtsverhältnisse tangiert sah: den rechtlich und politisch, also staatlich sanktionierten Status quo konfessioneller Parität und Pluralität. – Das war dann auch das *nationale* Element, das im ultramontanen Katholizismus eine dem deutschen Nationalcharakter zuwiderlaufende Religiosität erkannte und die Frage seiner politischen Abhängigkeit von einer auswärtigen Macht (Rom) zur Debatte stellte. Außerdem wähten die »politischen« Kritiker, liberale wie nationale, in Trier nicht zuletzt ein Appeasement zwischen der katholischen Hierarchie und der zunehmend reaktionären, klerophilen Politik des seit 1840 in Preußen regierenden Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) sich anbahnen, was sie Schlimmes befürchten ließ. – Und da waren nicht zuletzt auch respektable *katholische Kritiker* »von innen«, die, was sonst immer, in einem Katholizismus à la Trier die Katholizität ihrer Kirche ultramontanem Extremismus geopfert sahen, auch wenn sie sich mit öffentlicher Kritik eher zurückzuhalten veranlaßt sahen. Statt vieler Namen nur den einen: Wessenberg, der nicht anstand, die Sache in einem entscheidenden Moment einen »Unfug« zu nennen<sup>14</sup>.

Zum Fanal gerät die Debatte um Trier jedoch erst, als am 15. Oktober 1844 in den bürgerlich-linksliberalen »Sächsischen Vaterlandsblättern« (Leipzig) ein »Offenes Sendschreiben an den Bischof Arnoldi« erscheint. In ihm wird nicht nur viel aggressiver und weit weniger akademisch gegen das Trierer »Götzenfest« polemisiert als in allen Pamphleten zuvor; sein Verfasser Johannes Ronge<sup>15</sup> setzt seinem Namen darüberhinaus ausdrücklich bei: »katholischer Priester«. »Wissen Sie nicht«, heißt es darin beispielsweise, »daß der Stifter der christlichen Religion seinen Jüngern und Nachfolgern nicht seinen Rock, sondern seinen Geist hinterließ? Sein Rock, Bischof Arnoldi von Trier, gehört seinen *Henkern!*«

Dieser Offene Brief<sup>16</sup> schlug ein wie der Blitz. Ronge war zu diesem Zeitpunkt, d. h. bereits seit Januar 1843, als Geistlicher zwar suspendiert wegen öffentlicher Kritik an der Besetzungspraxis des fürstbischöflichen Stuhls von Breslau und lebte seitdem als Privatlehrer in Laurahütte (Oberschlesien)<sup>17</sup>. Aber das interessierte in diesem Moment niemanden. Das unerhörte scharfe Auftreten eines katholischen Priesters gegen den Trierer Bischof, die schonungslose Anprangerung religiös-theologischen Dunkelmännertums, das Schneidende der Argumentation und der

13 GRAF 30.

14 Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg (1774–1860), 1802–1817 Generalvikar der Diözese Konstanz, 1817–1827 Kapitularvikar. Zu ihm WOLFGANG MÜLLER: LThK 10, <sup>2</sup>1965, 1064–1066; DERS., in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hrsg. von HEINRICH FRIES u. GEORG SCHWAIGER, Bd. 1, München 1975, 189–204; KARL-HEINZ BRAUN, in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, hrsg. von ERWIN GATZ, Berlin 1983, 808–812. – Zum Zitat siehe unten S. 101.

15 \* 1813 in Bischofswalde (bei Neisse), 1836–1839 Theologiestudium in Breslau, 1840 ordiniert, 1841 Kaplan in Grottkau, 1843 Hauslehrer in Laurahütte (Oberschlesien), Dezember 1844 exkommuniziert, im August 1849 zur Emigration nach England gezwungen, dort besonders für die Kindergartenpädagogik theoretisch und praktisch tätig, 1861 Rückkehr nach Breslau, Tätigkeit für die freireligiöse Bewegung, † 1887 in Döbling bei Wien. Zu ihm jetzt FRIEDRICH WILHELM GRAF, in: Gestalten der Kirchengeschichte 9/2 (Die neueste Zeit II), hrsg. von MARTIN GRESCHAT, Stuttgart 1985, 153–164 (Lit.).

16 Das Sendschreiben (abgedruckt bei GRAF 196–199) wurde sofort an verschiedenen Orten als separate Flugschrift (z. T. mit Auflagenbezeichnung) sowie in einer Vielzahl von Zeitungen und Zeitschriften nachgedruckt und erreichte so in kürzester Zeit praktisch ganz Deutschland.

17 Ronge stellte seinen Werdegang bis 1844 mit Abdruck aller seinen »Fall« in schrittweiser Entwicklung betreffender Dokumente auf 51 Seiten dar in seiner Schrift »Rechtfertigung« (Leipzig 1845).

spezifisch »deutsche«, ätzend antirömische Ton, stilisiert mit schwingvollem Pathos und gewürzt mit einem Schuß Sozialkritik – nur all das zusammen vermag den ungeheuren publizistischen Erfolg dieses Sendschreibens zu erklären – und seine realen Folgen. Denn: War die Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt die größte organisierte Massenbewegung des deutschen Vormärz, so wird der Deutschkatholizismus zu seiner »größten Protestbewegung«<sup>18</sup>. Fast über Nacht wird der zuvor unbekannte Kaplan Johannes Ronge aus Schlesien hochstilisiert zum »zweiten Luther«, dessen Bewegung die »zweite«, die endgültige Reformation verheißt, »die Reformation des 19. Jahrhunderts«, hochgetragen von den Wogen eines ausbändig (wenn gleich banalen) Heroenkults und von den Ausbrüchen eines regelrechten Taumels: Los von Rom!

## 2. *Deutschkatholische Landschaften*<sup>19</sup> – *Südwestdeutschland*

Der Schritt zur deutschkatholischen Kirchenbildung war vollzogen, als sich nach entsprechenden Sondierungen am 13. Februar 1845 in Breslau gelegentlich einer Gemeindeversammlung die erste deutschkatholische Gemeinde konstituierte<sup>20</sup>. Ihr schlossen sich in kürzester Zeit an die 2000 Mitglieder an, eine Zahl, die sich später zeitweise auf 7000 steigerte<sup>21</sup>. Von Breslau aus sprang der Funke rasch auf ganz Schlesien über<sup>22</sup>. Der anfängliche Erfolg dort erklärt sich neben anderen Faktoren nicht zuletzt mit der Virulenz des aufgeklärten schlesischen Reformkatholizismus, der teilweise für drastischere Schritte zu gewinnen war. Einzelne Exponenten dieser Strömung schlossen sich zeitweise oder dauernd dem Deutschkatholizismus an. Unter ihnen ist namentlich Johann Anton Theiner<sup>23</sup> zu nennen, der der Bewegung aber schon bald wieder enttäuscht den Rücken kehrte. Schlesien blieb in der Folge überhaupt Zentrum der Bewegung: als zahlenmäßig stärkster Gemeindeverband (1846/47 60 Gemeinden mit ca. 28 000 Mitgliedern) und mit Breslau – ständige Residenz Ronges, aber nicht allein deswegen – als Kristallisa-

18 KUHN, *Deutschkatholiken* 562.

19 Zu den Gründungswellen und -etappen der deutschkatholischen Gemeinden siehe ausführlich KAMPE 1, 105–163; 2, 3–79; 4, 5–28 (hier auch außerdeutsche Gründungen, besonders in Nordamerika). Daraus eine Reihe einzelner Angaben im folgenden. – Ein kursorischer Überblick über die allerersten Gemeindebildungen auch bei GRAF 32–41. – Die Gründungsdaten und Bekenntnisse der ersten Gemeinden (bis zum Ersten Leipziger Konzil Ostern 1845) sind in LEIPZIG I 8–63 aufgelistet.

20 Zur unmittelbaren Vorgeschichte, den Vorgängen und beteiligten Personen im einzelnen siehe KAMPE 1, 79–129. Vgl. GRAF 35f. – Die »Grundzüge der Glaubenslehre, des Gottesdienstes und der Verfassung der allgemeinen (katholischen) christlichen Gemeinde zu Breslau«, das am 13. Februar 1845 beschlossene Bekenntnisdokument, ist abgedruckt in LEIPZIG I 27–29.

21 GRAF 36; KUHN, *Deutschkatholiken* 561.

22 WOLFGANG LEESCH, *Die Geschichte des Deutschkatholizismus in Schlesien (1844–1852)* unter bes. Berücksichtigung seiner politischen Haltung, Breslau 1938. – Der Deutschkatholizismus in seiner schlesischen Heimat und andernorts ließ JOSEPH FREIHERR VON EICHENDORFF (1788–1857) eine für ruhiges Überlegen und Reagieren plädierende Polemik abfassen, die im damaligen Lärm freilich unterging; jetzt veröffentlicht von SYBILLE VON STEINSDORFF, »... Jene Influenza religiöser Zerfahrenheit«. Eine unbekannte Streitschrift Joseph von Eichendorffs gegen den Deutschkatholizismus und seine Folgen, in: *Aurora* 42, 1982, 57–79. Den Hinweis darauf verdanke ich Herrn Prof. Dr. Joachim Köhler, Tübingen.

23 \* 1799, nach Theologiestudium in Breslau 1822 ordiniert, 1824 a. o. Professor für Exegese und Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät in Breslau, 1830 wegen seiner (anonym publizierten) Schrift »Die katholische Kirche besonders Schlesiens in ihren Gebrechen dargestellt« (Altenburg 1826, <sup>2</sup>1827) der Professur entbunden und in den Pfarrdienst versetzt, 1845 Übertritt zum Deutschkatholizismus, 1855 zur Evangelischen Kirche, 1857 Sekretär der Universitätsbibliothek Breslau. HERMANN HOFFMANN: *LThK* 10, <sup>2</sup>1965, 15. – Theiners deutschkatholische Schriften bei GRAF 404. Zur römisch-katholischen Polemik gegen Theiner und zur Polemik zwischen Theiner und der deutschkatholischen Bewegung nach seiner baldigen Trennung von ihr siehe auch KAMPE 2, 79ff.

tionspunkt vieler den Deutschkatholizismus bewegender oder auch erschütternder ideologisch-doktrineller Impulse.

Ähnliches Gewicht kam Sachsen zu. Dort war der Schriftleiter der »Sächsischen Vaterlandsblätter« Robert Blum (1804–1848) – damals schon in ganz Deutschland renommiert und exponiert als führender Kopf der liberalen demokratischen Oppositionsbewegung, später eine der rücksichtslos vernichteten Symbolfiguren der Revolution von 1848 – aktiv für eine Gemeindebildung<sup>24</sup> in Leipzig tätig, die am 22. Februar 1845 zustandekam. Dresden folgte einige Tage darauf, dann Gründungen im ganzen Königreich<sup>25</sup>.

Von Schlesien und Sachsen aus griff die Bewegung rasch nach Westen aus, wo sich unterdessen schon vereinzelte spontan gebildete Gruppierungen als Ansatzpunkte für eine weitergehende Organisation anboten. Es mag genügen, die in der Forschung bislang monographisch bearbeiteten Regionen<sup>26</sup> zu nennen: Dortmund-Mark-Westfalen, das Wuppertal, die Preußischen Rheinlande, die beiden Hessen und die Rheinpfalz. Diese Aufzählung wäre imposanter, würde man alle Orte im einzelnen anführen; und es läßt sich kaum übersehen, daß die lokalgeschichtliche Forschung über den Deutschkatholizismus erst in den Anfängen steckt. Bemerkenswert ist, daß sich deutschkatholische Gemeinden auch in einzelnen großen Städten des norddeutschen Tieflands bildeten, namentlich in Magdeburg, Hildesheim und Hamburg. Unter den Großstädten ist speziell auch Frankfurt am Main (und Offenbach) zu nennen.

Aus Preußen und Brandenburg sind neben vielen anderen Gemeinden besonders Berlin, Königsberg und Marienwerder aufzuführen. Allein Berlin hatte bereits im Juli 1845 1700 Mitglieder.

Einen Sonderfall stellt die Preußische Provinz Posen dar, wo sich in Schneidemühl im Frühjahr 1844 eine kleinere Sezession von der römisch-katholischen Kirche um den wegen Konkubinats suspendierten Priester Johannes Czernski (1813–1893)<sup>27</sup> unter dem Namen »Christlich-apostolische-katholische Gemeinde« gebildet hatte. Ihr bekennnismäßig formulierter Protest<sup>28</sup> richtete sich gegen die »römisch-katholische Hierarchie« und die »durch die römischen Priester eingeführten Menschensatzungen«. In wesentlichen dogmatischen und Verfassungsfragen wich sie hingegen nicht gravierend von der offiziellen Kirchendoktrin ab. Gerechterweise wird man in dieser Gruppierung, der sich weitere kleine Sezessionen deutscher und polnischer Zunge anschlossen, am ehesten eine katholische Protestgemeinde in Bezug auf

24 In der ausgedehnten Literatur über Blum und die 48er Revolution findet man seine Rolle als führender Deutschkatholik eher am Rande, als Kuriosität oder als Verschleierung seiner wirklichen (politischen) Absichten, registriert. Einen unmittelbaren Eindruck von der Authentizität seines deutschkatholischen Engagements vermittelt dagegen HERMANN NEBEL [d. i. KARL LIEBKNECHT] (Hrsg.), *Ausgewählte Reden und Schriften von Robert Blum*, Heft 7: Blum und die deutschkatholische Bewegung, Leipzig o. J. [1880], Nachdr. in: ROBERT BLUM, *Politische Schriften*, hrsg. von SANDER L. GILMAN, Bd. 6, Nendeln 1979, 129–175.

25 GÜNTER KOLBE, *Demokratische Opposition in religiösem Gewande. Zur Geschichte der deutschkatholischen Bewegung in Sachsen am Vorabend der Revolution von 1848/49*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 20, 1972, 1102ff.

26 Siehe GRAF 435f. Zu ergänzen: HANS-GEORG ASCHOFF, *Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866) (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 86)*, Hildesheim 1976, 209–212 (betr. die deutschkatholische Gemeinde in Hildesheim). – Für die lokalgeschichtliche Forschung böten die teils detaillierten Angaben bei KAMPE (passim) reichliche Ansatzpunkte.

27 Zu ihm KONRAD ALGERMISSEN: *LThK* 3, <sup>2</sup>1959, 120 (Lit.). – Diverse Flug- und Bekenntnisschriften Czernskis bei GRAF 387.

28 »Offenes Glaubensbekenntniß der christlich-apostolisch-katholischen Gemeinde zu Schneidemühl in ihren Unterscheidungslehren von der römisch-katholischen Kirche, das heißt der Hierarchie [...]«, Bromberg 1844 u. ö. Auch abgedruckt in LEIPZIG I 47–61.

die Kirchendisziplin sehen. Die »Emancipation von der Hierarchie« war die einzige Gemeinsamkeit, die sie für kurze Zeit in die deutschkatholische Bewegung einband<sup>29</sup>. Czernski ging sehr bald wieder auf Distanz. Ihm war der Deutschkatholizismus theologisch zu wenig »positiv« und je länger je mehr von politischer Programmatik überfremdet.

Da der Deutschkatholizismus im aufgeklärten Reformkatholizismus einen natürlichen Verbündeten wähnte, den er extra muros ecclesiae führen und sich einverleiben zu können hoffte, ja sich da und dort als dessen gradlinige Realisierung begriff<sup>30</sup>, warf er naturgemäß seine Blicke auf Landschaften, in denen diese Mentalität eine starke Basis hatte. Das Beispiel Schlesien ist bereits genannt. Ein weiteres ist *Südwestdeutschland*, wo der Einfluß des Reformkatholizismus vornehmlich Wessenbergischer Prägung damals noch nicht völlig geschwunden, teils sogar, angesichts der spürbaren Übermacht ultramontanen Kirchentums, in offensiver Neubelebung unter seinen Vertretern begriffen war; dies speziell im ungeduldigen Ruf nach Synoden. Auf ihn war werbend gezielt, wenn die deutschkatholische Publizistik seine Themen zu den ihren machte, die neue Kirche quasi als Erfüllung aller seiner Wünsche und Forderungen in Erinnerung brachte. Dafür mag der Hinweis auf einige wenige Artikel und Notizen in der »konservativen«, dem Reformkatholizismus lange tatsächlich am nächsten stehenden deutschkatholischen Zeitschrift »Die katholische Kirchenreform« zum Beleg dienen: Man schreibt dort 1845 über das Rumoren im badischen Klerus, besonders in Konstanz, im Hinblick auf Diözesansynoden und Kirchenreform (2, S. 141 f.); einen Aufsatz über »Freiherrn von Wessenberg und die römische Curie« (2, S. 193–203); über »Fortschritte des deutschen Catholicismus im mittleren und südlichen Deutschland«, die der »Wessenbergischen Schule« zugute gehalten werden (2, S. 278 f.); 1846 über Proteste nach ultramontanen Primizpredigten in Württemberg (3, S. 239); über »Benedikt Maria von Werkmeister« (3, S. 241–254); über das Verlangen der Kapitelsgeistlichen von Mosbach an den Papst nach einer deutschen Nationalsynode (4, S. 95) usw.<sup>31</sup>.

Die beiden ersten Gemeinden Südwestdeutschlands<sup>32</sup> hatten sich zunächst ohne größere öffentliche Resonanz in *Württemberg* gebildet. Die erste, in *Ulm*, verdankte ihre Gründung in den Tagen vom 26. bis 30. Februar 1845 dem Betreiben des Redakteurs der »Ulmer Schnellpost« Julian Chownitz. Chownitz übernahm den Vorsitz und sofort auch die publizistische und

29 Schon auf der 4. Sitzung des Ersten Leipziger Konzils (LEIPZIG I 113–140), das die beiden Gruppierungen mit ihren »Gründervätern« persönlich an der Spitze zusammenführte, traten bzgl. der Bekenntnisbildung und -formulierung sachlich unüberbrückbare Spannungen auf, die der geschlossene schlechte Kompromiß in ihrer Wirkung nicht aufzuhalten vermochte. Nachdem eine Synergie beider Gruppierungen in der Folge praktisch nirgends zustande kam, beendete eine eigene Synode in Schneidemühl am 22.–24. Juli 1846 die »Kirchengemeinschaft« auch formell. – Materialreich ist auch in dieser Hinsicht wieder KAMPE 1, 73–79, 179–181, 188–190; 2, 134–163. Kurz auch GRAF 33–35.

30 Der Problematik des Begriffs »aufgeklärter Reformkatholizismus« bewußt, ist doch der Selbstbegriff des Deutschkatholizismus als dessen natürliche historische Folge zurückzuweisen. Er findet sich beispielsweise auch bei KAMPE 1, 1–52 u. ö. Daß der repräsentative Reformkatholizismus dies selbst anders sah, zeigt die auf die Länge gesehen relative Erfolglosigkeit des Deutschkatholizismus gerade unter seinen Vertretern.

31 Die meisten der aktuellen Notizen haben in der Tendenz nach freieren, eher rationalistischen Zeitschrift »Für christkatholisches Leben« (CKL) ihre Parallele und wurden später zumeist auch von KAMPE registriert.

32 Von deutschkatholischer Seite aus sind viele Südwestdeutschland betreffende Vorgänge unmittelbar und im einzelnen unter vielfacher Nennung von (gelegentlich leicht differierenden) Daten, Personen und näheren Umständen – allerdings auch unter Darstellung bloßer Erwartungen als Realitäten, weshalb kritisch zu lesen ist – dargestellt in CKL 1, 1845, 4–11, 127 f., 181–185, 265–267; 2, 1846, 301–304; 4, 1847, 192–214 (»Die Schwäbischen Gemeinden«); 6, 1848, 112–118 (»Die deutschkatholischen oder freien christlichen Gemeinden im Großherzogthum Baden«). Viel davon ist eingegangen und weitergeführt in KAMPE 1, 154 f.; 2, 11–23, 72–78, 132 f., 240 f.; 3, 361–363; 4, 8 f., 33–35.

agitorische Propaganda<sup>33</sup>. Die kleine Gemeinde hatte zunächst keinen theologischen Leiter und verlor im August 1845 ihren ersten Vorsitzenden gleich wieder: Chownitz rekonvertierte in Mainz, nicht ohne gleich geräuschvoll wie zuvor mit dem Deutschkatholizismus und seiner Ulmer Gründung abzurechnen<sup>34</sup>. Inzwischen hatte die Ulmer Gemeinde am 29. Juni mit Georg Würmle<sup>35</sup>, bis dahin Geistlicher der Erzdiözese Freiburg, ihren ersten Prediger<sup>36</sup> gewählt.

Die zweite Gemeinde entstand in *Stuttgart* nach Vorberatungen Ende März am 7. April 1845 ebenfalls durch laikale Initiative<sup>37</sup>. Schon bei der Gründung hatte sie einen Prediger: den suspendierten Geistlichen der Diözese Rottenburg Joseph Butterstein<sup>38</sup>, der sofort in die Öffentlichkeit drängte<sup>39</sup>. Weil »dessen schlaffes Wesen aber der Sache nicht gewachsen war«<sup>40</sup>, wie man gewisse Skandale später umschrieb, wurde Butterstein schon nach gut vier Wochen der Abschied gegeben und Würmle – im Oktober nach Dissens mit der Ulmer Gemeinde dann selbst als Prediger nach Stuttgart gewählt<sup>41</sup> – von Ulm aus mit dem Gottesdienst beauftragt.

Das war in Württemberg zunächst alles; alles in allem kein gerade glänzendes Entrée: Die Gemeinden klein und von schwacher innerer Konsistenz; die aus dem katholischen Klerus kommenden Prediger eher brotsuchende Flüchtlinge der Disziplin ihrer bisherigen Kirche denn intellektuelle oder moralische Koryphäen der neuen<sup>42</sup>; statt des erhofften Großfeuers unter dem Dach der katholischen Kirche nur ein Feuerchen.

Spektakulärer gestaltete sich um die gleiche Zeit die Sache in *Freiburg i. B.* Dort zeigte der

33 Siehe dazu: Die erste deutschkatholische Gemeinde in Schwaben und ihre Gegner. Von JULIAN CHOWNITZ, Redakteur der »Ulmer Schnellpost« und Vorsitzendem der deutsch-katholischen Gemeinde in Ulm, Ulm 1845. – Zu den Vorgängen dort siehe auch HAGEN 556–560.

34 JULIAN CHOWNITZ, Meine Aussöhnung mit der Kirche. Zugleich ein Aufruf an »meine frühere Gemeinde«. Aus den »Katholischen Sonntagsblättern« besonders abgedruckt, Mainz 1845. – Dort autobiographische Angaben Chownitz' im larmoyanten Ton der Lebensbeichte eines von der eigenen Frivolität zu Fall gebrachten Literaten; ebenso einzelne Angaben zur Ulmer Gemeinde.

35 \*1805 in Heuweiler, nach Theologiestudium in Freiburg i. B. 1833 ordiniert, 1845 Pfarrverweser in Wahlwies bei Stockach, noch 1845 suspendiert. – Die Datierung seines Amtsantritts in Ulm nach CKL 1, 1845, 128. Vgl. CKL 4, 1847, 193; KAMPE 1, 154f. – Für die bereitwillige Hilfe bei der Beschaffung von Personalangaben für Würmle und weitere Geistliche der Erzdiözese Freiburg, soweit möglich, danke ich Frau Archivamtsrätin Dehn vom Erzbischöflichen Archiv in Freiburg i. B. freundlichst.

36 Das Leipziger Konzil 1845 hatte in seiner 2. Sitzung von den diskutierten Amtsbezeichnungen »Seelsorger«, »Geistlicher« und »Prediger« dem »umfassendsten und geläufigsten Ausdruck »Geistlicher« zwar den Vorrang gegeben (LEIPZIG I 86), doch setzte sich in der Praxis und in der Selbstbezeichnung der Betroffenen allgemein die Bezeichnung »Prediger« durch.

37 CKL 1, 1845, 5–7, 10. Vgl. ebd. 4, 1847, 193; KAMPE 1, 154f. – Zu den Vorgängen in Stuttgart auch HAGEN 553–555.

38 \*1806 in Großengstingen, nach Theologiestudium in Tübingen 1831 ordiniert. 1833 Repetent in Tübingen, 1834 provisorisch, 1835 definitiv Präzeptoratskaplan in Scheer a. d. Donau, 1839 Pfarrer in Obersulmetingen, 24. Oktober 1844 Aufgabe des geistlichen Amtes, nach Rekonziliation (wann?) als Hilfspriester in der Erzdiözese Freiburg verwendet, dann Kuratkaplan in Bellikon (Schweiz), April 1873 Pfarrverweser in Mühlhausen (Dekanat Wurmlingen), † November 1873. STEPHAN JAKOB NEHER, Personal-Katalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bistums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd<sup>3</sup> 1894, 39. Siehe auch HAGEN 553 Anm. 171.

39 JOSEPH BUTTERSTEIN, Vortrag in Betreff der Bildung einer deutschkatholischen Gemeinde in Stuttgart. Gehalten im Bürgermuseumsaale am 13. April 1845, Stuttgart 1845.

40 CKL 4, 1847, 193.

41 Ebd. 2, 1846, 303.

42 Sehr ungünstige Urteile in intellektueller und moralischer Hinsicht über Butterstein, Würmle und zwei weitere aus dem römisch-katholischen Klerus kommende Bewerber für die Stuttgarter Predigerstelle finden sich auch in CKL 4, 1847, 206–213 und bei KAMPE 2, 132.

ehemalige Moraltheologe der Theologischen Fakultät Heinrich Schreiber (1793–1872)<sup>43</sup> dem Erzbischof zu Ostern 1845 seinen Beitritt zur deutschkatholischen Kirche an. Schreiber war als entschiedener Reformkatholik bekannt und enger Vertrauter Wessenbergs. Er hatte nicht zuletzt gehofft, Wessenberg durch seinen Schritt aus der Reserve locken zu können. Entsprechend groß war Schreibers Enttäuschung über die scharfe Mißbilligung Wessenbergs, der seinerseits von Schreiber, der einmal Wessenbergs Biograph werden wollte, schwer enttäuscht war. Schreiber verfaßte in kürzester Zeit eine der bedeutenderen Programmschriften des Deutschkatholizismus<sup>44</sup>, trat dann aber nur noch bis 1846 aktiv für ihn ein. Später ist seine Stellung dazu ziemlich unklar. Der zunehmend politische Charakter der Bewegung scheint ihm zuwider geworden zu sein.

Doch so appellativ Schreibers Schritt damals gedacht gewesen sein mochte – zwei Wochen später werden bereits 70 Deutschkatholiken für Freiburg angegeben<sup>45</sup> –, er begründete keine bleibende Gemeinde und wird deshalb nicht als Entrée des Deutschkatholizismus in *Baden* angesehen. Der Rang der ersten badischen Gemeinde kommt *Heidelberg* zu<sup>46</sup> – gegründet am 28. Juni 1845 –, wo am 21. Mai 1846 der bis dahin katholische Pfarrer Dr. Joseph Dominikus Karl Brugger (1796–1865)<sup>47</sup> zum Prediger gewählt wurde. *Mannheim* folgte am 16. August 1845 als zweite, *Pforzheim* am 2. Oktober als dritte Gemeinde<sup>48</sup>.

Trotz des vermeintlich natürlichen Verbündeten, des Reformkatholizismus Wessenberg-scher Prägung, blieb der Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland zunächst also einigermaßen marginal. Auf dem Leipziger Konzil zu Ostern 1845 beispielsweise war noch keine Gemeinde aus diesem Raum vertreten. Die Bewegung schien hier erst in Schwung kommen zu wollen, als Johannes Ronge gelegentlich der letzten seiner fünf Rundreisen durch Deutschland, »welche zum Triumphzuge des Deutschkatholicismus werden sollte«, im Herbst 1845 auch zweimal durch Südwestdeutschland kam<sup>49</sup>.

Diese Rundreisen dienten – natürlich – der Organisation der neuen Gemeinden und der Werbung für die Bewegung. Die Werbung schloß ein, daß Ronge und seine Begleitung nach Möglichkeit Kontakt mit den regionalen und lokalen Repräsentanten möglicher »Hoffnungsträger« aufnahm, bevorzugt Vertretern der spätrationalistischen Richtung des Protestantismus und des politischen Liberalismus. In der Regel wurde ihm das nicht schwer gemacht. Im Gegenteil; hier zeigt sich: Ronge war der Held, der Deutschkatholizismus Thema des Tages. Während die Haltung der verschiedenen Regierungen nicht leicht auf einen Nenner zu bringen ist, wobei insgesamt sehr bald die Repression überwog<sup>50</sup>, gab es kaum einen städtischen Magistrat, der

43 Zu ihm ROBERT WILLIAM RIEKE, Heinrich Schreiber 1793–1872 (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitäts-geschichte 9), Freiburg i. B. 1956. Zur deutschkatholischen Aktivität Schreibers ebd. 96–118 (mit Dokumenten); daraus die Angaben im folgenden.

44 HEINRICH SCHREIBER, Das Princip der deutsch-katholischen Kirche, Jena [Mai] 1845. – Ein weiterer einschlägiger Titel bei GRAF 403.

45 CKL 1, 1845, 7.

46 Geschichtliche Grundzüge über die Entstehung der christkatholischen Gemeinde in Heidelberg, in: CKL 5, 1847, 134–146; KAMPE 2, 72f.

47 \* 1796 in Freiburg i. B., 1815–1819 Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften, seit 1819 der Theologie in Freiburg, 1824 ordiniert, 1825 Gymnasial-Professor in Freiburg, 1828 Dr. theol., 1836 Pfarrer in Kadelburg (bei Waldshut), 1845 in Rohrbach (bei Heidelberg), 19. April 1846 Übertritt zur deutschkatholischen Kirche, 19. Juni 1846 exkommuniziert. Zu ihm CKL 5, 1847, 138f., 143–145; KAMPE 2, 73; BADISCHE BIOGRAPHIEN 1, 1875, 135; FDA 24, 1895, 160f.

48 KAMPE 2, 73–75. Dort auch nähere Einzelheiten.

49 Zu den fünf Reisen Ronges im Ganzen wohl ziemlich zuverlässig KAMPE 1, 159–163; 2, 3–26 (das Zitat ebd. 11). Kurz auch GRAF 56–65.

50 Siehe neben den auf politische Einheiten bezogenen neueren Monographien KAMPE 1, 192–194; 3, 252–383; 4, 177–369.

Ronge nicht einen glänzenden Empfang bereitet, zumindest ermöglicht, und ihm alle Türen geöffnet hätte. Empfänge, Bankette, Nachtmusiken, Fackelzüge und andere Ovationen waren ebenso üblich wie die von Ronge und seinen Begleitern als »Cultus der Freiheit«<sup>51</sup> zelebrierten Gottesdienste. An einem Gottesdienst Ronges im Ulmer Münster am 23. September 1845<sup>52</sup> nahmen nach unwidersprochenen Zahlen 15 000 Menschen teil. Die spontane Identifikation der Massen mit dem Deutschkatholizismus und der äußere Triumph Ronges gerade bei seiner fünften Rundreise erscheint wirklich nur damit erklärlich, daß unter den gegebenen, bekannt repressiven politischen Umständen der »letzten Tage« des Vormärz die öffentliche Demonstration oppositionellen Verhaltens eben nur in religiöser Form möglich war<sup>53</sup>. Daß der spezifische Inhalt, die Botschaft des Deutschkatholizismus, dann doch ungleich weniger interessierte als die von den Massen wohl surrogativ ausgelebte Gelegenheit protestativer Demonstration gegen die Verhältnisse, beweist der Umstand, daß die Massen dem Deutschkatholizismus wohl begeistert zu-, aber nicht in ihn einströmten. Die Massenkonversion, auf die zu hoffen er in diesem Augenblick vielleicht gleich geneigt wie berechtigt war, fand nie statt. Nimmt man speziell das Potential des südwestdeutschen Reformkatholizismus in den Blick, gibt es dafür Gründe.

### 3. Wessenberg: »Stiftung einer Sekte, die keinen Verband mehr mit der Kirche hat«

Für die neuerdings favorisierte politisch-historische Betrachtungsweise mag das wichtigste Ereignis bei Ronges Aufenthalt in Baden in der Tat sein Zusammentreffen mit den Führern des badischen Liberalismus in Mannheim und Heidelberg sein, von dem langfristig bedeutende Wirkungen auf die badische Innenpolitik und die politische Programmatik und Praxis des Deutschkatholizismus selbst ausgingen<sup>54</sup>. Ronge verfolgte, erkennbar gleichrangig, dabei einen weiteren Zweck: Er wollte bei dieser Gelegenheit Wessenberg und mit ihm den südwestdeutschen Reformkatholizismus endlich zum Deutschkatholizismus herüberziehen. Zu diesem Zweck hielt er sich vom 16. bis 21. Oktober 1845 unter teils merkwürdigen Umständen in Konstanz auf<sup>55</sup>, wo der streitbare Demokrat und Redakteur der »Seebblätter« Joseph Fickler (1808–1865) sein weitverbreitetes Blatt bereits seit dem ersten Auftreten Ronges dem Deutschkatholizismus dienstbar gemacht hatte<sup>56</sup>. Ronge richtete am 17. Oktober, dem zweiten Tag seines Aufenthalts, wohl weil sich eine andere Kommunikationsmöglichkeit nicht abzeichnete, einen Brief an Wessenberg<sup>57</sup>. Diverse Honneurs abgestrichen, lautet sein sachlicher Kern:

51 GRAF 63.

52 JOHANNES RONGE, Rede, gehalten am 23. September 1845 in der Münsterkirche zu Ulm, Ulm 1845.

53 GRAF 61–64.

54 Ebd. 57–61. – Zur Rolle des Deutschkatholizismus in Baden allgemein und in der badischen Innenpolitik im besonderen siehe RIEKE, Schreiber (wie Anm. 43) 96–118; BECHTOLD 232–238; JULIUS DORNEICH, Franz Josef Buß und die katholische Bewegung in Baden (Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte 7), Freiburg i. B. 1979, 150–165; KARL BRECHENMACHER, Joseph Beck (1803–1883). Ein badischer Spätaufklärer (Contubernium 29), Tübingen 1984, 125–139. Dort jeweils auch Lit.

55 Eine Schilderung der eigenartigen Umstände bei KAMPE 2, 17–22 und, besonders ausführlich, bei DIESBACH 9–25.

56 Zu Ficklers Rolle im Deutschkatholizismus siehe BECHTOLD 237f.; DIESBACH (passim). Vgl. KUHN, Provokation 45 Anm. 30, 90 (Lit.).

57 Der Brief Ronges und die Antwort Wessenbergs sind abgedruckt bei KAMPE 2, 18f. bzw. 19–21 (im folgenden zugrundegelegt). – DIESBACH, sonst gut informiert, nennt Ronges Brief verloren (S. 13) und gibt von Wessenbergs Antwort nur ein als Entwurf erhaltenes Bruchstück (Stadtarchiv Konstanz: Wessenberg 2710/1681) wieder (S. 13f.). Da Kampes Abdruck der Wessenbergschen Antwort (KAMPE 2, 19 Anm. 1: »Nach dem [ungedruckten] Originale von der Hand Wessenberg's«), soweit sich vergleichen läßt, mit dem Konstanzer Bruchstück übereinstimmt, erhebt sich gegen den Rest kein Zweifel; ebenso wenig daher gegen

»Sie haben die jetzige, die Reformation des 19. Jahrhunderts vorbereiten helfen, und Sie haben, wie ich bei meiner Anwesenheit in Schwaben vernommen, einen großen Theil Anhänger und Schüler, welche bereit sind, sich den Hunderttausend, die bereits für die größten Güter der Menschheit offen gegen Rom in die Schranken getreten sind, anzuschließen. Wir erwarten unsre Brüder und Schwestern mit Freuden, und reichen ihnen gern die Hand zum Bruderbund. [...] Ich weiß nicht, ob und wiefern Sie, hochverehrter Mann, mit mir übereinstimmen; aber soviel bin ich überzeugt, daß Sie als Geschichtsforscher längst erkannt: *diese Reformation müsse kommen*, und sie könne nur durchgeführt werden, wenn sie im Geiste der Zeit erfaßt und geläutert werde. Unsere Zeit aber fordert Entscheidung, sie fordert Bethätigung des Christenthums, Bethätigung des großen Gebots der Liebe. Um dieser Zeitfrage zu genügen, mußte ich eine freie Verfassung in's Leben rufen, die jede Hierarchie ausschließt, und die, wie in der ersten christlichen Zeit, die Gemeinde zur freiern, sittlich schaffenden Gewalt erhebt. Dies verleiht aber der Reformation des 19. Jahrhunderts eine Kraft, gegen welche alle Anstrengungen unserer Gegner ohnmächtig sind, und welche die Klugheit Roms zur Knabenthorheit macht. Ich bin darum bei allen Bedrängnissen ruhig und zuversichtlich des Sieges. Ich habe der Reformation in das blitzende und selbstbewußte Auge gesehen, und weiß, daß sie [sic!] unsre Feinde, ob sie Gregor oder Metternich heißen, mit jedem Schritte gegen uns sich selbst das Schwert tiefer in die Brust stoßen. Wer wollte auch der Vorsehung gebietend entgegentreten, wer die Weltgeschichte aufhalten? Wohl wünschte ich, Ihre Zustimmung zu erfahren, und als guter Jünger ein Wort der Billigung oder Würdigung Dessen, was ich gethan, seit ich durch den Ruf der Vorsehung und meiner Nation auf die Stelle gerufen worden bin, auf der ich stehe. Der Geist aber kommt, man weiß nicht woher, und wählt, wen er will. Sein Wunsch ist, daß Sie noch in Erfüllung gehen sehen, was Sie durch so lange Jahre angestrebt haben«.

Wessenberg antwortete auf dieses Schreiben, das nicht nur das Selbstbewußtsein Ronges, sondern auch das temporäre Selbstverständnis des Deutschkatholizismus klar und umfassend ausdrückt, postwendend. Sein Brief lautet vollständig:

»Geehrtester Herr! Ihr Erscheinen in Constanz kommt sehr unerwartet, indem Sie hier keine Gemeinde haben. Auch werden Sie in hiesiger Stadt und Gegend, so weit ich ihre Einwohnerschaft kenne, wenigen Anklang finden. Ich darf nicht bergen, daß Ihre Sache sich jetzt, da Sie die Stiftung einer neuen Sekte beabsichtigen, ganz anders darstellt, *als damals, wo Ihr Brief gegen den Unfug bei der Wallfahrt zum heiligen Rock in Trier erschien*. Mißbräuchen sind auch hier zu Lande Viele abhold. Aber wie könnten Sie von der Stiftung einer Sekte, die keinen Verband mehr mit der Kirche hat, eine Reform der Kirche erwarten?

Sie drücken in Ihrer gestrigen Zuschrift den Wunsch aus, daß ich ein Wort der Billigung Ihres jetzigen Unterfangens ausspreche. Dies verbietet mir aber mein Gewissen und meine Ueberzeugung. Nichts in meinem vergangenen Leben und Wirken berechtigt zu der Vermuthung, daß ich in einem Unterfangen, wie das Ihrige sich jetzt darstellt, beistimmen könnte. Meine Grundsätze und Gesinnungen sind bekannt. *Ich war stets und bleibe forthin ein treuer Sohn der katholischen Kirche*. Diese Treue glaubte ich in meiner Stellung auch dadurch, und zwar vorzüglich zu bethätigen, daß ich nach dem Maaß meiner beschränkten Kräfte für ihre Reinigung von entstellenden Ausartungen und Mißbräuchen durch Schrift und That redlich, pflicht- und gewissenhaft das Meinige beitrug. Eine solche Kirchenverbesserung wird auch immer mein sehnlichster Wunsch seyn, weil ich weiß, daß sie Gott wohlgefällig wäre. Nach meiner frühern und auch jetzt fortbestehenden Ueberzeugung können aber *Bestrebungen für Kirchenreformen* sich nur dann die erwünschte Frucht versprechen, *wenn sie auf gesetzlichem, canonischem Wege geschehen*. Nur dann können sie dem Bedürfniß der Gesammtheit auf eine

Kampes Abdruck des Ronge-Briefs (ebd. 18 Anm. 1: »Aus der Copie«). – Zum Hintergrund von Wessenbergs Urteilsbildung siehe DIESBACH 14–16 mit Bezug auf Tagebuchstellen und Korrespondenzen.

erbauliche Art Genüge thun, welche das Band der Liebe, das Heiligste auf Erden, befestigt. Durch die Stiftung einer Sekte hingegen wird unvermeidlich dieses Band gelockert; sie vermehrt den religiösen Zwiespalt, und, während sie nach Gutfinden Reformen anstrebt, stellt sie der allgemeinen Reform der Kirche ein neues und starkes Hinderniß in den Weg, indem sie in vielen dieselbe leitenden Organe und in ganzen Volksmassen die Abgeneigtheit und das Widerstreben gegen Reformen steigert. Dazu kommt noch die Betrachtung, daß die Sekte aller höhern und gesetzlichen Autorität ermangelt, welche wesentlich erforderlich ist, um kirchlichen Reformen durch Begründung der Ueberzeugung, daß sie rechtmäßig sind und das rechte Maaß nicht überschreiten, nachhaltige Anerkennung und Geltung zu verschaffen, und um sie auch in Eintracht und Ordnung handhaben zu können.

Diese offene, rückhaltlose Erklärung bitte ich Sie, mein Herr! einzig der reinsten Liebe der Wahrheit, welcher sie entfloßen ist, zuzuschreiben. Da Sie sich an mich gewendet haben, um von mir selbst meine Ansicht von Ihrem Unternehmen zu erfahren, so glaube ich, nur in dieser Weise Ihrem Wunsch entsprechen zu können. Uebrigens flehe ich vom Grund des Herzens zu Gott, dem Geber alles Wahren und Guten, der Ihnen ausgezeichnete Talente verliehen hat, daß er Ihren Geist und Ihr Herz erleuchte und Ihnen das eingeben möchte, was wahrhaft zur Förderung des jetzt so vielfach mißkannten und gelästerten Christenthums dienlich seyn kann. Er verleihe Ihnen die Weisheit, die vor jeder Selbsttäuschung bewahrt! Constanz den 18. October 1845. I. H. v. Wessenberg«.

Wessenberg zog also einen in jeder Hinsicht kompromißlosen Trennungsstrich. Der spiritus rector der umworbenen Strömung versagte sich dem Deutschkatholizismus schroff und mit ihm wohl viele, die Wessenberg im Fall einer anderen Entscheidung möglicherweise gefolgt wären. Nur in Konstanz selbst konstituierte sich noch am selben Tag in einem Akt symbolischer Protesthandlung eine deutschkatholische Gemeinde unter der Führung Ficklers, wobei sich die Gemeinde hart an der Grenze auf deutscher Seite versammelte, während Ronge auf Schritte entfernt nur von der Schweizer Seite her predigen konnte.

Daß man anstelle Wessenbergs auch über andere Symbolfiguren aus dem Klerus froh gewesen wäre, darf vermutet werden. Denn alle Lebenserfahrung legt nahe, daß dem Schritt der Hirten immer genügend Schafe folgen, die von allein nicht in Bewegung kommen. Die Hoffnung richtete sich besonders auf den Konstanzer Dekan Dominicus Kuenzer (1793–1853)<sup>58</sup>, bekannt als entschiedener Vorkämpfer für Synoden und andere Reformschritte<sup>59</sup>, der – anders als Wessenberg – Ronge damals sogar zu einem kurzen Gespräch empfangen hatte<sup>60</sup>. Aber auch er versagte sich letztendlich der neuen Kirche. Es kam in der Folge lediglich noch zu dauerhaften Gemeindegründungen in *Stockach* und *Hüfingen*<sup>61</sup>, die, zusammen mit Konstanz, erst im März 1847 einen ständigen Prediger in dem bis dahin katholischen Pfarrer Joachim Benedikt Früh<sup>62</sup> bekamen.

Mit *Durlach* ist die letzte dauerhafte Gemeinde Badens (seit Februar 1846) zu nennen<sup>63</sup>; mit

58 1815 ordiniert, 1836 Stadtpfarrer zu St. Augustin (»Spitalpfarrer«) in Konstanz, Großherzoglicher Dekan, Vertrauter Wessenbergs, Mitglied der Badischen Zweiten Kammer und der Frankfurter Nationalversammlung. Zu ihm BADISCHE BIOGRAPHIEN 1, 1875, 482–487; FDA 17, 1885, 23; BECHTOLD 460 Anm. 376; DIESBACH 70.

59 Dazu CKL 2, 1846, 25; BECHTOLD 137, 193–195, 204f., 214f., 224f., 235–245, 262f., 317; DIESBACH 16, 18–21, 23, 32, 57, 65, 70, 74f.

60 DIESBACH 74f.

61 CKL 6, 1848, 115–118; KAMPE 2, 75f.; DIESBACH 9–12, 19, 31–36f., 43–47, 83–85.

62 \* 1806 in Hagnau a. Bodensee, 1830 ordiniert, 1838 Pfarrer in Wahlwies (bei Stockach), 1845–1846 in Wyhlen, März 1847 Übertritt zur deutschkatholischen Kirche, nach revolutionärem Engagement 1848/49 1851 Auswanderung nach Amerika und Heirat, seit 1854 Kaufmann in Freeport (Ill.), dort † 1866. Zu ihm KAMPE 2, 75f.; DIESBACH 35 Anm. 1, 41–45, 63–69, 77f., 83.

63 CKL 6, 1848, 114f.; KAMPE 2, 75.

*Esslingen am Neckar* die dritte und letzte in Württemberg, gegründet am 20. September 1845 in Anwesenheit Ronges, aber innerlich und wirtschaftlich nicht in der Lage, auf Dauer einen eigenen Prediger zu halten<sup>64</sup>. Die Seelenzahl der drei württembergischen Gemeinden belief sich Ende 1846 auf 300 bis 350<sup>65</sup>.

Von Konstanz sollte im Süden die Fackel ausgehen: »Vorzugsweise erfolgreich war mein Bemühen in Constanz. Die früheren reformatorischen Bestrebungen, durch Wessenberg angeregt, wurden lebendiger, und ihre Träger haben sich mit uns vereint, so daß nach deren Ausspruch in Kürze gegen 50 000 Seelen zu uns kommen könnten« – resümiert Ronge noch am 10. Dezember 1845 in einem »Sendschreiben«<sup>66</sup>. Dies zeigt ihn anfällig für jene Selbsttäuschung, vor der Wessenberg unverblümt gewarnt hatte. Denn gerade an »Konstanz« scheiterte der Deutschkatholizismus im Südwesten.

#### 4. Versuch einer Ortsbestimmung

So wenig die Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt der Grund für die Entstehung des Deutschkatholizismus war, lediglich sein unmittelbarer Auslöser, so wenig ist der Deutschkatholizismus identisch mit Johannes Ronge, auch wenn besonders die römisch-katholische Historiographie seit je dazu neigt, ihn als »Ronganismus« abzutun, als sektiererische Aktivität eines klerikalen Apostaten, der es vorübergehend zu einiger Gefolgschaft brachte. Und er ist weder die logische noch die historische Konsequenz des nach-aufklärerischen Reformkatholizismus, auch wenn dieser logisch und historisch zum Umfeld seiner ideengeschichtlichen Voraussetzungen gehört und einige wenige minder bedeutende Geister unter Berufung auf ihn den Übertritt zum Deutschkatholizismus vollzogen<sup>67</sup>. Der zunächst »reformkatholisch« klingende Forderungskatalog der ersten Stunde nach Abschaffung von Ohrenbeichte, Zölibat, Heiligenverehrung, Ablaß- und Wallfahrtswesen, lateinischer Liturgiesprache, nach einer deutschen Nationalkirche usw. erledigte sich mit einem Schlag durch den Aufbau eigener freier Gemeinden.

Bekennnis und Verfassung der Breslauer Gemeinde<sup>68</sup> waren – im Kern – in der Folge das viel kopierte und vielfach maßgebliche Modell der allermeisten anderen Gemeinden. Normatives Vorbild für die Gemeinde war das bürgerliche Vereinswesen. Ihre Rechtsform war die eines »freien Vereins«, der »freien Association«. Die Idee einer »selbständigen freien Religionsgesell-

64 CKL 2, 1846, 301; 4, 1847, 200, 203–214; KAMPE 2, 76–78; HAGEN 555.

65 CKL 4, 1847, 214.

66 Ebd. 2, 1846, 124.

67 »Reformkatholisch« orientiert klingt stellenweise auch die Argumentation des zweiten (neben Butterstein) zum Deutschkatholizismus übergegangenen Priesters der Diözese Rottenburg, *Max Wangenmüller*, besonders in seinen beiden Schriften »Was verlangen die deutsch-katholischen Gemeinden? Eine Stimme zu deren theilweiser Rechtfertigung« (Stuttgart und Cannstatt 1845) und »Offenes Sendschreiben an Herrn Domdekan v. Jaumann zu Nutz und Frommen der römisch-kathol. Geistlichkeit« (Stuttgart 1848) (Weitere Schriften Wangenmüllers bei GRAF 405; die beiden genannten fehlen ebd.). – Max Wangenmüller, \* 1805 in Biberach d. d. Riß, 1831 ordiniert, 1833 Präzeptoratsverweser in Wiesensteig, 1840 Pfarrverweser, 1841 Pfarrer in Frommenhausen (bei Rottenburg), 8. November 1843 zwangsversetzt auf die Kaplanei Bergatreute (bei Ravensburg), Dezember 1844 suspendiert, 1845 Deutschkatholik, später Protestant, nach Rückkehr in die römisch-katholische Kirche (1859) † 1860. NEHER <sup>3</sup>1894 (wie Anm. 38), 43. Vgl. HAGEN 557f. – Wagenmüller war von Anfang 1846 bis 20. März 1847 Prediger der deutschkatholischen Gemeinde in Krefeld. Seine defizitären moralischen Qualitäten einerseits und sein in etwa beibehaltener »katholischer« Standpunkt andererseits führten zu seiner Absetzung. Siehe die scharfe Polemik von [HERMANN JOSEPH ALOYS] KÖRNER, Der apostasierende Apostat Max Wangenmüller, in: CKL 5, 1847, 249–262.

68 Siehe oben Anm. 20.

schaft« war nicht von ungefähr entstanden<sup>69</sup>, sondern knüpfte bewußt an den Kontext der im bereits bestehenden bürgerlichen Vereinswesen<sup>70</sup> zum Ausdruck kommenden Emanzipationsbestrebungen an. Nach außen lag darin die Absage an staatskirchenrechtliche Bindungen, wie sie die Verhältnisse der Großkirchen in den verschiedenen deutschen Staaten regelten; nach innen sollte auch in Sachen ›Religion‹ nach dem Prinzip der freien Selbstbestimmung verfahren werden, sollte die (›basis(-)demokratisch orientierte Verfassung das hierarchische Prinzip der ›Kleruskirchen‹, nicht nur der römisch-katholischen, ersetzen.

Als leitendes Stichwort für eine ungefähre Ortsbestimmung des Deutschkatholizismus legt sich dasjenige nahe, das sein Selbstverständnis von allem Anfang an prägte, seine massenhafte Akzeptanz motivisch leitete, und ihn zuletzt selbst ein- und überholte: die »zweite«, die »neue«, die »Reformation des 19. Jahrhunderts« zu sein. (Mehr als eine ungefähre Ortsbestimmung, gar eine präzise, ist ohnehin unmöglich angesichts dieser vielschichtigen Bewegung, die nie eine einheitliche Theologie, besser gesagt: Ideologie, hervorgebracht hat.) Dieses Stichwort ist in jeder Schrift oder Predigt Ronges belegt, ebenso in fast jeder anderen deutschkatholischen Schrift oder Predigt. Ronge selbst wird allüberall als der »zweite Luther« gefeiert<sup>71</sup>, dem zu Ehrens Luthers Lied »Ein feste Burg...« angestimmt wird als »die tieferschütternde Marseillaise der zweiten Reformation«<sup>72</sup>. Die verbale und szenische Anknüpfung an dieses Datum bedeutete indes nicht, daß Inhalt und Ziel der »zweiten Reformation« mit dem der ersten identifiziert worden wären. Welche Option sich in den verschiedenen ideologischen Strömungen des Deutschkatholizismus auch immer mit der Ausrufung der »zweiten Reformation« verbunden haben mochte – die im folgenden Zitat pointiert markierte Differenz war immer mitgedacht: »Dies ist der Unterschied der ersten von der zweiten Reformation: dort der Christ in seinem nur veränderten Abhängigkeitsbewußtsein, hier der Mensch in seiner [...] freien Subjectivität, die Hand nach Oben aufhebend, um die Religion vom Himmel auf die Erde zurückzuführen, die selbstentäußerte Majestät zurückzunehmen, den Dualismus von Diesseits und Jenseits aufzuheben, in seinem Würdebewußtsein sich erfassend mit Zweckbewußtsein selbst zu handeln. Die erste verhält sich [...] zur zweiten Reformation wie die Ohnmacht zur Kraft, wie der Knecht zum Freien, wie das Passivum zum Activum; die erste war [...] eine Priester- und Fürstenbewegung, die zweite durchaus Volksthat. [...] Der Unterschied der zweiten von der ersten Reformation liegt in dem Gegensatz von Gerechtigkeit und Faustrecht, Brüderlichkeit und Privilegium, Demokratie und Absolutismus, – Immanenz und Transcendenz«<sup>73</sup>.

In diesem Geflecht von Formulierungen und Vorstellungen, Kritik und Vision, zeigt sich: Im Deutschkatholizismus flossen von Anfang an religiöse, politische und soziale (Protest-) Motive zusammen, ohne daß sie theoretisch oder praktisch voneinander zu trennen gewesen wären. Jedes Moment führte die anderen mit sich; jedes warf sein Licht auch über die anderen.

69 Siehe zum Ganzen GRAF 36f. und besonders 96–119 (»Der ›Freie Verein‹ als Organisationsform der freien Religion«).

70 Zu den Voraussetzungen von seiten der politischen Ideengeschichte siehe immer noch THOMAS NIPPERDEY, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland, hrsg. von HARTMUT BOOCKMANN u. a. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 1), Göttingen 1972, 1–44.

71 KUHN, Provokation 37–41; GRAF 54–64; DERS., Ronge (wie Anm. 15) 157f. – Zum Verständnis des stimmungsmäßigen Hintergrunds siehe die instruktive Studie von HEINZ-HERMANN BRANDHORST, Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–1848) unter bes. Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs (Göttinger Theologische Arbeiten 20), Göttingen 1981.

72 KAMPE 2, 25.

73 Ebd. 1, 186.

Die historische Bedeutung des Deutschkatholizismus liegt darin, »daß durch die religiöse Formulierung des Rechts auf politisch-soziale Selbständigkeit des Subjekts die Kritik des [vormärzlichen] Restaurationssystems zu einer Angelegenheit nicht nur weniger Intellektueller, sondern zur ›Sache des Volks‹ [Ronge], d.h. zu einer von breiten bürgerlichen und kleinbürgerlichen Bevölkerungskreisen getragenen Kritik zu werden vermochte«<sup>74</sup>.

Seine *religiös-theologische Gestalt* fand der deutschkatholische Protest – außer im Auszug aus der Kirche – im Anschluß an solche Theologien, die in Opposition zur ›herrschenden Lehre‹ standen. Während der Reformkatholizismus gerade in dieser Hinsicht vollständig zurücktritt, war das zunächst der dogmenkritische, stark ethisch orientierte protestantische Spätationalismus, wie er etwa von dem Heidelberger Professor Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851), dem Weimarer Generalsuperintendenten Johann Friedrich Röhr (1777–1848) und dem Gothaischen Konsistorialpräsidenten Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848) vertreten wurde. Namentlich sie waren es, die den Deutschkatholizismus enthusiastisch als die »zweite Reformation« bejubelten und ihm publizistische<sup>75</sup>, teils auch materielle<sup>76</sup> Schützenhilfe leisteten. Im Anschluß an sie wurde die Autonomie des religiös-sittlichen Subjekts exzessiv gegen die Grundgehalte der christlichen Tradition geltend gemacht. Doch weithin kamen sogar ihre Ideen nur noch in der vulgärrationalistischen Deutung zur Wirkung, daß einzig die Vernunft Maßstab des Glaubens sein dürfe und die ›Orthopraxie‹ die Stelle der Orthodoxie vollständig einzunehmen habe<sup>77</sup>. Eine Reihe jüngerer Theologen der Bewegung, vornehmlich protestantische Kandidaten, die in ihren Kirchen keine Anstellung gefunden hatten, wandte sich einer ›freien‹ Theologie zu – oder war bereits von ihr geprägt –, wie sie sich im Gefolge des frühen Streits um David Friedrich Strauß (1808–1874), Eduard Zeller (1814–1908) und Friedrich Theodor Vischer (1807–1889) zu bilden begonnen hatte<sup>78</sup>. Ihr Thema und ihr Deutschkatholizismus war die freie sittliche Humanität. Sie vermittelten später ideell den direkten Übergang in die freireligiöse Bewegung<sup>79</sup>. Was immer sonst, war der Deutschkatholizismus ein Ort der öffentlichen Wirkung solcher Theologien, die innerhalb der Großkirchen nicht rezipiert worden waren.

Das *politische Profil* des Deutschkatholizismus steht in engem Zusammenhang mit seiner religiösen Gestalt deshalb, weil er seine theologische Reflexion, seinen religiösen Protest, stets in den Bezügen der realen politisch-gesellschaftlichen Problemlage konkretisierte; darin eine durchaus studierenswerte Frühform dessen, was man heute – unter gewandelten Voraussetzungen und Gegebenheiten allerdings – ›Politische Theologie‹ nennt. Hier traf er in seiner ersten Phase auf keine konstruierte, sondern eine historisch gegebene Identität: die Identität seines Freiheitsbegriffs mit dem des politisch-ökonomischen Liberalismus: »Der Freiheit gegenüber dem Dogma korrespondierte die Freiheit gegenüber dem Staate (Privatsphäre), der relativen Unabhängigkeit des religiösen Subjekts von der kirchlichen Institution das Verlangen des Wirtschaftsbürgers nach einem staatsfreien Raum für ökonomisches Handeln und dem Anspruch auf Selbstbestimmung in der Definition dessen, was der wahre Inhalt der christlichen Religion sei, das Postulat der Partizipation an politischer Machtausübung«<sup>80</sup>. Daß also das

74 GRAF 165.

75 Ihre diesbezüglichen Schriften bei GRAF 418f. (Bretschneider) und 423 (Paulus und Röhr). – Zum Ganzen siehe auch KUHN, Provokation 37–41 u. 54; GRAF 47–54.

76 Dies scheint bei Paulus der Fall gewesen zu sein: KAMPE 2, 13, 73; 3, 204ff.; 4, 244.

77 GRAF 69–79 (»Die Rezeption des Rationalismus vulgaris«).

78 KUHN, Provokation 46–49; GRAF 37f., 46, 54.

79 Programmatisch KAMPE 3, 61–117; 4, 67–155. Vgl. GRAF 89–95 (»Der Deutschkatholizismus als Vorgestalt der Religion der Humanität«); DERS., Art. Freireligiöse Bewegung(en): TRE 11 (1983) 567–572, bes. 567f.

80 GRAF 72.

liberale protestantische Wirtschaftsbürgertum den Deutschkatholizismus alsbald kräftiger trug als dissentierende Katholiken, ist nicht verwunderlich; ebensowenig, daß die allermeisten deutschkatholischen Führungsfiguren in politischer Aktivität von dezidiert demokratischer Couleur die natürliche Ergänzung ihres religiösen Reformwillens sahen. Um nur auf einige Orte von zeitgenössischem Gewicht hinzuweisen: Im Frankfurter Vorparlament, in der Frankfurter und Berliner Nationalversammlung und in den Demokratenkongressen von 1848 waren Einfluß und Repräsentanz der Deutschkatholiken beträchtlich<sup>81</sup>. Der Name Robert Blums ist hier wirklich nur einer. Und gerade, weil der Deutschkatholizismus schlußendlich mit der Revolution von 1848/49 identifiziert wurde, erlitt er, wie viele seiner Führungsfiguren persönlich, dann auch insgesamt das Schicksal der Revolution.

Mit diesem Hinweis ist bereits angedeutet, daß es auf dem politischen Feld nicht bei der anfänglichen Liaison des Deutschkatholizismus speziell mit dem Liberalismus blieb. Die innere Dynamik beider Erscheinungen kann – zumindest für den Deutschkatholizismus seit 1847 – auch als Radikalisierung des politischen Anliegens gelesen werden, die in seiner Mehrheit zum Bruch mit dem Liberalismus führte<sup>82</sup> und aus dem Deutschkatholizismus – außer dem, das Reservoir der prominentesten ›Revolutionäre‹ gewesen zu sein – die in sich kontrastreiche ›Theologie der Revolution‹ von 1848/49 entstehen ließ<sup>83</sup>.

Die Dynamik seiner *sozialen Motive* zeigt sich darin, daß die Mission des Deutschkatholizismus, über die temporäre Allianz mit dem nationalen und liberalen Bürgertum hinausgehend, mit wachsendem politisch-sozialen Bewußtsein die Emanzipation weiterer ›unterprivilegierter‹ bzw. marginalisierter Bevölkerungsgruppen anvisierte. So ist er beispielsweise einer der ersten Vereine in Deutschland, der den Frauen das unbeschränkte aktive und passive Stimmrecht zugesteht und überhaupt das Thema ›Befreiung der Frau‹ offensiv auf die Tagesordnung setzt. Darum wundert es nicht, einige der ersten deutschen Frauenrechtlerinnen, wie beispielsweise Louise Otto-Peters (1811–1895) und andere, im Deutschkatholizismus beheimatet zu finden<sup>84</sup>. Es darf hier auch daran erinnert werden, daß die Schriftstellerin Isolde Kurz (1853–1944) dank des deutschkatholischen Engagements ihrer temperamentvollen Mutter Maria (geb. von Brunow, 1826–1911) im Einverständnis mit ihrem Vater Hermann Kurz (1813–1873) deutschkatholisch getauft wurde und zeitlebens bei dieser Bekenntnisangabe blieb<sup>85</sup>.

Die verschiedenen Schichten und Notlagen des Kleinbürgertums sprach er mit einigem Erfolg über Lese-, Bildungs-, diverse Unterstützungsvereine und pädagogische Projekte an<sup>86</sup>. Besonders Virulenz bekam dieses Motiv, als es sich angesichts der prekären Lage der proletarischen Arbeiterschaft politisierte und sich in Teilen des Deutschkatholizismus ein religiöser Sozialismus<sup>87</sup> artikuliert, der zwar manche größeren Gemeinden spaltet, da und dort aber bald zum Synonym für den Deutschkatholizismus wird, namentlich in Württemberg. Schon bei seiner Reise durch Süddeutschland war Ronge offenbar gezielt auch in den Arbeiterstädten Göppingen und Geislingen und in Heilbronn aufgetreten (dort allein drei Tage,

81 Namen und Rollen auf parlamentarischem und außerparlamentarischem Boden bei KUHN, Provokation 62–79; GRAF 121–141, 156–164.

82 KUHN, Provokation 46, 57–61.

83 Ebd. 37–55, 79–95; GRAF 141–155.

84 Weitere Namen bei GRAF 103 f. – Siehe auch GERLINDE HUMMEL-HAASIS, »... ein ganzes Regiment Weiber, um für das Vaterland zu kämpfen«. Badische Frauen in der revolutionären Demokratie 1848/49, in: Allmende 8 (3/1983) 40–49, wo der Bezug zum Deutschkatholizismus allerdings nicht hergestellt ist. – Zum Sachzusammenhang siehe KAMPE 3, 148–150; 4, 137–141.

85 GABRIELE FREIIN VON KOENIG-WARTHAUSEN: NDB 13, 1982, 332–334. Siehe auch OTTO BORST, Die heimlichen Rebellen. Schwabenköpfe aus fünf Jahrhunderten, Stuttgart 1980, 223 f., 405.

86 KUHN, Provokation 57 f.; GRAF 112–117.

87 Dazu KUHN, Provokation 55–79; GRAF 79–89.

während derer er »in dem Saale einer Papierfabrik vor 6–700 Zuhörern einen Vortrag« hielt). Noch 1847 liest man – jeweils im Blick auf die dortige Arbeiterbevölkerung – von Keimen neuer Gemeinden »in Ellwangen, dem Hüttenwerke Wasseralfingen bei Aalen, Weil der Stadt u. s. w.«<sup>88</sup>. Und tatsächlich findet man literarisch bestätigt, daß sich die bleibende Substanz der württembergischen Gemeinden der Mehrheit nach aus unvermögenden »Proletariern« rekrutierte: in Ulm aus »Schanzarbeitern am Festungsbau«, in Esslingen sind es »fremde Fabrikarbeiter, vorzüglich aus der Deffner'schen Blechfabrik«<sup>89</sup>. Zu diesen äußeren Gegebenheiten tritt als inneres formierendes Moment hinzu, daß zwei der im Schwäbischen tätigen Prediger, der zeitweilige Stuttgarter Prediger Johannes Scherr (1817–1888)<sup>90</sup> und der langjährige Ulmer Friedrich Albrecht<sup>91</sup>, dezidierte Vertreter der religiös-sozialistischen Richtung waren.

Das Selbstverständnis des Deutschkatholizismus unter dem Stichwort »Reformation des 19. Jahrhunderts« war also, um es abschließend einen Deutschkatholiken selbst auf eine Formel bringen zu lassen, die trotz seiner im ganzen umstrittenen Position einige Gültigkeit hat, Georg Gottfried Gervinus (1805–1871): »daß es sich hier nicht um eine bloß kirchliche Reform handelt, die, lediglich auf den Kreis der beteiligten Katholiken beschränkt, sich nur in der beregten Sphäre des kirchlichen Lebens hielte, sondern um einen reformatorischen Act, der das gesammte deutsche Leben betrifft«<sup>92</sup>. Und wozu die kirchliche Form des ganzen Unternehmens? Dazu nochmals Gervinus: »Der innerste Sinn der ganzen Bewegung, der Sinn jener neuen Kirchenverfassung, welche die ganze Kirchengewalt in den Schooß der Gemeinde, und einer zur Mehrzahl aus Laien gebildeten Synode legt, schien *der* zu sein, daß das Volk selbst seine religiösen Angelegenheiten in die eigenen Hände nehmen wolle«<sup>93</sup>.

## II. Zum deutschkatholischen Synodenwesen

### 1. Theorie – Doktrin – Strukturen

Noch nicht in seinem »Sendschreiben« an den Trierer Bischof Arnoldi, sondern in einem Sendschreiben »An die niedere katholische Geistlichkeit«<sup>94</sup> kam Ronge, der Initiator der Bewegung, erstmals in eindringlicher Beschwörung auf das kirchliche Synodalinstitut zu sprechen: »Haben Sie vergessen, daß die Bischöfe und Priester damals [sc. im Mittelalter] von den Gemeinden, d. h. vom Volke, gewählt wurden, und daß das Volk mit beiden zu Rathe saß? Auch in den finsternen Jahrhunderten des Mittelalters hatte die niedere Geistlichkeit noch Synoden, und sie konnte, wenn sie vereint handelte, ihrem Willen Geltung verschaffen. Was haben Sie jetzt im 19ten Jahrhundert? Archipresbyterialversammlungen?! Jeder von Ihnen

88 CKL 4, 1847, 199, 213; KAMPE 2, 12 u. 23.

89 CKL 4, 1847, 194, 200. Vgl. ebd. 204–208. Kontrastierende Anspielungen auf die glaubenstarke Resistenz der oberschwäbischen Bauern, die Ronges Kutsche sogar mit Mistgabeln und Äxten auflauerten (HAGEN 559f.), bringen eher einen Fall abergläubischer Einfalt in Erinnerung: Die Bauern machten das Erscheinen Ronges für das Übergreifen der seit 1845 in ganz Deutschland grassierenden Kartoffelkrankheit auf das Oberland verantwortlich: CKL 4, 1847, 199; KAMPE 2, 13; DIESBACH 12, 38.

90 KUHN, Provokation 90 (Lit.); GRAF 163. Die einschlägigen Schriften Scherrs ebd. 402f. – Siehe auch HAGEN 555 Anm. 175.

91 CKL 4, 1847, 203ff. – Zu ihm HAGEN 556f.; KUHN, Provokation 77; GRAF 163. Die Schriften Albrechts, inkl. einer autobiographischen, ebd. 383.

92 GEORG GOTTFRIED GERVINUS, Die Mission der Deutsch-Katholiken, Heidelberg 1845, 19. – Zu ihm ERICH ANGERMANN: NDB 6, 1964, 335–338; zu seiner umstrittenen Position innerhalb des Deutschkatholizismus KUHN, Provokation 41–46. Gervinus' einschlägige Schriften bei GRAF 430.

93 Die Mission (wie Anm. 91) 8.

94 Leipzig 1845 u. ö. (GRAF 399); hier zit. nach der 2. Aufl., Altenburg 1845.

fürchtet sich in Gegenwart eines hochwürdigen Mitbruders, ein freies Wort zu sprechen. Sie sind bloße Maschinenstücke! Ihren Obern gegenüber haben Sie keinen Willen. Fordern Sie *Menschenrechte!*«<sup>95</sup>. Tatsächlich revitalisierte die der deutschkatholischen Bewegung inhärente Dynamik das Synodalinstitut rasch und nachhaltig, gab ihm aber eine vom beschworenen Vorbild völlig abweichende Richtung.

Die erste deutschkatholische Synode, das Erste Konzil zu Ostern (23.–26. März) 1845 in Leipzig, kam indes ohne alle theoretischen Präliminarien, rein ex eventu zustande<sup>96</sup>. Die unerwartet rasche Entstehung deutschkatholischer Gemeinden (außer in Bayern und Österreich, wo sie bis 1848 verboten blieben), deren bekenntnis- und statutenmäßige Diversitäten, die sofort einsetzende Gegenpolemik und – vor allem! – die Notwendigkeit, sich gegenüber dem öffentlich-rechtlichen Bereich, den verschiedenen deutschen Staaten und ihren Regierungen, auf eine gemeinsame symbolische und juristische Basis zu einigen, veranlaßte das organisatorische Talent Robert Blums, namens der Leipziger Gemeinde kurzfristig zu einer »gemeinsamen Berathung« nach Leipzig einzuladen. 15 Gemeinden folgten dem Aufruf<sup>97</sup>. Die Versammlung – sie tagte pikanterweise im Hotel »Stadt Rom« – konstituierte sich als »Allgemeine Kirchenversammlung (Concil)« und beschloß in ihrer ersten Sitzung auf der Grundlage eines aus Dresden stammenden Entwurfs über ihre Funktion und Kompetenz<sup>98</sup> und über die deutschkatholischer Konzilien und Synoden überhaupt. Damit waren de facto die Nomenklatur und die wesentlichen Strukturen für jetzt und künftig festgelegt.

Dieser an sich unbedeutende Vorgang liest sich in deutschkatholischem Verständnis so: »Der erste Act der Souveränität des deutschen Volks trat in die Geschichte«<sup>99</sup>. Und weiter: »Darin, daß das Concil ein *Laienconcil* war, lag – formell angesehen – seine hohe Bedeutung. Indem sich die Laien an die Stelle der Hierarchie setzten, in der einen Hand die zersprengten Ketten, die andere auf's Herz gelegt, um den eignen religiösen Inhalt aus ihm zu erfragen, [...] sprachen sie im Interesse der freien Subjectivität aller und jeder Hierarchie, jeder schlechthin objectiven Macht, so lange sie sich auch behauptet haben mochte, unumwunden und durchaus alles Recht der fernern Existenz ab, und erklärten sie für verfallen der Geschichte. [...] Damit, daß das Concil ein *Laienconcil* war, ist [...] *Alles* gesagt«<sup>100</sup>. – Aus diesem »Alles« seien drei Punkte zur näheren Charakterisierung des deutschkatholischen Synodenwesens herausgegriffen.

#### a. Die Kompetenz der Konzilien/Synoden

§ 36 der Leipziger »Bestimmungen«, in die das Konzil seine Beschlüsse kleidete, lautet: »Die allgemeinen Kirchenversammlungen (Concilien) sollen die Erhaltung der Einheit des kirchlichen Lebens bezwecken, soweit diese Einheit die Gewissensfreiheit des Einzelnen in der Gemeinde und der Gemeinden selbst nicht beschränkt«<sup>101</sup>. Diese Kompetenzumschreibung ist der inhaltliche Ausfluß jener beiden Leipziger »Bestimmungen über die Glaubenslehre«<sup>102</sup>, die da lauten: »(§ 1) Die Grundlage des christlichen Glaubens soll uns einzig und allein die heilige

95 Ebd. 6.

96 Vollständig dokumentiert (Vorgeschichte, Verhandlungen und Beschlüsse) in LEIPZIG I. – Eine Zusammenfassung von deutschkatholischer Seite bei KAMPE 1, 163–174. Kurz auch GRAF 41–46.

97 LEIPZIG I 64f. GRAF 41 falsch: 27 Gemeinden.

98 LEIPZIG I 67–77.

99 KAMPE 1, 184.

100 Ebd. 163f.

101 LEIPZIG I 162.

102 Wegen des auf dem Konzil formulierten Glaubensbekenntnisses (ebd. 158f.) wurden die Deutschkatholiken, wo dieser Name vermieden werden sollte, im rechtlich-politischen Bereich als »Anhänger des Leipziger Glaubensbekenntnisses« titulierte.

Schrift sein, deren Auffassung und Auslegung der von der christlichen Idee durchdrungenen und bewegten Vernunft freigegeben ist«; und »(§ 9) Wir gestatten [...] völlige Gewissensfreiheit, freie Forschung und Auslegung der heiligen Schrift, durch keine äußere Autorität beschränkt; [...] daher wir in der Verschiedenheit der Auffassung und Auslegung des Inhaltes unserer Glaubenslehren keinen Grund zur Absonderung oder Verdammung finden«<sup>103</sup>.

Der *circulus vitiosus* des Deutschkatholizismus, das Dogmatische (in seinem Bekenntnis: die Gewissensfreiheit) undogmatisch zu fixieren<sup>104</sup>, bestimmte konsequenterweise auch die Funktion seiner Konzilien. Sie sind dazu da, eine Einheit zu bewerkstelligen, die sich strukturell als Freiheit darstellt, inhaltlich im Entscheidungsfall jedoch nur negativ auslegbar ist. Dieser negative Ansatz bzgl. der Rolle der Konzilien und Synoden mußte de jure und de facto deren Kompetenz verengen, je vitaler sich die unsuspendierbar übergeordnete Gewissensfreiheit zu Wort meldete. Hier tat sich bald ein Grundwiderspruch auf, den das zweite Konzil der Deutschkatholiken, das Berliner Konzil von 1847<sup>105</sup>, mit der Bestimmung zu lösen gedachte, daß das Konzil in doktrinäer bzw. ideeller Hinsicht nur Prinzipien aufstellen und, wie bereits in Leipzig bestimmt, nur Vorschläge unterbreiten solle (vorgeschlagen war auch: solche nur beraten solle): »(§ 2) Das Concil soll (daher) *nur* Principien aufstellen«; »(§ 11) Die Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlung sind als *Vorschläge* zu betrachten«<sup>106</sup>.

Damit war der Grundwiderspruch aber nicht aus der Welt geschafft, sondern lediglich die bestehende Praxis sanktioniert. Gleichzeitig war damit endgültig die Bildung eines dem Konzil zur Seite stehenden Zentralorgans, einer ›Kirchenleitung‹, wenigstens zur Vertretung nach außen, verhindert. Die ›kirchliche Föderativrepublik«<sup>107</sup> blieb ohne Spitze, ihr Parlament (›Concil‹) ohne wirkliche Kompetenz. Nach dem ersten, dem Leipziger Konzil von 1845, geschah denn auch in ›konziliarer‹ Hinsicht nichts Entscheidendes mehr. Schon das Berliner Konzil von 1847 schleppte sich in geschäftsmäßiger Routine durch eine letztendlich ergebnislose Selbstverständnisdebatte hindurch – ohne allen Glanz einer irgendwie gearteten ›Konziliarität‹. Es war also zum einen die Souveränität des freien religiösen Subjekts – in seiner individuellen Selbstbestimmung und in seiner gemeindemäßigen Vertretung –, die die Kompetenz des Konzils absorbierte.

### b. Konzil/Synode und Gemeinde

»Das Fundament der Kirchenverfassung und des ganzen kirchlichen Verbandes ist die selbständige Gemeinde. Von der Gemeinde gehen alle kirchlichen Berechtigungen aus«<sup>108</sup>. Außer der Verfassung ist hier auch die Verfassungswirklichkeit der deutschkatholischen ›Kirche‹ beschrieben. Alle kirchliche Gewalt, soweit von einer solchen überhaupt zu sprechen ist, lag bei der autonomen Gemeinde. Das Leipziger Konzil berief sich dafür auf die urchristliche ›Presbyterialverfassung«<sup>109</sup>. Auch innerhalb der Gemeinden war das Leben vom

103 LEIPZIG I 158f.

104 Vgl. GRAF 43–46.

105 Die zweite allgemeine christkatholische Kirchenversammlung. Abgehalten zu Berlin, Pfingsten [25.–29. Mai] 1847. Authentischer Bericht. Im Auftrage der Kirchenversammlung hrsg. von ROB. BLUM und FRANZ WIGARD, Leipzig 1847. Kurz auch CKL 5, 1847, 10–24; KAMPE 2, 243–246; 3, 17–19. – In Berlin wurde anstelle der in Leipzig beschlossenen Bezeichnung ›deutschkatholisch‹ (LEIPZIG I 89–92, 95) die Bezeichnung ›christkatholisch‹ angenommen (CKL 5, 1847, 21) – gegen den Willen der süddeutschen Gemeinden, in denen sie sich, wie mehrheitlich auch sonst, nicht durchzusetzen vermochte.

106 Zit. nach CKL 6, 1848, 20. Vgl. LEIPZIG I 163 (§ 41).

107 KAMPE 3, 175.

108 Erste schlesische Synode (Grundzüge der Glaubenslehre, des Gottesdienstes und der Verfassung der christkatholischen Kirche. Geprüft und genehmigt von der Synode zu Breslau am 15. u. 16. August 1845, Breslau 1845) § 33f. Vgl. KAMPE 3, 141.

109 LEIPZIG I 161 (§ 25).

Prinzip der »freien Association« her organisiert: Alle institutionellen Rechte lagen bei der »General-« oder »Gemeindeversammlung«, die nach den Grundsätzen der inneren Selbstbestimmung und -verwaltung verfuhr, so daß die rechtliche und faktische Gestaltung des Gemeindelebens der permanenten Kontrolle ihrer Mitglieder unterworfen blieb<sup>110</sup>. Der Aufbau des Deutschkatholizismus ging – streng antihierarchisch – von unten nach oben.

Ganz unmißverständlich geht der Vorrang der Gemeinde vor dem Konzil bereits hervor aus dem vollständigen § 41 der Leipziger Bestimmungen: »Die Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlung sind als Vorschläge zu betrachten und erlangen nur dann allgemeine Gültigkeit, wenn sie den sämtlichen einzelnen Gemeinden Deutschlands zur Berathung und Beschlußfassung vorgelegt worden sind und wenn die Mehrzahl dieser Gemeinden sie angenommen hat«<sup>111</sup>. Dies ist nicht die Frage der Rezeption konziliarer Beschlüsse, sondern betrifft deren Geltung a priori, deren konstitutive Ratifikation. Sie ist an Bedingungen über das Konzil hinaus geknüpft, deren Souverän unmittelbar die das Konzil beschickenden Gemeinden, und mittelbar über sie wiederum die freien religiösen Subjekte sind. Dieser Grundsatz wurde nie aufgegeben und die Gemeinden nahmen keinen Anstand, von diesem Recht Gebrauch zu machen. Es wurde in Berlin 1847 explizit bestätigt<sup>112</sup> und galt gleichsinnig auf allen anderen synodalen Ebenen – Provinzial- und Kreissynoden –, von denen *alles* hier Gesagte analog gilt<sup>113</sup>.

### c. Konziliare/synodale Repräsentanz

Auch hier blieben wieder die einschlägigen Leipziger Bestimmungen von 1845 im wesentlichen maßgeblich. Von ihnen seien genannt<sup>114</sup>: »(§ 37) Die allgemeine Kirchenversammlung soll aus den Abgeordneten der einzelnen deutsch-katholischen Gemeinden bestehen, bei deren Wahl die Gemeinden unbeschränkt sind«. Die Urwahl der Vertreter auf dem Konzil war – nach allem Gesagten – selbstverständlich ein hehres Recht der Gemeinden und sicherte ihnen schon im voraus, quasi basis-demokratisch, einen hohen Grad von Einfluß auf und Partizipation am Konzil. Die Bezeichnung »Abgeordnete« deutet wohl nicht ungewollt an, daß deren Rolle nach dem Modell parlamentarischer Vertretung gedacht war.

Ein gewisses Ungleichgewicht schuf zeitweise § 38: »Es soll jeder Gemeinde frei stehen, so viele Abgeordnete zu senden, als sie für gut befindet, es haben aber sämtliche Abgeordnete einer Gemeinde bei Beschlußfassung nur *eine* Stimme zusammen«. Trotz dieser scheinbar gerechten Beschränkung der Stimmen, stimmte so beispielsweise eine Gemeinde mit 3000 Mitgliedern gleichgewichtig wie eine mit 300 oder auch nur 80. Für das Allgemeine Konzil kamen die Debatten darüber nicht mehr zum Schluß; auf der Ebene der Provinzial-Synoden ging man dagegen teilweise zu einer proportionierten Stimmverteilung über<sup>115</sup>.

Für das Selbstverständnis des Deutschkatholizismus ungleich aussagekräftiger und bezeichnend ist § 40: »Die Zahl der stimmfähigen Abgeordneten einer Kirchenversammlung soll wenigstens aus zwei Drittheilen Laien bestehen, und nur ein Drittheil kann dem geistlichen Stande angehören«. Hier kommt nochmals statutenmäßig das »antihierarchische« Anliegen und Interesse zum Ausdruck, so kräftig sogar, daß man darüber den offenkundigen Widerspruch zu

110 KAMPE 3, bes. 141–173 mit Dokumentation und Veranschaulichung diverser einschlägiger Konzils- und Synodenbeschlüsse. Vgl. auch GRAF 96–101.

111 LEIPZIG I 163.

112 CKL 6, 1848, 20 (§ 11).

113 Im Zuge des raschen Aufbaus der Kirchenorganisation bildeten sich von unten her bald regional bzw. territorial umschriebene Provinzialverbände (»Kirchenprovinzen«), innerhalb ihrer teilweise noch Kreisvereine, die alle wiederum ihre synodale Repräsentanz in Provinzial- bzw. Kreis-Synoden hatten. Siehe CKL 2, 1846, 180–183; KAMPE 2, 239, 249; 3, 173 f.

114 LEIPZIG I 163.

115 KAMPE 3, 151–153.

§ 37 übersah, nach dem die Gemeinden bei ihrer Wahl ja »unbeschränkt« sein sollten. Nun war das Leipziger Konzil, gemessen an der sanktionierten Quotierung, in der Tat ein Laienkonzil, wie dann ja auch mit Emphase betont wurde. Ebenso war es später das Berlinische von 1847, obwohl damals das Bewußtsein einer qualitativen oder auch nur funktionalen Verschiedenheit von Predigern und »Laien« im Deutschkatholizismus theoretisch und praktisch schon gar nicht mehr nachzuweisen ist. Auf der Ebene der Provinzialkonzilien kam man hingegen immer wieder in Konflikt mit dieser Regelung, solange die Prediger einem »geistlichen Stand« zugerechnet wurden.

## 2. Praxis

Das Leipziger Konzil von 1845 zielte mit seiner Bestimmung, in der Regel solle alle fünf Jahre eine allgemeine Kirchenversammlung stattfinden (§ 43), und seinen weiteren Maßgaben zu deren Geschäftsordnung<sup>116</sup> auf die bleibende Institutionalisierung konziliarer Praxis. Die Provinzial-Synoden der Jahre 1845 und 1846 übernahmen diesen Impuls durch entsprechend angepaßte Statuten für ihren Bereich sinngemäß, zumeist unter Setzung einer nur zweijährigen Frist.

Die tatsächliche Praxis läßt sich am besten mit einer tabellarischen Zusammenstellung der Allgemeinen Konzilien, Provinzial- und Kreis-Synoden<sup>117</sup> der Jahre 1845 bis 1847 illustrieren, wie sie aus den vorliegenden Aktenpublikationen und der deutschkatholischen Literatur<sup>118</sup> zu erheben ist:

### 1845

23.–26. März	<i>Erstes Allgemeines Konzil, Leipzig</i>
15.–16. August	(1.) Provinzial-Synode Schlesien, Breslau
19. August	(1.) Provinzial-Synode Ost- und Westpreußen, Marienwerder
15.–16. September	(1.) Provinzial-Synode süd- und westdeutsche Kirchenprovinz (Württemberg, Baden, Hessen, Nassau, Frankfurt a. M., Preußische Rheinprovinz), Stuttgart <sup>119</sup>
24.–25. Oktober	(1.) Provinzial-Synode Preußische Provinzen Brandenburg, Pommern und Sachsen, Berlin

### 1846

Februar	(1.) Kreis-Synode der Schwäbischen Gemeinden [Stuttgart, Esslingen, Ulm], Göppingen?)
o. D.	(1.) Kreis-Synode Niederrhein und Westfalen, Duisburg
6.–7. April	(1.) Landes-Synode Sachsen, Dresden
20.–21. April	(2.) Provinzial-Synode süd- und westdeutsche Kirchenprovinz, Frankfurt a. M. <sup>120</sup>

116 LEIPZIG I 163f.

117 Für die Kreis-Synoden beansprucht unsere Liste keine Vollständigkeit.

118 Hier bes. KAMPE 1, 163–174; 2, 239–249; 3, 141–177 und verstreute Notizen in CKL. – Die Belege für die größtenteils publizierten (und beispielsweise in der Universitätsbibliothek Tübingen greifbaren) Dokumente beschränken sich im folgenden auf vier Südwestdeutschland speziell betreffende Synoden.

119 Verhandlungen und Beschlüsse laut KAMPE 2, 240 Anm. 2 nur als Manuskript gedruckt; bibliographisch nicht nachweisbar. – Zur Synode CKL 4, 1847, 197–199; KAMPE 2, 11f., 240f. Vgl. HAGEN 554.

120 Verfassung der deutsch-katholischen Gemeinden in der süd- und west-deutschen Kirchenprovinz beraten und beschlossen auf der Provinzial-Synode zu Frankfurt am Main den 20. und 21. April 1846, Frankfurt a. M. 1846. Siehe auch KAMPE 2, 242. – Der Dokumentation sind die »Allgemeine[n] Grundsätze

4.–6. Juni	(2.) Provinzial-Synode Schlesien, Breslau
19. August	(2.) Provinzial-Synode Ost- und Westpreußen, Danzig
Herbst	Kreis-Synode Offenbach
26.–28. Oktober	(2.) Provinzial-Synode Preußische Provinzen Brandenburg, Pommern und Sachsen, Magdeburg
1847	
22. Februar	(2.) Kreis-Synode Niederrhein und Westfalen, Elberfeld
12.–13. Mai	(3.) Provinzial-Synode süd- und westdeutsche Kirchenprovinz, Heidelberg <sup>121</sup>
25.–29. Mai	<i>Zweites Allgemeines Konzil, Berlin</i>
28. Juni	(2.?) Kreis-Synode der süddeutschen Gemeinden (Stuttgart, Stockach, Ulm, Hüfingen; nicht vertreten: Esslingen und Konstanz), Ulm <sup>122</sup>
5. Oktober	(3.) Provinzial-Synode Preußen, Königsberg
30. Oktober–1. November	(3.) Provinzial-Synode Schlesien, Breslau

Wenn unsere Darstellung mit dem Jahr 1847 endet, bedeutet dies nicht, daß mit diesem Datum auch die deutschkatholischen Konzilien und Synoden schon ans Ende gekommen gewesen wären. Jedoch: In und seit der Revolution von 1848 drängte das politische Moment des Deutschkatholizismus dominierend in den Vordergrund bzw. ersetzte revolutionäre Praxis offensichtlich die synodale. So fand 1848 beispielsweise nur noch eine einzige Provinzial-Synode statt: Ende Dezember in Sachsen. Mit dem Einsetzen der politischen Reaktion 1849/50 einerseits und dem schrittweisen Zusammenschluß mit den »Freien Protestantischen Gemeinden« (seit 1850) und den protestantischen »Lichtfreunden« (1859) zum »Bund freireligiöser Gemeinden« verlor der Deutschkatholizismus sehr rasch sowohl seine »kirchliche« Form wie – mit seiner Basis – seine historische Bedeutung<sup>123</sup>. Diese Phase, einschließlich der bis 1858 weitergeführten Synoden, besonders in Sachsen<sup>124</sup>, zeigt eine neue Qualität des Deutschkatholizismus, in der er nicht mehr Gegenstand dieser Betrachtung ist.

### 3. Versuch einer Beurteilung

Über die bloße Dokumentation hinaus kann die obige Liste einen Eindruck davon vermitteln, daß der Deutschkatholizismus während seiner »kirchlichen« Phase eine ausgesprochene Synodenfreudigkeit an den Tag legte. Das mag nicht zuletzt auch ein entfernter Effekt der allgemeineren Synodendiskussion von damals, besonders im katholischen Raum, in die Breite

und Bestimmungen der Deutsch-Katholischen Kirche wie sie bei dem ersten Concil in Leipzig an dem Oster-Feste 1845 beraten und angenommen wurden« als »organischer Bestandtheil« vorgegedruckt; sie können also auch hier nachgesehen werden.

121 Beschlüsse der deutschkatholischen Synode der süd- und westdeutschen Kirchenprovinz, abgehalten zu Heidelberg den 12. und 13. Mai 1847, Heidelberg 1847. Siehe auch CKL 4, 1847, 400; KAMPE 2, 243.

122 CKL 5, 1847, 111f.

123 Dazu KAMPE 2, 239–249; 3, 184–203, 4, 141–375. Vgl. GRAF 165–172; DERS., Art. Freireligiöse Bewegung(en) (wie Anm. 79). Zu regionalen Aspekten der weiteren Entwicklung auch KARL WEISS, 125 Jahre Kampf um die freie Religion. Dargestellt an der geschichtlichen Entwicklung der Freireligiösen Landesgemeinde Baden. Bearb. und bis in die Gegenwart fortgeführt von LILO SCHLÖTERMANN, Mannheim 1970.

124 KAMPE 4, 36–44 zum dritten und letzten, von der Polizei aufgelösten, Konzil in Leipzig und Köthen am 22.–24. Mai 1850 und den restlichen Provinzial-Synoden.

gewesen sein. Nach der einen Seite hin berief sich der Deutschkatholizismus ja betont und bewußt auf ein katholisches Anliegen, auch wenn er das Maß, in dem er dieses Anliegen innerlich säkularisierte, nicht als immer weiter progredierende Entfernung von ihm, sondern als seine asymptotische Erfüllung deutete und begriff. Auf jeden Fall zeigen die Tatsachen, daß synodale Praxis zentral zum theoretischen und praktischen Selbstverständnis des Deutschkatholizismus gehörte; daß er sich auf seinen Konzilien und Synoden nicht nur gern darstellte, sondern zu einem guten Teil selbst verwirklichte.

Wichtig ist vielleicht weniger, was die einzelnen Synoden verhandelten und beschlossen. In dieser Hinsicht ist ein genauere Blick oft einigermassen ernüchternd. Schon die Provinzial- und Kreis-Synoden des Jahres 1847 gerieten fast ausschließlich in die Rolle richterlicher Schiedsinstanzen über innere Zerwürfnisse einzelner Gemeinden oder über – teilweise auch rechtserhebliche – Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Gemeinden und ihren Predigern. Die dritte süddeutsche Provinzial-Synode ist in unserer Region ein Beleg dafür.

Wichtiger und geschichtlich bedeutend ist, daß der Deutschkatholizismus auf dem Hintergrund der Idee des »freien Vereins«, der »freien Association« ein Synodenwesen in sich ausbildete und wie er es strukturell ausgestaltete. Denn: Indem er die Religionsfreiheit zum Prinzip erhob – äußerlich als rechtliche Forderung, innerlich durch Bekenntnisfreiheit bzw. die Aufhebung jeden Bekenntniszwangs – und sich gleichwohl »kirchlich« organisierte, verschaffte er »der religiösen Selbständigkeit des Subjekts mit einer Konsequenz Geltung [...], die in ihrer Zeit in Deutschland ohne Beispiel war«<sup>125</sup>.

Die Forderung nach demokratischer Mitbestimmung – zunächst des Bürgertums – bei der politischen Machtausübung war allgemein verbreitet. Der Deutschkatholizismus antwortete darauf, indem er diesem Emanzipationsstreben im religiösen Bereich und damit für breite Schichten entgegenkam, der Einlösung humaner Autonomieansprüche im religiös-kirchlichen Bereich eine Basis bot. Beleg dafür und die szenische Umsetzung dessen sind nicht zuletzt seine Konzilien und Synoden.

Das Erfolgsgeheimnis des Deutschkatholizismus war schlicht gesagt dieses, daß er als religiöser Verein zugleich ein »basis«-demokratischer war und sich partizipative Mitbestimmung in der Richtung von unten nach oben zum Prinzip gemacht hatte; und daß seine Weise, Emanzipation zu verheißen oder, wo möglich, zu realisieren, im religiös fundierten Wert- und Normempfinden weiter Bevölkerungsschichten, nicht zuletzt der »proletarisierten«, Widerhall fand<sup>126</sup>. »Synodalität« war im Deutschkatholizismus letztlich ein Synonym für »Demokratie«.

Die Reform der Kirche, besonders der katholischen, die ihm anfänglich vorgeschwebt hatte, bewirkte der Deutschkatholizismus damit freilich nicht. Darin hatten Geister wie Wessenberg und andere schon im voraus tatsächlich schärfer und weiter gesehen. Doch war das allein die Schuld des Deutschkatholizismus? Und vor allem: Waren seine »kirchlichen« Anliegen damit auch schon erledigt?

Noch auf der Höhe einer der erbittertsten Debatten um den Deutschkatholizismus in Baden (1846) stand eine andere »Lichtgestalt« (Hubert Schiel) des deutschen Katholizismus, Johann Baptist Hirscher (1788–1865)<sup>127</sup>, in unbestechlicher Weise nicht an, die ekklesiologische und ethische Berechtigung zahlreicher Anliegen anzuerkennen, die zum Aufbruch des Deutschkatholizismus geführt hatten<sup>128</sup>. Weit davon entfernt, sein Parteigänger zu sein, war er teilweise entsetzt über das, was sich dort abspielte: »Hat es etwas Unglücklicheres geben können als die

125 GRAF 97.

126 Ebd. 165.

127 FRANZ XAVER ARNOLD: LThK 5, <sup>2</sup>1960, 383f.; ERWIN KELLER, in: Katholische Theologen (wie Anm. 14) 2, 40–69; ERWIN GATZ, in: GATZ, Bischöfe (wie Anm. 14) 310.

128 Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart. Den höheren und mittleren Ständen gewidmet. (Erstes Heft). Nebst einer Beleuchtung der Motion des Abgeordneten Zittel in der II. Kammer

neuesten [...] Entfesselungen des Unglaubens? Greift man es so an, wenn man Verbesserungen will? – Warum hat sich die Kraft der Zeit nicht auf die Forderung von zeitgemäßen kirchlichen Reformen konzentriert?«<sup>129</sup> Aber genau diese »zeitgemäßen« kirchlichen Reformen glaubte er deshalb, ebenso unnachgiebig, seiner Kirche nicht erlassen zu dürfen<sup>130</sup>, unter anderem Synoden unter Beteiligung der Laien als eine »sehr bestimmt ausgesprochene Forderung und Erwartung der Zeitgenossen«<sup>131</sup>.

Die ultramontan formierte römisch-katholische Kirche versagte sich ihnen, wie bekannt, und wurde dafür an anderer Stelle erneut damit konfrontiert – Jahrzehnte später, nach dem Verschwinden des Deutschkatholizismus, unter Berufung auf eine ältere, vollere Katholizität und in genuin katholischer Form.

## QUELLEN UND HÄUFIGER ZITIERTER LITERATUR

### A. Quellen

- CKL = FÜR CHRISTKATHOLISCHES LEBEN. Materialien zur Geschichte der christkatholischen Kirche. Unter Mitwirkung sämtlicher Gemeinden hrsg. von OTTOMAR BEHNSCH, Bd. 1–6, Breslau 1845–1848.
- KAMPE 1–4 = FERDINAND KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit, 4 Bde., Leipzig 1852, 1853, 1856, 1860.
- LEIPZIG I = DIE ERSTE ALLGEMEINE KIRCHENVERSAMMLUNG DER DEUTSCH-KATHOLISCHEN KIRCHE. Abgehalten zu Leipzig, Ostern 1845. Authentischer Bericht. Im Auftrage der Kirchenversammlung hrsg. von ROBERT BLUM und FRANZ WIGARD, Leipzig 1845.

### B. Literatur

- OTTO BECHTOLD, Der »Ruf nach Synoden« als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg (1827–1860). Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche im Großherzogtum Baden und zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Süddeutschland [Diss. theol.] Freiburg i. B. 1958.
- ALFRED DIESBACH, Die deutschkatholische Gemeinde Konstanz 1845–1849, Mannheim 1971.
- FRIEDRICH WILHELM GRAF, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau 5), Stuttgart–Bad Cannstatt 1978.
- AUGUST HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1, Stuttgart 1956.
- ANNETTE KUHN, Die Provokation des Friedens und der religiöse Sozialismus der Deutschkatholiken im Jahre 1848/1849, in: DIES., Theorie und Praxis historischer Friedensforschung (Studien zur Friedensforschung 7), Stuttgart/München 1971, 35–146.
- DIES., Art. Deutschkatholiken: TRE 8, 1981, 559–566.

der badischen Landstände, die bürgerliche Gleichstellung der aus ihrer Kirche austretenden Dissidenten betreffend, Freiburg i. B. 1846.

129 Brieflich Mitte März 1846. Zit. nach BRECHENMACHER, Beck (wie Anm. 54) 139.

130 Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849.

131 Zit. nach KELLER (wie Anm. 127) 64.