

HUBERT WOLF

Der deutsche Katholizismus als Kind der Revolution von 1848?

// Oder: Das ambivalente Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit*

*Wie ein heftiger Sturm manch schöne Pflanzungen zerstört, aber auch viele morsche Äste wegreißt und dadurch das Hervorkommen junger und lebensfrischer Zweige erleichtert, so richteten auch die politischen Stürme des Jahres 1848 nicht geringe Verheerungen an, hatten aber zugleich auch einiges Gute in ihrem Gefolge. Die entfesselten Elemente tobten wild durcheinander, die Revolution erhob immer frecher ihr Haupt, und die Fundamente der gesellschaftlichen Ordnung drohten auseinander zu weichen, um der Anarchie Platz zu machen. Und dennoch war diese fast über ganz Europa ausgedehnte Bewegung nicht ohne Nutzen¹. Mit diesen Worten brachte der ultramontane Kirchenhistoriker und spätere Mainzer Bischof Heinrich Brück (1899–1903)² sein ambivalentes Verhältnis zur Märzrevolution treffend auf den Punkt. Grundsätzlich sind Revolution und Chaos abzulehnen, die Möglichkeiten und Spielräume jedoch, welche der Umsturz und die Unsicherheit der Verhältnisse bieten, müssen für die Interessen der Kirche genutzt werden. Konsequenterweise fährt Brück fort: *Der Ruf nach Freiheit war erschollen und fand nicht nur bei denen Widerhall, welche unter der Devise Freiheit und Gleichheit ihre kommunistisch-republikanischen Pläne durchsetzen wollten, sondern auch bei jenen Männern, die dem Umsturze abhold jetzt die Freiheit beanspruchten, welche ein verkehrtes Regiment gegen alles Recht ihnen bis zur Stunde vorenthalten hatte. Auch für die Kirche war die Morgenröte der Freiheit angebrochen!*³*

Was für die Revolution von 1848 grundsätzlich zutrifft, gilt unverkürzt auch für ihr zentrales Schlagwort: Das Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit kann nicht anders als zwiespältig genannt werden. Die Freiheitsidee als solche und an sich wird entschieden abgelehnt, während sich die Kirche die revolutionären Freiheiten für ihre eigenen Interessen durchaus zunutze machen soll. Und Heinrich Brück steht mit dieser ambivalenten Haltung keineswegs allein, vielmehr repräsentiert er eine wichtige Strö-

* Überarbeitete und mit Fußnoten versehene Fassung eines Vortrages, der am 17. September 1998 im Rahmen der von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Studientagung »Die Revolution von 1848 – Geburtsstunde des deutschen Katholizismus?« gehalten wurde. Die Vortragsform ist bewußt beibehalten, die Anmerkungen sind auf die wesentlichen Nachweise beschränkt.

1 Heinrich BRÜCK, *Die Oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt*, Mainz 1868, 293.

2 Über ihn Anton BRÜCK, Art. Brück, in: GATZ, *Bischöfe* 1983, 75f. – Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. Brück, in: LThK³ 2, 1995, 709.

3 BRÜCK, *Oberrheinische Kirchenprovinz* (wie Anm. 1), 293.

mung im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Zwei Zitate mögen dies – stellvertretend für viele – illustrieren.

In seiner Enzyklika »Mirari vos« vom 15. August 1832 lehnte Papst Gregor XVI. (1831–1846)⁴ die Forderung nach allgemeiner Gewissensfreiheit nicht nur als *erronea sententia* (irrigie Meinung) ab, sondern bezeichnete sie sogar als *diliramentum* (Wahnsinn) und *pestilentissimus error* (ganz verderblichen Irrtum). Als Wegbereiter dieser Pestilenz sah der Papst *jene gänzliche und maßlose Meinungsfreiheit, die zum Verderben von Staat und Kirche weit verbreitet ist an. Hierher gehört auch jene grundsätzliche und niemals hinreichend verurteilte abscheuliche Freiheit der Buchdruckkunst, Schriften unters Volk zu bringen, wie einige Leute mit so großem Geschrei zu fordern wagen*⁵. Eindeutiger als der Cappellari-Papst kann man die Freiheitsidee der Neuzeit kaum mehr verdammen.

Genau die Möglichkeiten und Rechte, die aus den bürgerlichen Freiheiten der Märzrevolution resultierten und von Gregor XVI. verworfen worden waren, reklamierten die Mainzer Ultramontanen und Papstverehrer für sich, als sie am 23. März 1848 den »Piusverein für religiöse Freiheit«⁶ gründeten, der sich bald über ganz Deutschland ausbreitete und so an der Wiege des ersten deutschen Katholikentags (oder der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, wie sich die Veranstaltung damals nannte) stand. Domkapitular Adam Franz Lennig (1803–1866)⁷, der eigentliche Initiator des nach Papst Pius IX. (1846–1878)⁸ genannten Vereins, umschrieb in einem Aufruf den Vereinszweck, indem er alle Mitglieder aufforderte, *die Freiheit des Gewissens, die Freiheit der Rede und der Presse, die Freiheit der Assoziation, welche für alle zugestanden ist, zugunsten ihrer Religion und ihrer Kirche mit allem Nachdruck und durch alle gesetzlichen Mittel geltend zu machen und zu wahren, wie sie dieselben kostbaren Rechte und Freiheiten auch zugunsten aller anderen Konfessionen in vollem Maße gewahrt wissen wollen*⁹.

Gewissensfreiheit als Wahnsinn bzw. Pestilenz in päpstlicher Sicht oder als »Glaubensbekenntnis« des bedeutendsten ultramontanen katholischen Vereins? Pressefreiheit als abscheuliches Recht oder kostbares Gut für die Kirche? Widersprüchlicher kann die Einstellung von Katholizismus und Kirche zum Thema Freiheit kaum sein. Diese wenigen Streiflichter machen neugierig auf die Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Freiheit seit Beginn der Neuzeit in der Französischen Revolution von 1789, in der – wenigstens in Deutschland – das Jahr 1848 und die Frankfurter Paulskirche¹⁰

4 Über ihn Georg SCHWAIGER, Art. Gregor XVI., in: LThK³ 4, 1995, 1023f.

5 Text der Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. in: *Bullarii Romani Continuatio* 19, 1857, 126–132; daraus die obigen Zitate.

6 Zum Piusverein Hans HERZ, Art. Katholische Vereine Deutschlands 1848–1858, in: *Lexikon zur Parteiengeschichte*, hg. v. Dieter FRICKE, Bd. 3, Leipzig 1985, 243–251; zu den Piusvereinen in Württemberg vgl. Stephan J. DIETRICH, *Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1952* (VKZG.B 71), Paderborn 1996, 280–315.

7 Über ihn Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. Lennig, in: LThK³ 6, 1997, 813.

8 Aus der umfangreichen Literatur über Pius IX. sei hier nur genannt: August Bernhard HASLER, *Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Päpste und Papsttum 12), 2 Bde., Stuttgart 1977. – Roger AUBERT, *Pius IX.*, in: TRE 26, 1996, 661–666.

9 Zitiert nach Valmar CRAMER, *Die katholische Bewegung im Vormärz und im Revolutionsjahr 1848/49*, in: *Idee, Gestalt und Gestalter des ersten Deutschen Katholikentages in Mainz 1848*, hg. v. Ludwig LENHART, Mainz 1948, 21–63, hier 40.

10 Die Literatur zu 1848 und der Frankfurter Paulskirche ist Legion. Hier sei nur verwiesen auf Wolfgang J. MOMMSEN, 1848. Die ungewollte Revolution. Die revolutionären Bewegungen in Europa

eine entscheidende Rolle spielen. Ich gehe dieses spannungsgeladene Thema in drei Schritten an:

Sind Katholizismus und Freiheit bzw. Katholizismus und Moderne kompatibel oder widersprechen sie sich grundsätzlich? Den beiden Typen von Antworten, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts auf diese Frage gegeben wurden, gilt ein erster Teil.

Dieser bildet das historische Koordinatensystem für die Darstellung der Freiheits-thematik des Jahres 1848 und ihrer Bedeutung für die katholische Kirche im zweiten Teil. Meine Arbeitshypothese dafür – in Anlehnung an Urs Altermatt¹¹ formuliert – lautet: 1848 muß als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus angesehen werden; das typisch »gut-katholische« Milieu ist daher – so paradox es auch klingen mag – ein Kind der kirchlich verurteilten Revolution.

Ein kürzerer dritter Teil schließlich fragt nach den Auswirkungen der Märzrevolution auf die ultramontane Bewegung in Deutschland selbst: Was wurde aus der eng geschlossenen Phalanx nach 1848?

I. Katholische Kirche und Freiheit – zur Geschichte eines ambivalenten Verhältnisses

Die eben zitierten Stimmen dürften eine erste Ambivalenz im Verhältnis katholische Kirche – Freiheit verdeutlicht haben: Die Kirche und ihr Lehramt lehnen die revolutionären Freiheiten zwar grundsätzlich und als Werte an sich ab und können sie zumal für den binnenkirchlichen Bereich auf gar keinen Fall akzeptieren, für die Kirche selbst und ihre Suborganisationen in ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft besteht man jedoch mit allem Nachdruck auf bürgerlichen Freiheiten.

Dieser doppeldeutige Befund stellt indes allenfalls die halbe Wahrheit dar. Er insinuiert nämlich: Die katholische Kirche habe sich geschlossen so verhalten. Die Fiktion eines Einheitskatholizismus als monolithischem Block entspricht jedoch – wie nicht zuletzt die kirchenhistorischen Forschungen der letzten Jahrzehnte gezeigt haben –

1830–1849, Frankfurt a.M. 1998. – Dieter HEIN, Die Revolution von 1848/49, München 1998.

11 Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989. »Unter Katholizismus versteht man die gesellschaftlichen Erscheinungsformen des römisch-katholischen Christentums. Als Abbild der Kirche und der Gesellschaft umfaßt der Katholizismus jene Sozialformen, die Kirche und Katholiken herausgebildet haben, um die katholische Lebensweise und Identität in der modernen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts zu erhalten [...] Die Säkularisierung führte nicht zum Ende, sondern zum Funktionswandel von Religion und Kirchen. Von 1850 bis 1950 war der Katholizismus in einem Sozialmilieu verankert, das in zahlreichen Ländern, so in Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz, die Gestalt einer katholischen Sonder- und Gegengesellschaft annahm« (S. 26). »Nach der Jahrhundertmitte führte die gesellschaftliche Reaktion auf die europäischen Revolutionen von 1848 zu einer religiösen Gegenbewegung, einer betenden Gegenrevolution. Die katholische Kirche verschrieb sich unter Papst Pius IX. (1846–1878) einem antimodernistischen Gegenprogramm. Im Aufmarsch gegen die Zeitkultur schuf der Katholizismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts mit Hilfe der modernen Kommunikations- und Transportmittel eine organisierte katholische Massenreligiosität. Damals vereinheitlichten sich die religiösen Volksbräuche [...] Das katholische Milieu grenzte die Gläubigen von den Bedrohungen der modernen Zeit soweit als möglich ab« (S. 68). – Im Rahmen der Konzeption der Studententagung sollte der vorliegende Beitrag, für den Herr Kollege Altermatt kurzfristig absagen mußte, den Grund für den Ländervergleich zwischen Österreich, Bayern, Preußen, Baden und Württemberg legen.

nicht der Wirklichkeit¹². Die insbesondere von »ultramontanen« Autoren wiederholt propagierte feste »Kirchenburg« hat sich – historisch gesehen – als Ammenmärchen erwiesen. Der Satz, den Paulus den Korinthern schrieb: »Es muß Parteiungen unter euch geben« (1 Kor 11,19), sollte gerade auch im 19. Jahrhundert die katholische Kirche entzweien in solche, welche die bürgerlichen Freiheiten grundsätzlich (nicht nur taktisch pro ecclesia) bejahten, und solche Katholiken, die sie ebenso nachdrücklich ablehnten. Dieser zweiten Dimension der Ambivalenz von Kirche und Freiheit gilt im folgenden unser Augenmerk.

»Im Anfang war Napoleon«¹³ – so beginnt Thomas Nipperdey seine deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts. »Im Anfang war die Revolution« – so müßte man eine Kirchengeschichte dieses Säkulum überschreiben. Denn die Frage nach dem Verhältnis der katholischen Kirche zu Revolution und Revolutionen durchzieht das Jahrhundert wie ein roter Faden. Dabei meint Revolution nicht nur die Ereignisse der Jahre 1789, 1830 und 1848¹⁴, die in Europa zum Umsturz der bestehenden Verhältnisse führten. Vielmehr steht Revolution als Chiffre für sehr viel mehr: für die Werte der Aufklärung, für Rationalität und Plausibilität, für Menschenwürde und Rechtsstaatlichkeit, für Freiheit des Gewissens, der Presse und der öffentlichen Meinung, für Gleichheit und Brüderlichkeit, für die Menschenrechte (auch in der Kirche), für Religionsfreiheit und Toleranz, für Humanität und Fortschritt, für Volkssouveränität und Demokratie.

Bezeichnenderweise fiel bereits die erste Reaktion der katholischen Kirche auf die französische Revolution und die von ihr repräsentierten Werte äußerst zwiespältig aus, wie sich an der Haltung zur *Zivilkonstitution*¹⁵ vom 12. Juli 1790 zeigt. Diese versuchte, Kirche und Klerus in den neuen französischen Staat zu integrieren bzw. im Zuge der demokratischen Umstrukturierung aller Institutionen auch die Kirche in ihrer äußeren Verfassung der neuen Realität anzupassen. Etwa die Hälfte des französischen Klerus lehnte den Eid auf die Zivilverfassung ab, die andere Hälfte schwor. Es kam zum Schisma, zur Spaltung in die konstitutionelle Kirche, die zu den Werten der Revolution stand, und die eidverweigernde Kirche, welche die revolutionären Ideen strikt ablehnte. Pius VI. (1775–1799) verurteilte im Breve »Quot aliquantum« vom 10. März 1791 die Zivilkonstitution, ihre Freiheitsidee und zugleich die Erklärung der Menschenrechte¹⁶. Machte die Zivilkonstitution, die auf eine »Verschmelzung von Religion und Politik«

12 Dazu Thomas Michael LOOME, »Die Trümmer des liberalen Katholizismus« in Großbritannien und Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts (1893–1903). Die kirchenpolitische Grundlage der Modernismuskontroverse (1903–1914), in: Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, hg. v. Martin SCHMIDT u. Georg SCHWAIGER (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 19), Göttingen 1976, 197–214. – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, bes. 29–70. – Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn 1998.

13 Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1993, 11.

14 Zur Wahrnehmung von Revolution und Revolutionen in der katholischen Publizistik vgl. Bernhard SCHNEIDER, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848 (VKZG.B 84), Paderborn 1998; ferner den Beitrag von Bernhard SCHNEIDER im vorliegenden Band.

15 Zur Entstehung der Zivilkonstitution vgl. Roger AUBERT, Die katholische Kirche und die Revolution, in: HKG VI/1, Freiburg i.Br. 1971, 3–104, hier 23–34.

16 Text des Breves »Quot aliquantum« bei Augustin THEINER, Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790, Bd. 1, Paris 1857, 32–71.

hinauslief und alles »der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität« unterwarf, einen Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich¹⁷, so erscheint die Verdammung der revolutionären Freiheitslehre als *absurdissimum* und die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit aller Menschen als *inanis* (sinnlos) höchst problematisch.

Diese erste *zwiespältige Antwort* der Kirche auf die »Revolution« wurde zum Modell der katholischen Reaktion auf Liberalismus und Freiheit während des gesamten 19. und einem Gutteil des 20. Jahrhunderts. *Ein Teil* der Kirche, meist als »liberaler Katholizismus«¹⁸ apostrophiert, hielt Kirche und Moderne, die Werte des Glaubens und die Ideen des Liberalismus, das Evangelium vom Befreier (Heiland) und das Evangelium der Freiheit für durchaus kompatibel. Für ihn waren Glaube und Kirche nicht an eine bestimmte Staatsform (die Monarchie) oder eine bestimmte Gesellschaftsordnung (das Feudalsystem) gebunden. Für ihn sollte Kirche – von einem geschichtlichen Denken inspiriert – stets auf der Höhe der Zeit sein, sich je und je neu in der Gegenwart inkulturieren und sich der Konkurrenz anderer Religionssysteme im pluralistischen Staat offensiv stellen. Eine Koalition von Altar und Freiheit schien für ihn das Gebot der Stunde. Der *andere Teil* der Kirche, zumeist »integrale«¹⁹ Katholiken genannt, hielt Kirche und Moderne dagegen prinzipiell für unvereinbar. Er sah die freiheitlichen Ideen als grundsätzlich glaubens- und kirchenfeindlich an. Das Evangelium der Freiheit war für diese Katholiken die Botschaft des Antichristen. Die Verbindung mit dem Gottesgnadentum und einer ständisch gegliederten Gesellschaft mit katholischer Staatsreligion schien ihnen – eher unhistorisch argumentierend – zum unverzichtbaren Wesen der Kirche zu gehören. Dementsprechend sahen sie die Koalition von Thron und Altar als gottgegeben an. Der *Papst* bzw. die römische Kurie stellte sich mit schöner Regelmäßigkeit auf die Seite der zweiten Gruppe (des integralen Katholizismus), deren Parteinahme zur Ansicht der Kirche wurde, während die erste Gruppe (des alternativen, liberalen Katholizismus) als unkatholisch verketzert wurde – nach dem bösen Wort Pius' IX.: »Ein liberaler Katholik, ein halber Katholik«.

Zu einem unbestreitbaren Höhepunkt der Verdammung von bürgerlichen Freiheiten und Moderne durch das päpstliche Lehramt wurde der »Syllabus errorum« von 1864²⁰, der aus der Enzyklika »Quanta cura« und einer 80 Sätze umfassenden Liste aller modernen Irrtümer (dem eigentlichen Syllabus) bestand. Die *Enzyklika*²¹ stimmt ein einziges Klagelied über die moderne Zeit und ihren Unglauben an. Wie seine Vorgänger sieht sich Pius IX. gezwungen, die ihm anvertraute Herde Christi »von vergifteten Weideplätzen fern zu halten«, »alle Ketzereien und Irrtümer aufzudecken und zu verwerfen« und »mit apostolischem Starkmuthe den verbrecherischen Unternehmungen ungerechter Menschen entgegenzutreten«. Sie verheißten Freiheit, sind aber Sklaven des Verderbens. Wohin solche Freiheitsideen führen, hat – für den Papst – das »schreckliche Un-

17 Hans MAIER, Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition, in: Aufklärung heute, hg. v. Krzysztof MICHALSKI, Stuttgart 1997, 75–106, hier 85.

18 Dazu Viktor CONZEMIUS, Art. Liberaler Katholizismus, in: TRE 21, 1991, 68–73.

19 Dazu LOOME, Trümmer (wie Anm. 12).

20 Vgl. Hubert WOLF, Der »Syllabus errorum« (1864) oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?, in: Kirche im 19. Jahrhundert, hg. v. Manfred WEITLAUFF, Regensburg 1998, 115–139 (Lit.).

21 Vollständiger Text in: Die Encyklika seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864, der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit) und die wichtigsten darin angeführten Aktenstücke, Köln³ 1874, 55–78.

gewitter« der Revolution von 1848, die für ihn zum Trauma wurde, eindeutig gezeigt, weil er in ihrem Verlauf zur Flucht aus dem Kirchenstaat gezwungen worden war²².

Das größte Aufsehen erregte zweifellos der dritte durch die Enzyklika verurteilte Satz, den Pius IX. als *deliramentum* (»Wahnwitz«) bezeichnet: »Die Freiheit des Gewissens und des Kultus ist das eigene Recht (*proprium jus*) eines jeden Menschen, ein Recht, welches durch das Gesetz in jedem wohlkonstituierten Staate verkündigt und geschützt werden muß, und daß die Bürger das Recht besitzen, mit einer gänzlichen, weder durch die geistliche noch durch die bürgerliche Autorität zu beschränkenden Freiheit ihre Ansichten, welche sie auch seien, durch die Presse, oder durch andere Mittel kund zu geben und zu erklären«²³.

Im *Syllabus* selbst war die *Verdammung* folgender Ansichten von besonderer Brisanz:

1. »Es steht jedem Menschen frei, die Religion anzunehmen [...], die er [...] für wahr erachtet« (Satz 15).
2. Alle Religionen sind Heilswege (Satz 16), daher Abschaffung des Katholizismus als Staatsreligion und Freiheit des Kultes (Satz 78).
3. Protestantismus und Katholizismus sind gleichwertige Formen des Christentums (Satz 18).
4. Die Abschaffung des Kirchenstaats trägt »in höchstem Maße zur Freiheit und zum Glück der Kirche bei« (Satz 76).
5. »Der Römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden« (Satz 80)²⁴.

Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Volkssouveränität, demokratische Staatsform und Religionsfreiheit waren damit vom Papst verurteilt, Katholizismus und Moderne explizit für inkompatibel erklärt.

Diese Linie der totalen Ablehnung der modernen Freiheiten läßt sich bis weit in unser Jahrhundert hinein verfolgen. Der Antimodernismus Pius' X.²⁵ bildet hier lediglich die Spitze eines antimodernen kirchlichen Eisberges. Ich erinnere nur an die grundsätzliche Ablehnung des Entwicklungsgedankens für Kirche und Theologie und die Quasi-Dogmatisierung der ahistorischen Neuscholastik durch die Enzyklika »*Pascendi dominici gregis*« vom 8. September 1907²⁶ und den durch »*Sacrorum antistitum*« vom 1. September 1910²⁷ von jedem Priester bis 1967 verlangten Antimodernisteneid. Hier wollte man u.a. der »verderblichen Ansicht« wehren, »welche das Laientum als Prinzip des Fortschritts in die Kirche einschmuggeln möchte«²⁸.

Blicken wir nun auf die andere, die liberale Seite, die alternative Lösungsmodelle im Sinne eines modernen Kulturkatholizismus geben wollte. Neben dem ultramontanen Katholizismus gab es einen anderen Katholizismus, für den Kirche und Freiheit durchaus vereinbar waren. Manche gingen sogar so weit wie der Würzburger Fundamentaltheologe Herman Schell (1850–1906)²⁹, der den »Katholizismus als Prinzip des Fort-

22 Vgl. Giacomo MARTINA, Pio IX (1851–1866) (*Miscellanea historiae pontificiae* 51), Rom 1986.

23 Die Encyclica (wie Anm. 21), 62f.

24 Alle Zitate nach DH 2901–2980.

25 Vgl. Erika WEINZIERL, Pius X., in: *Das Papsttum II*, hg. v. Martin GRESCHAT (*Gestalten der Kirchengeschichte* 12), Stuttgart 1985, 224–240; ferner die in Anmerkung 12 genannte Literatur.

26 Vollständiger lateinischer und deutscher Text in der Ausgabe: *Rundschreiben unseres heiligsten Vaters Pius X. über die Lehren der Modernisten*, Freiburg i.Br. 1907.

27 Text bei DH 3537–3550.

28 *Rundschreiben* (wie Anm. 26), 55ff.

29 Zu Schell vgl. WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 12), 135–151. – Karl HAUSBERGER, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (*Quellen*

schritts« (1897) feierte – so der Titel seines gleichnamigen Bestsellers³⁰. Die Linie des *liberalen Katholizismus*³¹ reicht von aufgeklärten Theologen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, die moderne Philosophie und christlichen Offenbarungsglauben durchaus für vereinbar hielten³², über Politiker wie Hugo F. R. Lamennais (1782–1854), die einer Koalition von Thron und Altar eine solche von Altar und Freiheit entgegensetzten³³, bis hin zu den Verfechtern von christlichen (ökumenischen) Gewerkschaften, welche die von Rom favorisierten katholisch-konfessionellen Gewerkschaften um die Jahrhundertwende entschieden ablehnten³⁴.

Lassen Sie mich die unterschiedlichen Positionen an drei Beispielen verdeutlichen:

1. Während die ultramontanen Romantiker den priesterlichen Zölibat dogmatisch überhöhten oder gar als heilsnotwendig feierten³⁵, forderten Theologen wie Johann Baptist Hirscher (1788–1865)³⁶, ausgehend von einer Rezeption der Menschenrechte, eine Aufhebung des Zölibatsgesetzes im Interesse der Kirche. Bezeichnenderweise argumentiert Hirscher hierbei ganz vom Glück und Heil des einzelnen Individuums her³⁷.
2. In bezug auf die Priesterausbildung kam es zu heftigen Kontroversen zwischen Anhängern des Theologiestudiums an staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten und den Protagonisten tridentinischer Priesterseminare. Erstere wollten Theologie weltzugewandt im Haus der Wissenschaften gelehrt wissen, die zweiten fürchteten den »frivolen Weltgeist«, wollten die zarten Knäblein im abgeschlossenen Seminar, umgeben von hohen Mauern, vor der bösen Welt behüten. Der Papst favorisierte

und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999.

30 Herman SCHELL, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg 1897, 71899.

31 Vgl. das einschlägige Werk von Albert ERHARD, *Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker*, Stuttgart und Wien 1902. Ferner Thomas Michael LOOME, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979.

32 Dazu Max SECKLER, *Aufklärung und Offenbarung*, in: CGG 21, 1980, 5–78.

33 Vgl. Louis Le GUILLOU, *Art. Lamennais*, in: TRE 20, 1990, 424–427.

34 Vgl. Rudolf BRACK, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 9), 1976.

35 Vgl. etwa Johann Adam MÖHLER, *Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des dem katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates. Mit drei Actenstücken*, in: *Katholik* 30, 1828, 1–32, 257–297. – Zu Möhler vgl. Hubert WOLF, *Art. Möhler*, in: *BBKL* 5, 1993, 1584–1593.

36 Über ihn Hubert WOLF, *Der Freiburger Moraltheologe Johann Baptist Hirscher als Rottenburger Bischofskandidat 1842/47 im Spiegel der Korrespondenz Albert von Rechbergs*, in: *FDA* 114, 1994, 173–190.

37 »Sind es nicht wenige, welche im eigentlichen Sinne zur Virginität berufen sind; welchen es aus besonderer Gabe und Führung gelungen, sich den göttlichen Dingen mit ausschließender Liebe unmittelbar und frei zuzuwenden und über dem Geschlechtsverhältnisse zu stehen? Die ganze große Masse der übrigen Geistlichen ist zur Virginität nicht berufen, und ohne moralischen Segen schleppt sie am Joche des Zölibats. Wißt ihr, wie viele von ihnen Ehre und Gemütsruhe, wißt ihr, wie viele Glauben und Gewissen, wißt ihr, wie viele das zeitliche und ewige Leben verlieren, indem sie sich fleischlich vergehen? Und von den übrigen, die sich enthalten: Wißt ihr, wie viele dem frühgewohnten Müßiggang, der Gemüts- und Sittentraurigkeit, dem Trunke, der Spielsucht, der Verbauung und Filzigkeit und so weiter anheimfallen? Und von denen, die sich auch vor diesen Fehlern bewahren: Wißt ihr, wie viele doch noch ganz gewöhnliche Menschen sind, ermangelnd eines lebendigen Christenglaubens und einer herzlichen Gottes- und Menschenliebe! So ist denn ein gewaltiger Unterschied zwischen einem Zölibatär und einem guten Menschen.« Johann Baptist HIRSCHER, *Zölibat oder Priesterehe?*, in: *ThQ* 2, 1820, 649–657; wieder abgedruckt in Erwin KELLER, *Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter heutiger Theologie)*, Graz 1969, 109–114, hier 111f.

selbstredend das zweite Modell, verbunden mit einer Monopolisierung der Neuscholastik anstelle moderner Theologie³⁸.

3. Im Streit um eine katholische Universität in Deutschland verlangten deren Anhänger, alle Geistes- und Naturwissenschaften, nicht nur die Theologie, müßten in völliger Unterordnung unter das päpstliche Lehramt betrieben werden, während ihre Gegner für eine Autonomie der Profanwissenschaften und der weltlichen Sachbereiche eintraten. So argumentierte etwa der Tübinger Dogmatik-Professor Johannes Ev. von Kuhn (1806–1887)³⁹ gegen katholisch-chemische, katholisch-juristische etc. Fachbereiche so: Da es keine katholischen Wassermoleküle gebe, brauche man auch keine katholisch-chemische Fakultät⁴⁰.

II. Der »deutsche Katholizismus« bzw. das »katholische Milieu« als Kind der Revolution von 1848

Das Verhältnis von Katholizismus und Freiheit ist nicht nur in *grundsätzlicher* Hinsicht ambivalent, wie mein kurzer Durchblick zur Haltung von liberalen und integralen Katholiken wohl gezeigt hat. Vielmehr machten sich auch und gerade diejenigen Katholiken, welche die bürgerlichen Freiheiten im Gefolge der päpstlichen Verurteilungen grundsätzlich ablehnten, eben diese revolutionären Errungenschaften *taktisch* für sich selbst, pro domo, für den eigenen ultramontanen Katholizismus zu eigen. Meine These lautet: Ohne die verdammten Freiheiten von 1848, mit denen man eigentlich nichts am Hut hatte, hätte sich das typische katholische Milieu, das erst in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts verfiel und dem nicht wenige nachtrauern, nicht bilden können. Der ultramontane deutsche Katholizismus, der Revolution und Freiheit fürchtete wie der Teufel das Weihwasser, ist – so paradox es klingen mag – ein Kind eben dieser Revolution von 1848 und ihrer bürgerlichen Freiheiten⁴¹. Insofern kann der deutsche Katholizismus heuer nicht nur der ersten deutschen Bischofskonferenz⁴² und den ersten Katholikentagen⁴³, sondern auch seiner eigenen 150jährigen Geschichte gedenken. Lassen Sie mich diese – vielleicht überraschende – These im folgenden in der gebotenen Kürze etwas näher begründen.

38 Dazu Erich GARHAMMER, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Münchener Kirchengeschichtliche Studien 5), Stuttgart u.a. 1990. – Hubert WOLF, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88, 1993, 218–236.

39 Über ihn Hubert WOLF, Ketzler oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992.

40 Dazu Hubert WOLF, Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität? Zum Streit um die Gründung einer katholischen Universität für Deutschland, in: RJKG 10, 1991, 99–110; auch Hans Jürgen BRANDT, Eine katholische Universität in Deutschland? (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12), Köln 1981.

41 Vgl. vor allem ALTERMATT, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 11).

42 Dazu Erwin GATZ, Art. Bischofskonferenz, in: LThK³ 2, 1994, 496f.

43 Dazu LENHART, Idee (wie Anm. 9). Vgl. jetzt auch Heinz HÜRTE, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt. Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestags der »Ersten Versammlung des Katholischen Vereines Deutschlands« vom 3.–6. Oktober 1848 zu Mainz, Paderborn 1998.

Gerade heute taucht er immer wieder auf: der Traum von der guten alten Kirchenzeit. Da war der Kirchgang noch selbstverständlich, Osterbeichte und -kommunion keine Frage, die Autorität des Pfarrers im katholischen Milieu unangefochten, die Teilnahme am Religionsunterricht stand nicht zur Disposition. Die Lektüre einer katholischen Zeitung gehörte zum guten Ton, die Wahl der Zentrumspartei war für »gute Katholiken« Ehrensache. So war das in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten des 20. Jahrhunderts. So stellte man sich das katholische Leben gemeinhin vor.

Der eng geschlossene und straff organisierte deutsche Katholizismus, der als einheitlicher Block unberührt den Irrungen und Wirrungen der Moderne trotzte, ist zerbrochen. Es haben sich Parteien in der Kirche selbst gebildet, Pluralismus ist angesagt, Kirchenaustritte und Abmeldungen vom Religionsunterricht sind an der Tagesordnung. Über gemischt-konfessionelle Ehen oder Mitgliedschaft eines Katholiken in der SPD regt sich keiner mehr auf. Eine jahrhundertealte katholische Tradition, zerstört in wenigen Jahrzehnten, nicht zuletzt durch die liberalen Reformen des II. Vatikanums – so kann man immer wieder hören.

Aber so alt, wie vor allem fundamentalistische Kreise immer wieder behaupten, ist sie gar nicht, diese vergangene gute, alte Zeit⁴⁴. Sie läßt sich nämlich nicht auf das Konzil von Trient zurückführen, schon gar nicht auf Jesus Christus. Dieser hat nämlich keine Kirche gegründet, in der die katholische Welt noch in Ordnung war und die unverändert geblieben wäre bis in unsere Tage. Von einem ahistorischen Kirchenbegriff her, nach dem alles unverändert geblieben sein müßte über 2000 Jahre hinweg, hätte sich das typische katholische Milieu nie ausbilden können, denn es galt der Satz: Entwicklung ausgeschlossen. Aber das Gegenteil ist richtig: Die Neuscholastik und der ultramontane Katholizismus mit seiner intensiven Verkirchlichung aller Lebensbereiche gläubiger Katholiken sind keine ewigen Wahrheiten, sondern Ergebnis einer historischen Entwicklung. Ihre Geburtsstunde schlug in Deutschland erst vor 150 Jahren, im Jahr 1848⁴⁵.

Gut katholisch und revolutionär zugleich, das paßt nicht zusammen, das klingt nach Feuer und Wasser. Wie es dennoch zu einem revolutionären katholischen Engagement kommen konnte, läßt sich nur vor dem Hintergrund der Situation der katholischen Kirche Deutschlands im Vormärz verstehen⁴⁶. Nach der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts, also nach der Überführung kirchlicher Güter und Kompetenzen in den Staat, waren in Deutschland die meisten Katholiken unter ein strenges protestantisches Staatskirchenregiment geraten. Es schränkte den Spielraum der Bischöfe stark ein. Pfarrer wurden einseitig vom Staat eingesetzt, Hirtenbriefe und katholische Zeitungen zensiert, katholische Vereine verboten. Der Kontakt zum Vatikan war untersagt, eine öffentliche Entfaltung katholischen Lebens kaum möglich.

Trotz der wenig freiheitlichen römischen Vorgabe hieß ultramontan sein 1848 in Deutschland nicht unbedingt und von vornherein politisch konservativ sein. Das romantisch-vormoderne Weltbild der deutschen Ultramontanen und ihr Leitbild von der »Freiheit der Kirche« richtete sich vielmehr gegen die aufgeklärt-moderne Staatsbüro-

44 Vgl. auch Wolfgang HUG, Katholiken und ihre Kirche in der Badischen Revolution von 1848/49, in: FDA 118, 1998, 283–311, hier 293.

45 Selbstredend sind die hier vorgetragenen Überlegungen eher zugespitzt formuliert, um die folgenden Regionalstudien zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Begriff der Geburtsstunde anzuregen.

46 Vgl. Dominik BURKARD, Wie Feuer und Wasser? Die katholische Kirche und die Revolution von 1848/49, in: Ohne Gerechtigkeit keine Freiheit. Bauern und Adel in Oberschwaben. Begleitbuch zur Ausstellung in Wolfegg, Ravensburg, Friedrichshafen und Schloß Maurach im Sommer 1999, hg. v. Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Stuttgart 1999, 144–167, hier 144f.

kratie in den deutschen Monarchien und gegen einen modern-autonomen Republikanismus gleichermaßen. Ein glücklicher Pontifikatswechsel ermöglichte es den deutschen Ultramontanen außerdem, ohne kirchliche Bauchschmerzen in den Chor der Freiheit einzustimmen: Bereits 1846 starb nämlich der reaktionäre Papst Gregor XVI. Sein Nachfolger Pius IX. wurde im Kirchenstaat und in ganz Italien als liberaler Hoffnungsträger, ja sogar als nationaler Einiger Italiens begrüßt. Tatsächlich führte Pius mehr und mehr liberale Reformen im Kirchenstaat ein und wurde – zunächst – auf einer Welle populärer Begeisterung mitgetragen. Die deutschen Ultramontanen wußten vor diesem Hintergrund die Märzereignisse des Jahres 1848 zu deuten: Das »Kirchliche Wochenblatt aus der Diocese Rottenburg« etwa jubelte:

Als die erste französische Revolution [1789] ausbrach, da war es nicht das Aufatmen der Freiheit, das durch die Welt ging, sondern ein Schrei des Entsetzens. Die Freiheit war ohne die Religion gekommen; sie war dämonischer Art gewesen; der Feind der Menschheit hatte sich in einen Lichtengel verkleidet; sie schlug alsbald in Knechtung des politischen und religiösen Lebens um. Die Zeit war noch nicht erfüllt. In der Julirevolution [1830] eine neue Zuckung in der Puppe, ein neues Zeichen, daß die Zeit der Wiedergeburt herannahe, aber ein neues Versinken in den dumpfen Zustand des Scheintodes trat ein, bis die Stunde kam, wo Pius IX. den päpstlichen Thron bestieg. Italien erhob sich, Frankreich erhob sich, Deutschland erhob sich – wie ein leeres Gehäuse fiel der alte Polizeistaat in sich zusammen, in wenigen Wochen war der Zustand der zivilisierten Welt in bürgerlicher Hinsicht ein anderer geworden [...] Pius IX. ist eine providentielle Erscheinung. Warum mußte Rom es sein, von wo aus die Freiheit der Welt ihren Ausgang nahm? Warum mußte es gerade ein Papst, das Oberhaupt der katholischen Kirche sein, welches das große Wort aussprach, dem die ganze Entwicklung entgegenharrte? Einfach deshalb, weil die Freiheit nicht bestehen kann ohne Religion, und die Religion nicht ohne die katholische Kirche, und die katholische Kirche nicht ohne Papst, ohne das von Christus eingesetzte sichtbare Oberhaupt seiner Kirche⁴⁷.

Dieser schöne Kettenschluß beweist, daß sich auch bei den ultramontanen Katholiken im März 1848 das religiöse Bewußtsein politisiert hatte. Der neue Papst konnte kurzzeitig als Vorkämpfer der Freiheit erscheinen, die vor allem eine »Kirchenfreiheit« sein sollte. Demokratie und Parlamentarismus erschienen nur wenigen deutschen Ultramontanen Werte »an sich« zu sein. (Die wenigen deutschen ultramontanen Demokraten saßen vor allem in der preußischen Rheinprovinz/Trier, wo der antipreußische Affekt besonders stark war.) Bereits im November 1848 zerbrach aber der Traum vom Papst als Vorkämpfer der Freiheit. Pius IX. mußte vor einer sich radikalisierenden Revolution aus Rom fliehen, nach seiner Rückkehr aus dem Exil in Gaeta schlug er wieder einen strikt antiliberalen Kurs ein, der auch auf die deutschen Ultramontanen zurückwirkte.

Wenn diese in der Folge auch wieder in die Nähe der reaktionären Regierungen rückten, so hatten sie doch Bleibendes erreicht: Erst die Revolution von 1848 schuf Freiräume zur Ausprägung eines katholischen Milieus, für das Entstehen einer Subgesellschaft als geschlossener Raum, in dem Katholiken geborgen waren vor den Gefahren der modernen Zeit. Erst als die bis dahin an den Rand gedrängten Katholiken die vom Frankfurter Paulskirchenparlament verkündeten revolutionären Grundrechte bürgerlicher Freiheit in Anspruch nahmen, konnte sich eine besondere katholische Feier- und Alltagskultur herausbilden. Diese Freiräume konnten auch in der Reaktionszeit gewahrt bleiben, weil sich die ultramontanen Katholiken nun als die treuesten Stützen der Mon-

47 Kirchliches Wochenblatt aus der Diocese Rottenburg vom 21. Mai 1848, Nr. 2, 5. Zitiert nach DIETRICH, Christentum (wie Anm. 6), 23.

archen erwiesen. Die Kirche war so die eigentliche Gewinnerin von 1848. Die neuen, günstigeren Rahmenbedingungen nutzte man zur gesellschaftlichen Organisation des Katholizismus.

Wichtige Merkmale dieses sogenannten katholischen Milieus⁴⁸ waren:

1. Ein klares katholisches Werte- und Normensystem, gestützt auf die einheitlichen Verkündigungsinhalte des Glaubens und der katholischen Soziallehre. Erst die Abschaffung der Zensur und die Verkündigung der Pressefreiheit schufen die Möglichkeiten ungestörter Verbreitung katholischen Gedankengutes. Erst jetzt konnte jeder Katholik wirklich frei seine Meinung zu politischen und sozialen Tagesfragen vom katholischen Normstandard her äußern. Erst jetzt durften die Bischöfe und Laien unkontrolliert mit dem Papst und den Kongregationen der römischen Kurie kommunizieren oder gar zur Wallfahrt nach Rom – zumal nach dem zügigen Ausbau des Schienennetzes der Eisenbahn – aufbrechen. Wer den Papst nicht in Audienz zu sehen bekam, konnte überall Papstbildchen kaufen und verschenken. So waren die revolutionären Freiheiten eine wesentliche Voraussetzung für die Ausbildung eines *römisch*-katholischen Gesamtkirchenbewußtseins. Der Kontakt mit dem vicarius Christi, dem Fels in der Brandung der Moderne, war seit 1848 in Deutschland ungehindert möglich. Man konnte sich um Rat nach Rom wenden und von dort unfehlbare Antworten und ewige Wahrheiten erhalten, die man zahlreichen einander widersprechenden Freiheitsevangelien entgegensetzte. So ist nicht zuletzt die Revolution von 1848 dafür verantwortlich, daß sich die deutsche Kirche immer mehr zur Papstkirche entwickelte und romanische Frömmigkeitsformen (wie etwa der Herz-Jesu-Kult)⁴⁹ sich im deutschen Kulturkreis als typisch katholisch durchsetzen konnten.
2. Ein geschlossenes Netzwerk katholischer Unterorganisationen und Vereine⁵⁰. Die Versammlungs- und Vereinsfreiheit von 1848 ermöglichte den typisch deutschen Vereinskatholizismus. Jeder »gute« Katholik gehörte mindestens einem der zahlreichen katholischen Vereine an. Die Inanspruchnahme der »Märzfreiheiten« durch ultramontane Katholiken führte noch 1848 zur Gründung der »Pius-Vereine für religiöse Freiheit« und zur Generalversammlung der katholischen Vereine im selben Jahr in Mainz, wie sich der erste deutsche Katholikentag damals nannte. Gerade die intensive Nutzung der Vereinsfreiheit ermöglichte eine Verkirchlichung des Alltagslebens der Katholiken in nie dagewesenem Maße. Hatte sich die katholische Kirche bis dahin vor allem als sakramentale Heilsanstalt verstanden, die in Messe, Ritualen und Segnungen punktuell die Gnade Gottes vermittelte, so ging es jetzt um die Totalkontrolle der Gläubigen. Diese sollten sich möglichst nicht außerhalb des katholischen Milieus bewegen, um nicht verunsichert oder gar vom rechten Weg abgebracht zu werden. Nach der Ablösung der Feudal- durch die Industriegesellschaft

48 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: WF 43, 1993, 588–654; exemplarische Anwendung der dort aufgestellten Kriterien für ein katholisches Milieu bei Hubert WOLF, Zwischen Fabriksirene und Glockengeläut. Zur Alltags-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Pfarrei St. Johannes Frankfurt-Unterliederbach, in: AMKG 49, 1997, 179–209.

49 Dazu Norbert BUSCH, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen und Moderne 6), Gütersloh 1997.

50 Eine kritische Auseinandersetzung mit der bisherigen Historiographie zum Vereinswesen findet sich bei Dominik BURKARD, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des »katholischen Vereinswesens«, in: Saeculum 49, 1998, 61–106.

- mußte man zwar die Segmentierung des menschlichen Lebens in unterschiedliche Bereiche wie Beruf, Arbeit, Freizeit, Bildung und Unterhaltung etc. akzeptieren, man versuchte aber all diese Segmente katholisch zu taufen und zu verkirchlichen. Dem dienten zunächst die Standesvereine: Jeder gute Katholik hatte einem solchen anzugehören, unverheiratete Frauen waren beim Jungfrauenverein, männliche Jugendliche gingen zum Jünglingsverein, verheiratete Frauen traten dem katholischen Mütterverein bei, Männer wurden in entsprechenden Männervereinen organisiert. Für die Arbeitswelt gab es Gesellenvereine, KAB oder ihre Jugendorganisation und natürlich die katholischen Gewerkschaften. Sport betrieb man selbstredend in der DJK. Für Bildung war der »Volksverein für das katholische Deutschland« zuständig. Für das religiöse Leben im engeren Sinn sorgten zahlreiche Bruderschaften und fromme Vereinigungen, wie etwa die Marianische Kongregation. Dazu kamen der Kirchenchor, die Ministrantengruppe, der Paramentenverein, karitative Gruppen (wie der Vinzenz- und Elisabethenverein) und Vereine, deren Zweck der Apostolatsgedanke war, wie der Kindheit-Jesu-Verein, der Bonifatius-Verein oder der Schutzengelverein. Es ging seit 1848 um die Bildung eines Netzwerkes des Vereinskatholizismus »von der Schule bis zur Bahre«⁵¹ – wie Christoph Kösters in seiner Fallstudie für Münster treffend formuliert. Selbstredend sollte auch der Sektor »Politik« katholisch erfaßt werden. Seit 1870 erhob die Zentrumsparterie den Alleinvertretungsanspruch für alle »guten Katholiken«; sie stand damit in der Tradition des »katholischen Clubs« der Frankfurter Paulskirche, dem etwa 90 Abgeordnete angehörten. Daneben gab es freilich noch zahlreiche weitere katholische Parlamentarier, die sich weigerten, sich dem »Club« anzuschließen, und daher als »schlechte Katholiken« diffamiert wurden⁵² – auch dies ein wichtiges Indiz für die Existenz eines zweiten, alternativen Katholizismus. Immerhin ermöglichte vor allem die Vereinsfreiheit die Ausbildung eines typisch ultramontanen Milieus und die Stabilisierung einer katholischen Subgesellschaft für den Zeitraum eines guten Jahrhunderts. Andererseits stellt die katholische Petitionsbewegung des Jahres 1848 ein erstes Beispiel für die Mobilisierung katholischer Massen zur Formulierung und Durchsetzung katholischer Vorstellungen in einer pluralistischen Gesellschaft dar. Je geschlossener die katholische Phalanx war, desto nachdrücklicher konnte man die Forderung nach katholischer Freiheit und Gleichberechtigung im kleindeutsch gewordenen, protestantisch dominierten Deutschen Reich erheben. Trotz seines im Grunde antiliberalen Programms hat in der Langzeitperspektive gerade das katholische Vereinswesen zur Förderung der gesellschaftlichen Partizipation unterbürgerlicher, sozial diskriminierter Bevölkerungsschichten beigetragen. Gerade die ultramontanen Katholiken wie der Mainzer Bischof Ketteler hatten ein waches Gespür für die moderne Soziale Frage als ihre bürgerlich-elitären liberalkatholischen Gegenspieler. So steht auch das Milieu in einem modern-antimodernen Zwiespalt, der sich im 20. Jahrhundert (z.B. Gewerkschaftsstreit) immer weiter auftat.
3. Ein ritualisiertes Alltagsleben (Tischgebet, Volksmissionen, Sonntagspflicht, täglicher Kirchgang, Maiandachten, Feiern des Kirchenjahres) mit öffentlicher Demonstration des Katholischseins, insbesondere auch bei Wallfahrten und Prozessionen. Auch die den »Knotenpunkten« menschlichen Lebens zugeordneten Sakramente

51 Christoph KÖSTERS, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918–1945* (VKZG.B 68), Paderborn 1995, 69.

52 Dazu Herman H. SCHWEDT, *Die katholischen Abgeordneten der Paulskirche und Frankfurt*, in: AMKG 34, 1982, 143–166; ferner seinen Beitrag im nächsten Band.

(Taufe, Erstkommunion, Hochzeit, Beerdigung mit Requiem), die eine typisch katholische Biographie auszeichneten, konnten seit 1848 öffentlich zelebriert werden. Nimmt man diese Aspekte in den Blick, so kann man mit guten Gründen das Jahr 1848 als Geburtsjahr des deutschen Katholizismus und die Märzrevolution als Geburtshelferin einer besonders intensiven Phase der Verkirchlichung katholischen Alltagslebens ansehen – auch wenn es sich dabei um einen bisher weniger beachteten Teil aus dem Kapitel »Die Revolution und ihre Kinder« handelt.

III. Die Spaltung der ultramontanen Bewegung in Deutschland als Folge der 48er Revolution

Das Jahr 1848 erwies sich darüber hinaus in einer weiteren, von der Forschung nicht selten übersehenen Hinsicht als Zäsur der deutschen Kirchengeschichte: Seit 1848 begann nämlich die Polarisierung innerhalb der deutschen Ultramontanen⁵³, die bald zur Spaltung in eine gemäßigte und eine radikale Partei führte, die sich unversöhnbar gegenüberstanden. Die Kämpfe um die und auf der Münchner Gelehrtenversammlung⁵⁴, die Streitereien um eine katholische Universität⁵⁵ für Deutschland und die heftigen Kontroversen um die päpstliche Unfehlbarkeit auf dem I. Vatikanischen Konzil⁵⁶ wurden im Grunde genommen nicht zwischen Liberalen auf der einen und Ultramontanen auf der anderen Seite geführt. Vielmehr handelte es sich in erster Linie um einen innerultramontanen Konflikt, um Auseinandersetzungen zwischen ultramontanen »Tauben« und »Falken«. So war – um nur ein Beispiel zu nennen – einer der profiliertesten Gegner der Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität, der Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefele (1809–1893), im Vormärz als glühender ultramontaner Kämpfer gegen das protestantische württembergische Staatskirchenregiment aufgetreten, der seine Denunziationsschreiben an die Münchner Nuntiatur mit *Ihr ergebener Ultramontanus* unterzeichnet hatte⁵⁷. Gleiches gilt für Ignaz von Döllinger (1799–1890), den Münchner Kirchenhistoriker⁵⁸, Johannes Ev. von Kuhn, den Tübinger Dogmatiker⁵⁹, und zahlreiche andere katholische Theologen und Bischöfe.

Im Vormärz hatte der übermächtig erscheinende Gegner von außen, das (vorwiegend protestantische) absolutistische Staatskirchentum, das den Summespiskopat (Lan-

53 Dazu Hubert WOLF, Deutsche Altultramontane als Liberale? Neun Briefe Johannes von Kuhns an Ignaz von Döllinger aus den 1860er Jahren, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 6, 1999, 264–286.

54 Zur Münchner Gelehrtenversammlung vgl. jetzt Franz Xaver BISCHOF, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (Münchner Kirchenhistorische Studien 9), Stuttgart 1997, 62–87.

55 Dazu BRANDT, Universität (wie Anm. 40).

56 Vgl. Klaus SCHATZ, Vaticanum I: 1869–1870, 3 Bde., Paderborn 1992–1994.

57 Hubert WOLF, »Für Zeit und Ewigkeit unglücklich«. Carl Joseph von Hefele über den Rottenburger Bischofskandidaten Joseph Lipp im Jahre 1847. Ein Brief an Ignaz Döllinger, in: RJKG 9, 1990, 203–210; auch: Dominik BURKARD, Ein Hirtenbrief als moralischer Selbstmord? Weitere Quellen zur Rezeption des Unfehlbarkeitsdogmas aus dem Jahre 1871, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 5, 1998, 114–132.

58 Dazu Herman H. SCHWEDT, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, hg. v. Georg DENZLER u. Ernst Ludwig GRASMÜCK, München 1990, 107–168; ferner BISCHOF, Theologie (wie Anm. 54).

59 WOLF, Ketzler (wie Anm. 39).

desherr als oberster Bischof) auch auf die neu erworbenen katholischen Landeskirchen auszudehnen versuchte, zu einem ultramontanen Burgfrieden im Inneren geführt. Im Gegensatz zu den Liberalen, Staatskirchlern, Josephinern oder Wessenbergianern war man sich einig, daß Hilfe nur von außen, ultra montes, über den Bergen, von Rom, kommen konnte, um die *libertas ecclesiae*, die Freiheit der katholischen Kirche vom Joch des protestantischen Staatskirchenregiments, zu erreichen. Ein *modus vivendi* schien unmöglich, geeignete deutsche Bündnispartner zur Durchsetzung kirchlicher Autonomie waren nicht in Sicht. Die Ultramontanen bekämpften die katholischen Staatskirchler mit harten Bandagen. Durch Denunziationen, Indizierungen und Suspensionen wurden die innerkirchlichen Gegner attackiert⁶⁰. Im Gegenzug versuchten die Regierungen, ihre katholischen Vertrauensleute zu schützen, indem sie ultramontane Professoren, Bischöfe und Kapläne heftigen Repressalien unterwarfen und zu Staatsfeinden erklärten⁶¹. Der Fall Martin Joseph Mack, der 1840 als amtierender Rektor der Tübinger Universität ohne viel Federlesens vom Staat auf eine oberschwäbische Pfarrei verbannt wurde, sei hier nur als Beispiel für viele genannt⁶². Der im Vormärz immer stärker werdende staatliche Druck schweißte die Ultramontanen unterschiedlicher Couleur nur noch enger zusammen und verdeckte die durchaus in der Partei vorhandenen Differenzen über die Ziele des Kirchenkampfes. Männer ganz unterschiedlichen Profils, wie Andreas Räß (1794–1887)⁶³, Nikolaus Weis (1796–1869)⁶⁴, Christoph Moufang (1817–1890)⁶⁵ oder Franz Joseph Schwarz (1821–1885)⁶⁶, saßen mit Ignaz von Döllinger, Carl Joseph von Hefele, Franz Xaver Dieringer (1811–1876)⁶⁷ oder Johannes Ev. von Kuhn in einem Boot.

Es verwundert nicht, daß die mühsam kaschierten Meinungsunterschiede wieder hervortraten und der ultramontane Burgfriede in dem Augenblick zu zerbrechen begann, als der staatliche Druck auf die katholischen Landeskirchen im Gefolge der Märzrevolution nachließ und die bürgerlichen Freiheiten auch der katholischen Kirche und ihren Suborganisationen größeren gesellschaftlichen Bewegungsspielraum und mehr interne Autonomie ermöglichten – Freiheiten, die freilich in den verschiedenen Staaten

60 Vgl. dazu als Beispiel Hubert WOLF, Denunzianten, Nuntiatoren, päpstlicher »Geheimdienst«. Oder: Von der großen Verlegenheit des Kardinalstaatssekretärs Lambruschini im Fall Schöninger 1841/42, in: RJKG 17, 1998, 229–262.

61 Dazu Hubert WOLF, Politisch-orthodox statt kirchlich-orthodox. Repressalien der württembergischen Regierung gegen unbotmäßige Theologieprofessoren im Vormärz, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 5, hg. v. Volker SCHÄFER, Tübingen 1991, 99–116.

62 Vgl. Rudolf REINHARDT, Martin Joseph Mack (1805–1885). Theologieprofessor – Universitätsrektor – Dorfpfarrer, in: RJKG 12, 1993, 95–112.

63 Andreas Räß (1794–1887), 1842–1887 Bischof von Straßburg; über ihn Erwin GATZ, in: GATZ, Bischöfe 1983, 584–590.

64 Nikolaus Weis (1796–1869), seit 1842 Bischof von Speyer; über ihn Ludwig LITZENBURGER, in: GATZ, Bischöfe 1983, 801–803.

65 Christoph Moufang (1817–1890), 1877–1886 Bistumsverweser in Mainz; über ihn Anton BRÜCK, in: GATZ, Bischöfe 1983, 518–520.

66 Franz Joseph Schwarz (1821–1885), einer der führenden Köpfe der »Donzdorfer Fakultät«; über ihn August HAGEN, Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Joseph Schwarz, Ellwangen, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahr-Feier, Bd. 1, hg. v. Viktor BURR, Ellwangen 1964, 503–533.

67 Franz Xaver Dieringer (1811–1876), seit 1843 ordentlicher Professor für Dogmatik in Bonn. 1871 resignierte er wegen des Unfehlbarkeitsdogmas seine Professur; über ihn Erwin GATZ, Franz Xaver Dieringer (1811–1876), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 3, hg. v. Heinrich FRIES u. Georg SCHWAIGER, München 1975, 60–86.

des Deutschen Bundes ganz unterschiedlich ausfielen. Die *Gemäßig-Ultramontanen* waren mit dem im Gefolge der Revolution von 1848 Erreichten weitgehend zufrieden. Sie strebten eine friedliche Kooperation von Staat und Kirche an, deren Verhältnis auf dem Verhandlungswege evolutiv weiterentwickelt werden sollte. Zugleich versuchten sie, als überzeugte römische Katholiken Anschluß an die moderne Zeitkultur zu gewinnen. Den *Radikal-Ultramontanen* gingen die revolutionären Errungenschaften des Jahres 1848 nicht weit genug. Sie warfen den Gemäßigten vor, auf halbem Wege stehen zu bleiben. *Libertas ecclesiae* hieß für sie völlige Kirchenfreiheit durch vorbehaltlose Unterordnung unter den römischen Papst und vollständige Trennung von Kirche und Staat in Deutschland. Andererseits glaubten sie, katholische Identität nur durch strikte Abgrenzung vom Zeitgeist und gesellschaftlichen Strömungen im katholischen Ghetto sichern zu können. Jede Koalition mit dem protestantischen Staat oder nicht-katholischen gesellschaftlichen Gruppen erschien ihnen als Verrat am Katholizismus. Die gemäßigten Ultramontanen, die sich diesen extremen Forderungen nach 1848 nicht (mehr) anschließen konnten, wurden von den »Hardlinern« zusehends als »Liberale« diffamiert, die sie selbstredend nicht waren. Eine Vielzahl von Konflikten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von radikal-ultramontanen Zeitgenossen und einem Großteil der kirchenhistorischen Forschung als Kampf zwischen liberalen und ultramontanen Katholiken gesehen, waren im Grunde innerultramontane Auseinandersetzungen, die erst durch die Revolution von 1848 und der in ihrem Gefolge stattfindenden Spaltung der deutschen ultramontanen Partei möglich wurden. Auch insofern darf 1848 als Epochenjahr der katholischen Kirchengeschichte Deutschlands nicht unterschätzt werden⁶⁸.

IV. Die Ambivalenz von Kirche und Freiheit – 5 Thesen

1. Die Katholiken waren *grundsätzlich* gespalten hinsichtlich ihrer Reaktion auf die revolutionären Freiheiten. Die sogenannten liberalen Katholiken begrüßten sie euphorisch und hielten eine Koalition von Kirche und Freiheit für das Modell der Zukunft, den Katholizismus gar für das Prinzip von Fortschritt und Freiheit schlechthin⁶⁹. Die sogenannten ultramontanen Katholiken dagegen lehnten die Revolution(en) und ihre Werke – namentlich die von ihnen verkündeten Freiheiten – als grundsätzlich mit dem Katholizismus nicht kompatibel ab. Auf diese Seite stellte sich über eineinhalb Jahrhunderte lang das päpstliche Lehramt; die Freiheitsidee an sich und ihre Ausgestaltungen in den bürgerlichen Freiheiten wurden als Wahnwitz und Irrsinn verdammt.
2. Die Revolution von 1848 fügt sich gut ein in dieses ambivalente Panorama: Katholiken fanden sich unter Anhängern wie Gegnern. Für Papst Pius IX. – gerade als Anhänger liberaler Ideen gewählt – wurde die 1848er-Revolution im Kirchenstaat zum Trauma. Der »Syllabus errorum« (1864) und die Dogmatisierung der »Immaculata Conceptio« (1854) gehen beide auf diese einschneidenden Erfahrungen zurück. Die

68 Für Tübingen hat dies exemplarisch gezeigt Rudolf REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät (Contubernium 16), hg. v. Rudolf REINHARDT, Tübingen 1977, 1–42.

69 HUG, Katholiken (wie Anm. 44), 309, konstatiert ein generelles Hin- und Hergerissensein der Katholiken.

- halbherzigen Reformen im Kirchenstaat genügten nicht mehr, der Papst mußte aus seiner Stadt nach Gaeta fliehen und konnte nur im Schutz fremder Truppen nach Rom zurückkehren. Bürgerliche Freiheiten und demokratische Bewegung waren für ihn dadurch endgültig diskreditiert. Durch das Mariendogma von 1854 wurde »das Prinzip der Autorität in der Gesellschaft wiederhergestellt« und »gegen das angebliche Recht der Volkssouveränität das Verdammungsurteil ausgesprochen«⁷⁰ – so konnte man jedenfalls in der Jesuiten-Zeitung *Civiltà Cattolica*, dem offiziellen Sprachrohr des Papstes, im selben Jahr nachlesen.
3. Die guten Katholiken mußten daher Revolution und Freiheit grundsätzlich ablehnen, wollten sie sich einig mit dem Hl. Vater in Rom wissen. Trotz dieser fundamentalen Ablehnung der bürgerlichen Freiheiten benutzen die ultramontanen Katholiken ebendiese Freiheiten, um ein abgeschlossenes katholisches Milieu zu installieren und in dieser Sondergesellschaft die Katholiken gerade gegen die Moderne mit ihren freiheitlichen Versuchungen zu immunisieren. Mit der abgelehnten Freiheit wurde gegen die Freiheit gearbeitet. Dieses Verhaltensmuster wurde sowohl von der ultramontanen Kirchengeschichtsschreibung als auch von der kulturprotestantischen Tagespolemik und von der Profanhistoriographie als typisch katholisch ausgegeben: Freiheiten in der Minderheitssituation zwar für sich lautstark reklamieren, sie aber in der Mehrheitssituation anderen genauso entschieden verweigern; nach Demokratie und Mitsprache der Katholiken im Staat (nicht zuletzt durch die Zentrumsparterie) verlangen, in der Kirche selbst aber jede derartige Regung konsequent unterdrücken und auf vollständige Hierarchisierung und ein ins unermeßliche gesteigertes Autoritätsprinzip (mit päpstlicher Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat) setzen. Dadurch geriet der andere, liberale Katholizismus, der für den Brückenschlag zwischen Kirche und Moderne, Papst und Freiheit stand und keineswegs marginalisiert werden darf, völlig aus dem Blick. Es gab mithin nur noch ultramontane Katholiken; traf man irgendwo auf einen freiheitlichen Typus von Katholizität, wurde ihm umgehend das Katholischsein abgesprochen⁷¹.
 4. Durch diese verzerrte Wahrnehmung, durch das Ausblenden des durchaus zwiespältigen Verhältnisses von Kirche und Freiheit, schienen Katholizismus und moderne Werte einander wesensmäßig auszuschließen, grundsätzlich und a priori inkompatibel zu sein. Binnenkirchliche Sicht und Außenwahrnehmung decken sich hier weitgehend, was eindrucksvoll unterstreicht, daß den Ultramontanen und Neuscholastikern die Identifizierung *einer* kirchlichen Partei, *eines* Typs von katholischem Milieu mit der katholischen Kirche selbst gelang. Ein, wenn auch wichtiges, Glied des kirchlichen Organismus wurde mit der *Catholica* selbst verwechselt. Dadurch geriet der innere Zusammenhang, der zwischen der Geschichte des Christentums und der Erklärung der Grundrechte des deutschen Volkes durch die Frankfurter Nationalversammlung am 21. Dezember 1848, die weitgehend dem Katalog von Menschen- und Bürgerrechten der amerikanischen und französischen Revolution folgt, besteht, in Vergessenheit bzw. wurde direkt negiert. Dabei steht nicht nur die 48er-Revolution an der Wiege des antirevolutionären deutschen Katholizismus, vielmehr ist auch umgekehrt die Französische Revolution ohne den jansenistischen Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts nicht zu denken. Die neue Studie von

70 *Civiltà Cattolica*, Serie 2, 8; 1854, 481–501, hier 490.

71 In völliger Verkehrung der historischen Wahrheit schob man beispielsweise 1849 im Freiburger Ordinariat die Revolution allein den »Aufklärern« in die Schuhe. Vgl. etwa HUG, Katholiken (wie Anm. 44), 306f. – Dagegen BURKARD, *Wie Feuer und Wasser* (wie Anm. 46), 166f.

Dale Van Kley unter dem sprechenden Titel »The Religious Origins of the French Revolution«⁷² zeigt überzeugend, daß nicht in erster Linie die Aufklärung, sondern der katholische Jansenismus die dominierende Geistesbewegung im Frankreich des 18. Jahrhunderts war. Seine rücksichtslose Bekämpfung durch Ludwig XIV. (1643–1715), der eindeutig auf die jesuitische Karte setzte und zahlreiche katholische Intellektuelle in eine Art innere Emigration zwang, führte in reformkatholischen Kreisen in einem ein Jahrhundert dauernden Prozeß zu einer zunehmenden Entzauberung der Monarchie. »Nicht zufällig waren es dann jansenistisch orientierte Pfarrer und Anwälte, die 1789 die Vereinigung der geistlichen Abgeordneten mit denen des Dritten Standes zur Nationalversammlung anführten«⁷³ und die Ausformulierung der Menschenrechte wie der Zivilkonstitution maßgeblich beeinflussten. Daß sich die Französische Revolution in der Folge jakobinisch radikalisierte und ihre katholischen Väter fraß, steht auf einem ganz anderen Blatt.

5. Es gilt freilich, nicht nur isoliert diese historische Brücke vom Reformkatholizismus jansenistischer Prägung zu den bürgerlichen Freiheiten der Revolution zu betrachten. Die sachliche Entsprechung zwischen den Grundsätzen der Revolutionen von 1789 und 1848 und den Grundwerten, für die Katholizismus und Christentum stehen, ist wesentlich größer. Man kann sogar so weit gehen und sagen: Ohne ein Jahrtausend christlicher Prägung Europas wären weder die Menschenrechtskataloge der französischen und amerikanischen Revolutionen, noch die Grundrechte des Deutschen Volkes von 1848, noch die Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (UN) ein Jahrhundert später, im Dezember 1948, überhaupt denkbar gewesen. Die Menschenrechte und Freiheiten tragen zwar kein christliches Etikett mehr und geben sich betont allgemein humanistisch, sie sind aber zutiefst christlich, wie nicht zuletzt die Diskussionen um ein allgemein verbindliches Weltethos während der letzten Jahre gezeigt haben. Die westlichen Werte von Individualität und Sozialität, von der Würde des einzelnen und der Verpflichtung zum Gemeinwohl sind die wichtigsten Beiträge des Christentums zur Menschheitsgeschichte. Nicht euphorische Vereinigung von Katholizismus und Moderne, nicht feierliche Unvereinbarkeitserklärung von revolutionären Werten und Kirche, sondern ein prinzipielles Ja zur Freiheit bei gleichzeitiger Betonung des letzten tragenden Grundes dieser Freiheit in Gott hätte sich für die Kirche als dritter Weg, als Meson, auf dem nach Aristoteles die Tugend zu erreichen ist, angeboten und wäre die adäquate Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Neuzeit gewesen. Jakob Burckhardt dürfte zustimmen sein, der in seinen »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« von den Kirchen sagte: »Gleichen sie jetzt dem Schiff, welches einst auf den Wogen ging, aber seit langer Zeit zu sehr ans Vorankerliegen gewohnt ist, so werden sie wieder schwimmen lernen; sobald sie einmal im Wasser sind. Dann werden sie wieder Elemente und Belege der Freiheit sein«⁷⁴. Vielleicht regt das Jubiläum von 1848 dazu an, durch alle Ambivalenzen hindurch den inneren Zusammenhang von Katholizismus und Revolution, von Christentum und Freiheit wiederzuentdecken und die christlichen Vorzeichen vor den Werten der Neuzeit neu zu sehen. Geschähe dies, dann hätte Kirchengeschichte wenigstens eine ihrer

72 Dale K. van KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791*, New Haven, London 1996.

73 So Rolf REICHARDT in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 110 vom 14. Mai 1997, 14.

74 HUG, *Katholiken* (wie Anm. 44), 308, 311.

Hauptaufgaben, nämlich historisch durchaus vorhandene, aber überwucherte Brücken des Verständnisses zwischen Kirche und Welt freigelegt und wieder begehbar gemacht zu haben, erreicht.