

BERNHARD SCHNEIDER

## Finger Gottes oder Satans Werk?

(Wahrnehmung, Deutung und Aneignung europäischer Revolutionen  
in der deutschen katholischen Presse (1815–1847/48))

*Professor Dr. Josef Steinruck zum 65. Geburtstag*

Als die Revolution 1848 zunächst in Frankreich und dann auch in den Ländern des deutschen Bundes ausbrach, kam sie nicht unerwartet und traf auch die katholische Intelligenz in Gestalt ihrer Vordenker und Publizisten nicht überraschend. Das Bewußtsein, in einem revolutionären Zeitalter zu leben, war in diesen Kreisen schon lange verbreitet, und man hatte bereits über mehrere Jahrzehnte hinweg einen umfassenden Diskurs zum Thema Revolution gepflegt. Genährt wurde dieser Diskurs von den eigenen Erfahrungen mit der Französischen Revolution und der Beobachtung der jüngeren Revolutionen in den Deutschland benachbarten Ländern.

Von beidem handeln die folgenden Ausführungen. Sie thematisieren diese Vorgehensweise von 1848 und verstehen sie als eine wesentliche mentale und strategische Vorbereitung der deutschen Katholiken auf 1848, ohne sie allerdings auf diesen Bezugspunkt zu beschränken. Am Anfang der Überlegungen ist aber zunächst der »Kampfplatz der Ideen« zu charakterisieren, die bis dato wenig erforschte Entwicklung der katholischen Presse<sup>1</sup>.

### I. Ein neuer Kommunikationsraum: katholische Presse vor 1848

Die katholische Presse konnte im Verlauf des Jahres 1848 neue Freiräume nutzen und sich Gehör verschaffen. Sie war zu dieser Reaktion durch die vorausgegangenen Erfahrungen in Restauration und Vormärz befähigt, da sie in dieser Zeit bereits eine Phase der Experimente und Erprobung durchlaufen hatte. Am Beginn dieser Entwicklung, 1815, stand den Katholiken Deutschlands und dem katholischen Klerus nur ein sehr dürftiges Angebot speziell auf diesen Leserkreis abgestimmter Periodika zur Verfügung<sup>2</sup>. Ein merklicher Aufschwung setzte erst mit dem dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ein, doch lag der Höhepunkt an neugegründeten Zeitschriften in den Jahren zwischen 1830 und 1839 (34 neue Gründungen). Insgesamt sind allein nach dem bisher

1 Der vorliegende Beitrag ist eine auf Wunsch der Tagungs- und Schriftleitung erstellte thesenartige Kurzfassung meiner Habilitationsschrift. Vgl. Bernhard SCHNEIDER, *Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848* (VKZG.B 84), Paderborn 1998. Auf ausführliche Belege und weiterführende Hinweise kann daher an dieser Stelle verzichtet werden. Sie finden sie jeweils auf den angegebenen Seiten dieses Werkes. Lediglich wörtliche Zitate werden direkt belegt.

2 Vgl. zum Folgenden SCHNEIDER, *Katholiken* (wie Anm. 1), 44ff.

zugänglichen Datenmaterial zwischen 1815 und 1847 nicht weniger als 92 neue katholische Zeitschriften in die Öffentlichkeit gelangt. Obwohl sich die meisten dieser Initiativen maximal sechs Jahre hielten, verdreifachte sich der Bestand an katholischen Zeitschriften zwischen 1825 und 1844.

All diese Zeitschriften verteilten sich nicht gleichmäßig über Deutschland<sup>3</sup>. Ordnet man die Druckorte den einzelnen Ländern des Deutschen Bundes zu, dann erweist sich Bayern mit 40 Zeitschriften als Zentrum der deutschen katholischen Presse. Von den zehn Orten mit den meisten katholischen Zeitschriften liegen nicht weniger als fünf in Bayern. Während Preußen mit seinen meist geschlossen katholischen Siedlungsgebieten an zweiter Stelle folgt, bleibt die katholische Führungsmacht Österreich weit zurück. In Bayern vollzog sich der beschriebene publizistische Aufbruch auch am frühesten, wobei nicht Altbayern, sondern Mainfranken voranging. In Preußen lebte die katholische Presse erst spät auf, besonders nachdem der Umschwung ab 1840 neue Freiräume brachte. In Baden und Württemberg ist eine kontinuierliche Vertretung katholischer Zeitschriften zu verzeichnen, wobei sich jedoch die Gewichte zwischen beiden Ländern während des Untersuchungszeitraums unverkennbar verschoben. Während in Baden neu erscheinende katholische Zeitschriften in den Jahren nach 1840 das Land für die deutschen Katholiken eher noch an Bedeutung gewinnen ließen, fanden in Württemberg keine bedeutenden Neugründungen mehr statt. Die Tübinger »Theologische Quartalschrift« war in dieser Phase der einzige namhafte Beitrag Württembergs im Reigen der katholischen Presse. In der Gesamtbilanz ergibt sich über den Untersuchungszeitraum eine kontinuierliche geographische Ausbreitung der katholischen Presse, die auch abgelegene katholische Inseln wie das Ermland erfaßte. Überall standen den Katholiken am Vorabend der Märzrevolution Sprachrohre zur Verfügung, wenn auch in vielen Regionen in bescheidener Zahl und Qualität. Dies beinhaltete zugleich die Chance, daß die regionalen Katholizismen miteinander in Kontakt treten, voneinander Notiz nehmen und sich auch publizistisch im gesamten Gebiet des Bundes unterstützen konnten.

Parallel zur quantitativen und geographischen Ausweitung verengte sich das ursprünglich weitgefächerte inhaltliche Spektrum zunehmend<sup>4</sup>. Die ultramontanen Kräfte entfalteten das größere Engagement im Medienbereich, besetzten diesen Raum frühzeitig, gestalteten ihre Organe unter publizistischen Gesichtspunkten auch moderner und aktueller. Sie gaben dem deutschen Katholizismus damit unzweifelhaft einen modernisierenden Schub, mag ihr Engagement auch eine Modernisierung gegen die Moderne gewesen sein. Vor dem Ausbruch der 1848er Revolution hatte sich die katholische Presse auf diese Weise zu einem von den ultramontanen Kreisen beherrschten Sektor entwickelt. Sie beschleunigte die Ultramontanisierung der deutschen Katholiken und ihres Klerus und nahm mit der eindeutigen Dominanz ultramontaner Zeitschriften die geistige Entwicklung der katholischen Kirche im Deutschland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorweg.

In diesem Pioniersektor waren Kleriker und Laien gemeinsam tätig, doch überwogen unter den Herausgebern und verantwortlichen Redakteuren die Priester eindeutig<sup>5</sup>. Dies ist nicht mit einer kirchenamtlichen Prägung der katholischen Presse gleichzusetzen, denn für die Anfänge der katholischen Presse ist es ein besonderes Kennzeichen, daß die Initiative auf diesem Sektor gerade nicht von der offiziellen kirchenamtlichen

3 Siehe zum Folgenden ebd., 48–51.

4 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 52ff.

5 Vgl. ebd., 54–58.

Seite, sondern von engagierten Einzelpersonen und Gruppen ausging. Nur vereinzelt betrieben Bischöfe und bischöfliche Behörden eine aktive, fördernde Pressepolitik (z.B. beim Entstehen der »Kirchblätter für das Bistum Rottenburg«; der »Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg«; dem »Sonntagsblatt für katholische Christen«, Münster). Nicht selten begegnen sie sogar als Hemmfaktoren, die mit repressiven Maßnahmen gegen einzelne Zeitschriften und ihre Mitarbeiter voringen (z.B. Ordinariat Freiburg gegen Franz Ludwig Mersy und das Badische Kirchenblatt; die Bischöfe von Augsburg und München gegen Alois Lerchenmüller und die »Konstitutionelle Kirchenzeitung«; Ordinariat Rottenburg gegen die bayerischen ultramontanen Zeitschriften)<sup>6</sup>.

Die katholischen Zeitschriften hatten mit einer doppelten strukturellen Barriere zu kämpfen. Mit einer noch längst nicht überall vorhandenen Lesefähigkeit einerseits und dem hohen Preisniveau für Presseerzeugnisse andererseits. Der Bezug einer oder gar mehrerer Zeitschriften blieb eine kostspielige Investition, die sich auch Pfarrer, Lehrer oder Staatsbedienstete genau überlegen mußten. Sie neben einer Tageszeitung zu halten, überstieg nicht selten das zur Verfügung stehende Budget<sup>7</sup>. Trotz der hemmenden Barrieren erreichten die Zeitschriften dank des gemeinschaftlichen Bezugs und der Einrichtung von Lesegesellschaften ein Lesepublikum, das größer war, als die oft niedrigen Auflagezahlen vermuten lassen. Ein Rezipientenkreis von rund 200000 Personen läßt sich ermitteln, wobei praktisch alle Leser aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit ihrerseits als Multiplikatoren in Frage kamen. Aus den sogenannten »Lesersprachen« und programmatischen Äußerungen ist das Profil des »lesenden Publikums« annäherungsweise zu rekonstruieren. Demnach bestand der Adressatenkreis auch jener nicht auf fachtheologische oder pastoral-praktische Themen beschränkten katholischen Zeitschriften überwiegend aus dem Klerus und dem Bürgertum. Die absolute Masse der Gläubigen wurde nicht anvisiert und war unter den genannten Umständen auch unerreichbar<sup>8</sup>.

Trotz solcher Einschränkungen gewannen die katholischen Zeitschriften eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Sie schufen, repräsentierten und sicherten einen umfassenden, traditionelle Grenzen von Geographie, Stand und Sachgebiet immer mehr relativierenden neuen Kommunikationsraum und Kommunikationsstil. Insofern sich diese »soziale Institutionalisierung periodischer Kommunikation«<sup>9</sup> weitgehend aufgrund freier Initiative von Einzelnen und Gruppen etablierte, ergaben sich hier zugleich neue und durchaus wirkmächtige Betätigungsfelder für Personengruppen, die bisher von kirchlicher und staatlicher Herrschaft ausgeschlossen waren (z.B. Laien als Redakteure).

## II. Unsere Zeit ist durch und durch revolutionär. Die Revolution in der Theorie der katholischen Presse

Ausgangspunkt für die Wahrnehmungen und Urteile der katholischen Publizisten in Restauration und Vormärz waren nicht nur zurückliegende Erfahrungen mit den Auswirkungen der Französischen Revolution, sondern auch das Gefühl, in einer *Zeit der Revolution* zu leben<sup>10</sup>. Die eigene Gegenwart wurde als durch und durch revolutionär

6 Zum Gesamtkomplex ebd., 89–93.

7 Siehe ebd., 36–39, 75–81.

8 Vgl. ebd., 81–85.

9 Jürgen WILKE, Nachrichtenauswahl und Medienrealität in vier Jahrhunderten. Eine Modellstudie zur Verbindung von historischer und empirischer Publizistikwissenschaft, Berlin 1984, 218.

10 Siehe SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 336ff.

erlebt, in der die dichte Folge von Revolutionen und ihre jeweiligen Nachwirkungen das gesellschaftliche und staatliche Leben konstitutiv bestimmten<sup>11</sup>. Selbst in Phasen relativer Ruhe überwiegt der Eindruck, daß die Revolution nur »schläft« und jederzeit wieder aus ihrem Schlummer erwachen kann. Selbst wenn der Begriff in den untersuchten katholischen Zeitschriften fast nie explizit fällt, entwickeln die Autoren auf diese Weise wie andere Zeitgenossen die Idee einer *permanenten Revolution*<sup>12</sup>. In dieser Sicht des Phänomens Revolution vermittelt sich die Zeiterfahrung von Krise und Unsicherheit. Ihr suchte man in den katholischen Zeitschriften gelegentlich auch dadurch zu begegnen, daß mutmaßliche Gesetzmäßigkeiten der Revolutionen aufgezeigt wurden. Mit ihrer Kenntnis konnte das Gefühl der Ohnmacht angesichts der Dynamik und Gewalt der Revolutionen leichter überwunden werden und sich gleichzeitig die Erkenntnis durchsetzen, am Ende werde sich eben doch wieder eine Rückkehr *zur Besonnenheit und Anerkenntniß des ewigen Rechts* vollziehen, werde die Ordnung über die revolutionäre Unordnung siegen<sup>13</sup>. Hier findet sich eine ausgeprägte Entsprechung zu den vor allem von konservativen Autoren vorgenommenen Revolutionsanalysen.

Dem Begriff »Revolution« haftete in der Epoche von Restauration und Vormärz gesamtgesellschaftlich überwiegend eine negative Konnotation an. Ihm kam daher eine hohe denunziatorische Kraft zu. Die katholischen Autoren aller Richtungen teilten diese Sicht, so daß der Terminus »Revolution« im untersuchten Quellenmaterial häufig als ein kirchenpolitischer Kampfbegriff zur Diffamierung des kirchenpolitischen Gegners diene. Die weltanschauliche Dimension und die diffamatorische Instrumentalisierung zeigen sich schon in den Definitionen des Phänomens<sup>14</sup>. In Anlehnung an den vorrevolutionären Sprachgebrauch liegt der Hauptakzent der meisten dieser Definitionen auf der Veränderung im politischen Bereich, durch die *die alte Ordnung der Dinge zurückgedrängt – revolvirt – oder gar umgestoßen wird*<sup>15</sup>. Näherhin ist eine Revolution eine *Abänderung und gewaltsame(n) Umkehr der bestehenden Verfassung des Staates und seiner Einrichtungen*<sup>16</sup>. Die auf den ersten Blick wertneutralen Definitionen entpuppen sich in ihrem Kontext als negativ besetzt: Die Revolution führe zu nichts Gutem und verfolge auch nicht die Interessen des Volkes. In anderen Definitionsversuchen dringt diese negative Konnotation unmittelbarer durch, so z.B. im »Religionsfreund«, der sie als *eine gewaltsame und widerrechtliche Losreißung und Befreiung von einer gesetzlich instituirten Obergewalt*<sup>17</sup> charakterisiert. Schon in der Definition ist das Urteil über den Vorgang gefällt, denn was widerrechtlich, gesetzlos und gewalttätig ist, vermag keinen Anspruch auf Respekt und Anerkennung zu erheben.

Manchen Autoren aber war diese vorherrschende Ausrichtung auf die politische Dimension für eine ihrer Meinung nach adäquate Umschreibung des Phänomens Revolution zu eng. Die »gewaltsamen Staatsumwälzungen« gelten in diesem Fall nur als *die äussersten Aeusserungen, und zwar auf dem Staatsgebiete, der innerlich bereits voll-*

11 HPBl 2, 1839, Bd. 4, 616–629, hier besonders 627 (*Unsere Zeit, wenn auch jetzt so ein Ruhestand eingetreten ist, ist durch und durch revolutionär*); HPBl 3, 1840, Bd. 5, 147 (*die Revolution ist zu einem integrierenden Bestandteil des modernen Staatsorganismus geworden*). Die Auflösung der aus Platzgründen verwandten Zeitschriftenkürzel erfolgt am Ende des Beitrags.

12 ARKF 10, 1837, 849–910. – Eos 13, 1829, 601. – KSB 3, 1844, 13.

13 LZ 9, 1818, Bd. 2, 19 (in Verbindung mit 18).

14 Zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 330–341.

15 AllKZ 4, 1837, 268.

16 NTZ 6, 1833, Bd. 1, 286.

17 RF 5, 1826, 1166.

*brachten Revolutionen*<sup>18</sup>. Hier wird unausgesprochen auf die von den Aufklärern postulierte und an Voltaires Wortprägung von der »révolution des esprits« anknüpfende geschichtsbestimmende Kraft geistiger Veränderungen zurückgegriffen. Deshalb vermag die »Eos« das Wesen der Revolution auch nicht in Krieg, im Terror oder der Gewaltherrschaft einzelner Menschen zu erkennen. *Revolution ist der siegreiche Kampf des Illegitimen (des Unrechts) gegen das Legitime (das Recht); es ist die aus der geistigen Unordnung, aus dem Irrthum stammende Unordnung im Staate, [...]sie ist die Auflösung der Societät*<sup>19</sup>. Die Revolution erlangt hier weltanschauliche Qualität, es geht um die ganz prinzipielle Entscheidung zwischen Irrtum und Wahrheit<sup>20</sup>.

In dieser weltanschaulichen Fassung erfährt der Revolutionsbegriff eine Ausweitung auf alle Lebensbereiche. Er wird in seiner negativen Tönung auch jenseits der unmittelbar politischen Sphäre relevant. Mit dem stigmatisierenden Etikett Revolution ließen sich nun nämlich auch mißliebige Verhaltensweisen belegen und nicht nur der gewaltsame Sturm des Volkes auf Kirchen und Paläste. Revolution ist auch da gegeben, wo ein Gebildeter den Glauben des Volkes *an ein Höheres und damit geheiligte Institutionen des Volkslebens, um seinem Sinne und Dünken genug zu thun, schwächt und untergräbt [...]*<sup>21</sup>. Ganz konkret war hier ein gegen die überkommene Stellung der Kirche gerichtetes Vorgehen gemeint. Gelegentlich wird für diese und ähnliche Vorgänge sicherlich in Kenntnis der Wortprägung Voltaires auch explizit von einer »geistigen Revolution«<sup>22</sup> gesprochen. Die Autoren waren davon überzeugt, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dieser »geistigen Revolution« und der Revolution im Staatswesen bestehe. Jede *Abweichung von der Doctrin der Kirche*, heißt es in einem Korrespondenzartikel im ultramontanen »Allgemeinen Religionsfreund«, führe *consequent erst zur geistigen, dann zur politischen Revolution*<sup>23</sup>. Der Revolutionsbegriff bringt in der vorgestellten Aussage die in konservativen Kreisen verbreitete Meinung klar zum Ausdruck, Religion und Politik seien untrennbar miteinander verbundene Elemente eines einzigen Ganzen.

Die katholischen Autoren der verschiedenen Richtungen waren vor allem daran interessiert, den Revolutionsbegriff auch auf den religiös-kirchlichen Bereich zu übertragen. Sie sprechen deshalb häufig von einer kirchlichen oder religiösen Revolution, um eingetretene oder beabsichtigte Veränderungen in diesem Sektor zu charakterisieren. Eine kirchliche Revolution waren demnach die kirchenpolitischen Veränderungen während der Französischen Revolution. Als kirchliche Revolution galten ultramontane Autoren nicht zuletzt die Bemühungen der süddeutschen Reformbewegung im Umfeld Wessenbergs oder die neue religiöse Bewegung des Deutschkatholizismus, die eine noch gravierendere Revolution betreibe als es die Franzosen zur Zeit der Französischen Revolution getan hätten. Durch die Anwendung des beim eigenen Lesepublikum negativ besetzten Revolutionsbegriffs wurden diese Bestrebungen abgewertet und bei den Lesern eine emotional geprägte Ablehnung geschürt.

Sehr auffällig wird in der ultramontanen Presse auf eine Parallelisierung von »politischer Revolution« und »kirchlicher Revolution« abgezielt. Beide haben in den Augen der Autoren strukturelle Gemeinsamkeiten, insofern sie gleichartigen Ursachen (Ver-

18 KSB 3, 1844, 36.

19 Eos 15, 1831, 477 (Hervorhebung im Original).

20 Vgl. Eos 15, 1831, 683: Die Gesellschaft ist durch einen *Krieg der Lehren*, der Prinzipien, in zwei unversöhnliche Lager getrennt, nämlich in das der Ordnung (Katholiken) und das der Unordnung (Philosophen).

21 HPBl 2, 1839, Bd. 4, 628.

22 Siehe AllKZ 4, 1837, 269. – ARKF 12, 1839, KB 3, 34f. – HPBl 7, 1844, Bd. 14, 354.

23 ARKF 12, 1839, KB 3, 34f.

schwörung; Verführung) entspringen und ihre Führer sich verwandter Herrschaftsstrategien bedienen (Umwertung der bisherigen Werte; zügellose Freiheit statt Ordnung; neue Verfassungen bzw. Bekenntnisse). Gemeinsam ist »politischer« und »kirchlicher« Revolution für sie auch der Weg, auf dem sie zu vermeiden sind (Reform). Auch in der Zielsetzung der »politischen« und »kirchlichen« Revolutionen sehen diese Autoren unmittelbare Parallelen. Sucht die politische Revolution Demokratie und Republik zu institutionalisieren, so tut dies die kirchliche Revolution ebenfalls. Im Zuge der konfessionellen Polemik wird in diesem Sinne von vielen Autoren der ultramontanen Richtung auch die Reformation als eine »kirchliche Revolution« verworfen und ein enger negativ bewerteter Zusammenhang von Reformation und Französischer Revolution angenommen<sup>24</sup>. Die Reformation gilt dann als Wurzel des revolutionären Baumes oder als *Mutter aller Umwälzungen*<sup>25</sup>, während die Revolution *die erweiterte, zur Allgemeinheit ausgedehnte und mit unverschämter Verwegenheit ausgeführte zweite Hälfte der Reformation* sei<sup>26</sup>. Sie habe eigentlich auch schon mit der Einführung der Reformation in Frankreich begonnen. Vor dem Hintergrund der wachsenden konfessionellen Spannungen in den nunmehr fast allgemein konfessionell gemischten Territorien konnte es auch politisch nicht gleichgültig sein, welche Zusammenhänge hier aufgedeckt wurden. Auch dessen waren sich die Zeitgenossen vollkommen bewußt, wenn sie die Revolutionsthematik diskutierten: *Und da die erhabenen Monarchen Europas selbst eine heilige, christliche Allianz geschlossen haben, so ist es vom höchsten Interesse zu würdigen; [!] ob Katholizismus oder Protestantismus dem Heile der Staaten wirklich zusage*<sup>27</sup>.

Nur selten wurde dieser Diskurs von Autoren in seiner ideologischen Prägung erkannt und entlarvt. Es blieb den »Freimütigen Blättern« und der »Theologischen Quartalschrift« vorbehalten, dies zu unternehmen. Sie erkennen die hinter These und Antithese stehende Absicht, einen (kirchen-)politischen Gegner zu diffamieren und ihn gesellschaftlich ins Abseits zu stellen. Die aufklärerischen Reformkräfte um die »Freimütigen Blätter« fühlten sich selbst als Opfer dieser Kampagne. Im Wissen darum, daß die Reformkräfte nicht empfindlicher getroffen werden könnten, als sie dem Verdacht auszusetzen, Revolutionen zu begünstigen, werde dieser Vorwurf sowohl gegen den liberalen Katholizismus (d.h. hier die aufklärerischen Kreise) als auch gegen den protestantischen Rationalismus immer wieder erneuert. Eine zeitliche Parallelität werde bewußt zu einem Kausalzusammenhang umgebogen, der in Wirklichkeit nicht gegeben sei, da *weder das monarchische noch das demokratische Princip auf den Dogmen der protestantischen oder irgend einer Kirche ruht, auch die Forderungen der politisch Liberalen weder aus Paulus Commentar, noch aus Wegscheiders Dogmatik genommen sind*<sup>28</sup>. Mit Auszügen aus Karl Gottlieb Bretschneiders Schrift »Die Theologie und die Revolution« wird versucht, statt solcher unberechtigter Annahmen die tatsächlichen Gründe für die geschehenen Revolutionen aufzuzeigen. Sie liegen für Bretschneider und seinen aufklärerischen katholischen Rezensenten im gesellschaftlichen Wandel, der in den überkommenen Formen im kirchlichen wie politischen Bereich keine Antwort finde.

Auch Johann Sebastian Drey entlarvte die aktuelle Diskussion über die Wurzeln der Revolution in Reformation oder Katholizismus als ideologische Vertuschungsversuche.

24 Dazu näher SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 359–369.

25 ARKF 10, 1837, 851f. – KA 3, 1823, Bd. 7, 232.

26 ARKF 5, 1832, 1389. – KA 13, 1833, Bd. 47, 9. – RF 2, 1823, 433.

27 RF 2, 1823, 390.

28 FB 6, 1835, Bd. 9, 235. Es handelt sich um eine Rezension zu Karl Gottlieb Bretschneiders Buch »Die Theologie und die Revolution«, Leipzig 1835, das den protestantischen Spätationalismus gegen den Revolutionierungsvorwurf verteidigen will.

In diesem Zusammenhang weist Drey insbesondere auf die traditionalistische Behauptung hin, die Französische Revolution sei aus der Reformation hervorgegangen. Drey erkennt in dieser Argumentation den verständlichen, aber nicht überzeugenden Versuch, die eigenen Vorfahren von einer Mitschuld am Ausbruch der Revolution zu entlasten. Nach Abwägung der verschiedenen Positionen gelangt Drey zu der ernüchternden Feststellung, der unparteiische Historiker müsse erkennen, daß die Revolutionen ihre Ursache in Sachverhalten hätten, die allesamt nicht in der Religion wurzelten, ja ihr geradezu entgegenstünden. Die konfessionelle Polemik sei an diesem Punkt also eigentlich überflüssig und verdanke sich wohl nur der Tatsache, daß die Revolution das *gehässige und doch verpönte Kapitel in der Politik*<sup>29</sup> sei.

Mit dieser Ursachenanalyse stand Drey ziemlich allein. Regelmäßig wird versucht, das letztlich zugrundeliegende Prinzip, die Wurzel des Vorgangs, zu finden<sup>30</sup>. Es sei ein lächerliches Bemühen, *eine große Reihe und Anzahl von Zeitmomenten zusammenzuraffen, um sie, so gut es angehen will, zu mittelbaren und unmittelbaren Ursachen der Revolution von 1789 zu erheben*<sup>31</sup>, heißt es in einer Rezension des »Katholik«. In der Perspektive der katholischen Zeitschriften des frühen 19. Jahrhunderts steht auch in der Ursachenanalyse letztendlich der Komplex von Sittlichkeit und Religiosität im Vordergrund, eine Einschätzung, die sie mit vielen Zeitgenossen teilten. Leidenschaften<sup>32</sup>, *Unrecht und sittliche Verkehrtheit*<sup>33</sup> sowie die verbreitete *Verachtung des Christenthums*<sup>34</sup> führten zur Revolution. Die Wurzel allen Übels sei der religiöse Unglaube<sup>35</sup>. Die katholischen Aufklärer betonten außerdem Aberglaube und Dummheit<sup>36</sup>.

Vor diesem Hintergrund stellte sich natürlich die Frage nach den Trägern jener gefährlichen revolutionären Ereignisse<sup>37</sup>. Uneins sind sich die Autoren darin, wer denn nun als Träger der Revolutionen zu gelten hat. Gewöhnlich erfolgt keine Zuordnung zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht oder Klasse. Die kommende *soziale Revolution* allerdings werde getragen von *den unteren Volksklassen*, d.h. den verarmten Massen der abhängigen Arbeiter<sup>38</sup>. Sie wird in ihrer Trägerschaft dadurch explizit von den vorausgegangenen Revolutionen *der Geldmänner* und Gelehrten abgegrenzt<sup>39</sup>. Besonders umstritten war unter den Autoren, ob das »Volk« die Revolutionen zu verantworten habe, wobei der Volksbegriff fast immer ungeklärt und schillernd ist. Die ultramontanen Zeitschriften tendieren dazu, die Schuld nicht dem Volk zuzuschreiben, wobei ihnen als Volk offensichtlich die Masse der Menschen gilt, die nicht an Macht und Reichtum partizipieren. »Von oben« und nicht »von unten« gingen die Bewegungen zur Revolution aus, das deutsche Volk sei ohne Schuld am Aufkommen des revolu-

29 ThQ 5, 1823, 444.

30 Näheres bei SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 342ff.

31 KA 22, 1842, Bd. 85, 313.

32 ThQ 5, 1823, 444. So auch Eos 14, 1830, 548 (Ehrgeiz und Habsucht als Haupthebel aller Revolutionen).

33 FB 14, 1843, Bd. 24, 107.

34 APK 13, 1816, H. 10, 284. Vgl. auch HPBl 6, 1843, Bd. 11, 538, wo dem absolutistisch-bürokratischen Polizeistaat der Vorwurf gemacht wird, durch die Zerschlagung der christlichen Gesellschaft und die Behinderung des Katholizismus Revolutionen zu begünstigen.

35 Siehe Eos 16, 1832, 71f. – RF 3, 1824, 146.

36 Vgl. AllKZ 4, 1837, 270.

37 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 344–347.

38 HPBl 3, 1840, Bd. 5, 577–586, 739–759 (= Carl Ernst [von] JARCKES umfangreiche Abhandlung »Ueber die Gefahr einer socialen Revolution durch die unteren Volksklassen«).

39 HPBl 6, 1843, Bd. 11, 540.

tionären Geistes. Es konnte aber für Revolutionen instrumentalisiert werden, wie die Wiener »Neue theologische Zeitschrift« behauptet. Nie sei eine Revolution *um des armen gedrückten Volkes willen* begonnen oder *wahrhaft vom Volke, d.i. der Gesamtheit einer Nation, in gleichem Sinn und Willen unternommen worden [...], sondern allzeit war das Volk nur gebraucht, bald von den Großen und Vornehmen, bald von einzelnen unbesonnenen, ehrgeizigen, rachesüchtigen oder verschmitzten Köpfen, um Pläne, die sie allein nicht auszuführen vermogten, durchzusetzen und zu Stande zu bringen*<sup>40</sup>. Die unausgesprochene Absicht, die sich hinter dieser »volksfreundlichen« Argumentation verbirgt, liegt auf der Hand: Die Anhänger der Revolution und die Masse des Volkes sollen voneinander geschieden und in einen Gegensatz zueinander gebracht werden. Das war eine Taktik, die seit Edmund Burke von konservativen Autoren gerne angewandt wurde, um es den Revolutionären nicht länger zu erlauben, für sich den Anspruch zu erheben, im Namen des Volkes zu handeln. Die ultramontanen Kreise waren zu der weitschauenden Einsicht gelangt, daß die Massen in Zukunft mit ihrer Gesinnung das Schicksal der Welt entscheiden würden: *An die Massen haben daher dießmal die Symbole ihr prophetisch Wort gerichtet; denn mehr, als je zuvor, wird die Entscheidung der Zukunft bei den Massen seyn [...]*<sup>41</sup>. Ihnen wandten sich die Ultramontanen deshalb gezielt zu, um sie gegen den bürgerlichen Liberalismus einzunehmen und für das eigene Programm zu mobilisieren. Das galt einem ihrer führenden Publizisten, Carl Ernst von Jarcke (1801–1851), zugleich als entscheidende Revolutionsprophylaxe, denn Revolutionen erscheinen ihm nur dort für unüberwindlich, wo sie Sache der *Volksmassen* sind<sup>42</sup>.

Den aufklärerischen katholischen Zeitschriften stellte sich die Frage nach den Trägern der Revolution nicht weniger. Ihre Antwort fiel zwiespältiger aus als die der ultramontanen Organe. Es finden sich Aussagen, die in einer für die bürgerlichen Aufklärungskreise weithin typischen Weise ein abschätziges Bild von der Masse des Volkes zeichnen, das auch für die Revolutionen verantwortlich sei. Im »Kritischen Journal« ist diese Perspektive deutlich entwickelt, wenn es heißt, die Geschichte lehre, daß alle Revolutionen *von dem blinden, tollen Volkshaufen ausgingen, der, selbst ohne Urtheil, und Grundsätze leicht Feuer fängt und auf Dritte hört, nicht den Eingebungen der Gerechtigkeit und Vernunft folgt, sondern der Leidenschaft, dem Klang fremder Namen, und dem Geschrei Dritter*<sup>43</sup>. Entschieden zieht der aufklärerische Verfasser einen Trennungsstrich zwischen den gebildeten Aufklärern und der Masse der unmündigen, weil ungebildeten und noch nicht zum Vernunftgebrauch gekommenen Bevölkerung. Revolutionen erscheinen in dieser Betrachtungsweise allein schon deshalb als verwerflich, weil sie von den falschen Personen ausgeführt werden. Zugleich kann man diese Ausführungen auch als die Aufforderung eines sich von der angeblich revolutionären Unterschicht bedroht wahnenden Bildungsbürgers verstehen, das Bürgertum im Rahmen der restaurativen gegenrevolutionären Politik vor dieser Gefahr in Schutz zu nehmen.

40 NTZ 6, 1833, H. 1, 285f. Siehe auch Eos 14, 1830, 548: politische Anarchisten finden immer wieder mit ihren Versprechungen willige Helfer in der Masse der Narren. Ebenso Eos 16, 1832, 316.

41 Joseph von GÖRRES, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845, 149. Siehe auch HPBl 9, 1846, 17, 95.

42 HPBl 9, 1846, Bd. 17, 494 sowie Eos 16, 1832, 52.

43 KJ 8, 1827, H. 1, 8.

### III. Elementare Bedrohung: Französische Revolution und napoleonische Herrschaft

Die Französische Revolution war im Diskurs katholischer Theologen und Publizisten des frühen 19. Jahrhunderts ein stets lebendiges Thema. Hunderte von Broschüren und Artikeln erörterten den Sachverhalt zwischen 1789 und 1848. Die Revolution von 1789 diente dabei nach 1815 speziell als negative Folie, um die gegenwärtigen Vorgänge in Europa, besonders aber in Deutschland einzuordnen<sup>44</sup>. Diese Bezugnahmen erfolgten regelmäßig in einer appellativen oder persuasiven Sprachform, die zudem stark auf affektive Reaktionen der Leser abzielte. Die katholische Revolutionspublizistik ist demnach theologisch und gesellschaftlich funktional und will lebensdeutende und für das Leben bedeutende Relevanz besitzen.

#### 1. Beschreibung und Deutung

Eine Rückbesinnung auf die Französische Revolution tat in den Augen der katholischen Publizisten noch immer Not, denn ihnen war mehrheitlich bewußt, daß diese in ihren Folgen und Wirkungen keineswegs ein vergangenes, ein für allemal überwundenes Ereignis war, das zudem nur Frankreich betraf. Sie war zwar zu Ende, aber ihr Geist wirkte noch weiter. Als notwendig erschien eine kontinuierliche Rückbesinnung auch deshalb, weil die Französische Revolution nach wie vor *eine unermessliche Anzahl von Menschen aus allen Ständen*<sup>45</sup> faszinierte, so daß sie nach einer Neuauflage bzw. Fortsetzung seufzten oder sie historisch zu legitimieren suchten. Nach der Julirevolution hat sich dann die Meinung sogar noch intensiviert, die Französische Revolution sei immer noch wirksam.

In den Beschreibungen der Französischen Revolution in der katholischen Presse ist die erschütternde und alle menschlichen Eindämmungsversuche übersteigende Dynamik der Französischen Revolution noch gut zu spüren. Wenn die Französische Revolution als etwas Furchtbares und Abscheuliches, als eine große Katastrophe bezeichnet wird, die für Frankreich eine Zeit der Leiden und des tiefsten Unglücks war, dann läßt sich implizit erahnen, welche Furcht und welcher Schrecken die Autoren angesichts der französischen Ereignisse selbst befiel. Sie beschreiben die Revolution deshalb häufig in Sprachbildern von gewaltigen Naturereignissen. Unter den Naturmetaphern steht im untersuchten Material eindeutig das Motiv »Sturm« im Vordergrund: sie ist ein *brausender und verheerender Zeiten-Sturm*<sup>46</sup>, gleicht aber auch einem Vulkanausbruch oder einem Erdbeben. Mit solchen in Revolutionsbeschreibungen außerordentlich beliebten Naturmetaphern gelang es, das Revolutionsgeschehen in seinem Ausmaß, seiner Dynamik und Außergewöhnlichkeit zu verdeutlichen, rekurrten die Bilder doch auf Grunderfahrungen der Menschen. Damit korrespondiert gleichzeitig das Moment der Bedrohung und unvermuteten Gefahr, das allen genannten Naturereignissen anhaftet. Die Bezeichnung der Französischen Revolution als ein *Lehrstück*, ein *historisches Drama* oder als ein Schauspiel macht augenfällig, wie sich die Autoren um eine Belehrung des Publikums bemühten. Das Geschehene und Gesehene diente als *schaudervoller Beweis* und *warnendes Vorbild*<sup>47</sup>.

44 Zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 95–107.

45 Eos 13, 1829, 447 sowie ebd., 563f.

46 RF 4, 1825, 801.

47 ARKF 5, 1832, 410; HPBl 4, 1841, Bd. 7, 445. – KA 26, 1846, Lit. Anz. 1. – RF 5, 1826, 995.

Da es überwiegend Theologen waren, die Beiträge für die katholischen Zeitschriften des 19. Jahrhunderts verfaßten und zudem religiös geschulte Leser angesprochen wurden, lag es nahe, die Französische Revolution auch mit Hilfe theologischer Kategorien zu deuten<sup>48</sup>. Dabei überwiegen zwei Gedankengänge. Der erste besagt, Gott habe in der Französischen Revolution Gericht gehalten und seine Strafe wirksam werden lassen. Die Revolution wird in dieser Perspektive zu einer modernen Variante der alttestamentlichen Plagen oder der Sintflut. Damit hängt der zweite Gedanke zusammen, wonach die Französische Revolution eine Zeit der Prüfung und auch der Läuterung gewesen sei. Als Strafe Gottes galt sie zwar allgemein für Frankreich, für Menschen aller Positionen, doch die Mehrzahl der ultramontanen Autoren war sich darin einig, daß insbesondere die herrschende Dynastie der Bourbonen mit dem Ausbruch der Französischen Revolution der Strafe verfallen sei. Nicht immer blieb der Blick der Autoren auf Frankreich beschränkt, so daß gelegentlich auch betont wird, wie durch die Französische Revolution ganz Europa einschließlich Deutschland von Gott gestraft worden sei. In diesen Aussagen kommt das kritische Moment zum Tragen, das diesem Deutungsmodell innewohnt. Apokalyptische Deutungen und Argumentationen mit dem Konzept der Französischen Revolution als Teil der Vorsehung Gottes begegnen demgegenüber nur sehr selten. Auch diese theologischen Deutungen sind direkt funktionalisiert: Die Revolution erweise sich als eine *Gottesschule zur höheren Belehrung für Fürsten und Völker in Europa [...], (denn) wir finden darin die Strafgerichte und die Gnade des Himmels auf eine wunderbare Art und in einem großen Maßstabe vereint [...]*<sup>49</sup>.

Die Ursachen der Französischen Revolution wurden, gemessen an heutiger Perspektive, relativ einseitig wahrgenommen<sup>50</sup>. Soziale oder wirtschaftliche Gründe galten, wenn sie überhaupt erörtert wurden, eher als nebensächlich. Mangel an Religiosität und Sittlichkeit oder falsche Religiosität und Moral wurden von allen Parteien entscheidend für ihren Ausbruch verantwortlich gemacht. Die Frage der Revolution galt letztlich als eine religiöse. Daneben kam der Annahme einer Verschwörung der Freimaurer, Philosophen oder Illuminaten in einzelnen ultramontanen Veröffentlichungen Bedeutung zu. Die insgesamt wenig zahlreichen Belege für eine Verschwörungstheorie erlangten keinesfalls die Position einer leitenden Erklärungsperspektive. Wo dieses Theorem vertreten wurde, blieben die Autoren regelmäßig den »Klassikern« Barruel und Starck verpflichtet.

## 2. Die bedrohliche Realität von Revolution und napoleonischer Herrschaft

Aus der Fülle dessen, was die Französische Revolution und die napoleonische Herrschaft an Ereignissen zu bieten hatten, wurde von der katholischen Presse des frühen 19. Jahrhunderts nur ein Bruchteil ausgewählt, um für sich oder im Kontext anderer Fragestellungen an die Leser vermittelt zu werden. Diese selektive Rezeption der Revolution war aber kein Spezifikum der katholischen Theologen oder Publizisten, denn selbst umfassenden Darstellungen der Französischen Revolution von Seiten deutscher Historiker des 19. Jahrhunderts war sie zu eigen.

Gemessen an der zeitgenössischen Relevanz und dem Ausmaß ihrer generellen Rezeption in Deutschland bleiben die Ereignisse der ersten Revolutionsphase für die ka-

48 Siehe SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 102–107.

49 ARKF 10, 1837, 887 (Boost).

50 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 107–125.

tholischen Autoren des frühen 19. Jahrhunderts von eher untergeordneter Bedeutung<sup>51</sup>. Erstaunlicherweise fand nach dem ausgewerteten Quellenmaterial im frühen 19. Jahrhundert auch die französische Menschenrechtserklärung von 1789 kaum reges Interesse unter den katholischen Theologen und Publizisten, obwohl die zeitgenössischen deutschen Theologen auf beiden Seiten des Meinungsspektrums an der Diskussion über die Menschenrechte teilgenommen hatten. Dies trifft jedoch nicht zu, wenn man auch jene Stellen einbezieht, die nur indirekt auf die Menschenrechtserklärung rekurrieren. Dann wird ersichtlich, daß die ultramontane Presse der Menschenrechtserklärung mit beträchtlicher Skepsis gegenüberstand. Sie verglich in kritischer Absicht zunächst die Theorie der Menschenrechte mit der Praxis der Französischen Revolution. Die gewaltsame Durchsetzung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit und die in ihrem Namen verübten Unterdrückungsmaßnahmen wurden dementsprechend gegen die Menschenrechtserklärung ins Feld geführt. Die Menschenrechtserklärung stellten manche Autoren auch aufgrund ihrer Fundierung in der Aufklärungsphilosophie in Frage. Sie war demnach von ihrer Grundlage her falsch und nicht bloß von den französischen Revolutionären in falscher Weise angewandt worden, wie man auch unter katholischen Aufklärern gerne behauptete. Um so bemerkenswerter ist es, wenn Mitte der 1840er Jahre in einem ultramontanen Blatt der Wortführer der liberalen französischen Katholiken, Charles de Montalembert (1810–1870), ohne Einschränkung oder relativierenden Kommentar mit der Behauptung zu Wort kommen konnte, die Theorien von 1789 enthielten auch positive Elemente, wie auch die Menschenrechte von den Verfechtern des göttlichen Rechtes am besten verteidigt würden. Damit rettete er die Französische Revolution zwar nicht als Ganzes, wohl aber die von 1789 und hob die Konfrontation von Menschenrechten und Gottes-Rechten zugunsten ihrer Verschränkung auf.

Die katholische Presse anderer Tendenz verharrte in der Untersuchungszeit gegenüber der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte in einer ambivalenten Haltung. Das Quellenmaterial erweist sich allerdings in dieser Frage nach Umfang und Gehalt als äußerst dürftig, da es nur Hinweise enthält, die indirekt auch auf die Menschenrechtserklärung bezogen werden können. Während die hermesianische Bonner »Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie« mit dem Hinweis auf die Herkunft der französischen Gesetzgebung aus Rousseaus »Contrat social« auch die Menschenrechtserklärung gemeint und damit diskreditiert haben dürfte, scheint es im Lager der aufklärerischen katholischen Presse einerseits Zustimmung gegeben zu haben, doch fehlten andererseits auch skeptische Äußerungen nicht (*das Volk hat seine Rechte geltend gemacht, aber zu wild*)<sup>52</sup>.

Viel ausgeprägter als an diesen Vorgängen ist die Anteilnahme an Person, Schicksal und Wirken des französischen Königs Ludwig XVI.<sup>53</sup> Regelmäßig ist die Hinrichtung Ludwigs XVI. als konkreter Hintergrund der Aussagen zu seiner Person zu erkennen. Des Königs Hinrichtung erscheint den katholischen Theologen und Publizisten als nicht gerechtfertigt, was die gehäufte Verwendung der Vokabel »unschuldig« deutlich anzeigt. Seine Hinrichtung sei Mord, *gräßlicher Justizmord*, wie es Johann Adam Boost voller Abscheu nennt<sup>54</sup>. Er teilte damit rhetorisch die Perspektive der französischen Royalisten. Für viele der deutschen Autoren war die Hinrichtung Ludwigs XVI. offen-

51 Siehe ebd., 126–133.

52 CW 2, 1831, Bd. 3, 688. Vgl. auch FB 5, 1834, Bd. 6, 220: *Schade, daß sie [die Nationalversammlung] ob materieller Interessen das höhere Geistige und Freie vergaß.*

53 Näheres bei SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 133–137.

54 ARKF 10, 1837, 877. *Gerichtliche Ermordung* nennt es die Eos 14, 1830, 502.

sichtlich aber mehr als ein »einfacher« Mord. Seine Hinrichtung war ein Frevel, eine sakrilegische Verletzung der unverletzlichen Heiligkeit des Königs.

Was auf den »Königsmord« folgte, konnte in dieser Sichtweise ebenfalls nur noch Verfall sein: Mit dem Sturz des rechtmäßigen Herrschers brach in Frankreich die Anarchie aus, begann die Unterdrückung der Rechte aller. Das Ausmaß der Ablehnung und die Form, in der sie vorgetragen wurde, waren extrem heftig<sup>55</sup>. Die erkennbare Fixierung auf die Schreckensherrschaft zeugt aber nicht nur von der aus Schrecken und Grausen gespeisten Faszination des Vorgangs, sie läßt auch taktisches Geschick erkennen. Indem man die Schrecken dieser Zeit in den Mittelpunkt stellte und von dort aus Verbindungslinien zu den anderen Phasen der Französischen Revolution zog, konnten auch diese indirekt in den Abscheu vor dem Terror einbezogen werden. Über all dem Schrecken vergaß man bei den zeitgenössischen Kommentatoren des ausgehenden 18. wie bei den katholischen Autoren des 19. Jahrhunderts natürlich nicht, eine noch direktere nutzbringende Anwendung aus den revolutionären Ereignissen zu ziehen. Je eindringlicher Terror und Greuel geschildert wurden, um so überzeugender mußte es für die Leser sein, wenn man diese *Verirrung* Frankreichs<sup>56</sup> auf falsche politische oder religiöse Überzeugungen zurückführen konnte. Als Konsequenz für die eigene Gegenwart leitete man aus der auf den »Königsmord« folgenden Schreckensherrschaft ein Bekenntnis zur Monarchie, aber auch die Aufforderung ab, stets rechtzeitig fest und entschlossen zu handeln.

Weit mehr noch als Robespierre und der Terror zogen Gestalt und Wirken Napoleon Bonapartes die Aufmerksamkeit der katholischen Publizisten auf sich<sup>57</sup>. Quer durch alle kirchenpolitischen Lager und in einer großen Kontinuität über die Jahrzehnte des Untersuchungszeitraums hinweg, läßt sich dieses Interesse an Napoleon ausmachen. Die Wahrnehmung Napoleons erweist sich insgesamt als ausgesprochen ambivalent. Von einer eindeutigen »Napoleonverehrung« kann nirgends die Rede sein. Vor dem Hintergrund der abgelehnten revolutionären Ereignisse wird Napoleon zunächst als Überwinder der Französischen Revolution und (durch das Konkordat von 1801/02) als Wiederhersteller der kirchlichen Ordnung gepriesen. Dies habe er aber nur als Werkzeug Gottes gekonnt, durch das er Fürsten und Völker der gerechten Strafe für ihre Verfehlungen unterworfen habe. In dieser geschichtstheologischen Überhöhung versteht man sich sogar zu der Aussage, er sei eine Zeitlang ein Herr *von und durch Gottes Gnaden* gewesen<sup>58</sup>. Wie sein wundersamer Aufstieg, so war auch sein nicht weniger verwunderlicher Niedergang in diesem Konzept eine Folge von Gottes geschichtsmächtigem und gerechtem Handeln, das Napoleon nun selbst strafend traf. Napoleons strafwürdiges Vergehen sahen die katholischen Autoren, die dieses Deutungsmodell vertraten, vornehmlich in seinem Vorgehen gegen die katholische Kirche: Wie Gott einst die Philister für den Raub der Bundeslade gestraft habe, so habe er nun Napoleon für die Mißhandlung des Papstes und die Besetzung Roms gestraft.

Ausgesprochen oder unausgesprochen standen alle vorgestellten Meinungsäußerungen deutscher katholischer Theologen und Publizisten zur Person und Herrschaft Napoleons unter dem Eindruck seiner Herrschaft in Deutschland und deren Beseitigung in den Befreiungskriegen. Auch sie galt den Autoren als eine Strafe Gottes und eine Schmach für Deutschlands Bewohner. In ihr habe sich Napoleon nicht als der erhoffte

55 Vgl. SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 137–143.

56 KJ 8, 1827, H.1, 15.

57 Dazu ausführlich SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 143–157.

58 ARKF 1, 1828, 73.

Wohltäter der Völker erwiesen, sondern als ihre Geißel, da er sie seinem Despotismus unterworfen habe. Die militärische Auflehnung gegen sein *Reich der [...] Gottlosigkeit*<sup>59</sup> qualifizierte ein Autor im aufklärerischen »Kritischen Journal« 1827 gar als *heiligen Krieg*<sup>60</sup>.

### 3. Krieg gegen die Kirche? Revolutionäre und napoleonische Religions- und Kirchenpolitik

Trotz mancher Differenzen im Detail waren sich die katholischen Autoren im frühen 19. Jahrhundert in Deutschland darin einig, daß schon die frühen Schritte einer revolutionären Religions- und Kirchenpolitik schwere Fehler hervorbrachten<sup>61</sup>. Der Nationalisierung der Kirchengüter begegnete man mit Ablehnung, doch konnten die aufklärerischen Kreise aufgrund ihrer eigenen staatskirchlichen Konzepte sich immerhin mit der Umstellung auf eine staatliche Besoldung arrangieren. Alle Autoren waren sich auch weithin darin einig, daß die Zivilkonstitution ein falscher Weg gewesen war, um das Verhältnis der katholischen Kirche zum und im revolutionären Staat zu regulieren. Für die eigene Gegenwart war sie durch ihre negativen Konsequenzen desavouiert. Die ultramontane Presse formuliert diese Einsicht nur schärfer, direkter und in gewisser Weise plumper als die katholischen Spätaufklärer oder die Tübinger Theologen um die »Theologische Quartalschrift«. Sie ist *berüchtigt und ein Musterstück falscher, schismatischer, häretischer und, wir wollen nicht sagen die Kirchenfreiheit, sondern die Kirche selbst vernichtender Grundsätze*<sup>62</sup>. Deutlicher noch als in den anderen Beiträgen kommt der aktuelle politische Diskurs zum Tragen, in dem die Erörterungen über die Zivilkonstitution stehen. Es ist die in Restauration und Vormärz ständig virulente Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat. Den ultramontanen Autoren galt die Zivilkonstitution in diesem Zusammenhang als ein klarer historischer Beleg dafür, wie Religionsfreiheit als Prinzip deklariert und dann in der praktischen politischen Umsetzung nicht eingelöst worden sei, ja wie die staatliche Gewalt über die Kirche sich unter revolutionären Vorzeichen noch über den im Ancien Régime erreichten Grad gesteigert habe. Außerdem bot die Geschichte der katholischen Kirche in Frankreich nach Erlass der Zivilkonstitution diesen Autoren den historischen Beweis, wohin nationalkirchliche Bestrebungen führen: zur Spaltung der Kirche nämlich. Mit diesem Argument wollte man der als aktuell erlebten Idee des Nationalkirchentums begegnen und ihr das Prinzip der übernationalen Einheit der katholischen Kirche entgegenstellen.

Keine andere Phase der revolutionären Religions- und Kirchenpolitik fand eine vergleichbar breite Aufmerksamkeit wie die Phase der Verfolgung und Dechristianisierung<sup>63</sup>. Generell lassen alle untersuchten Zeitschriften gleich welcher kirchenpolitischen Ausrichtung keinen Zweifel daran, daß Frankreich eine Zeitlang atheistisch geworden sei und unter der Herrschaft atheistischer Gesetze gelebt habe, während die Religion als *vogelfrey* gegolten<sup>64</sup> und die katholische Kirche unter der *Verfolgungswuth* der Revolutionäre gelitten habe<sup>65</sup>. Den aufklärerischen Theologen war die Religions- und Kirchenpolitik der Jahre 1792–1794 verleidet als ein gräßlicher Mißbrauch der Freiheit und als

59 KJ 3, 1827, H.1, 14.

60 Ebd.

61 Siehe zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 157–169.

62 AKKZ 4, 1832, 91.

63 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 169–181.

64 JS 2, 1809, H. 3, 516 (WERKMEISTER).

65 ThQ 2, 1820, 144 (DREY).

eine Neuauflage der Inquisition und der Kreuzzüge unter anderen Vorzeichen. Autoren aus verschiedenen kirchenpolitischen Lagern sahen in ihr eine Wiederkehr der frühchristlichen Christenverfolgungen oder in metaphorischer Sprache das Einbrechen der Nacht. Welche Motive die Autoren im einzelnen auch immer bewogen, sich mit dieser für die katholische Kirche so einschneidenden Zeit zu beschäftigen, so ist ihnen allen gemeinsam, daß es letztendlich weniger um originäre Informationsvermittlung und absichtslose Ursachenanalyse als um die Erörterung solcher Sachverhalte ging, von denen sie annahmen, sie seien auch für die Gegenwart noch aktuell. Wir haben es mit einem politisch-pragmatischen und nicht mit einem intellektuell-theoretischen Diskurs zu tun. In diesem Diskurs wird durch das Erzählen, Strukturieren und Deuten von Geschichte diese selbst unmittelbar instrumentalisiert. So ist auch der reine Informationsgehalt der vorliegenden Texte dabei verhältnismäßig gering. Die Verarbeitung vollzieht sich eher über eine grobe Schuldzuweisung, wobei in der ultramontanen Presse Reformation und Liberalismus als Verantwortliche nicht fehlen, während im aufklärerischen »Kritischen Journal« die parlamentarische Volksherrschaft verantwortlich gemacht wird.

Diese gegenwartsbezogene Instrumentalisierung entlang der kirchenpolitischen Fronten vor 1848 ist in der Frage besonders ausgeprägt, welche Verantwortung die katholische Kirche selbst für Verfolgung und Dechristianisierung getragen habe. *Die Revolutionsmänner kannten nur ein bigotes, ausgeartetes Christentum, und was Wunder, wenn sie mit dem Aberglauben und der Andächteley auch die darin verhüllte reine Lehre des Evangeliums verwarfen*<sup>66</sup>. Mit dieser Diagnose sind für den württembergischen Spätaufklärer Benedikt Maria Werkmeister (1754–1823) die revolutionären Exzesse bei der Verfolgung der Kirche zwar nicht entschuldigt, aber immerhin verständlicher. Vor allem aber scheint er davon überzeugt zu sein, damit ein treffliches Argument gewonnen zu haben, um die Kirchenreform im Geist der aufklärerischen Kritik an den äußerlichen (barocken) Frömmigkeitsformen und der Stellung des Papstes als unabdingbar zu erweisen. In der ultramontanen Perspektive, die ausdrücklich Lamennais Thesen aufgriff, galten die Ereignisse als Beweis gegen das bis in die eigene Gegenwart hinein bestehende gallikanische Staatskirchensystem, so etwa, wenn Döllinger schreibt: *Den Sansculotten war die enge Allianz des Clerus mit der Dynastie ein willkommener Ausgangspunkt*, um neben der Monarchie auch der Kirche den *Todesstreich* zu versetzen<sup>67</sup>. Die ultramontanen Autoren konnten aus ihrer Betrachtung der revolutionären Kirchenpolitik noch eine weitere zentrale Nutzenanwendung ziehen. Je schlimmer die katholische Kirche von den Revolutionären verfolgt wurde, je mehr sie in verschiedenster Weise von ihnen gedemütigt wurde, umso größer war am Ende ihr Triumph: Sie erstand mitten in der Sintflut neu als der *Gnade Haus, des wahren Rechtes Herd*<sup>68</sup>, während ihre Verfolger untergingen.

Ähnlich verhält es sich mit der Wahrnehmung und Aneignung der napoleonischen Kirchenpolitik<sup>69</sup>. Kein anderer Aspekt hat eine vergleichbare Resonanz in den besagten Zeitschriften gefunden. Als zentrale Momente traten hierbei die Frage des Konkordates von 1801/1802 und der sich wenige Jahre später ergebende Konflikt zwischen Napoleon und Papst Pius VII. hervor. Im Zusammenhang damit fand aber auch die grundsätzliche Einstellung Napoleons zu religiösen Fragen einige Beachtung. Napoleons Annäherung an die Kirche und speziell an das Papsttum erschienen jenseits aller Unterschiede in der Beurteilung, welche Motive letztlich tragend dafür gewesen seien (echt religiöse oder

66 JS 4, 1816, H. 2, 491. Die Unterscheidung von päpstlicher und katholischer Religion findet sich in JS 2, 1809, H. 2, 406.

67 HPBl 8, 1845, Bd. 15, 438.

68 KBD 1, 1845, 156.

69 Ausführlich dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 181–193.

rein machtpolitische), als Beweis für die Bedeutung von Religion und Kirche für die Staatenwelt und boten die Gelegenheit herauszustellen, daß auf Dauer eben *nur Religion, und jene nur, die alleine wahr und göttlich ist, es vermag, die Ordnung herzustellen, den Frieden zurückzurufen und die Grundfesten jeglichen Staates zu bilden*<sup>70</sup>. Trotzdem polarisierte das napoleonische Konkordat die Meinungen in der katholischen Presse. Schließlich stand mit ihm jenes Modell zur Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat zur Diskussion, das die eigene Gegenwart entscheidend prägte, in Frankreich wie in Deutschland. So rezipierten einzelne ultramontane Zeitschriften ausdrücklich auch die französische Debatte um das Konkordat, welche in Frankreich durch die Kritik aus Lamennais' Umgebung genährt wurde. Bis in die Märzrevolution hinein dauerten die Diskussionen, ob dieses Konkordat mitsamt der ihm von Napoleon einseitig hinzugefügten Organischen Artikel wegweisend sein könne. Indem man Frankreich beschrieb, meinte man auch Deutschland. Das Geschick der Kirche in Frankreich möge, so formulierte Döllinger 1845 in einer recht kritischen Bewertung des Konkordates, ein mahnendes Beispiel sein für die Hierarchie, *wenn es noch einmal sie gelüsten sollte, ohne den Felsengrund Petri sich ein gesondertes Haus zu bauen!*<sup>71</sup> Ein anonymes Beitrag im »Nathanael« präsentierte dagegen 1848 in Auseinandersetzung mit Döllinger das Gesamtpaket von Konkordat und Organischen Artikeln als Richtschnur der künftigen deutschen Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat, aber auch des Verhältnisses der katholischen Kirche in Deutschland zum Papst in Rom.

Nicht ohne weitreichende Absichten wurde auch die Konfrontation zwischen Napoleon und Pius VII. beschrieben. Die Artikel zeigen sich trotz des eingetretenen zeitlichen Abstands zu diesen Ereignissen noch emotional engagiert. Die Redaktion des »Allgemeinen Religions- und Kirchenfreundes« deutet die aktuellen Bezüge indirekt an. Auch in der Gegenwart sei wieder Gottes strafende Hand spürbar, heißt es im redaktionellen Vorspann zum Abdruck einer 1815 in Rom gehaltenen Predigt auf Pius' VII. Gefangenschaft und seine Rückkehr nach Rom. Niemandem konnte 1839 verborgen bleiben, daß damit die Aussagen über Napoleon und Pius VII. zu einer aktuellen Botschaft über Preußen und Erzbischof Clemens August von Köln wurden.

Wie im Fall der Schreckensherrschaft nützten die ultramontanen Autoren des frühen 19. Jahrhunderts die Ereignisse in der Spätphase der napoleonischen Kirchenpolitik auch, um die letztendliche Überlegenheit der Kirche und des Papstes herauszustellen. In Leiden, Verfolgung und Gefangenschaft bereitete Gott ihren Triumph vor, sichtbar in der Rückkehr Pius VII. nach Rom und in der neu gewonnenen Bedeutung des Papsttums. Für die Herrscher mußte daraus aber die gleichermaßen zeitlose wie aktuelle Einsicht wachsen, Angriffe des Staates auf die katholische Kirche zerstörten nur die eigene Autorität im Volk. Eine letzte Botschaft konnte angesichts der aktuellen Diskussionen in Restauration und Vormärz nicht fehlen: Der Staat müsse sich der Übergriffe in den geistlichen Bereich enthalten, müsse die gegenwärtig vielfach versprochene freie Religionsausübung auch wirklich zulassen, wolle er nicht wie Napoleon am Widerstand der Kirche erfahren, daß diese solche Übergriffe nicht hinnehme. Eine freie Kirche aber sei der Garant der Freiheit schlechthin, wie man von katholischer Seite zu beteuern nicht müde wurde. 1848 konnte der heroische Widerstand Pius' VII. deshalb als Argument für die katholische Kirche erneut in Erinnerung gerufen werden.

70 ARKF 12, 1839, 1405 (P. Finetti SJ in einer 1815 gehaltenen Predigt).

71 HPBl 8, 1845, Bd. 15, 450.

#### IV. Eine zerbrochene Hoffnung oder die Gefangenschaft der Kirche im goldenen Käfig? Frankreich während der Restauration (1814–1830)

Dem Beobachter bleibt zunächst die Tatsache nicht verborgen, daß die deutschen katholischen Zeitschriften des frühen 19. Jahrhunderts fast ausnahmslos wenig geneigt waren, sich in tiefere Erörterungen über den Charakter der Restaurationsherrschaft in Frankreich einzulassen. Insgesamt wurde die Restauration der Bourbonen mit wenig Begeisterung verfolgt<sup>72</sup>.

Im Kreis der ultramontanen deutschen Zeitschriften begegnen bis 1830 unterschiedliche Reaktionen auf die französische Restauration. Während der Würzburger »Religionsfreund« eine eindeutig positive Haltung einnimmt, herrscht im »Katholik« kritische Zurückhaltung, in der Münchener »Eos« gar schroffe Ablehnung vor. Im Hintergrund steht bei diesen unterschiedlichen Reaktionen jeweils eine abweichende Einschätzung der Restauration in ihrem Verhältnis zur voraufgegangenen Revolution. Der Leitartikel des »Religionsfreundes« bescheinigt 1826 dem Frankreich der Restauration, die Französische Revolution nun wirklich überwunden zu haben. Aus dem Staub dieser traurigen Katastrophe seien neuer Bürgersinn und begeisterte Religiosität entstanden und eine legitime Monarchie unter einem frommen König hervorgegangen. Frömmigkeit und Legitimität sind hier die entscheidenden Leitideen. Ganz anders die Einschätzung im Münchener Görres-Kreis. Dessen Beiträge machen in aller Deutlichkeit klar, daß das Restaurationssystem ein Kunstprodukt sei und Frankreich nicht zum Vorteil gereiche, weil es auf falschen Prinzipien beruhe. Als Wurzeln des Übels erscheinen in politischer Hinsicht der französische Zentralismus und der dortige Konstitutionalismus. Noch fundamentaler wird die Fehlentwicklung der Restauration in einem aus Frankreich übernommenen Artikel als Versagen gegenüber der religiösen Restauration Frankreichs gedeutet.

Nach 1830 stimmten die ultramontanen Zeitschriften nicht das vielleicht erwartete Loblied auf die verflossene Restauration an, vielmehr spricht aus ihnen eine zum Teil harsche Aburteilung dieser 15 Jahre. Dem schroffen Ton lag ein Gefühl der Enttäuschung zugrunde, einer Enttäuschung über eine einmalige historische Chance, die nach Meinung der verschiedenen Autoren nicht oder wenigstens nicht genügend genutzt worden war. Der »Katholik« reiht sich in die Reihe der ultraroyalistischen Kritiker der Restauration ein, denen die von Ludwig XVIII. eingeräumten Konzessionen an die revolutionäre Doktrin und die revolutionären Institutionen noch zu weit gingen. Dazu paßt, daß man der Restaurationsherrschaft vorwarf, das Weiterwirken der Kräfte der Französischen Revolution zu spät erkannt zu haben. Ähnliche Töne waren aus München zu vernehmen. Die französischen Könige dieser Zeit hatten in den Augen der Münchener nicht nur Fehler gemacht oder unklug gehandelt. Dies sicher auch, aber entscheidend ist der Vorwurf, sie hätten eine wahrhafte Restauration überhaupt nicht in Angriff genommen und es nicht verstanden, *den Abgrund der Revolution zu schließen, d.h. den despotischen Geist der Umwälzung durch die wahre Freyheit zu überwälzigen*<sup>73</sup>. Es spricht für eine gesunde Selbstkritik, wenn Döllinger in diesem Zusammenhang auf eigene Illusionen und Selbsttäuschungen hinweist, denen er anfänglich im Blick auf den

72 Siehe dazu detailliert SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 194–203.

73 Eos, 16, 1832, 165. Vgl. auch ebd., 827.

richtigen Weg erlegen sei, den eine gesellschaftliche Restauration in Frankreich habe beschreiten müssen.

Auf den ersten Blick erscheint es paradox, daß ausgerechnet die aufklärerischen Zeitschriften die Bourbonenrestauration positiver beurteilen, als ihre ultramontanen Pendants. Dies findet eine Erklärung im Verfassungsproblem. Die Charte von 1814 enthalte den fruchtbaren Keim für eine *geordnete Freyheit und zu vielfachem Segen und Wohlstande* für das Volk, heißt es im »Kritischen Journal«<sup>74</sup>. Sie schien den angestrebten Typ der konstitutionellen Monarchie mit einer schriftlichen Verfassung zu repräsentieren. Deshalb konnte man ihr und dem ganzen darauf aufbauenden politischen System gute Seiten abgewinnen.

Die Haltung zur Religions- und Kirchenpolitik dieser Periode ist in keinem der kirchenpolitischen Lager in Deutschland ganz einheitlich<sup>75</sup>. Unverhohlene Skepsis begegnet im ultramontanen Lager. Man erkennt hier im Nachhinein, ganz ähnlich wie es Döllinger für seine Person formuliert hat, daß man zu viele Hoffnungen auf die Rückkehr der Bourbonen und ihre neue Herrschaft gesetzt habe. Diese Hoffnungen *wurden wenigstens gar nicht, oder nur dürftig realisiert*<sup>76</sup>, so daß die Kirche sich in einer *unselige(n) Lage* vorfand<sup>77</sup>. Strittig aber war, ob ein noch engeres Band zwischen Kirche und Staat der richtige Weg gewesen sei, wie ultraroyalistische Kreise in Frankreich meinten, eine Position, die in den deutschen ultramontanen Zeitschriften einen gewissen Widerhall fand. Eine derartige Lösung wird in diesen Organen zumindest für den Fall Frankreich allerdings überwiegend abgelehnt, ja ein beträchtlich breiter Strom von Kommentaren sieht gerade von der relativ engen strukturellen Verzahnung von Kirche und Staat während der Restauration für die katholische Kirche eher negative Auswirkungen ausgehen. In dieser Richtung erfolgte nicht zuletzt eine Rezeption Lamennais', der sowohl im »Katholik« wie auch in der Aschaffener »Katholischen Kirchen-Zeitung« mit seiner Ablehnung eines Bündnisses von Thron und Altar zu Wort kommt. Selbst wo man vielleicht nicht die ganze Konsequenz der lamennaischen Theorie akzeptierte, zeigt sich doch eine auffällige Hinneigung zu einer faktischen Anerkennung des Prinzips der Religions- und Gewissensfreiheit.

Deutlich ist dabei das Bestreben erkennbar, zwischen der politischen Restauration der Bourbonen und der von der katholischen Kirche betriebenen religiösen Erneuerung zu unterscheiden. Da diese Abgrenzung der ultramontanen Autoren von der Politik der Bourbonen in Deutschland erst nach der Julirevolution erfolgte, darf man in ihr wohl das Ergebnis einer Lernerfahrung sehen. Erst das Scheitern der von den Bourbonen und weiten Teilen des französischen Klerus betriebenen Allianz von Thron und Altar in der Julirevolution scheint ihnen nachdrücklich die Augen für die Problematik eines zu engen Bündnisses geöffnet zu haben. Für die strategischen Optionen der ultramontanen deutschen Katholiken im Jahr 1848 dürfte diese Lernerfahrung von keiner geringen Bedeutung gewesen sein.

Um das Verhältnis von Kirche und Staat zu Zeiten der französischen Restauration kreist auch ein großer Teil der wenig zahlreichen Beiträge in den der Aufklärung verpflichteten katholischen deutschen Zeitschriften. Die »Freimütigen Blätter« unterstellen den Bourbonen und dem ganzen Restaurationssystem durchaus die gute Absicht, den lebendigen Glauben fördern zu wollen, doch war der eingeschlagene Weg verfehlt. An-

74 KJ 4, 1823, H.1, 203.

75 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 203–216.

76 ARKF 4, 1831, 1141.

77 ARKF 4, 1831, 1142.

statt auf eine gediegene christliche Erziehung, also auf Volksaufklärung in Religion und Moral, hinarbeiten, habe man zu den untauglichen Mitteln von Volksmissionen, Bruderschaften und Berufung der Jesuiten gegriffen. In der Kritik an den Jesuiten und ihrer Rolle während der Restauration fanden die süddeutschen Aufklärer uneingeschränkte Zustimmung von Seiten der hermesianisch ausgerichteten Kräfte. Die Jesuiten hätten mit ihrem *kleinlichen Geiste* dafür gesorgt, daß die Kirche all ihre Hoffnungen *einzig auf die Hofgunst gestellt* habe<sup>78</sup>. Damit aber sei sie *zu einem Gegenstande politischen Hasses und politischen Mißtrauens gemacht* worden<sup>79</sup>. Als Ergebnis einer verfehlten Religionspolitik und Pastoral beobachteten auch hermesianische Autoren eine wachsende Entfremdung zwischen Kirche und den *Besonnenen* im französischen Volk<sup>80</sup>.

Dieser heftige Einspruch gegen die Jesuiten und ihren mutmaßlichen Einfluß in Frankreich, in den sich sogar Furcht vor einer Verschwörung der Jesuiten mischte, war ein Reflex alter Vorbehalte der katholischen Aufklärung gegenüber den traditionellen Methoden. Vor dem Hintergrund der in Deutschland geführten Diskussionen um eine Wiederbelebung der Orden und die Niederlassung auch von Jesuiten geriet der Hinweis auf Frankreich aber auch zu einer eminent wirkungsvollen (kirchen-)politischen Waffe.

Läßt man die Aussagen zur Kirchenpolitik der Restaurationszeit aus allen katholischen kirchenpolitischen Lagern Deutschlands Revue passieren, dann ist hervorzuheben, in welch hohem Maße sie ein Reflex der Diskussionen und Spannungen im französischen Katholizismus waren, eine Tatsache, die sich nicht zuletzt in der starken Rezeption französischer Autoren zeigt. Sie belegt auch, wie stark gerade die ultramontanen Zeitschriften international orientiert und für Einflüsse aus ausländischen katholischen Strömungen offen waren. Sie erweisen sich als Vehikel einer katholischen Internationalität, aus der auch Identität in der nationalen konfessionellen Auseinandersetzung gewonnen wird.

## V. Der zweite Akt des Dramas oder: Was morsch ist, muß weichen. Julirevolution und Julimonarchie

### 1. Wahrnehmung und Wertung der Julirevolution

Die Reaktion auf die Julirevolution war, anders als im Fall der Französischen Revolution von 1789, nicht durchgängig negativ, auch nicht in der ultramontanen Presse. In der allgemeinen Deutung und Beschreibung der Julirevolution bediente man sich in den ultramontanen Organen allerdings im wesentlichen derselben Metaphorik wie im Fall der Revolution von 1789. Auch sie wird als Strudel, Gewitter, Unglück oder Krankheit vorgestellt. Diese Bezeichnungen und Bilder kann man nicht nur als Ausdruck von Ängsten der Autoren lesen, man kann sie auch als angststimulierende Ausdrucksformen verstehen, die beim Leser aus Angst genährte Abscheu vor der Julirevolution evozieren sollten. Für eine vergleichbare Abwertung der Julirevolution fanden sich in den katholischen Zeitschriften anderer Couleur keine Anhaltspunkte. Dies verdient um so mehr Beachtung als im Fall der Französischen Revolution keine derartige Differenzierung nach den kirchenpolitischen Lagern möglich gewesen war<sup>81</sup>.

78 BZKT 2, 1833, H. 4, 106.

79 BZKT 2, 1833, H. 4, 107.

80 Siehe ZPKT 1, 1832, H. 1, 154.

81 Ausführlich dazu und zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 217–233.

Wo eine negative Sichtweise vorherrscht, begegnet auch wieder die theologische Deutung der Revolution als Strafe Gottes, nicht nur für Frankreich allgemein, sondern ganz speziell für die ältere Linie der Bourbonen, und zwar wegen deren Verfehlungen als Dynastie oder konkreter wegen der schlechten Religionspolitik im Verlauf der Restauration. Allen legitimistischen Tendenzen zum Trotz sah der ultramontane Publizist Johann Adam Boost deshalb in der Julirevolution die endgültige Abwendung Gottes von dieser Dynastie, der er nun seinen Segen versagt habe. Auch endzeitliche Motive und Erwartungen wurden von den revolutionären Erschütterungen ausgelöst. Die Julirevolution sei das Werk des Antichristen, der sich der Advokaten, Journalisten, Kaufleute und Philosophen bedient habe, um die legitime Monarchie zu stürzen. In dieser endzeitlich ausgerichteten Perspektive erscheint die Julirevolution als der blutige Kampf der Gottlosen gegen die Kirche. Diese Apokalyptik tröstete die von Ängsten und Sorgen aufgewühlten Menschen mit dem Gedanken, am Ende werde Gott helfend eingreifen und die Gottlosen schon noch vernichten.

Mit der Kategorie »Vorsehung« findet sich innerhalb der ultramontanen Zeitschriften allerdings auch ein Schlüssel für eine positivere Wahrnehmung. Werkzeug der Vorsehung war die Julirevolution insbesondere für Lamennais. Er wies ihr die Aufgabe zu, einer verdorbenen Gesellschaft und einer verbrauchten Ordnung der Dinge ein Ende zu bereiten und eine gesellschaftliche Wiedergeburt anzubahnen. Diese Gedanken griffen einige ultramontane Zeitschriften in Deutschland auf, um ihren Lesern den tieferen Sinn der Julirevolution in einer heilsgeschichtlichen Perspektive zu deuten. Lamennais und seine Rezipienten in Deutschland verbanden mit diesen Überlegungen, die vom Gedanken einer konsequenten gesellschaftlichen Evolution getragen waren, keine uneingeschränkte Zustimmung zur Julirevolution und der von ihr ausgelösten Neuordnung in Frankreich. Dennoch eröffneten sich so Möglichkeiten eines Dialogs mit der siegreichen Revolution.

Man beschränkte sich in den untersuchten Zeitschriften nicht darauf, eine allgemeine Einordnung der Julirevolution vorzunehmen. In nicht unbeachtlicher Zahl versuchten die Autoren, ihre vorherrschenden Tendenzen, ihre Ursachen und Trägergruppen zu bestimmen. In den ultramontanen Zeitschriften galt sie, was nach den bisherigen Ausführungen nun nicht mehr überraschen dürfte, mehrheitlich als eine Revolution gegen Monarchie und Kirche. Sie trug das Doppelgesicht einer politischen und kirchlichen Revolution. Politisch war sie *eine gewaltige innere Staatsumwälzung Frankreichs. Durch sie wurde eine legitime Dynastie vom Thron verdrängt [...] [und die] innere Verfassung Frankreichs [...] in den wesentlichsten Bestimmungen umgestaltet*<sup>82</sup>. Aus dieser dominanten Betrachtungsweise der Julirevolution fallen in der ultramontanen Presse jene Beiträge heraus, in denen im Zuge der Lamennais-Rezeption andere Akzente gesetzt werden. Vor allem die Aschaffenburger »Katholische Kirchen-Zeitung« ist hier auffällig. Sie übernimmt Lamennais' Wertung der Julirevolution als einer *Volks-Reaktion gegen den Absolutismus und namentlich gegen das absurde Zwitter-Regime, welches die Charte von 1814 organisirt hatte*<sup>83</sup>. Ohne ein Wort der Einschränkung wird dieser von Lamennais vollzogene Perspektivenwechsel nachvollzogen. Die Julirevolution erscheint in dieser Betrachtungsweise nicht länger als ein feindlicher Angriff auf eine legitime Ordnung, sondern als eine Reaktion, mithin eine Verteidigungshaltung des ganzen Volkes gegenüber den absolutistischen, d.h. freiheitsfeindlichen Bestrebungen des herrschenden Systems. Auch Jahre später finden sich Aussagen von Vertretern des liberalen

82 SZ 3, 1847, Nr. 36, 155.

83 AKKZ 3, 1831, 572 (Lamennais, aus: »Avenir«). Dieser Text auch in Eos 16, 1832, 420f.

französischen Katholizismus in den deutschen ultramontanen Zeitschriften, die geeignet waren, der Julirevolution positive Seiten abzugewinnen.

Vom vorwiegend unvoreilhaftem Bild der Julirevolution in der ultramontanen deutschen Presse hebt sich die Charakterisierung der Julirevolution in den katholischen deutschen Zeitschriften, die eine andere Ausrichtung hatten, sehr deutlich ab. Entsetzte man sich in der ultramontanen Presse wegen der revolutionären Entthronung eines legitimen Herrschers, so konnte man im aufklärerischen »Badischen Kirchenblatt« tatsächlich die Meinung vertreten, die neue aus der Julirevolution hervorgegangene Herrschaft sei legitim<sup>84</sup>. Diese Haltung war allerdings auch in der aufklärerischen katholischen Presse Deutschlands eine Minderheitenposition. Dennoch ist ein Bemühen erkennbar, die Julirevolution gegen ihre Kritiker in Schutz zu nehmen. Deutlich wird dies insbesondere im »Canonischen Wächter«. Für diesen war die Julirevolution eine Reaktion des Volkes gegen die vom Ultramontanismus beherrschte Regierung der Restauration. Dementsprechend war nicht das *Prinzip der Bewegung oder das System der Reformen* für sie und ihre Resultate verantwortlich, sondern *das der Stabilität*<sup>85</sup>. Die Aufklärung sei zu verteidigen gewesen gegen die *hierarchischen Aktivitäten*, die vor allem von den Jesuiten ausgegangen seien<sup>86</sup>. Für den »Canonischen Wächter« war mit dieser Argumentation auch die Aufklärung und das ihr inhaltlich verpflichtete Reformstreben in Deutschland gegenüber jenen Versuchen gerechtfertigt, die deutschen Reformer in den Verdacht revolutionärer Gesinnungen und Absichten zu rücken.

In den ultramontanen deutschen Zeitschriften rief diese Argumentation selbstverständlich wütende Proteste hervor, die trotz aller sonstiger Gegnerschaft sogar von hermesianischen Kreisen geteilt wurden. Sie hielten es keineswegs für ausgemacht, daß die Juliordonnanzen Karls X. eine solch *empörende Ungerechtigkeit*<sup>87</sup> waren, die die Revolution als gerechtfertigt erscheinen lassen könnte. Auch der Versuch, die Julirevolution als eine Angelegenheit des ganzen Volkes erscheinen zu lassen, um sie dann als historisch notwendig und gerechtfertigt anzusehen, weist der unbekannte Autor entschieden zurück. Bestenfalls habe sich Paris erhoben und selbst dort nur diejenigen, denen es wahrhaftig nicht zukomme, über Staatsangelegenheiten zu befinden. Vor dem Hintergrund jener Nachwehen, die in Deutschland auf die Julirevolution gefolgt waren, und des sozialen Zündstoffs in Frankreich selbst, der sich in weitergehenden sozialen Revolten Bahn schuf, scheinen auch diejenigen Gruppen im deutschen Katholizismus von Revolutionsfurcht erfaßt worden zu sein, die die Julirevolution nicht von vornherein verurteilen wollten.

## 2. Das »juste milieu« als zweifelhafter Erfolg

Wenn die Autoren in den untersuchten ultramontanen Zeitschriften die Julirevolution überwiegend verwarfen, so brachten sie der Person des neuen Königs durchaus Achtung und einen gewissen Respekt entgegen<sup>88</sup>. Dies bedeutete jedoch nicht von vorneherein, daß sie damit dessen Herrschaftssystem anerkannt hätten. Dem stellte sich grundsätzlich die Legitimitätsfrage entgegen. Dennoch lief die Mehrzahl der Stellungnahmen im

84 Siehe BK 9, 1841, 54f. (Verfasser im gemischt-konfessionellen BK ist der protestantische Mit-herausgeber RINCK).

85 CW 4, 1833, Bd. 6, 57.

86 CW 3, 1832, Bd. 4, 77.

87 ZPKT 1, 1832, H. 1, 153f.

88 Zu diesen Fragen ausführlich SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 233–245.

Prinzip auf ein Arrangement mit dem Faktischen hinaus. Angesichts der politischen Realitäten war man auch in den ultramontanen Kreisen bereit, theoretische Bedenken gegenüber praktischen Erfordernissen zurückzustellen, nachdem noch weitergehende Überlegungen im Strudel der Verurteilung Lamennais' untergingen. Lediglich Carl Ernst von Jarcke verhartete bis zuletzt in einer Position der Ablehnung, weil er strikt am Legitimitätsprinzip festhielt.

Arrangement bedeutete allerdings nicht Wertschätzung. Wenn sich die ultramontane Presse jenseits der Prinzipienfragen näher mit der Julimonarchie befaßte, herrschte regelmäßig große Skepsis, wenn nicht gar unverhohlene Ablehnung vor. In München fand sich diese Einstellung im Eos-Kreis und später auch in den »Historisch-politischen Blättern«. In eigenen Diagnosen und im Rückgriff auf die französische Lamennais-Presse zeichnete man hier ein düsteres Bild von Frankreichs Gegenwart und Zukunft. Stück um Stück erweise sich die revolutionäre Verheißung als Illusion, erleide das Land Instabilität und wirtschaftlichen Niedergang, das Volk aber versinke in Hoffnungslosigkeit und politischem Desinteresse. Zwei Jahre der Julimonarchie hätten genügt, um den Glauben an die Allmacht der politischen Institutionen, des neuen Königtums und der Verfassung verfliegen zu lassen. Dem Zug zur Belehrung, den man an den auf ein breiteres Publikum ausgerichteten katholischen Zeitschriften durchgehend beobachten kann, entspricht es, wenn diesen Lagebeschreibungen eine eindeutige Nutzenanwendung folgt. *Uns aber diene Frankreichs Beispiel zur warnenden Lehre, auf daß wir treu bleiben dem Gebote Gottes*<sup>89</sup>. Mit dem Gebot Gottes ist hier nichts anderes gemeint als der Gehorsam der Untertanen gegenüber der gegebenen Obrigkeit, denn kurz zuvor war ausdrücklich die berühmte Textstelle aus Röm 13 in Erinnerung gerufen worden, und unmittelbar auf die zitierte Aufforderung zum Einhalten des Gebotes Gottes folgt diejenige zum Dank für den eigenen gottesfürchtigen König.

Diese Kritik am System der Julimonarchie kulminierte in einem Beitrag Joseph Görres' (1776–1848). Die Julimonarchie, dieses System der *rechten Mitte (juste milieu)* erscheint ihm als der Versuch, die Gesetze der Mechanik in die Sphäre der Gesellschaft zu transponieren<sup>90</sup>. Es ist für ihn ein aufgrund eines unheilbaren Konstruktionsfehlers gescheitertes Mittelding zwischen Absolutismus und Republikanismus, in dem der König nicht wirklich König, aber auch das Volk nicht eigentlich der Souverän ist, da das souveräne Volk in diesem System durch das Wahlrecht auf eine Klasse reduziert wird, die der Besitzenden. Alles in allem präsentiert sich das im Frankreich der Julimonarchie realisierte Modell als etwas Künstliches, dem für Görres keine Zukunft beschieden ist.

Eine vergleichbare Auseinandersetzung mit den französischen Ereignissen während der Julimonarchie läßt sich in den nicht-ultramontanen Zeitschriften nicht beobachten, zudem wurden sie, wie eingangs dargelegt, im Verlauf der 1830er Jahre zunehmend marginalisiert.

### 3. *Alles und alles ist gegen den Sturz der katholischen Religion gerichtet oder: Nie mehr Hofkirche. Die katholische Kirche in der Julirevolution*

Die ersten Reaktionen fielen wie erwartet aus: Die antiklerikalen Ausschreitungen während der »drei glorreichen Julitage« wurden in der ultramontanen Presse ausführlich geschildert und mit abscheuerfüllten Worten kommentiert<sup>91</sup>. Es begegnen Stellungnah-

89 ARKF 4, 1831, 560.

90 HPBl 9, 1846, 17, 542–564, hier 546.

91 Siehe SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 245–253.

men, die den Verzicht auf die besondere religiöse Fundamentierung des neuen Herrschaftssystems (König von Gottes Gnaden; Katholizismus als Staatsreligion) als einen Frevel bezeichnen, deshalb Gottes Strafgerichte über Frankreich am Werk sehen (z.B. in der schrecklichen Cholera-Epidemie von 1832) und ein entschlossenes Verteidigungsbündnis von Monarchie und Religion fordern.

Anders als im Fall der Jakobinerherrschaft teilte die aufklärerische katholische Presse in Deutschland die Ansicht der Ultramontanen im Hinblick auf das traurige Schicksal der katholischen Kirche in der Julirevolution nicht. Der gewiß radikale »Canonische Wächter« ging sogar zustimmend auf die antiklerikalen Vorfälle ein, indem er sie als eine vom Volk vorgenommene erfolgreiche Abwehr gesetzwidriger Bestrebungen im Klerus ausgab. Die Schuld wird umgekehrt: Der Klerus provozierte hier und da durch seine Weigerung, sich in die neue Ordnung einzufügen, die Gegenreaktionen des Volkes. Bezeichnenderweise wird an diesen Stellen der positiv besetzte Volksbegriff gewählt, während in der ultramontanen Presse gern der pejorative Begriff »Pöbel« benutzt wird.

Und doch ist da auch ein neuer Ton. Es sind unter den deutschen Ultramontanen Anhänger Lamennais' zu vernehmen, die jene fortdauernden Übergriffe auf kirchliche Einrichtungen oder Gegenstände (die Missionskreuze zumal) anprangern, dabei aber nicht auf eine besondere Beziehung zwischen Kirche und Staat abstellen, sondern auf die Religions- und Gewissensfreiheit, mit der derartige Ausschreitungen, besonders aber das passive Verhalten der Regierung nicht vereinbar seien. Zeitgleich beginnt man, sich auf die veränderten Gegebenheiten einzustellen, ja ihnen womöglich positive Seiten abzugewinnen. Die Kirche wolle keine privilegierte und protegierte Hofkirche sein, heißt es da etwa, sie wolle und brauche nichts als ihre Freiheit. Nicht politischer Widerstand und Opposition gegen die bestehende Ordnung aus Anhänglichkeit an die alte Dynastie seien das Gebot der Stunde für den Klerus, aber auch kein Bündnis mit der Regierung. Dieses Bekenntnis zur politischen Neutralität war angesichts des bis 1832 teilweise beträchtlichen Protestverhaltens des französischen Klerus nicht weniger überraschend als die Bekenntnisse zum Prinzip Freiheit vor dem Hintergrund der jahrhundertelangen staatskirchlichen Tradition in Frankreich: *Freiheit mit den Garantien einer materiellen Ordnung, dieß ist Alles, was er [der französische Klerus] gegenwärtig verlangen kann*<sup>92</sup>. Selbst der Verlust des alten Status als Staatsreligion kann in dieser Perspektive sogar ausdrücklich begrüßt werden, da er der Kirche ohnedies mehr geschadet als genutzt habe. Nicht von ungefähr ist es die Aschaffenburger »Katholische Kirchen-Zeitung«, in der sich diese Gedanken am intensivsten antreffen lassen, denn sie stand Lamennais und seinem Kreis besonders nahe und hielt ihnen am längsten die Treue.

#### 4. Der springende Punkt: Freiheit der Kirche. Die Beurteilung der französischen Kirchenpolitik nach 1830

Am Ende des Jahres 1831 eröffnete der Redakteur und Herausgeber des »Allgemeinen Religionsfreundes« den Abdruck einer Artikelfolge aus dem »L'Avenir« mit der Bemerkung, mit der Julirevolution sei für die katholische Kirche eine Zeit von Furcht und Hoffnung gekommen<sup>93</sup>. Aufmerksam verfolgte vor allem die ultramontane Presse zunächst das Verhalten des neuen Königs gegenüber der katholischen Kirche, denn im Hinblick auf die Frömmigkeit Louis Philippes bestand beträchtliche Unsicherheit. Die

92 AKKZ 2, 1830, 717f. (Korrespondenz aus Paris).

93 Vgl. ARKF 4, 1831, 1142. Dazu und zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 253–262.

von Louis Philippe allmählich vollzogene Annäherung an die katholische Kirche entgegen den Beobachtern nicht.

Man übersah in keinem der kirchenpolitischen Lager diese Entwicklung und stimmte teilweise sogar in der Analyse überein. Franz de Champagny, einer der Wortführer des liberalen französischen Katholizismus, kommentierte diesen Prozeß in den »Historisch-politischen Blättern« als einen politischen Schachzug des Königs, der sich mit der Kirche arrangiere, weil er sie als Stütze brauche und keine Kraft habe, sich auch mit ihr auseinanderzusetzen. Die aufklärerische »Allgemeine Kirchen-Zeitung« sah diesen Hintergrund gleichfalls, ja erkannte bei Louis Philippe das förmliche Bemühen, ein neues Bündnis von Thron und Altar herbeizuführen. Während Franz de Champagny diesen Vorgang der Annäherung mit einer gewissen Sympathie betrachtet, steht ihm die Redaktion der »Allgemeine(n) Kirchen-Zeitung« dezidiert feindlich gegenüber, bekundet insofern aber Verständnis für Louis Philippe, als er in seiner prekären Lage eben nach jeder Hilfe greifen müsse. Zweifelhaft sei allerdings, ob er mit dem französischen Episkopat und dem Papst eine Stütze erhalte, da das französische Volk keinen neuen geistlichen Despotismus wolle. Die presbyteral-synodale Grundhaltung der Kreise um diese Zeitschrift prägt dieser Kritik ihr Merkmal auf. Sie befürchteten ganz offenkundig, daß ein neues Bündnis von Thron und Altar die hierarchischen Strukturen und die anti-aufklärerischen Tendenzen in der katholischen Kirche stärken und so alle Chancen auf eine Entwicklung in dem von ihnen präferierten Sinn unmöglich machen würde. Nicht leugnen wollte und konnte man in dieser Zeitschrift allerdings, daß jenseits der offiziellen Kirchenpolitik in der Bevölkerung Frankreichs unverkennbar Anzeichen für einen religiösen Aufschwung wahrnehmbar waren.

Die Hermesianer verfochten in den wenigen einschlägigen Belegstellen einen mittleren Kurs. Sie beließen es bei der Feststellung, die Julirevolution habe der Kirche Wunden zugefügt, aber für diese auch Gutes hervorgebracht. Politisch sei ihr Klerus nun zwar ohne Einfluß, so daß dieser sich allein auf seine eigenen geistigen Fähigkeiten stützen könne, doch werten die Hermesianer diese Tatsache durchaus positiv, weil sie zu besseren wissenschaftlichen Studien des Klerus führe, einem zentralen Anliegen der Hermesianer. Angesichts des Kampfes, den die Hermesianer in einer doppelten Frontstellung gegen die ultramontanen Kreise einerseits und die entschiedenen Aufklärer andererseits ausfochten, kam ihnen der kirchenpolitische Kurs der neuen Regierung in Frankreich offensichtlich sehr entgegen, der immer mehr Züge eines ähnlichen Mittelkurses angenommen hatte. Diese positive Würdigung mochte den Hermesianern um so leichter fallen, als auch ihre soziale Fundierung im gehobenen Bildungsbürgertum Entsprechungen zur in Frankreich dominierenden Herrschaftsschicht aufwies.

Als entscheidendes Kriterium zur Beurteilung der kirchenpolitischen Entwicklung nach 1830 entpuppt sich vor allem in der ultramontanen Presse die Freiheit der Kirche. Seit die deutsche ultramontane Presse von 1830 an Lamennais' Programmatik besonders über die Rezeption des »L'Avenir« in beträchtlichem Umfang aufgriff, blieb dieses Thema der springende Punkt. Die Entwicklung in Frankreich wurde daran gemessen, ob sie die Freiheit der Kirche fördere oder nicht. Aus der Lamennais-Presse übernahmen die führenden deutschen ultramontanen Zeitschriften in den ersten Jahren der Julimonarchie bereitwillig Ausführungen, in denen der neuen französischen Regierung in schärfster Form vorgeworfen wurde, sie suche weiterhin die katholische Kirche zu beherrschen anstatt ihr die von der Charte eingeräumte Freiheit auch faktisch zuzugestehen. In den folgenden Jahren blieb man wachsam, auch wenn der direkte Einfluß Lamennais' nach seiner Verurteilung abnahm. Selbst dort, wo nicht unmittelbar Lamennais und seine Schüler rezipiert wurden, zeigte sich in der deutschen ultramontanen Presse der Nachhall der Freiheitsprogrammatik.

Einen zweiten Höhepunkt erreichte die Beschäftigung mit der Religions- und Kirchenpolitik der Julimonarchie in den Jahren 1844/45. Die Kontroverse um die Unterrichtsfreiheit erlebte damals in Frankreich gerade ihren Zenit. Das war Anlaß genug für die ultramontanen Zeitschriften, eine Art Zwischenbilanz zu ziehen, die um so mehr geboten war, als die Julimonarchie sich entgegen der ersten Skepsis nun eben doch als dauerhaft erwiesen hatte. Die Bilanz fällt in der ultramontanen Presse überraschend positiv aus. Selbst in Deutschland rezipierte französische Kritiker des Systems wie Alphonse-Marie de Lamartine räumten ein, die katholische Kirche sei während der Julimonarchie wiedererstarkt und habe großen Einfluß gewonnen. Neben Lamartine kamen in den deutschen ultramontanen Organen in diesen Jahren mehrere andere Vertreter des liberalen französischen Katholizismus wiederholt zu Wort.

Nicht nur sie, sondern auch namhafte deutsche ultramontane Autoren äußerten sich in vergleichbarer Weise. Es bestand eine intensive Kommunikation und ein nicht gering zu achtender Konsens. Als Beispiel kann Ignaz Döllinger gelten. Er betrachtet die Entwicklungen wie seine ihm geistesverwandten französischen Kollegen vornehmlich unter dem Aspekt der Freiheit der Kirche und der ihr zuwiderlaufenden Bestrebungen der Regierung, die katholische Kirche ihrer Unabhängigkeit zu berauben und sich in deren Leben auf vielfältige Weise einzumischen<sup>94</sup>. Zwar besteht die in der Charte versprochene Freiheit in der Realität nicht, doch sieht er den von Julirevolution und Charte eingeschlagenen Weg dennoch prinzipiell als den in der vorgegebenen Situation des 19. Jahrhunderts einzig gangbaren an<sup>95</sup>. Für andere deutsche ultramontane Autoren fällt die Bilanz auch in der Realität günstiger aus. Nach Meinung des Bonner Dogmatikers Franz Xaver Dieringer (1811–1876) ging es der katholischen Kirche nach der Julirevolution besser als unter der Restauration und zwar vor allem deshalb, weil die Verstrickung mit der staatlichen Gewalt und die Macht des Gallikanismus ein Ende gefunden hätten. Auch Caspar Riffel (1807–1856) vermißt die *goldenen Fesseln der Knechtschaft*<sup>96</sup> nicht, mit denen die Kirche früher gebunden war, während sie nun selbständiger sei und sogar einflußreicher wirke.

Der Hintergrund für diese Äußerungen ist evident: Weil die ultramontanen Autoren diesseits wie jenseits des Rheins gegen Staatskirchentum und Gallikanismus ankämpften, um auf der Basis der freien und unabhängigen Kirche für sie in der Gesellschaft Bestand und Einfluß zu gewinnen (oder wieder zu gewinnen), fanden sie inhaltlich zusammen und zu einer positiven Wertung der religiösen Entwicklungen zur Zeit der Julimonarchie. Selbst für die Würdigung des politischen Systems konnte das bei aller geschilderten Kritik nicht belanglos sein. Vor diesem Hintergrund nehmen sich nämlich auch jene aus der Tradition des liberalen französischen Katholizismus in die ultramontane Presse übernommenen zustimmenden Meinungsäußerungen zum politischen System der Julimonarchie weniger exotisch aus als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Eine vergleichbare Gesamtbeurteilung der Lage in Frankreich aus einer nicht-ultramontanen Perspektive sucht man leider fast vergeblich. In welchen Zeitschriften sollte sie auch noch artikuliert werden, war die ohnehin geringe Anzahl aufklärerischer oder hermesianischer Zeitschriften genau in dieser Periode doch noch weiter dezimiert

94 Siehe HPBl 8, 1845, Bd. 15, 459f.

95 So besonders deutlich HPBl 8, 1845, Bd. 15, 557, wo Döllinger erklärt, das Prinzip der Freiheit und Gleichheit aller Religionen im Verhältnis zum Staat sei, *so unnatürlich es vor dem Geiste des Christentums auch erscheinen muß, doch der atheistischen Politik des neunzehnten Jahrhunderts das einzig naturgemäße*.

96 KA 24, 1844, Nr. 14, 62.

worden. In den verbliebenen nicht-ultramontanen Zeitschriften herrschte zudem ein offenkundiges Desinteresse an den Vorgängen in Frankreich.

## V. »Freiheit in allem und für alle«: Belgien und die Belgische Revolution als Ideal und Problem

Die Entwicklungen in Belgien zwischen 1825 und 1847 bargen für die deutschen Beobachter in ihrer Neuartigkeit manche Überraschungen. Überraschend fielen daher auch viele Stellungnahmen in der katholischen Presse aus. Eingefahrene Wahrnehmungs- und Beurteilungsmuster wurden aufgebrochen, die aus den Berichten zur Julirevolution bekannten Fronten innerhalb der deutschen katholischen Presse verkehrten sich. Deutlich mehr noch als sonst fächerte sich insbesondere das Meinungsspektrum innerhalb der ultramontanen Kreise auf. Insofern ist die Berichterstattung zu Belgien ein besonders signifikanter Beleg für die Notwendigkeit, die Vorstellung zu revidieren, es habe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen einheitlichen deutschen Ultramontanismus gegeben, dessen Einheit dann nach 1848 zerbrach.

### 1. Von der Freiheit der Kirche zur Freiheit für alle: Die Vorgeschichte der Revolution

Es bedurfte erst der weitreichenden Eingriffe der niederländischen Regierung in das von der katholischen Kirche maßgeblich bestimmte Unterrichtswesen der südlichen Provinzen der Vereinigten Niederlande und in die Ausbildung des Priesternachwuchses, bevor man in der katholischen Presse Deutschlands auf Belgien richtig aufmerksam wurde<sup>97</sup>. Entscheidend für die jeweilige Beurteilung war dabei das Vorverständnis darüber, wie Kirche und Staat zueinander stehen sollten. Damit bestimmte ein aktuelles kirchenpolitisches Problem in Deutschland die Wahrnehmung der Verhältnisse in Belgien ganz wesentlich mit.

Kritisierte man im ultramontanen »Katholik« diese Vorgänge im Sinn einer aktuellen Berichterstattung zunächst nur kurz als Auswüchse eines josephinischen Staatskirchentums, so rechnete Joseph Görres 1826 scharf und ausführlich mit ihnen ab. Es handelte sich für ihn um Maßnahmen zur Verfolgung der Kirche, die Teil einer sich in ganz Europa zeigenden Verschwörung seien, und um Prüfungen im Läuterungsprozeß der Kirche. Mit den staatlichen Pressionen sollte die Freiheit der Kirche zerstört werden. Vor diesem Hintergrund begrüßt Görres nachdrücklich die Opposition des Volkes sowie die Proteste des Erzbischofs von Mecheln und des Papstes. Die ultramontane Presse nutzte die Berichterstattung über die Mißachtung der katholischen Kirche in den belgischen Provinzen durch den protestantischen König der Niederlande auch für den kirchenpolitischen Kampf im eigenen Land. Der »Allgemeine Religionsfreund« erinnert genau aus diesem Grund auf dem Höhepunkt der Kölner Wirren an das Schicksal des früheren Bischofs von Gent, de Broglie, den die niederländische Regierung wegen seines erwähnten Widerstandes gegen die religiösen Bestimmungen der Verfassung von 1815 verurteilt und zur Flucht gezwungen hatte. Görres tat dies ebenfalls, und zwar an exponierter Stelle, in seiner berühmten Kampfschrift »Athanasius«. Den Lesern dieser Texte mußte sich der Vergleich mit der Verhaftung des Kölner Erzbischofs durch die preußischen Behörden zwingend aufdrängen.

97 Zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 263–278.

Aufklärerische Zeitschriften wie der »Canonische Wächter« oder die »Freimütigen Blätter« bekannnten sich dagegen uneingeschränkt oder doch sehr weitgehend zur Politik der niederländischen Regierung. Der Widerstand des katholischen Klerus gegen die Regierung, den dieser schon seit 1814 betreibt, wird als unbegründet verworfen, die Regierungspolitik dagegen als Ausdruck liberaler und aufklärerischer Gesinnung begrüßt. Konnte Görres im Vorgehen der niederländischen Regierung eine Facette einer weit umfassenderen Verschwörung gegen die katholische Kirche erblicken, so tut es der »Canonische Wächter« ebenfalls. Die Verschwörer befinden sich nun allerdings in den Reihen der kirchlichen Opposition, die damit zu einem Glied der universalen jesuitisch-ultramontanen Verschwörung wird.

Die hermesianischen Kreise wiederum zeigten keine besondere Sympathie für die kirchliche Opposition in Belgien, kritisierten aber andererseits auch die niederländische Regierung. Diese habe zwar versucht, in Belgien im Sinne einer guten Aufklärung zu handeln, jedoch unglücklicherweise unter falschen konfessionellen Vorzeichen. Die von der Regierung propagierte Aufklärung sei keine katholische, sondern eine protestantische gewesen, was dann auch prompt das Zerwürfnis mit Klerus und Volk nach sich gezogen habe.

Zur größten Herausforderung für die katholischen Kommentatoren avancierte vor der Belgischen Revolution das in den südlichen Provinzen als Reaktion auf den Kurs der niederländischen Regierung geschlossene Bündnis zwischen der katholischen Opposition und den liberalen Kräften. Dieses fand in der ultramontanen deutschen Presse nicht nur eine hohe Resonanz, vor allem durch zahlreiche Beiträge aus Belgien selbst, sondern es eröffnete einem Teil der deutschen ultramontanen Katholiken noch im Vorfeld der Rezeption von Lamennais' liberal-katholischen Thesen einen Zugang zur Freiheitsprogrammatis. Damit erschlossen sich diesen ultramontanen Katholiken ganz neue Handlungsoptionen<sup>98</sup>.

Dieser Umschwung läßt sich unter anderem im »Katholik« erkennen. Mit einem der katholischen belgischen Unionsbefürworter, Graf Louis de Robiano de Borsbeek, formulierte er nun geradezu apodiktisch: Die Katholiken wollten die Freiheit nicht nur für sich, sondern für alle; sie wollten keine neuen Freiheiten, sondern die in der Verfassung verbrieften. Die außerordentlich hohe Bedeutung, die der »Katholik« den belgischen Angelegenheiten zumaß, wie auch die inhaltliche Annäherung an das Freiheitsprogramm der liberalen Katholiken erhellt auch daraus, daß man einen sehr ausführlichen Artikel des liberal-katholischen französischen »Correspondant« zum Geschehen in Belgien mit der Bemerkung übernahm, es sei heute *von der äußersten Wichtigkeit [...] dazu beizutragen, daß die in Belgien zuerst ernstlich besprochene Idee religiöser Freiheit überhaupt und der Freiheit des Erziehungswesens in's Besondere, auch in Deutschland mehr verbreitet werde*. Zudem könne die *Geschichte des in Belgien geführten Kampfes den Maßstab geben zur Beurtheilung mancher in der Nähe und Ferne vorkommenden Erscheinungen, gleich wie sie jeden Unbefangenen in den Stand setzt zu erkennen, von welcher Seite her ächte Freiheit geboten oder behauptet werde*<sup>99</sup>. Aus diesen Formulierungen ist unschwer zu ersehen, wie die Berichterstattung über Vorgänge im Ausland für den eigenen kirchenpolitischen Kampf in Deutschland genutzt werden sollte. Belgien wird zur gut einsehbaren Arena, sein Kampf zum Muster für die deutschen Katholiken.

Die solche Ideen aufgreifenden ultramontanen Zeitschriften waren sich voll und ganz bewußt, daß sie ihren Lesern einige Hilfestellungen leisten mußten, um angesichts

98 · Ausführlich dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 278–288.

99 · KA 10, 1830, Bd. 35, 350–364, hier 350.

der eigenen traditionell antiliberalen Haltung die neue Option zu verstehen. Zudem galt es, jenen Gegnern den Wind aus den Segeln zu nehmen, die den Katholiken vorwarfen, sie hielten es in Belgien mit der Freiheit und den Liberalen und anderenorts mit den Herrschern und der Macht. Eine geschickte Formel, um diesem Einwand zu begegnen, entnahm man dem französischen Bundesgenossen, dem »Correspondant«. Der Katholik sei ein *Freund der Macht und ein Freund der Freiheit*, der die gerechte Mitte anstrebe, aus der die Ordnung entstehe. Wo die Freiheit bedroht sei, gebiete der Katholizismus einen *ruhigen Widerstand*, wo sie gewährleistet sei, Gehorsam<sup>100</sup>. Graf Robiano beteuerte gleichzeitig, daß Katholiken und Liberale zwar im Verlangen nach denselben Freiheitsrechten vereint seien, jedoch *ohne daß ihr Zweck der unsrige wäre*<sup>101</sup>. Die Redaktion des »Katholik« griff diesen Gedanken auf und entwickelte ihn weiter zur Unterscheidung von guten belgischen Liberalen, die auch den Katholiken Freiheit zugestanden, und schlimmen deutschen Liberalen, welche die Katholiken unterdrückten und den freien Wettbewerb der Ideen nach ihrer Façon beschränkten. Die letzten Zweifel am Bündnis mußte ein theologisches Argument beseitigen: Gott habe es, so formuliert Graf Robiano, in seiner Vorsehung so gewollt, weil es in dieser Zeit für den Glauben offenbar notwendig sei.

Überblickt man die mit großem argumentativem Aufwand und beträchtlichem Raffinement vorgetragenen Verteidigungsbemühungen und das gleichwohl noch bleibende Risiko, mißverstanden, angefeindet und verketzert zu werden, dann dürfte dies für die Ernsthaftigkeit sprechen, mit der sich diese ultramontanen deutschen Kreise dem Freiheitsprogramm der belgischen Union verschrieben hatten. Die belgischen Unionskatholiken hatten einen Teil der deutschen Ultramontanen für das Freiheitsideal gewonnen und das Terrain bereitet, auf dem sich verstärkt durch die Lamennais-Rezeption ein liberaler Katholizismus in Deutschland ausbilden konnte. Um 1830 besaß ein solches Programm auch in Deutschland reale Chancen, sich innerkatholisch durchzusetzen.

Nach der Belgischen Revolution und besonders der Enzyklika »Mirari vos« (1832), mit der sich Papst Gregor XVI. (1831–1846) in betont schroffer Form von eben jener Freiheitsprogrammik distanziert hatte, fielen die Äußerungen zur katholisch-liberalen Union in den ultramontanen deutschen Zeitschriften deutlich reservierter und künstlich bemühter aus. Die in Belgien praktizierte Union wurde nun nirgends mehr als Teil der Vorsehung Gottes ausgegeben, ja der Weg der belgischen Katholiken, ihre Zukunft nur in und mittels der Freiheit zu realisieren, wurde nun deutlich als eine rein lokale Angelegenheit ausgegeben. Im Zweifel obsiegte die Anhänglichkeit der deutschen Ultramontanen an den Papst über den neu aufgebrochen Enthusiasmus im Namen der Freiheit. Anders als in Belgien konnte sich deshalb kein dauerhafter Brückenschlag zum politischen Liberalismus vollziehen.

Aufklärerische katholische Zeitschriften wie der »Canonische Wächter« oder die »Freimütigen Blätter« hatten der Union von Anfang an mißtraut. Sie waren außer Stande zu glauben, daß der Ruf der belgischen Katholiken nach den konstitutionellen Freiheiten für alle ernst gemeint war. Wie konnten jene belgischen Katholiken, die sie nur als Römlinge oder Jesuiten ansprechen, das auch wollen, nachdem sie bisher die Verfassung von 1815 mitsamt ihren Freiheitsrechten ablehnten. Als Verteidiger der Freiheit gegen dieselbe Regierung, die diese Rechte in der Verfassung eingeräumt hatte, taugten sie in den Augen der Aufklärer wenig. Fassungslos standen auch die deutschen Hermesianer vor dieser Allianz. Das Opfer von Betrug oder Verführung waren in deren Optik

100 KA 10, 1830, Bd. 35, 356.

101 KA 10, 1830, Bd. 36, 171.

allerdings die belgischen Katholiken. Die Liberalen hatten an die Macht kommen wollen und suchten aus Berechnung das Bündnis mit den Katholiken, indem sie sich eine Zeitlang die *Mönchskutte anlegten*<sup>102</sup>. Leider, so lautet der Tenor, ließ sich der belgische Klerus auf dieses zweifelhafte Bündnis ein, weil er das Angebot der Unterrichtsfreiheit nicht als Köder erkannte.

Ganz offensichtlich hatte die in Belgien realisierte Union von Katholiken und Liberalen in Deutschland die eingespielten (kirchen-) politischen Wahrnehmungsmuster durcheinandergebracht. Freiheitsbegeisterte Katholiken waren bis dahin ebenso wenig denkbar gewesen wie kirchenfreundliche Liberale. Mit dem belgischen Beispiel war in der (kirchen-) politischen Konstellation eine neue Option Wirklichkeit geworden.

## 2. Eine gottgewollte katholische Revolution? Belgien 1830

Als verkehrte Welt stellen sich auch die Beurteilungen der Belgischen Revolution dar<sup>103</sup>. Tatsächlich unternahmen nämlich ultramontane Zeitschriften in diesem Fall den Versuch, eine Revolution wenigstens als verständlich, wenn nicht gar als berechtigt erscheinen zu lassen. Eine Bemerkung im »Katholik« rechtfertigt die Belgische Revolution aus dem warmen Gefühl des belgischen Volkes für den Glauben und aus dem Streben nach Selbständigkeit, das als *wohl berechtigt*<sup>104</sup> gilt. Ein ausführlicher Bericht präsentiert diese gar als einen Fingerzeig Gottes und als Strafe dafür, *daß die heiligsten Interessen eines Volkes nie ungestraft verletzt werden*<sup>105</sup>. Eine Interpretation solcher Aussagen als grundsätzliche katholische Unterstützung von Revolutionen suchte man allerdings auszuschließen. Deshalb wird an anderer Stelle betont, die belgischen Katholiken hätten sich sogleich nach ihrer von Gott gewirkten Befreiung *in Kraft des alten katholischen Geistes*<sup>106</sup> über die Revolution erhoben.

Tatsächlich mußten deutsche Katholiken damit rechnen, wegen der von den Glaubensbrüdern in Belgien mitgetragenen Revolution angefeindet zu werden. In fast trotziger Reaktion auf solche Angriffe verstiegen sich Teile der ultramontanen deutschen Katholiken zu erstaunlich weitreichenden Rechtfertigungen. Besonders eindrucksvoll ist in dieser Hinsicht ein anonymes Artikel in der Aschaffener »Katholischen Kirchen-Zeitung«, der dem bekannten ultramontanen Eiferer Johann Theodor Laurent zuzuweisen ist. Die Belgische Revolution war für Laurent eine Tat, mit der sich das gläubige Volk nach Art des alttestamentlichen Israel vom Joch eines Tyrannen befreite. Sie war der von der Julirevolution ausgelöste Versuch eines edlen Volkes, *die religiöse und bürgerliche Freiheit mit der politischen Selbständigkeit wieder zu erobern*. Eine eigene Dignität erhält das Geschehen dadurch, *daß der Gott der Heerschaaren mit ihnen war*<sup>107</sup>. Zudem habe der Papst das Vorgehen der katholischen Opposition wenigstens implizit gebilligt. *Der Papst, der die liberale Revolution Frankreichs, die nur für die allgemeine Freiheit, der einzigen Sphäre, worin die Kirche noch zu athmen vergönnt ist, geschehen, der diese anerkannt hat, der soll die Revolution Belgiens, die hauptsächlich für die Freiheit der Kirche geschehen ist, und deren Kraft das katho-*

102 BZKT 1, 1832, H. 2, 97–101, hier 99. Vgl. auch ZPKT 8, 1839, H. 32, 196.

103 Zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 288–307.

104 Vgl. KA 13, 1833, Bd. 47, 15.

105 KA 13, 1833, Bd. 47, 83. Vom Finger Gottes ist ebd., 72 die Rede.

106 Siehe KA 15, 1835, Bd. 55, 12.

107 AKKZ 4, 1832, 26.

*lische Element, der soll diese mißbilligen?*<sup>108</sup> Anders als Laurent annahm, tat der Papst genau dies.

Beileibe nicht alle ultramontanen Zeitschriften stimmten den Ereignissen so enthusiastisch zu. Die meisten ultramontanen Autoren wandelten vielmehr auf einem schmalen Grat, indem sie versuchten, Revolutionen zwar allgemein abzulehnen, die Belgische Revolution hingegen nicht ohne weiteres in ihr negatives Verdikt einzubeziehen, da dort Glaubensbrüder auch für die ihnen selbst so teure Freiheit der Kirche gestritten hatten. Diese Revolution in Belgien einfach zu bejahen war aber spätestens seit »Mirari vos« für die ultramontanen Autoren nicht mehr möglich und galt anscheinend mit Rücksicht auf die zwischen den Konfessionen geführte Debatte um das revolutionäre Potential der jeweiligen christlichen Konfession auch nicht mehr als opportun. Einig waren sich die verschiedenen ultramontanen Zirkel in dieser Frage zu keinem Zeitpunkt.

Relativ einig waren sich dagegen die deutschen katholischen Aufklärer. Am schärfsten urteilte der »Canonische Wächter«, der die Belgische Revolution an der Julirevolution mißt und sie als eine gegen die Aufklärung gerichtete Tat des aufgehetzten belgischen Volkes ausgibt: *Frankreich wollte vorwärts, Belgien will rückwärts!*<sup>109</sup> Der ganze Abscheu dokumentiert sich im verwandten Vokabular, das aus den negativen Stellungnahmen gegenüber der Französischen Revolution bekannt ist. Durch die Belgische Revolution ist der Katholizismus für diese Zeitschrift als staatstragender Glaube kompromittiert, denn dort war das Prinzip des revolutionären Katholizismus am Werk. Weder die »Freimütigen Blätter« noch die »Allgemeine Kirchenzeitung« zeigen eine prinzipiell andere Wertung. Auch sie billigen die Belgische Revolution nirgends und sprechen ihr jegliches Wirken zugunsten von Fortschritt und Freiheit ab. Sie trage nur die *Maske einer Freiheitsrevolution*<sup>110</sup>, sei aber in Wirklichkeit die Rückkehr zur Pfaffenherrschaft.

In den hermesianischen Kreisen herrschten erhebliche Reserven gegenüber dem Weg der belgischen Katholiken vor. Vor allem bestanden Bedenken, daß die Revolution wirklich für die Interessen der Kirche, sprich für ihre Freiheit, unternommen wurde, während sie in Wahrheit ganz anderen Absichten diene. Aus ihrer Perspektive war es unzweifelhaft nicht gut, daß in Belgien eine Revolution ausbrach, zumal es Wege des Ausgleichs gab. Auch können sie eine Berechtigung zur Revolution, wie sie Laurent in der Aschaffenburger »Katholischen Kirchen-Zeitung« vertrat, nicht akzeptieren. Wohl ohne um Laurents Autorschaft zu wissen, bezeichneten sie in einer Replik auf dessen Veröffentlichung den Verfasser als Ketzer und Begünstiger von Revolutionen, seine Lehre vom Widerstand aber als eine Ausgeburt der Hölle. Trotz dieser Kritik hielten sich die hermesianischen Kreise in ihren Zeitschriften aber von einer pauschalen Verurteilung der Belgischen Revolution fern und reagierten mit Unverständnis auf die in der deutschen Öffentlichkeit verbreitete Haltung, die Julirevolution zu preisen, die Belgische Revolution im gleichen Atemzug aber scharf zu verdammen.

### 3. Die katholische Kirche im Verfassungsstaat: Ideal, Notlösung oder Irrweg?

Interesse an dem in Belgien 1830/31 neugeschaffenen Modell einer durch die Verfassung garantierten freien Kirche bekundeten vor allem jene ultramontanen Zeitschriften, die

108 AKKZ 4, 1832, 19 (Hervorhebung im Original).

109 CW 1, 1830, Bd. 1, 347 (Hervorhebung im Original).

110 ALLKZ 5, 1838, 341. Zur Mißbilligung in den FB vgl. FB 4, 1833, Bd. 4, 33.

sich schon für die katholisch-liberale Union in Belgien besonders aufgeschlossen gezeigt hatten, d.h. der »Katholik« und die Aschaffener »Katholische Kirchen-Zeitung«<sup>111</sup>. Hingegen übergangen die aufklärerischen katholischen Zeitschriften diesen Sachverhalt fast vollständig. In zahlreichen Beiträgen ließ vor allem das Aschaffener Organ namhafte katholische Abgeordnete des belgischen Nationalkongresses zu Wort kommen. Den Lesern wurde durch diese Beiträge vor Augen geführt, daß in einem anderen Land die Forderung nach Freiheit der Kirche, das Recht auf unbeschränkte öffentliche Religionsausübung, die Freiheit von staatlichen Übergriffen und die Unterrichtsfreiheit Realität geworden waren. Ohne daß es vieler zusätzlicher Worte bedurfte, war damit die Möglichkeit gegeben, die verfassungsmäßige Situation der katholischen Kirche in Belgien mit der eigenen in den deutschen Ländern zu vergleichen. Erneut markiert allerdings die Enzyklika »Mirari vos« einen gewissen Scheidepunkt. Die Vorbehalte gegenüber der belgischen Verfassung wuchsen danach auch unter den freiheitlich gesonnenen ultramontanen Katholiken Deutschlands zumindest zeitweilig. Faktisch traten Erörterungen über die Prinzipien der belgischen Verfassung nun ganz zurück. Man kann das mit Schatz als eine gewisse »pragmatische Wende« interpretieren<sup>112</sup>.

Nicht übersehen werden dürfen jene Stimmen im ultramontanen deutschen Katholizismus, die aus grundsätzlichen Gründen in Distanz zur belgischen Verfassung standen. In den »Historisch-politischen Blättern« artikulierten sich z.B. Meinungen, die in den Freiheitsrechten der belgischen Verfassung nur von den Katholiken eingeräumte Konzessionen um des inneren Friedens willen sahen, die in Belgien möglich gewesen seien, weil dort das treue katholische Volk die Gefährlichkeit dieser Freiheiten neutralisiert habe. Ebenso vermag ein ultramontaner Autor im »Rheinischen Kirchenblatt« nicht zu glauben, daß die belgischen Katholiken und ihre Bischöfe das freiheitliche System aus freien Stücken und innerer Zustimmung akzeptierten, sondern unterstellt, sie nähmen dieses nur hin, weil die Verfassung es nun einmal vorgebe und diese von ihnen nicht zu beseitigen sei. Ein konsequent freiheitliches System aber sei ein System des Indifferentismus und der Revolution, das man den Katholiken dort, wo sie noch Einfluß besäßen, schmackhaft zu machen versuche, um sie anschließend besser angreifen zu können.

Die Realität des kirchlichen Lebens in Belgien zerstreute dann aber manche prinzipientreue Skepsis gegenüber der freiheitlichen Ordnung<sup>113</sup>. Zwar hatte Belgien *aufgehört, ein katholisches Land zu seyn*, denn *als Land hat es keine Religion*<sup>114</sup>, aber auch ohne den Status der Staatsreligion gedieh die Kirche nach Meinung der ultramontanen Beobachter in Belgien und Deutschland. Selbst ein Ignaz Döllinger, der theoretische Bedenken gegenüber einem auf völliger Religionsfreiheit beruhenden System hatte, hielt es in Belgien unter den aktuellen Bedingungen für richtig und erfolgreich. Die Kirche sei dort *zur herrlichen Blüte herangediehen*<sup>115</sup>. Am Ende konnten diese Kreise nur noch eine große Zufriedenheit in Belgien registrieren. In religiöser Hinsicht sei man in Belgien so zufrieden *als kaum in irgend einem andern Lande*<sup>116</sup>.

Belgien wurde auf diesem Weg zum idealisierten Vorbild, zum Vorbild für die *sociale Regeneration Europas*<sup>117</sup>, zum Beispiel wie ein katholisches Land größtmögliche

111 Siehe detailliert SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 311–321.

112 Vgl. Klaus SCHATZ, Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf 1989, 71.

113 Ausführlicher dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 322–326.

114 AKKZ 4, 1832, 55 (Korrespondenz aus Brüssel; Hervorhebung im Original). Siehe auch BDB 2, 1845, 109.

115 HPBI 8, 1845, Bd. 15, 557.

116 KA 21, 1841, Bd. 81, 107.

117 KA 24, 1844, Nr. 47, 219.

politische Freiheit realisieren könne, ohne *den revolutionären Elementen* in die Hände zu fallen<sup>118</sup>. Schließlich ist für diese Autoren Belgien auch das Muster, wie künftig überall die Beziehung von Kirche und Staat gestaltet sein solle: *Wir sagen daher wohl mit Grund: das Verhältniß, in welchem Kirche und Staat, Religion und Welt in der eben sich gestaltenden Periode zu einander stehen sollen, in welchem beide sich am glücklichsten, weil ihrer Natur selbst entsprechendsten, befinden werden, ist am meisten bis jetzt in Belgien verwirklicht*<sup>119</sup>. Von einer allgemeinen Bekehrung der ultramontanen deutschen Katholiken zur Freiheitsprogrammatis wird man trotz des so freimütig gespendeten Lobes nicht ausgehen dürfen. Gelegentlich drängt sich der Eindruck auf, dieses Lob hänge nicht zuletzt damit zusammen, daß das öffentliche und staatliche Leben unter dem Schutz der liberalen Verfassung in Belgien in hohem Maße katholischer Beeinflussung unterlag. Das muß kein Gegensatz zur inneren Annahme der Freiheitsordnung bedeuten, doch besteht dort Anlaß zur Vorsicht, wo mit der Freude über die der Kirche zuteil gewordene Freiheit in einem Atemzug das Bedauern darüber ausgedrückt wird, daß die Freiheit nun auch den *Gottlosen* zukomme.

Die aufklärerischen katholischen Zeitschriften Deutschlands schlossen sich erwartungsgemäß dieser Einschätzung nicht an, sie ignorierten die kirchlich-religiöse Entwicklung Belgiens beinahe vollständig, sieht man einmal vom Bereich des Schul- und Bildungswesens ab. Die »Allgemeine Kirchenzeitung« würdigte sie en passant wenigstens einiger polemischer Beschimpfungen. Demnach hatte sich in Belgien eine Pfaffenherrschaft etabliert, die dem Land den Triumph von Ultramontanismus und Aberglauben beschert habe. Nachahmenswertes Vorbild konnte jenes Land nicht sein, über das nach Meinung des »Canonischen Wächters« der *römisch-jesuitische Liberalismus [...] unabsehbares Unheil gebracht*<sup>120</sup> hatte und in dem wahre bürgerliche und kirchliche Freiheit eben mitnichten Wirklichkeit geworden waren.

Für die Entwicklung in Deutschland selbst behielt das belgische Modell eine Langzeitwirkung. In katholischen Kommentaren zur Revolution von 1848 und den Diskussionen des Paulskirchenparlaments über die Freiheitsrechte kehrten nämlich zwanzig Jahre später die Argumente und Formulierungen wieder, die die ultramontane Presse um 1830 am Beispiel der belgischen Union entwickelt hatte<sup>121</sup>.

## VI. Fazit

An der Auseinandersetzung mit dem Thema »Revolution« kam in der Zeit vor 1848 niemand vorbei, zu tief waren mit ihm politische, kirchenpolitische und weltanschauliche Fragen verbunden, die zur Parteinahme zwangen. Allein schon um sich selbst zu orientieren, sich seiner selbst zu vergewissern und sich vom jeweiligen Gegner abzugrenzen, mußte dieses Themenfeld beackert werden. Der in den katholischen Zeitschriften intensiv geführten Debatte um die Revolutionsthematik kommt in diesem Sinne eine zentrale Rolle zu. Sie war ein herausragender Ort, an dem Geschichte und Gegen-

118 KA 25, 1845, Nr. 22, 101. Belgien ist hier der Beleg dafür, daß die katholische Kirche der politischen Freiheit nicht im Weg ist. Diesen Gedanken vertritt zur selben Zeit auch Montalembert. Vgl. die Übernahme einer seiner Reden im SKB 4, 1844, Nr. 19, 152.

119 KA 21, 1841, Bd. 81, 107f.

120 CW 3, 1832, Bd. 4, 361.

121 Vgl. Stefan J. DIETRICH, *Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852* (VKZG.B 71), Paderborn 1996, 28f., 37.

wart gedeutet, Orientierung und Sinn vermittelt, der Stellenwert von Religion und Kirche in der Gesellschaft herausgestellt und einem verunsicherten katholischen Lesepublikum Zukunftsperspektiven für sich und die Kirche eröffnet werden konnten. Das beinhaltete ganz unterschiedliche theologische, politische und kirchenpolitische Forderungen. Die große Münze theologischer und geschichtsphilosophischer Entwürfe und Deutungen wurde direkt in das Kleingeld der Tagespolitik umgemünzt.

Außerdem hatte die katholische Presse, die ultramontane zumal, durch Korrespondentenberichte, zahlreiche übersetzte Beiträge aus der ausländischen Presse und eigene Kommentare dafür gesorgt, daß die katholischen Leser an den geistigen und politischen Entwicklungen im benachbarten Ausland und den dort von den Katholiken gemachten Erfahrungen intensiv partizipierten. Sie vermittelte den deutschen Katholiken auf diese Weise aktuelle Leitbilder, politische Optionen und Strategien, die in den Zeitschriften diskutiert und auf ihre Anwendbarkeit im deutschen Kontext erörtert wurden. Dadurch aber wurde die Revolutionsdebatte der katholischen Presse zu einer wesentlichen mentalen und strategischen Vorbereitung der deutschen Katholiken auf die Revolution(en) des Jahres 1848.

Indem die zahlreichen katholischen Zeitschriften schließlich wesentliche Inhalte des zeitgenössischen intellektuellen Diskurses popularisierten und diesem Diskurs eine geographisch und sozial breitere Streuung verschafften, entstand eine neue katholische Öffentlichkeit. Die einzelnen Katholiken wurden so aus der Vereinzelung herausgeführt und konnten jetzt deutlicher ein Gefühl der Zusammengehörigkeit entwickeln. Das galt zunächst für die Katholiken in den verschiedenen Ländern des deutschen Bundes, nicht zuletzt im Gegenüber zur anderen christlichen Großkirche im eigenen Land. Es galt darüber hinaus aber für die Katholiken weltweit. Auf diese Weise wurde die Universalität der katholischen Kirche in einer bisher kaum dagewesenen Form wahrnehmbar. Die Presse wurde gleichzeitig zum Vehikel konfessionalistischer Abgrenzung und der »katholischen Internationale«.

Die Grenzen dessen, was die katholische Publizistik und ihre Revolutionsdiskussion im Deutschland der Restauration und des Vormärz zu leisten vermochte, sind allerdings nicht weniger evident. Strukturell konnte sie bestimmte soziale Barrieren in der Rezeption nicht beseitigen. Trotz einzelner wohlmeinender Versuche eines publizistischen Brückenschlags und mancherlei inhaltlicher Gemeinsamkeiten in der Revolutionsdebatte (vor allem zwischen ultramontanen und strengkirchlich-protestantischen Kreisen) trug sie als zunehmend konfessionalisierte Presse sogar dazu bei, die Barriere zwischen den christlichen Kirchen zu verfestigen. Inhaltlich vermochte sie eine »Theologie der Freiheit« ebensowenig zu entwerfen wie eine »Theologie der Revolution«. Zu schwer wogen hier die auch aus negativen Erfahrungen mit der konkreten Revolution genährten Vorbehalte. Dennoch gelang es einem wenn auch kleinen Teil der deutschen Katholiken in Restauration und Vormärz, den Blick zu öffnen für eine Zukunft, in der der Weg der Kirche nicht zu trennen sein würde von der bürgerlichen und politischen Freiheit der Menschen. Darüber hinaus sind vielfältige Versuche zu verzeichnen, die zwar durch den faktischen Gang der Entwicklung als weniger zukunftsfähig erwiesen wurden, gleichwohl aber in der Mehrzahl der Fälle redliche und ernsthafte Versuche waren, eine als bedrohlich empfundene Situation einer Lösung zuzuführen. Dieses Ernstes bedurfte es auch, denn bei der Bewältigung des Revolutionsproblems ging es nach Ansicht der Zeitgenossen um nicht mehr und nicht weniger als um die Grundlagen der Gesellschaft und den Platz der Kirche in ihr.

*Verzeichnis der Zeitschriften und ihrer Kürzel*

AKKZ	(Aschaffener) Katholische Kirchen-Zeitung
AllKZ	Allgemeine Kirchen-Zeitung für das katholische Deutschland
APK	Archiv für die Pastorkonferenzen
ARKF	Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund und Kirchencorrespondent
BK	Badisches Kirchenblatt
BZKT	Breslauer Zeitschrift für katholische Theologie
CW	Der Canonische Wächter
Eos	Eos. Münchener Blätter für Literatur und Kunst
FB	Freimütige (Freymüthige) Blätter über Theologie und Kirchentum
HPBl	Historisch-politische Blätter
JS	Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken
KA	Der Katholik
KBD	Katholische Blätter
KJ	Kritisches Journal für das katholische Deutschland
KSB	Katholische Sonntagsblätter zur Belehrung und Erbauung
LZ	Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer
NTZ	Neue Theologische Zeitschrift
RF	Der Religionsfreund für Katholiken
SZ	Südteutsche Zeitung für Kirche und Staat
ThQ	Theologische Quartalschrift
ZPKT	Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie

Die ergänzenden Abkürzungen Bl, IB, KB, LB bezeichnen eine Beilage zu den Zeitschriften: Beilage, Intelligenzblatt, Kirchenhistorischer Bemerker, Literaturblatt.

