

Der Prior der Prämonstratenserabtei Reßons, Jean-Baptiste Henry, begab sich 1792 nach der Weigerung der Eidesleistung in die Emigration, zunächst nach England, dann nach Belgien, schließlich ins Münsterland, wo er im Prämonstratenserklöster Clarholz eine Bleibe fand. In seinem Tagebuch, das er mehrfach selbst redigierte und vermutlich nach seiner Rückkehr nach Frankreich in Westfalen zurück ließ, schildert Henry die Ereignisse seit dem Zusammenreten der Generalstände im Mai 1789. Aus der Perspektive eines Opfers der Revolution benennt er die Hauptakteure und wichtigen Gesetze, wobei sein zentrales Interesse darin besteht, die Unrechtmäßigkeit des Vorgehens gegen Kirche und Orden darzustellen. Henry erweist sich als treuer Royalist, für den die Hinrichtung Ludwigs XVI. und Marie Antoinettes nicht nur ein Verbrechen gegen den Staat darstellt, sondern auch die religiöse Haltung vor allem des Königs in seiner letzten Lebensphase erhellt. Die Maßnahmen gegen die Priester haben sich zeitgenössisch rasch herumgesprochen, weshalb Henry die ihm bekannt gewordenen Fälle von Einzelhinrichtungen und Massakern in sein Tagebuch integrieren kann.

England und Belgien erwiesen sich für Henry nicht als dauerhafte Exilländer. Nach der Einnahme Belgiens durch die französischen Revolutionstruppen wandte sich Henry deshalb über die Niederlande nach Düsseldorf und Münster, wo der Kardinal-Erzbischof von Rouen, Dominique de la Rochefoucauld, im Exil lebte. Nach mehreren vergeblichen Versuchen, in Klöstern Unterkunft zu finden, wurde Henry schließlich in Clarholz aufgenommen, wo er acht Jahre blieb, bis nach dem Napoleonischen Konkordat eine Rückkehr nach Frankreich möglich wurde.

Bernward Kröger ist eine mustergültige zweisprachige Edition des lange Zeit verschollen geglaubten Tagebuchs des Prämonstratensers Henry gelungen, dessen Lektüre den Leser hinein- nimmt in eine Zeit des Umbruchs, als »der Dämon der Revolte überall Krieg hervorrief«, der in Gegensatz stand zur »Ruhe, derer sich die Menschen hier erfreuen«, wie die 1802 formulierten Schlussätze lauten.

Joachim Schmiedl

5. 19. und 20. Jahrhundert

KARSTEN PETERSEN: »Ich höre den Ruf nach Freiheit«. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit. Eine Studie zum Verhältnis von konservativem Katholizismus und Moderne im 19. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 105). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 404 S. Geb. € 49,90.

Bemerkenswert: Ein junger protestantischer Kirchenhistoriker schreibt seine Dissertation über einen der profiliertesten Katholiken des 19. Jahrhunderts, die dann auch noch in der bekannten Reihe der von den deutschen katholischen Bischöfen geförderten Kommission für Zeitgeschichte erscheint. Die Anregung zu diesem ungewöhnlichen Vorhaben ging aus vom Leipziger protestantischen Kirchenhistoriker Klaus Fitschen, der sich selbst wiederholt mit dem deutschen Katholizismus der Neuzeit befasst hat und sich so Verdienste als Grenzgänger erwarb.

Die Wahl des Themas ist begrifflich und gut begründet. War Ketteler für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts eine besonders markant hervortretende Persönlichkeit, die weit über den Kreis der katholischen Kirche hinaus beachtet wurde, so darf Petersen ebenso mit Recht behaupten, der Freiheitsbegriff sei im gesamten 19. Jahrhundert im politischen Diskurs eine zentrale Leitkategorie gewesen, die sich mit konkreten Vorstellungen von Gesellschaft, mit politischen Konzepten und Handlungsweisen verband (S. 13f.). Diverse Freiheitskonzepte konkurrierten miteinander und auch die Katholiken konnten und wollten an diesem Begriff nicht vorbeigehen. Es ist ein erster Gewinn dieser Dissertation, darauf in aller Deutlichkeit aufmerksam zu machen. Als Materialbasis dienen dem Verfasser vorwiegend die Werke Kettelers, welche seit wenigen Jahren in einer vielmündigen kritischen Edition vorliegen. Ergänzend kommen ältere Editionen der Hirtenbriefe und Predigten Kettelers hinzu. Insofern kann Petersen aus dem Vollen schöpfen, und er tut dies auch. Wie er selbst in der Einleitung erklärend erläutert, kennzeichnet das vorliegende Werk eine große Quellennähe. Lange Zitate aus Kettelers gedruckten oder ungedruckten Schriften machen den Leser mit dessen Gedankengängen direkt vertraut. Insgesamt ist beim Rezensenten allerdings der Eindruck entstanden, bei den Zitaten sei doch eindeutig zuviel des Guten geboten worden. Außerdem wird die Differenz der verschiedenen Textarten wie die Tatsache, ob ein Text in seiner Zeit

veröffentlicht wurde oder nicht, methodisch nicht näher reflektiert (das Faktum als solches wird jeweils genannt).

Das Werk gliedert sich in zwei große Teile. Der erste (S. 25–133) rekonstruiert so etwas wie die geistige Grundlage des (kirchen-) politischen Denkens Kettelers. Petersen arbeitet hier in einer klassischen theologie- und ideengeschichtlich geprägten Vorgehensweise das Weltbild Kettelers heraus, sein kirchliches Prä. Diese Einstellung lässt ihn alle Fragen auf die Kirche, ihre Lehre und die Stellung der Kirche in der Gesellschaft beziehen, was vice versa eben auch bedeutet, dass für Ketteler kein Aspekt des gesellschaftlichen Lebens der Kirche entzogen sein kann und darf. Wenn Ketteler als katholischer Politiker erscheinen könnte (schließlich war er zeitweise Abgeordneter sowohl in der Paulskirche wie im ersten Reichstag), so zeigt Petersen deutlich, wie dieses direkt politische Wirken wie auch Kettelers reiches politisches Publizieren stark in eine primär kirchlich-seelsorgerliche Orientierung einzuordnen ist. Als zweites zentrales Ergebnis hebt Petersen in diesem ersten Teil die entschieden konservative Ausrichtung Kettelers hervor. Im Rückgriff auf die vorzügliche Studie von Kondylis und im Vergleich mit anderen Repräsentanten des vormärzlichen deutschen Konservatismus (bes. C. E. von Jarcke) gelingt es Petersen eindrücklich, diesen Grundzug herauszuarbeiten. Kettelers Antiabsolutismus, sein Antiliberalismus, sein Plädoyer für ständisch-korporative Elemente im politischen System und nicht zuletzt sein elementar korporatives Verständnis von Freiheit gegen ein individualistisch-menschenrechtliches Konzept prägten dauerhaft sein Weltbild und bildeten den Bezugsrahmen für das konkrete (kirchen-)politische Wirken. Sein organologisches Kirchenbild korrespondiert mit dem organologischen Gesellschaftsverständnis.

Dieser konkreten Tätigkeit geht der zweite, bedeutend längere Teil der Dissertation nach (S. 135–366). In chronologischer Abfolge führt der Weg von der 1848er Revolution zum Kulturkampf. Einer knappen historischen Einordnung folgt jeweils der Blick auf Kettelers Wirken, wobei konsequent die Frageperspektive beibehalten wird: Was bedeutet der konkrete Kontext für Kettelers Freiheitsverständnis? Wie arbeitet Ketteler mit dem Begriff Freiheit? Welche Veränderungen erfährt sein Basiskonzept? Was Petersen zeigen will und kann, ist eine große Kontinuität in den Grundannahmen, die einhergeht mit großer Flexibilität und geschicktem Pragmatismus, der offensiv auch die konkurrierenden Freiheitskonzepte aufgreift, umdeutet und sie für das eigene Modell vereinnahmt. Ketteler erscheint als der katholische Ultramontane, der geschickt mit den Möglichkeiten der Moderne und ihren tragenden Begriffen umgeht, um sie gegen diese zu wenden. Damit distanziert der Verfasser sich dezidiert von der Einordnung durch Adolf M. Birke, der in Ketteler einen Repräsentanten des sog. liberalen Katholizismus erkennen möchte (so zugespitzt S. 371), der einen Ausgleich mit der Moderne anstrebte. Petersen kann ausgehend vom Freiheitskonzept Kettelers seine Meinung gut plausibilisieren, allerdings unterzieht er sie nicht der Gegenprobe, indem er das Freiheitsverständnis führender europäischer Repräsentanten mit demjenigen Kettelers vergleichen würde (Ausnahme S. 278–280: Montalemberts berühmte Mechelner Rede). Dass z.B. ein Daniel O'Connell tatsächlich anderen Vorstellungen folgte, ließe sich unschwer erweisen.

Eine angemessene Distanz zum »großen« Mainzer Bischof ist durchgehend gewahrt, ohne ihn deshalb zum reaktionären Buhmann aufzubauen. Kettelers Freiheitsverständnis wird sehr überzeugend vorgestellt, nicht weniger dessen Anpassung an die jeweiligen Kontexte und in Ansätzen auch dessen Leistungsfähigkeit. Damit wird klar, dass es eben nicht nur *ein* in sich plausibles historisches Freiheitsmodell gegeben hat. Weniger klar ist, ob Freiheit der Leitbegriff für Ketteler par excellence war, wenn es um kirchenpolitische Themen ging. Der Zusammenhang mit Recht wird im ersten Teil sehr deutlich gezeigt, aber wie steht Kettelers Freiheitsverständnis etwa zu Gerechtigkeit, Solidarität und Nächstenliebe, welche Bedeutung haben Ruhe und Ordnung im Gesamtœuvre? Überhaupt drängt sich die Frage nach der Reichweite der erzielten Ergebnisse auf. Wie repräsentativ ist Ketteler für den deutschen Katholizismus oder wenigstens die ultramontane Perspektive? Gab es andere Freiheitskonzepte? Hier sind die Grenzen des Zugangs über eine einzige Gestalt und die Konzentration auf einen herausgehobenen Heros klar markiert. Diese aus der Methode zwangsläufig resultierenden Grenzen hat der Verfasser nicht eigens reflektiert. Wenn Petersen am Ende die gute Frage stellt, ob nicht der korporative Freiheitsbegriff für die Ausbildung des katholischen Milieus bedeutsamer war als die bürgerlich-modernen Freiheitsvorstellungen, so verstärkt dieser Hinweis das Verlangen nach weiteren Studien, die im Sinne einer historischen Diskursanalyse stärker in die Breite gehen. Durch die vorliegende Arbeit hat der protestantische

Kirchenhistoriker die Kettelerforschung und die deutsche Katholizismusforschung trotz solcher verständlicher Begrenzungen erheblich bereichert und ihr selbst in ihren Begrenzungen weiterführende Impulse verliehen. Sein gelungenes Vordringen in »katholisches Revier« verdient Dankbarkeit und Respekt, ebenso die gute Lesbarkeit und die hervorragende Lektorierung des nahezu fehlerfreien Bandes.

Bernhard Schneider

JÜRGEN STRÖTZ: *Der Fels der Kirche. Ultramontane Kirchenlehre im 19. Jahrhundert dargestellt am Beispiel des Eichstätter Bischofs Franz Leopold Freiherrn von Leonrod (1827–1905)* (Studien zu Religionspädagogik und Pastoralgeschichte, Bd. 4). Hamburg: Dr. Kovač 2003. 326 S., 19 s/w Abb. Kart. € 95,-.

Die vorliegende Monographie stellt einen »eigenständigen, abgeschlossenen Themenkomplex« (S. 9) dar, den der Verfasser aus seiner inzwischen im Druck erschienenen Münchener kirchenhistorischen Dissertation herausgelöst hat (Franz Leopold Freiherr von Leonrod [1827–1905], Bischof von Eichstätt [1867–1905]. Diözese Eichstätt und bayerische Kirche zwischen Erstem Vatikanum und Modernismuskontroverse [MThS.H 40], St. Ottilien 2004). Zusammen mit drei weiteren Teildrucken füllt sie die ersten vier Bände der von ihm herausgegebenen »Schriftenreihe Studien zu Religionspädagogik und Pastoralgeschichte«.

Strötz' Interesse gilt der Ekklesiologie des Eichstätter Bischofs Leonrod, der als Teilnehmer des I. Vatikanischen Konzils ein »typisches Beispiel für das Kirchenbild eines deutschsprachigen Majoritätsbischofs im 19. Jahrhunderts [!]« (S. 62) bietet. Der Untersuchungsgang lässt sich rasch zusammenfassen: Auf Vorwort, Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 19–58) sowie Einleitung (S. 59–64) folgt ein Überblickskapitel über den »Siegzug von Ultramontanismus und Neuscholastik« (S. 65–98) in der katholischen Kirche. Sodann schließen sich an einen groben Abriss des Lebenslaufs Leonrods (S. 99–114) nähere Ausführungen über seine Studienjahre in Rom und Eichstätt (S. 115–140), seine Bischofszeit (S. 141–164) sowie seine Rolle auf dem I. Vatikanum (S. 165–176) an. Die auf diese Weise biographisch und historisch eingebundene ekklesiologische Konzeption Leonrods wird im Hauptteil der Arbeit (S. 177–314) aufgrund von Hirtenbriefen, Predigten, privaten Dokumenten und veröffentlichten sowie unveröffentlichten Beiträgen des Bischofs in der strengkirchlichen Zeitschrift »Sion« analysiert. Ein knappes Resümee (S. 315–323) beschließt die Studie.

Es steht außer Zweifel, dass Strötz sich umfassend in Leben und Denken des Eichstätter Oberhirten eingearbeitet und eine Unmenge an Material zusammengetragen und durchforstet hat. Das Ergebnis aber gibt in vielerlei Hinsicht Anlass zur Kritik. Vorgebracht sei an dieser Stelle nur ein besonders zentraler Einwand, der die historische Interpretation betrifft. Am Ende seiner Arbeit würdigt Strötz Leonrods »Beitrag zur Weiterentwicklung der katholischen Ekklesiologie« (S. 323). Worin diese »Weiterentwicklung« genau bestanden haben soll, wird dem Leser jedoch in keiner Weise klar. Im Gegenteil: Das am Schluss gefällte Urteil erscheint durch das, was zuvor über die ekklesiologischen Vorstellungen Leonrods etwa in Bezug auf Bischöfe, Konzilien und Päpste ausgeführt wird, in keiner Weise gerechtfertigt. Drei Beispiele: 1.) In der Römischen Schule, so Strötz, erschienen die Ortsbischöfe oft »nur noch als untergeordnete und vom Papst mit der Rechtssprechung [!] beauftragte »Statthalter«. [...] Jedes kollegiale Verständnis des Bischofsamts im Verhältnis zum Papstamt stand einer solchen Ekklesiologie diametral entgegen.« (S. 88). Ganz »römisch« dachte also auch Leonrod die bischöfliche Gewalt »letztlich nur als eine delegierte Teilhabe an der päpstlichen Gewalt. [...] Von bischöflicher Kollegialität«, so Strötz, »kann in diesem Zusammenhang nur insoweit die Rede sein, als der einzelne Bischof in seiner Diözese als Teil des Gesamt-episkopats regiert, der seinerseits ganz unter der Herrschaft des Papstes steht« (S. 201). Wo genau soll hier die behauptete »Weiterentwicklung« liegen? 2.) Hinter Konzilsideen, wie sie Strötz am Beispiel des Neuscholastikers Johann Baptist Heinrich und der »Civiltà Cattolica« referiert, fiel diejenige Leonrods theologisch sogar eher zurück. Laut Strötz lag der »letzte Sinn« der Versammlung von Bischöfen auf dem Konzil für Leonrod »einzig und allein in der feierlichen Zustimmung zu dem vom Papst [!] verkündeten Dogma seiner eigenen Unfehlbarkeit« (S. 238). Die Oberhirten verliehen »den päpstlichen Lehrentscheidungen [!] durch ihre Anwesenheit die nötige Feierlichkeit« (S. 320). Wenn Leonrod in der Kirchenversammlung tatsächlich nichts anderes er-