

Victor Konzemius

Katholizismus und Moderne

Liberaler Katholizismus als Versuch der Aussöhnung

Der liberale Katholizismus¹ ist nicht die schucke Feder am Hut der Moderne, an der man den vernünftigeren Katholiken im grauen Herdenvolk der Ultramontanen erkennen kann. Vielmehr ist er eine ernstzunehmende geistige Strömung, die im 19. Jahrhundert in den meisten europäischen Ländern Katholiken auf die von der Französischen Revolution eingeleiteten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse eingehen ließ, nicht in bloßer Reaktion, sondern in der Unterscheidung der Geister. Als solcher ist der liberale Katholizismus älter als der liberale Protestantismus. Der liberale Protestantismus stellt eine theologische Richtung dar, die sich nach 1850 durchsetzt und die aus einer längeren Vorgeschichte heraus das christliche Traditionsgut im Horizont von Aufklärung, Idealismus und Geschichtswissenschaft neu interpretiert.

Mit theologischen Fragen hat der liberale Katholizismus zunächst nichts zu tun. Von seinen Voraussetzungen her ist er diffuser und schwieriger festzulegen als der liberale Protestantismus. Er tangiert ein weites Problemfeld von Staats-, Gesellschafts- und Kirchenreform, bleibt vielgestaltig im unterschiedlichen regionalen und nationalen Kontext und entzieht sich einer globalen Definition. In Entsprechung zum politischen Liberalismus, mit dem er temporäre Allianzen eingehen kann, wird auch der liberale Katholizismus durch seine Kampfsituation mit anderen Geistesströmungen bestimmt, zumal wenn man ihn seinem schärfsten Konkurrenten, dem Ultramontanismus, gegenüberstellt. Er ist nicht klerikal, obwohl zahlreiche Kleriker unter seinen Propagatoren zu finden sind; andererseits gehören Laien wie Louis Veuillot in Frankreich, William George Ward in England und Theodor Scherer-Boccard in der Schweiz zu den rührgsten Herolden des Ultramontanismus.

Der Begriff selber ist nicht allgemein rezipiert; zahlreiche andere Bezeichnungen wurden vorgeschlagen wie: christlicher Liberalismus, liberaler Katholizismus, katholischer Liberalismus, christliche Demokratie, Reformkatholizismus. In diesem Aufsatz bleiben wir bei der bereits angesprochenen Begrifflichkeit. Stärker als die anderen Termini bringt sie die Eigenständigkeit eines freiheitlichen Elements des Katholizismus zum Ausdruck, jenseits temporärer oder opportunistischer Allianzen mit dem politischen Liberalismus.

Italien – Liberaler Katholizismus und nationale Frage

Dieser Überblick beginnt nicht mit Frankreich, dem klassischen Land des liberalen Katholizismus, sondern mit Italien². Rein chronologisch gesehen ist liberal-katholisches Gedankengut hier früher nachzuweisen als in Frankreich; zudem gelangten einige seiner Vertreter in Italien näher an die Schalthebel politischer Macht. Drei Motivstränge lassen sich hier nachweisen: ein älterer, der aus dem Illuminismo und dem Spätjansenismus des 18. Jahrhunderts kommt und innerkirchliche Reformanliegen mit moderater antikurialer Spitze aufgreift. Der zweite, wichtigere ist die Aufnahme der Ideen der Französischen Revolution, die in ihrer Frühphase nicht mit einem kirchenfeindlichen Programm auftrat, auch wenn die Dialektik der Entwicklung sie innerhalb kurzer Zeit in diese Richtung zog. Als drittes Motivbündel ist das Bemühen anzuführen, italienische Nationalkultur und Katholizismus zu harmonisieren.

Die Akzeptanz freiheitlicher Postulate der Revolution fiel den Italienern leichter als den Franzosen, die nach 1792 von der Verfolgungswelle getroffen und über Nacht ins autoritäre Kirchenregiment Napoleons I. überführt wurden. Die Italiener, insbesondere die Piemontesen und Lombarden, führten den Kampf gegen den Despoten und Besetzer Italiens im Sinn der ursprünglichen, unblutigen Revolutionsideale als einen Kampf für politische Rechte und Kirchenfreiheit, als Opposition gegen jegliche Form staatlichen Despotismus.

Von der Sympathie für die Ideale der Revolution – Vereinbarkeit des Prinzips der Volkssouveränität mit demjenigen des göttlichen Ursprungs der Autorität als solcher und Evangeliumsnähe der Freiheits- und Gleichheitsideale der Revolution – spannt sich der Bogen hin zum Kampf gegen die französischen Besetzer, deren Nachfolge in Norditalien nach 1815 die Österreicher antreten. Es bildete sich hier gewissermaßen ein Humus für liberalkatholisches Gedankengut, das, von der Romantik angereichert, in dem gegen Napoleon I. opponierenden Papst einen Hoffnungsträger für die politische Einigung Italiens sah.

Der historische Roman „Le notti romane“ des Alessandro Verri von 1792 nimmt Ideen vorweg, die Alessandro Manzoni dann in gereifter Form entwickelt: eine Kirche, die solidarisch ist mit den Schwachen, eher zum Verstehen und zum Erleiden bereit als zum autoritären Durchgreifen. Der Gesellschaftstheoretiker Raffaele Lambruschini, der Dichter Niccolò Tommaseo, der Marchese Gino Capponi gehören zu den italienischen Vertretern dieses eigenständigen italienischen Liberalkatholizismus. Dem Franzosen Félicité de Lamennais von 1830/31 gegenüber bleiben sie skeptisch, weil sie den vehementen Ultramontanismus von dessen früherer Periode nicht vergessen haben.

Manzoni hat in der Kontroverse mit dem Genfer Simonde de Sismondi, der den Katholizismus für den Zerfall des freiheitlichen Gedankens in Italien verantwortlich machen wollte, in seinen „Osservazioni sulla morale cattolica“ von 1819

die Grundlagen des Gehorsams gegenüber kirchlicher Autorität herausgestellt. Das innere Dictamen des Gewissens und nichts anderes müsse den Christen zur Annahme des Gesetzes Christi führen, das sich in die Ordnung der Gnade und der Barmherzigkeit einfüge.

Schwarmgeister und Träumer waren diese Italiener nicht. Die nationale Frage steht bei ihnen im Vordergrund, wie nationales Einheitsstreben und kirchliche Tradition, die eng mit der italienischen Kultur verbunden sind, miteinander in Einklang gebracht werden können. Konkret ging es darum aufzuzeigen, wie die strukturelle Konfliktsituation zwischen dem Papsttum als dem Hindernis und dem Königreich Savoyen-Piemont als dem Exponenten des Einheitsstrebens bereinigt werden konnte. Gleichzeitig sollten absolutistisch regierende Fürsten bewogen werden, eine liberale Verfassung anzunehmen. Der Turiner Politikwissenschaftler Francesco Traniello hat für diese Richtung den Namen „cattolicesimo conciliatore“, Konziliatorismus, vorgeschlagen³. Zu ihr gehören der Abate Vincenzo Gioberti, der Bruder Cavours, Gustavo Benso di Cavour, der Historiker Cesare Cantù, der Essayist und spätere Minister Ruggiero Bonghi, der General der Theatiner, Gioachino Ventura di Raulico, sowie vor allem Antonio Rosmini-Serbatì.

Antonio Rosmini und Vincenzo Gioberti

Zwei Persönlichkeiten des italienischen Liberalkatholizismus, Rosmini und Gioberti, seien kurz vorgestellt. Beide waren Kleriker; *Antonio Rosmini* (1797–1855), Philosoph, politischer Denker, Pädagoge, Ordensgründer, der überlegenere Geist, dessen Platz und Rang in der italienischen Nationalkultur wie derjenige Manzoni unbestritten ist. Seiner Rezeption in der katholischen Theologie stand die 1887 lange nach seinem Tod von seinen Gegnern erwirkte und bis vor kurzem geltende Verurteilung seiner philosophischen Lehren als Ontologismus entgegen.

Rosmini bleibt nicht, wie manche seiner Zeitgenossen und Gesinnungsfreunde, bei einer Freiheitsrhetorik stehen; er begründet freiheitliche Rechte aus einer Reflexion über die Personen- und Menschenrechte. Aus dieser Perspektive heraus fordert er im Blick auf die Verschiedenheit der Ziele von Staat und Kirche Partnerschaft, jedoch keine Einmischung in die jeweilige Sphäre des anderen. Die Autonomie beider ist nicht zu bestreiten: weder kann die Kirche im Staat christliche Kategorien denjenigen aufzwingen, die keine Christen sind oder es nicht sein wollen, noch darf der Staatsmann im Königtum Israels Modelle für sein politisches Handeln suchen. Die Bestimmung des jüdischen Königtums entsprach nämlich weit mehr den Zielen der katholischen Kirche als denjenigen des modernen Staats.

Für Rosmini hat die katholische Kirche kein Monopol auf Freiheit; das Freiheitsrecht ist für ihn stärker an die Person gebunden als an Kollektive wie Familie, Korporationen, Gemeinwesen. Dieses Freiheitsrecht ist nicht unbeschränkt;

es wird durch die Achtung der Rechte des anderen, durch gesteigerte Selbstverantwortung im Gleichgewicht gehalten. Auch der Irrtum hat in diesem System seinen Platz; er kann einen positiven Beitrag zur Entfaltung menschlicher Erkenntnis leisten. Das entspricht göttlicher Pädagogik, die dem Menschen keineswegs die Hindernisse auf seinem Lebensweg wegräumt, sondern will, daß er sie in Freiheit bewältige⁴.

Diese aphoristischen Einblicke in die Gedankenwelt Rosminis lassen ahnen, wie sehr er im Bereich der Menschenrechte und der Stellung der Kirche in Gesellschaft und Staat Entwicklungen vorwegnahm, die erst hundert Jahre nach seinem Tod kirchenamtliche Anerkennung fanden. Seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts galt er als derjenige, der noch Brücken zum Risorgimento schlagen konnte, als diese Bewegung, deren Ursprünge ebenfalls im Bereich eines religiös inspirierten Illuminismus und eines spätjansenistischen Konventikelwesens zu suchen sind, in seinem linken Flügel eine radikale, republikanisch-unitarische Richtung einschlug und in scharfen Widerspruch zur Kirchenleitung geriet.

Als 1848 die revolutionäre Bewegung Italien erfaßte, entwarf Rosmini eine Verfassung nach den Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit, in der er sich für eine Konföderation aller italienischen Staaten unter dem Vorsitz des Papstes aussprach. Dem Kaiser von Österreich riet er, darauf zu verzichten, den italienischen Provinzen mit Gewalt die österreichische Herrschaft aufzuzwingen; implizit wurde damit das Recht auf Nationwerdung dem göttlichen Recht der Könige übergeordnet. Von der Regierung von Piemont mit einer diplomatischen Mission in Rom beauftragt, schien seine Berufung zum Kardinalstaatssekretär sicher.

Doch die Eigendynamik der Revolution und das Temperament Rosminis, der sich dem Papst nicht aufdrängen wollte, ließen ihn bald als ausrangierten päpstlichen Berater nach Stresa am Lago Maggiore in die von ihm gegründete Ordenskongregation zurückkehren.

In der Euphorie des Revolutionsjahrs 1848 faßte Rosmini den Mut, seine Schrift „Cinque piaghe della Chiesa“ zu veröffentlichen, die er 1832 unter dem Eindruck des Auftretens von Lamennais niedergeschrieben, aber aus innerkirchlicher Rücksicht nicht publiziert hatte. Als Wunden am Leib der Kirche bezeichnete er die Kluft zwischen Klerus und Laien, insbesondere bei der Eucharistiefeier, die unzureichende Ausbildung des Klerus und die Verweltlichung des Episkopats, die Beziehungslosigkeit der Bischöfe untereinander, die Ernennung der Bischöfe durch den Staat sowie die Unfreiheit des kirchlichen Besitzes, dessen Verwendung für die realen Nöte von Kirche und Gesellschaft blockiert sei. Rosmini hatte die italienische Situation vor Augen, sprach jedoch Probleme an, die alle europäischen Kirchen betrafen, zum Beispiel die Notwendigkeit von Bischofskonferenzen und die Beteiligung des Kirchenvolks an der Pfarrer- und Bischofswahl.

Die Schrift Rosminis, der sich stärker als der „Avenir“ von Lamennais am Vorbild der Urkirche orientierte, zielte auf eine Kirchenreform. Hingegen ging es sei-

nem Zeitgenossen *Vincenzo Gioberti* (1801–1852), einem Turiner Weltpriester, darum, der katholischen Kirche in Italien eine moralische Führungsrolle im nationalen Einigungsprozeß zuzuweisen und aus ihrer historischen Rolle zu begründen. Gioberti⁵ darf als der katholische Giuseppe Mazzini gelten, mit dem er in den Anfängen zusammenarbeitete und dessen Schicksal als Exilierter er zeitweilig teilte. Dem Programm Mazzinis setzte er seine Vision der Versöhnung von Kirche und Tradition mit den Ideen der Nation und des Fortschritts entgegen. Er sah das italienische Volk als eine Art Priestervolk, dessen kulturelle Leistungen den europäischen Kontinent maßgebend prägten. In seinem Werk „*Il primato morale e civile degli italiani*“ (1842/1843) faßte er diese Gedanken in gängiger Form zusammen und schlug eine Föderation italienischer Staaten unter dem Vorsitz des Papstes vor; beratende Versammlungen sollten stufenweise die wirtschaftliche und politische Einigung Italiens in die Wege leiten.

Gioberti gilt als Hauptvertreter des „Neoguelfentums“, jener Doktrin, die dem Papst eine politische Aufgabe im Interesse der Nation zuwies, ihn jedoch in Konflikt mit den Interessen der Universalkirche bringen mußte. Denn obwohl Giobertis Programm der Mehrheit der Bürger des Landes besser entsprach als die radikalen Ideen Mazzinis, war in ihm der Bruch des Papsttums mit dem Risorgimento angelegt. Giobertis idealistisches Konstrukt hatte die Widersprüche zwischen der Indienstnahme des Papsttums für den nationalen Gedanken und dessen universalen Aufgaben ausgeklammert. Weder entsprach der reaktionäre Kurs des Papsttums im Pontifikat Gregors XVI. demjenigen eines vorausschauenden Anwalts der italienischen Nation, wie Gioberti das in hellen Farben ausmalte, noch ließen sich die Sympathien, die Pius IX. 1846 bei seinem Regierungsantritt liberalen Forderungen entgegenbrachte, in wertbeständiges politisches Kapital ummünzen.

Giobertis kurzes Gastspiel als piemontesischer Ministerpräsident 1848/1849 endete ebenso mit einem Fiasko wie der Versuch Pius' IX., die revolutionäre Bewegung durch politische Konzessionen abzufangen. Die völlige Abkehr des Papstes von seinen liberalen Anfängen und die Hinwendung zu einem schroffen Antiliberalismus nach 1850 verhinderte durchgreifende Reformansätze im Kirchenstaat und verwies die liberalen Katholiken auch außerhalb Italiens ins Abseits. Gewiß gab es später noch einzelne Vertreter bis in die Ränge der Kurie hinauf. Im italienischen Episkopat zur Zeit des Ersten Vatikanums ist kaum noch eine Handvoll Bischöfe dieser Richtung zuzurechnen⁶.

Frankreich – Liberaler Katholizismus und christliche Demokratie

Frankreich gilt bis heute als Ursprungsland des liberalen Katholizismus, als dessen eigentliche Heimat. Falls kein Exklusivitätsanspruch daraus abgeleitet wird,

trifft diese Bezeichnung durchaus zu. In Frankreich taucht der Begriff „liberaler Katholizismus“ nicht nur zum ersten Mal auf; hier findet die lebhafteste Auseinandersetzung über seine Ziele und Inhalte statt, die weit über den französischen Sprachraum hinausreicht. Drei Phasen lassen sich unterscheiden: eine erste, etwa von 1820 bis 1832; im Auftreten von Lamennais erreicht sie ihren Höhepunkt und gerät mit dessen Verurteilung durch Gregor XVI. in die Krise; eine zweite, die 1848 einen neuen Anlauf nimmt, dann zusammenfällt und sich im Ersten Vatikanischen Konzil nochmals aufbäumt; und schließlich eine letzte Phase, in der sich der Übergang zur katholisch-demokratischen Bewegung vollzieht⁷.

Wegbereiter des liberalen Katholizismus in Frankreich war der dänische Konvertit Ferdinand d'Eckstein, langjähriger Frankreich-Korrespondent der „Augsburger Allgemeinen“. Von Friedrich Schlegel und Josef Görres beeinflusst, führte er eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung mit den Weltreligionen und erkannte die Chance der von den Liberalen verfochtenen politischen Freiheiten für die Kirche. Noch vor der Gründung seines Organs „Le Catholique“ (1824) hatten die Studentenseelsorger Philippe Olympe Gerbet und Louis Antoine de Salinis in ihrer Zeitschrift „Mémorial Catholique“ mit ihrer Opposition gegen die staatskirchliche Politik der Restaurationsregierungen in den Kreisen der Liberalen Beachtung gefunden.

Programmatischer Ausdruck liberalkatholischer Auffassungen ist zum ersten Mal nachzuweisen in dem 1829 von jungen Adligen gegründeten „Correspondant“. Sie traten ein für Religionsfreiheit der Protestanten, für das Recht zu Zusammenschlüssen von Ordensleuten ohne staatliche Kontrolle, für die Freiheit des Unterrichts gegenüber dem Staatsmonopol und generell für eine stärkere Distanzierung der Kirche vom Staat ohne Forderung einer Trennung. In diesem Zusammenhang taucht auch zum ersten Mal der Name „liberale Katholiken“ auf: Es ist die Bezeichnung von Journalisten des liberalen „Globe“ für ihre Kollegen vom „Correspondant“.

Der eigentliche Durchbruch gelang erst *Félicité de Lamennais* (1782–1854)⁸. Er kann für sich beanspruchen, der Vater sowohl des Ultramontanismus wie auch des Liberalkatholizismus zu sein. 1829 entwickelte er in seinem Werk „Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise“ den Gedanken, daß der Liberalismus durchaus assimilierbare Elemente für die Regelung der Stellung der Kirche in Gesellschaft und Staat besitze und keineswegs grundsätzlicher Kirchenfeindlichkeit bezichtigt werden dürfe. Im Zusammenhang mit dem Ausbau staatlicher Kirchenkontrolle in der Restaurationszeit kam er zur Auffassung, daß das Eingehen auf freiheitliche Postulate der Kirche neue und zeitgemäßere Möglichkeiten für die postrevolutionäre Ära bereitstellte.

Die Revolution von 1830 mit ihren antikirchlichen Ausfällen war für Lamennais das Signal zum Auftreten in der Öffentlichkeit. Am 16. Oktober 1830 lancierte er mit seinen Jüngern Henri Lacordaire und Charles de Montalembert die

Tageszeitung „L' Avenir“ unter dem Motto „Gott und die Freiheit“. Ein schwärmerischer Kult der Freiheit bricht durch, die Vision einer neuen Beziehung der Kirche zur Gesellschaft im sozialen, politischen und kulturellen Bereich gewinnt Konturen. Brisantester Punkt war die Trennung von Kirche und Staat, die mit unterschiedlicher Folgerichtigkeit gefordert wird. In ihren Konsequenzen verschreckte sie den royalistischen Klerus und beunruhigte die Liberalen: Verzicht auf Privilegierung der katholischen Kirche, Wegfall des staatlichen Kirchenbudgets und der Kontrolle der Kirche durch den Staat, freie Wahl der Bischöfe, Überflüssigkeit der Konkordate.

Der jüngere Klerus und die europäischen Freiheitsbewegungen griffen die Ideen des Avenir begierig auf; erschreckte Amtsträger in Kirche und Gesellschaft versuchten den Propheten im bretonischen La Chenaie zu Fall zu bringen. Das gelang ihnen um so leichter, als Lamennais die Entscheidung über die Zukunft seiner umstrittenen Zeitung vertrauensvoll in die Hände des Papstes legte und mit seinen engsten Mitarbeitern eine Romreise antrat. Als die Rompilger nach längerem Antichambrieren 1832 endlich von Gregor XVI. empfangen wurden, erhielt Lamennais eine Prise Schnupftabak aus der päpstlichen Dose, Medaillen und huldvoll den päpstlichen Segen. Die päpstliche Antwort wurde den Pilgern auf der Rückreise in München, wo sie sich mit ihren deutschen Bewunderern trafen, zu abendlicher Stunde bei einem Bankett in der Mengerschwaipe an der Isar nachgereicht. In ätzender Schärfe, in einer alttestamentlichen Sprache, die an längst vergangene Zeiten erinnerte, verurteilte die Enzyklika „Mirari Vos“ vom 15. August 1832 die Ideen des Avenir.

Lamennais' seither eingeschlagener einsamer Weg in den religiösen Sozialismus ist nicht nur eine trotzig Abkehr von enttäuschenden Idealen; er ist angelegt in seinem gesellschaftlichen Reformprogramm, das er in La Chenaie ins Auge gefaßt hatte. Die „Ecole menaisienne“ wurde zum eigentlichen Anreger der Wiederbegegnung von Kirche und Gesellschaft in Frankreich, auch wenn sie sich als Schule auflöste. Denn die überwiegende Mehrzahl seiner Jünger verblieb in der Kirche. Lacordaire widmete sich dem Wiederaufbau des Dominikanerordens; Montalembert stieg in eine großangelegte Kampagne für die Schulfreiheit ein.

Trotz einiger Schwankungen und widersprüchlicher Haltung blieb Montalembert die Symbolfigur des europäischen liberalen Katholizismus. Mit den Jahren geriet er in wachsenden Widerspruch sowohl zum Cäsarismus Napoleons III. wie zum sich geistig verengenden Kirchenkurs Pius' IX. Auf dem Katholikenkongreß in Mecheln 1863 ging er mit der Allianz der Kirchenführung mit absolutistischen Herrschern ins Gericht und plädierte für die Anerkennung der Gewissensfreiheit. Auch ihm wurde aus Rom eine Antwort erteilt; der Syllabus vom folgenden Jahr desavouierte ihn, ohne ihn zu nennen⁹.

Im Gegensatz zur Julirevolution war die Revolution von 1848 von keinerlei antikirchlichen Ausfällen begleitet, sondern zunächst ausgesprochen kirchenfreund-

lich. Der Monarchie des Bürgerkönigs weinte die intellektuelle Elite der französischen Katholiken keine Träne nach. Sie begrüßte die Republik mit nahezu religiöser Inbrunst und sah in ihr die Einlösung der dem Christentum verwandten Ideale, für deren Verwirklichung die große Revolution von 1789 in ihren besten Vertretern eingestanden war. Jenseits euphorischer Freiheitsrhetorik zeichnete sich eine Orientierung ab, die stärker als bisher von der Wahrnehmung sozialer Aufgaben und einer entschiedeneren Hinwendung zur Demokratie bestimmt war.

Frédéric Ozanam gab die Parole aus: „Passons aux barbares“, worunter er die Volksmassen verstand; in der Zeitschrift „Ere Nouvelle“ entfaltete Abbé *Henri Maret* (1805–1884) inhaltlich diese Formel, indem er eine innere Affinität zwischen Kirche und Demokratie behauptete und die Auffassung einer Indifferenz politischer Systeme für das Wirken der Kirche zurückwies. Von ihren Ursprüngen und ihrer Tradition her könne die Kirche die besten Elemente des modernen Konstitutionalismus, das heißt Machtbeschränkung und gemeinsame Urteilsfindung durch beschließende Versammlungen, voll bejahen. Auch für die Ordnung ihrer inneren Verhältnisse könne die Kirche volle Legitimität aus ihrer eigenen Tradition beanspruchen; das „konstitutionelle“ und das „synodal-konziliäre“ Element gehören zusammen.

Der Trennungsgedanke tritt bei Maret in den Hintergrund. Doch die Pendelausschläge der Zeit drängen ihn in eine andere Richtung als diejenige, die die Revolution von 1848 erhoffen ließ. Die Juniaufstände und die blutigen Zusammenstöße, die dem um Vermittlung bemühten Erzbischof Denis-Auguste Affre von Paris das Leben kosteten, warfen die Katholiken abrupt zurück in die Hände der politischen Reaktion. Eine Alternative zu den gleichmacherischen Sozialisten und zu den Nachfahren der Montagnards der Clubs der Revolution um 1789 schien nunmehr nur der starke Mann zu bieten. Er fand sich im Prinzen Louis Bonaparte, der als Napoleon III. die Kirche weitgehend begünstigte. Dank eines französischen Expeditionskorps rettete er zunächst den Kirchenstaat und verpflichtete sich die Katholiken. Um den Einfluß der immer schärfer auftretenden intransigent-ultramontanen Richtung in Schach zu halten, näherte sich Abbé Maret der kaiserlichen Regierung und versuchte als ihr Berater durch Ernennung liberal gesinnter Bischöfe Gegenkräfte zum Neoultramontanismus von Louis Veuillot zu wecken. In der letzten Phase seines Lebens mußte der Herold der christlichen Demokratie sich auf das napoleonische Konkordat abstützen, um in einem Zweifrontenkampf denen Einhalt zu bieten, die aus radikaler Gesinnung die gewaltsame Trennung von Kirche und Staat forderten; er mußte aber auch denjenigen wehren, die die Kirche an Hand des Konkordats weiter zu gängeln gedachten.

Bereits ein Jahr nach dem Tod Marets – er starb 1884 – wurde die theologische Fakultät der Sorbonne, deren letzter Dekan er war, als Vorspiel für die stufen-

weise sich abzeichnende Trennungsgesetzgebung aufgehoben. Marets Suche nach politischem Rückhalt zeigt, wie schwierig es war, liberalkatholische Postulate in der politischen Realität durchzutragen. Obwohl seinem Gedankengang innere Konsistenz nachgesagt wird, manifestierte diese sich in der Opposition gegenüber päpstlich-monarchistischen Tendenzen nachdrücklicher als im Kirche-Staat-Bereich.

Das läßt sich auch von *Felix Antoine Dupanloup*, Bischof von Orléans, sagen (1802–1878), der rhetorisch begabtesten Gestalt im französischen Episkopat des 19. Jahrhunderts. Dupanloup wird als eigentlicher liberalkatholischer Exponent im Episkopat angesehen. Allerdings hatte sein Liberalismus, wie Roger Aubert zutreffend bemerkt, wenig Tiefgang. Er wollte im Grund nichts anderes, als mit modernen Mitteln eine Christenheit aufbauen, die den Zwecken der Kirche diene, weil unter den gegebenen Umständen nichts mehr zu erreichen war. Seine berühmte Unterscheidung zwischen These und Hypothese, mit der er den Syllabus von 1864 akzeptabel machen wollte – die These ist das Ideal, die Hypothese die praktische Lösung des geringeren Übels –, ließ außer acht, daß auch die These auf eine historisch bedingte Situation, nämlich die gesellschaftlich-kirchliche Symbiose der mittelalterlichen Christenheit, zurückging und den Erkenntnisfortschritt in den modernen Verfassungen übersah¹⁰.

Generell ist zu bemerken, daß der liberale Katholizismus nie die Massen bewegen konnte und nach 1850 sich in aristokratische oder großbürgerliche Reservate und Salons zurückzog. Nur in einigen wenigen Vertretern gelangte er punktuell noch an die Öffentlichkeit: 1851 mit dem Unterrichtsminister Alfred de Falloux, 1869/70 mit dem Außenminister Napoleon Daru und 1873/74 mit dem Duc Albert de Broglie als kurzlebigen Ministerpräsidenten. Als geistige Bewegung hatte er ausgespielt, wenngleich einzelne seiner Repräsentanten bis ins 20. Jahrhundert hineinragten; mangels anderer Bezeichnungen wird immer noch die Vokabel liberaler Katholizismus verwandt, obwohl längst die Historisierung dieser Bewegung eingesetzt hat.

1917 starb in München *Charlotte Lady Blennerhassett*, die bedeutendste literarische Vertreterin dieser Richtung in der katholischen Frauenwelt. Die letzte Europäerin wurde sie genannt, was sicher nicht zutraf. Vielmehr war sie eine der letzten, die 1868/69 in Paris und 1869/70 am Konzil in Rom die Koryphäen des liberalen Katholizismus kennengelernt hatten; als Autodidaktin verdankte sie ihnen die entscheidenden Anstöße für ihre literarische Arbeit¹¹. Es wäre übertrieben zu behaupten, daß Charlotte Leyden, wie sie mit Mädchennamen hieß, im deutschen Katholizismus einer Art „damnatio memoriae“ verfiel. Doch ihre schriftstellerische Tätigkeit – sie war die erste Biographin von Madame de Staël –, die jenseits der Zielsetzungen des Verbandskatholizismus lag, wurde außerhalb des „Hochland“-Kreises kaum wahrgenommen. In der Historiographie des deutschen Katholizismus wird sie sozusagen systematisch übergangen.

Deutschland – Katholische Bewegung mit antiliberalen Zügen

Diese Feststellung leitet über zur Schwierigkeit, in Deutschland einen liberalen Katholizismus dingfest zu machen, der sich den hier beschriebenen Richtungen im europäischen Katholizismus zuordnen läßt. Ich neige zur Auffassung, daß es in Deutschland keinen liberalen Katholizismus gegeben hat. Zwar gab es Katholiken, die sich in den Länderparlamenten und Kommunen der liberalen Partei anschlossen; Carl v. Rotteck wurde über Baden hinaus zu einem der repräsentativsten Wortführer des Liberalismus. Doch fand er keine innere Beziehung zum Katholizismus und blieb staatskirchenpolitisch dem Josefismus verbunden.

Gewiß gab es auch in Deutschland eine starke Bewegung, die auf die Allianz von Kirche und Volk setzte¹², Presse- und Vereinsfreiheit forderte und später als katholische Partei nachhaltiger als in den meisten anderen Ländern politische Stoßkraft entwickelte. Sehr früh haften ihr jedoch antilibérale Züge an, die überhaupt ein Charakteristikum der katholischen Bewegung in Deutschland von Ketteler bis in die Weimarer Zeit sind. Die Ideen des Avenir-Kreises stießen zwar auf begeistertes Echo in der deutschen Kirchenpresse; das hielt jedoch nicht lange an. Weder in Mainz noch in München sah man die katholisch-liberale Allianz von 1830 in Belgien gern; der Beifall für die irische Freiheitsbewegung war gedämpft, weil die deutschen Katholiken der konservativen Politik Englands für Europa einen hohen Stellenwert gaben.

Lamennais wunderte sich, daß die Deutschen den Liberalismus nicht einmal als reinigendes Feuer gelten lassen wollten; auch Rosmini war davon überzeugt, daß die Kirche im „Schmelztiegel“ geläutert werden müsse. Als Montalembert 1833 Deutschland bereiste, fiel ihm auf, daß zwei Ideen den Deutschen unannehmbar erschienen: die Trennung von Kirche und Staat und die Partnerschaft von Katholiken und Liberalen. Der junge Ignaz v. Döllinger – weder in seiner frühen ultramontanen noch in seiner späteren antiultramontanen Zeit ein liberaler Katholik – denunzierte die Partnerschaft zwischen Katholiken und Liberalen als „Lug und Trug“ wegen der antikirchlichen Polemik der Liberalen. Der Münchener Görreskreis bezweifelte, daß die Trennung von Kirche und Staat eine unausweichliche Entwicklungslinie der modernen Gesellschaft bilde. Görres fand den Trennungsgedanken in Theorie und Praxis „absurd, verabscheuungswürdig und pharisäisch“, und plädierte in der Auseinandersetzung mit den Liberalen für eine hypostatische Union zwischen Kirche und Gesellschaft.

Die Frage ist deshalb berechtigt, wieweit die deutschen Katholiken die gesellschaftspolitischen Implikationen der Großen Revolution überhaupt akzeptierten. Bereits Franz Schnabel hat diese Problematik gesehen und deshalb sein Kapitel „liberaler Katholizismus“ in Deutschland zwischen Anführungszeichen gesetzt. Schnabel hat auch auf die Gründe dieser Abwesenheit hingewiesen. Wichtigster Grund dürfte der Umstand gewesen sein, daß die Doktrin des Liberalismus in

Deutschland aus dem Protestantismus und dem Rationalismus hervorgegangen ist; die romantische Staatsauffassung der Katholiken schlug keine Brücken. Allgemein dürfte die Minderheitssituation der deutschen Katholiken, ihr schwacher Anteil am Industriekapitalismus und die häufige Verurteilung des Liberalismus durch die römische Kirchenleitung von Belang gewesen sein¹³.

Natürlich gab es auch kirchliche Reformbewegungen, die einen größeren innerkirchlichen Freiheitsraum forderten (Johann Baptist Hirscher und Ignaz v. Döllinger), und Kräfte, die den nach 1850 stärker werdenden Romanisierungstendenzen widerstanden; doch ist fraglich, inwieweit sie dem Liberalerkatholizismus zugeordnet werden können.

Die Schweiz – Philipp Anton v. Segesser

Daß vor allzu rascher Etikettierung gewarnt werden muß, zeigt ein Blick auf die Schweiz. Der Zusammenbruch der alten Eidgenossenschaft machte in einer Reihe von Kantonen den Weg frei für eine neue Aufsteigergeneration, in der zahlreiche Katholiken eine politische Chance sahen, zum Beispiel in St. Gallen, Solothurn und im neugeschaffenen Kanton Aargau.

Junge Leute, die ihre Ausbildung vorwiegend in Deutschland genossen hatten, wollten eine neue Politik liberaler und radikaler Richtung begründen, die im Blick auf einen Bundesstaat die gemeinsamen Interessen betonte. Der Religion kam in diesem Prozeß eine fundamentale Aufgabe zu, vorausgesetzt, daß es gelang, einen engen Konfessionalismus zurückzudrängen. Bevorzugte Stätte des Austauschs dieser Generation war der Studentenverband „Zofingia“. Diese Bewegung stützte sich auf Ideen, die bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert in der Helvetischen Gesellschaft Verbreitung gefunden hatten, zumal über das Verhältnis der Konfessionen; sie nahm aber auch demokratische und radikale Anregungen auf, die vor revolutionären Umbrüchen nicht zurückschreckten.

Es fällt geradezu auf, welche Rolle junge Katholiken bei diesen Umstürzen spielten: Basel-Land riß sich von Basel-Stadt los, Solothurn und Luzern brachen die Vormacht der Patrizier und Aristokraten. Im Kanton Tessin, der sich zunehmend radikalisierte, bekleidete der Abate d'Alberti wichtige politische Ämter. In Aarau, Hauptort des Aargaus, dem liberal-radikalen Modellkanton, fand Josef v. Görres 1820/21 für ein Jahr freundliche Aufnahme¹⁴.

Die Kirchenpolitik, die im Sinn des Staatskirchentums des 19. Jahrhunderts radikalisiert wurde – Badener Artikel (1834), Kaskade von Klosteraufhebungen –, spaltete die liberalen Katholiken; eine Reihe von ihnen wechselte sogar in das konservative Lager, so der St. Galler Gallus Baumgartner, der noch 1835 als Chef der radikalen Partei der Schweiz angesehen wurde, und der Luzerner Konstantin Siegwart, der sich zum extremen Ultramontanen entwickelte. Die Prominenz die-

ser politisch radikalen Katholiken trieb in der deutschen Schweiz zum Kulturkampf und verwirklichte nach dem Ersten Vatikanischen Konzil dank massiven staatlichen Eingreifens den länger zurückliegenden Plan einer Schweizer Nationalkirche (Christkatholisches Bistum mit Sitz in Bern).

Das Konzil brachte aber auch denjenigen Mann zu politischer Geltung, der unter konservativ-föderalistischem Etikett wohl die reinste, auch literarisch bedeutendste Verkörperung eines liberalen Katholiken der Spätphase im deutschsprachigen Raum darstellt: *Philipp Anton v. Segesser* (1817–1888). Die Angst des Luzerner Volks, durch liberal-radikale Manöver in ein kirchliches Schisma gedrängt zu werden, verhalf ihm 1871 zu Regierungsverantwortung¹⁵. In seinen Kommentaren zur europäischen Politik, die er seit 1860 veröffentlichte, und in seinen Essays zu Konzil und Kulturkampf zeigt er eine seltene Unbefangenheit des Urteils, die ihn bei den Ultramontanen wie bei den kulturkämpferischen Radikalen in gleichem Maß unbeliebt machte. Seine Konzilsschrift von 1869 eröffnet Perspektiven, die am Vorabend des Zweiten Vatikanums ihre Gültigkeit nicht verloren hatten. Von ihr sagt der Konzilshistoriker Klaus Schatz: „Sie hebt sich von der Döllinger-Richtung in Deutschland ab durch ihre betont staatskritische, ja staatsdistanzierte Tendenz, von den ultramontanen durch ihre innerkirchlich-antiabsolutistische Stoßrichtung, insgesamt steht sie Montalembert näher als Döllinger.“¹⁶

Der 1876 angedrohten Indizierung seiner Kulturkampfschrift entging Segesser nur deshalb, weil eine solche Maßnahme die Schweizer Katholiken des einzigen Mannes beraubt hätte, der in der offenen Konfliktsituation als Vermittler wirken konnte. Segesser übernimmt auch den Begriff der Trennung von Kirche und Staat, erwähnt unter dem Eindruck der Lektüre von Tocqueville die amerikanische Situation positiv. Allerdings versteht er darunter keine gewaltsame Trennung, sondern grenzt sich ab von den staatskirchlichen Theorien der Radikalen, in denen er einen verhängnisvollen Rückfall in das im Kanton Luzern vorherrschende Staatskirchentum des 18. Jahrhunderts sieht. Unter diesem und unter einigen anderen Gesichtspunkten ist der Konservative Segesser ein überzeugenderer Liberaler als Parteimänner dieser Richtung, die unter der Fahne des Fortschritts Kirche und Staat in eine vergangene Zeit zurückführen wollten.

Zum Abschluß muß ein Hinweis auf diejenigen Länder genügen, in denen ebenfalls ein eigenständiger liberaler Katholizismus nachzuweisen ist. Die symbolische Führungsrolle Irlands unter O'Connell steht hier an erster Stelle, dann der Unionismus in Belgien, dessen Allianz mit den Liberalen zur Gründung eines von Holland unabhängigen Staatswesens führte, der Diskurs von Bernard Bolzano in Österreich-Ungarn über die Perfektibilität des Katholizismus, der Kreis um Lord Acton in England, der einen liberalen Katholizismus in einer ausgesprochenen Minderheitssituation der Katholiken darstellt.

Die marginale Befindlichkeit dieser Richtung im eigenen kirchlichen Raum drückt ein Ausspruch von Papst Pius IX. vom Jahr 1874 aus: „Der katholische

Liberalismus, das ist ein Fuß in der Wahrheit und ein Fuß im Irrtum, ein Fuß in der Kirche und ein Fuß im Geist des Jahrhunderts, ein Fuß mit mir und ein Fuß mit meinen Feinden.“ Diese ungemütliche Spagatstellung, in der der Papst die liberalen Katholiken sieht, dürfte der Vergangenheit angehören. Auch der andere Fuß dürfte inzwischen der „Wahrheit“ nähergekommen sein; aber auch die Erkenntnis der Wahrheit, die der Papst hier anspricht, dürfte um die Einsicht reicher geworden sein, daß sie nicht überzeitlich ist, sondern in einem bestimmten geschichtlichen Kontext steht, der sich ändert und zwingt, neue Zugänge zu ihr zu suchen. Das Verdikt des Papstes war grundsätzlich freundlich; die Korrektheit der einen Fußstellung wurde ohne Wenn und Aber anerkannt. Nicht der Papst, sondern engstirnigere Ritter des Absoluten verdrängten den liberalen Katholizismus aus seiner legitimen und anerkannten Wahrheit. In den Kreisen der Bienpensants wurde diese Richtung als unzuverlässig abgelehnt. Das hat ihre Erforschung erschwert aus einer Haltung überangepaßter „political correctness“, die es auch im kirchlichen Raum gibt. Der liberale Katholizismus war bisher im deutschen Sprachraum nie das Thema eines der recht zahlreichen Symposien zur Katholizismusgeschichte gewesen. Es ist erfreulich, daß der Anstoß zur Einlösung dieses Defizits von den Universitäten Bayreuth und Eichstätt ausging¹⁷.

ANMERKUNGEN

- ¹ Überblick über d. liberalen Kath.mus: V. Conzemius in: TRE 21, 68–73; Les catholiques libéraux au XIX^e siècle, hg. v. J. Gadille (Grenoble 1974, ital. 1976), darin mein Beitr.: Les foyers internationaux du catholicisme libéral hors de France au XIX^e siècle: Esquisse d'une géographie historique (15–51); Ch. Weber, Liberaler Kath.mus. Biograph. u. kirchenhistor. Essays v. F. X. Kraus (Tübingen 1983); Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié, du XIX^e siècle, hg. v. G. Dufour u.a. (Aix-en-Provence 1989).
- ² Vgl. d. A. 1 zit. ital. Übers. v. „Les catholiques libéraux“ mit d. Einleitung d. Turiner Politologen E. Passerin d'Entrèves.
- ³ Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana Lombardo-Piemontese (Mailand 1971).
- ⁴ A. Fappani, Il clero liberale Bresciano negli anni dell'unità d'Italia (1968); Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto. Studi Religiosi, Bd. 1 (Verona 1970); Weber (A. 1).
- ⁵ Weber (A. 1) 98–109, 301–336.
- ⁶ K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870 (Paderborn 1992) Bd. 1, 69, 284ff.
- ⁷ R. Aubert in: HKG VI/1 (1971); ders., in d. Einl. d. französ. Übers. meines A. 15 zit. Buchs über Segesser.
- ⁸ Die Lit. bei L. Le Guillou in: TRE 20, 424–427; G. Valerius, Dt. Kath.mus u. Lamennais (Mainz 1983).
- ⁹ R. Aubert, Correspondance entre Charles de Montalembert et Adolphe Dechamps 1838–1870 (Brüssel 1993).
- ¹⁰ Ders. in: DHGE 14, 1070–1122.
- ¹¹ V. Conzemius in: LThK³ 2, 525; ders., Ch. Lady Blennerhassett – eine bayer. Kosmopolitin, in dieser Zs. 198 (1980) 612–626.
- ¹² Conzemius, Montalembert et l'Allemagne, in: RHEF 56 (1970) 17–46.
- ¹³ Schnabel G 4, 164–202.
- ¹⁴ Conzemius, Philippe Anton v. Segesser (1817–1888) et le catholicisme libéral en Suisse, in: Cristianità ed Europa. Miscellanea Luigi Prosdociami (Freiburg 1994) 761–778.
- ¹⁵ V. Conzemius, Philipp Anton v. Segesser 1817–1888. Demokrat zw. d. Fronten (Zürich 1977, französ. Paris 1991).
- ¹⁶ Schatz (A. 6) 231.
- ¹⁷ Vortrag bei einer Tagung zum Thema „Katholizismus und Liberalismus“ in Eichstätt (Mai 1994).