

läßt. In diesem Fall muß er zugeben, daß die Freiheit, die den Menschen im Mittelalter zugänglich war, nur gewonnen werden konnte, wenn die Menschen sich in Abhängigkeit von Gott begaben. Die überragende Bedeutung der Kirche jener Jahrhunderte ist ihm ein Zeichen dafür, daß die Menschen jener Jahrhunderte sich an der Freiheit

orientierten. Dabei gewannen sie in dieser Freiheit – wie alle wahrhaft Freien – eine den Dingen angemessene Wahrnehmungsweise.

Jede Betrachtung der Kirchengeschichte gibt dem Menschen einen Maßstab an die Hand, den er an sich selber anlegen kann.

¹ R. Schnackenburg, *Kirche: Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1961) 172; J. Ratzinger aaO. 177; G. Le Bras, *Sociologie de l'église dans le haut moyen âge (Le Chiese, Settimane di Studio del Centro Italiano 7)* (Spoleto 1960) 595 ff.; H. de Lubac, *Corpus mysticum* (Paris 1949).

² *Oeuvres complètes de Voltaire*, éd. Moland (Paris 1878–1885) 19, 254; F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg: K. Marx, F. Engels Werke* 7 (Berlin 1964) 334.

³ W. Grönbech, *Vor Folkeart i Oltiden* (Kopenhagen 1909) 12; deutsch: *Kultur und Religion der Germanen* (Darmstadt 1961); F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* (Leipzig 1914); M. Maccarrone, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale: Lateranum 18* (1952); F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III: Misc. Hist. Pont* 19 (Roma 1954); H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim 1961).

⁴ E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies – A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, New Jersey 1957).

⁵ G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart 1936); H. Grundmann, *Das Hohe Mittelalter und die deutsche Kaiserzeit: Neue Propyläen-Weltgeschichte* 2 (1940) 248.

⁶ W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (London 1955), deutsch mit Vorwort von H. Fichtenau (Graz 1960).

⁷ M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche* 2 (Paderborn 1933/34); A. Nitschke, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII.: Studi Gregoriani* 5 (1956) 115 ff.; ders., *Heilige in dieser Welt* (Stuttgart 1962).

⁸ A. Nitschke, *Naturekenntnis und politisches Handeln im Mittelalter, Körper-Bewegung-Raum* (Stuttgart 1967); ders., *Naturwissenschaftliche Revolutionen und Wandel der Gesellschaftsstruktur: Sudhoffs Archiv* 53 (1970) 337 ff.

AUGUST NITSCHKE

geboren 1926 in Hamburg. Er doktorierte und habilitierte in Geschichte, ist Professor für Geschichte an der Universität Stuttgart, und Direktor der Abteilung für Historische Verhaltensforschung am Institut für Sozialforschung. Er veröffentlichte unter anderem: *Der Feind, Formen politischen Handelns im 20. Jahrhundert* (Stuttgart 1964), *Naturekenntnis und politisches Handeln im Mittelalter, Körper-Bewegung-Raum* (Stuttgart 1967).

Bernard Plongeron

Archetypus und Repräsentation einer Christenheit: «1770» und «1830»

Unser Vorhaben mag zunächst beleuchtet werden durch die Wiedergabe der Analyse, die Mircea Eliade in seinen Überlegungen zum Thema «Archetypus und Wiederholung» bietet: «Die alte Zeit wird konstituiert durch die profane zeitliche Dauer, in welche alle Ereignisse sich ohne besondere Bedeutung einreihen, d.h. ohne archetypische Modelle. Die «Geschichte» ist die Erinnerung an diese Ereignisse, an das, was man bei der Endabrechnung als Unwert oder gar als «Sünde» einstufen muß, in dem Maße, wie es von den archetypischen Normen abweicht... Die Wiederholung der Archetypen verrät das paradoxe Verlangen, auch unter den Bedingungen der menschlichen Existenz eine Idealform (= den Archetyp) zu ver-

wirklichen, sich wiederzufinden in der Dauer, ohne ihre Last zu tragen, d.h., ohne ihre Irreversibilität auf sich zu nehmen.»¹

Dies scheint uns das Problem zu sein, das der Kirche des Ancien Régime durch die schmerzliche Dialektik zwischen ihren schwerwiegenden zeitlichen Ansprüchen und ihrer eschatologischen Finalität gestellt war. Der seit Gregor VII. – wenn nicht gar seit Konstantin – vollbrachte Geniestreich hatte wohl darin bestanden, das Ganze zu harmonisieren durch eine Übersetzung der profanen Dauer und der profanen Werte in eine Art christlicher Zeit, welche die Möglichkeit bot, die Menschen und ihre Institutionen der Idee eines außerzeitlichen Heils zu unterwerfen, zu dessen Verwirklichung nur die Kirche die erforderlichen Mittel besaß. So entstand der Archetypus «Christenheit». Er fügte sich völlig ein in das Universum der Scholastik vom 13. Jahrhundert bis zur Zeit des klassischen Europa. Er hatte um so größere Chancen, die Fiktion seiner archetypischen Geltung aufrechtzuerhalten, als im Zeitraum der folgenden drei oder vier Jahrhunderte die menschlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen sich nicht merklich veränderten, wie Pierre Chaunu bemerkt.²

Plötzlich aber, um 1770, zerreißt nicht nur Europa, sondern die ganze atlantische Welt ihr christliches Gängelband. Ist es nur eine vorubergehende Tollheit, dieses plötzliche Aufwallen in den geistigen und wirtschaftlichen Veränderungen, dieser revolutionäre Strudel, der wie in einer Kettenreaktion von 1762 bis 1789 die alten Länder Europas wie das junge Amerika in sich hineinreit? Tief versunken in ihren Traum von der Christenheit glaubt die Kirche dies zunächst, zumindest die Kirche des Papstes, die Kirche der Bischöfe und der als orthodox geltenden Theologen. Als die «Philosophie» der Aufklärung sich wegen der Behinderung der Renaissance beklagt, reagiert die offizielle Kirche nur mit einem verstehenden Lächeln. Hat sie nicht ein für allemal den bösen Geistern der Moderne im 16. Jahrhundert schon den Garaus gemacht? Hat sie nicht das Fieber schöpferischer Energie gedämpft, das sie, die Kirche selbst, den diabolischen Stolz des menschlichen Verstandes nennt, und zwar – wie Henri Hauser sagt – mit dem Erfolg, daß nach diesem Tumult «Europa, von solchem Erleben erschöpft, sich auf sich selbst zurückzieht und in die Vergangenheit blickt»?³ Ein weises Verhalten, welches es dem Konzil von Trient erlaubt, durch seine disziplinären Kanones und selbst durch die Kanones, welche die Sakramentenlehre betreffen, die kirchlichen Strukturen endgültig in den Strukturen des Staates Gestalt annehmen zu lassen, in diesem neuen Entwurf, welchen die alte Christenheit an der modernen Welt anzuerkennen bereit ist. Andererseits ist dies ein sehr einträgliches Zugeständnis, da die Sakralisierung der monarchischen Macht jene Gesellschaft von «Ordnungen» entstehen läßt, an deren Spitze der Klerus rangiert, dessen soziologische Machtstellung nur noch bestätigt und verstärkt aus diesem Prozeß hervorgeht.

In ihrer irdischen Vormachtstellung neu bestärkt, kann die Kirche als geistliche Macht nun nicht mehr anders als die Waffen der «Christenheit» zu ergreifen, um alle, welche die feudale Pyramidenstruktur der politisch-religiösen Gesellschaft in Frage stellen, mit dem Anathem zu belegen. Was die Vertreter des Protestes von außen betrifft, den «Ungläubigen», den «Atheisten», den «Protestanten», ja selbst den «Heiden», so beruft man sich freiweg darauf, daß es «außerhalb der Kirche kein Heil» gebe; außerhalb dieser Kirche, die das Vorrecht hat, die menschlichen Regierungen nach den göttlichen Normen zu leiten, welche ihren Schriftgelehrten anvertraut sind. Diese ruhige

Sicherheit wird auch kaum erschüttert, als die «Philosophen» sich nicht mehr mit der antiklerikalen Fahne der «Enzyklopodie» begnügen, sondern zu dem Stoß ausholen, welcher tödlich sein könnte: Ist das Heil, der christliche Begriff für Glück, nicht bloß eine Ausflucht gegenuber der Notwendigkeit zur Schaffung von Voraussetzungen für eine Zivilisation menschlichen Glücks, welche die Aufklärer für alle Klassen der Gesellschaft fordern? Dies wird das Hauptthema der zukunfftigen Auseinandersetzung der Kirche mit der Welt sein. Es sollte die Theologen mobilisieren, als man niemand fand als Apologeten, die bereit waren, ihr Talent zu erproben und einander an dieser schlecht gestellten Aufgabe zu überbieten.

Es ist ein Leichtes, sie wegen ihrer inneren Widersprüche oder wegen ihrer Divergenzen untereinander zu tadeln⁴, als sie sich bemuhten, die «Vereinbarkeit» des Christentums zu beweisen. Es gibt Christen, die nicht versäumen, sie darauf aufmerksam zu machen, daß sie überzeugender gewirkt hätten, wenn sie aufgehört hätten, ihren tridentinischen Triumph auszukosten und statt dessen einen anderen Typ von Kirche dargeboten hätten. Diese Protestler «von innerhalb» (Gallikaner, Josefinisten, Jansenisten, Febronianer, Presbyterianer) halten es mit einer Kirche, die nicht mehr eine auf Ungleichheit gegründete Gesellschaft kanonisiert, die ihre Treue zur apostolischen Zeit neubelebt, zur Epoche Cyprians und Augustins, welche sie unablässig zitieren.

So in ihrer Rolle als authentische Repräsentantin der «Christenheit» erschüttert, erschöpft die Kirche ihre Kräfte in inquisitorischen Maßnahmen, deren wirkliche Nutznießer die Souveräne und Parlamente sind. Sie macht Treibjagd auf die Christen, die mehr theologisch als politisch subversiv wirken, sie kapselt sich ein in ihre inneren Streitigkeiten und antwortet nur zerstreut und in einer konventionellen Argumentationsweise auf die «starken Geister», die bei der Frage beharren, welche sie gestellt haben. Warum bleibt sie ohne Antwort?

Im begrenzten Rahmen dieser Studie müssen wir uns damit begnügen, an zwei Aspekte zu erinnern, die sich mit einer bemerkenswerten Beständigkeit von 1770 bis 1830 wechselseitig durchdringen: einerseits die Doppeldeutigkeit der Diskussion; andererseits ihre Folgen für das christliche Leben. Unbestrittenerweise hätte in dem Augenblick, als das bisher einheitliche Selbstverständnis der Katholiken unter den Angriff der vielfältigen Richtungen der Aufklärung geriet, das Problem

der Kirche vom Problem der «Religion» getrennt werden müssen, weil die Auseinandersetzung über beide ständig blockiert war durch die Verquickung der inner- und außerchristlichen Polemik. Da das erste Problem das zweite mitbedingt, setzt die katholische Kirche sich der Gefahr aus, die Schlacht an der Front der Philosophie, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts um den Begriff der Religion entsteht, zu verlieren, ohne daß sie dazu gekommen wäre, zunächst einmal ihre ekklesiologischen Schwierigkeiten zu lösen. Das eine wie das andere Problem hätten als Voraussetzung einer Lösung eine kraftvolle dogmatische Reflexion gefordert. Daß sie ausblieb, brachte nicht nur die Gefahr mit sich, daß keinerlei Klarheit gewonnen wurde, sondern auch, daß man – seit der Zeit des Kaiserreichs – meinen konnte, es gehe noch um die Kirche, während doch die Zeitgenossen in Europa schon zur Diskussion über das Wesen der Religion übergegangen waren.

Die Hierarchie tat um so weniger zur Ankerbelung der Diskussion, als sie ihr müßig erschien, seitdem die politischen Verhältnisse der Jahre von 1815 bis 1830 ihr die Möglichkeit gaben, die «Christenheit» zu restaurieren, also den für eine Weile unterbrochenen Traum wieder weiter zu träumen. Die Folgen werden um so trauriger sein, als die Kirche sich für den Verlust der «Eliten» nicht damit trösten kann, doch immerhin die «Massen» behalten zu haben, die diesen ideologischen Kämpfen gleichgültig gegenüberstanden und ganz von ihren eigenen Bestrebungen in Anspruch genommen waren. Es brauchte noch einige Zeit, bis die Verantwortlichen der Kirche ermesen konnten, welchen Abgrund der ständige Rückgriff auf den Archetypus einer Christenheit aufgerissen hatte, auf einen Begriff, der eine ausgesprochene Herausforderung der modernen Welt war, wie es schon die Philosophen der Aufklärung vermutet hatten.

I. Wahre und falsche Kirche zur Zeit der Aufklärung

Dieser Verdacht war nicht unbegründet, wenn man sieht, wie die Kirche Europas im 18. Jahrhundert ihre Taktik einfach blind kopiert nach der Politik der großen staatlichen Körperschaften. Unter der Regierung Ludwigs XV. hätte man mit Recht sagen können, daß die Parlamente sich keine andere Aufgabe gestellt hatten, als auf jede nur denkbare Weise die Anwendung der Bulle «Unigenitus» (1713) zu verhindern und dann von 1750 an ganz

in den schwierigen Verhandlungen über die Konfessionsgesetze und die Sakramentenverweigerung aufzugehen. In einer zweiten Periode (1756–1770) beginnen die Parlamente sich gegen die autoritäre Monarchie aufzulehnen und nähren ihre Beschwerden gegen die Politik und das Steuersystem mit Argumenten, wie die Gallikaner und Jansenisten der dritten Generation sie liebten.⁵ Letztere vor allem schmieden eigenartige Allianzen mit ihren Feinden von gestern und werden gegen 1770 die Haupttriebfeder für die Bildung einer Heiligen Union, der sich auch die Sympathisanten der Bewegung in Spanien, in Portugal, in Italien und in den Niederlanden anschließen. Diese Heilige Union, in der sich die vermischtesten Motive und vollkommen auseinanderlaufende Interessen zusammenfinden, wird gebildet von einigen «Philosophen», von Rechtsgelehrten und Männern der Kirche. Sie zieht eine außergewöhnliche Kraft aus ihrer Zielsetzung: die Jesuiten zu bekämpfen.

Es wäre vielleicht zutreffender, mit den Liberalen des 19. Jahrhunderts zu sagen, daß man weniger die Gesellschaft Jesu treffen wollte als vielmehr das «jesuitische Phänomen», welches diese repräsentiert. Eine unübersehbare internationale Literatur hat sich seit langem an die vielfachen Ausdrucksformen dieses Phänomens herangemacht: da ist der religiöse Jesuitismus, der seit Pascals «Lettres Provinciales» dank dem Probabilismus wegen seiner laxen Moral angeklagt wird; er zieht den ökonomischen Jesuitismus nach sich, der gegründet ist auf den Wucher oder gar das Abpressen von Grundbesitz, worüber man sich mit besonderem Wohlgefallen nach der Zweimillionenpleite des Pater de Lavalette, dieses geistlichen Bankrotteurs, Generalvisitators der Gesellschaft Jesu und Apostolischen Präfekten, beklagte. Sein Prozeß im Jahre 1761 vor dem Parlament von Paris zog eine Menge Unzufriedener an, vor allem aber die holländischen Gläubiger. Die Zeitungsschreiber mit ihrem Sinn für die passende Gelegenheit nützten die Möglichkeit, daran zu erinnern, daß die Jesuiten es gewesen seien, welche die Kirche von Utrecht grausam verfolgt hätten, obwohl sie tapfer verteidigt wurde von den Doktoren der Universität Leuven und der Sorbonne und von zahlreichen spanischen Bischöfen, welche Rom der Inquisition ausliefern wollte.

Karl III. von Spanien, der erbittert war über die Aufstände von 1766 in Madrid und Barcelona, die – wie man sagte – von den Jesuiten geschürt worden waren, berief eine Kommission von fünf Bischöfen ein, ihren Rat einzuholen. Ihr Präsident, der

Erzbischof von Burgos, erklärte unverhohlen im November 1769, daß die Verfolgung, «die von den Jesuiten gegen die Kirche von Utrecht entfesselt wurde, wobei die Jesuiten keine anderen Waffen als Satyre, Lüge und Verleumdung verwendeten, wohl die Ursache werden konnte für die Verwunderung, welche die Religion der Päpste in diesem Punkt erregt hat». Der Angriff ist charakteristisch: Es handelt sich darum, die natürlichen Stützen der Gesellschaft Jesu zu untergraben: das Papsttum und die Souveraine. In diesem Punkte – und das ist der politische Jesuitismus – genügte es zu zeigen, daß die Theologie der Jesuiten die These von der Erlaubtheit des Königsmordes verteidigte. Nach 1729 hatte ein Militärhistoriker, der Chevalier de Folard, die Jesuiten eines Komplotts bezichtigt, welches die Absicht verfolgte, sich durch einen Sturz der Könige der Herrschaft über Europa zu bemächtigen. Mittels einer erstaunlichen Umdeutung geht die Argumentation seines Buches zur Gänze in die sonderbare Schrift des Eudisten Lefranc über, welcher 1792 im Karmeliterkonvent von Paris ermordet wurde. Sein Werk «Voile levé pour les curieux ou les secrets de la Révolution révélée à l'aide de la Franc-Maçonnerie» schreibt dem Freimaurerkomplott die Missetaten des Jesuitenkomplotts zu. In einer ergänzenden Anmerkung, welche der Verhärtung der katholischen Eliten am Vorabend der Revolution zuzuschreiben ist, wird die Freimaurerei zur «Quintessenz aller Häresien, welche Deutschland im 16. Jahrhundert gespalten haben». Von daher müssen die Protestanten verstanden werden und natürlich auch «alle, welche die Geheimnisse der geoffenbarten Religion angreifen».⁶

Beachten wir, daß man zwanzig Jahre nach der Auflösung der Gesellschaft Jesu durch Clemens XIV. (1773) immer noch fortfährt, die Häresie zu brandmarken, wohl ohne sich bewußt zu werden, daß das Kriterium der Zugehörigkeit zur «Christenheit» aus der Ebene des Dogmatischen in die Ebene des Soziokulturellen hinübergeglitten war, ungeachtet dessen, daß die Kämpen der Gegenreformation in ihren Kollegien, unter den geistigen und künstlerischen Eliten, unter den Regierenden und in den überseeischen Missionen einen neuen Stil der Zivilisation propagierten.

Vom 17. bis zum 18. Jahrhundert wird nicht allein derjenige zum Häretiker, welcher im Glauben irrt, sondern die gegnerische Gruppe, die in der Lage ist, ein anderes kulturelles Selbstbewußtsein zu behaupten, und die beherzt genug ist, die Strukturen einer Gesellschaft in Frage zu stellen, in wel-

che die Kirche sich einbettet. Unter diesen Bedingungen wird es äußerst schwierig zu bestimmen, ob nicht der «Häretiker» der Aufklärung bei seiner Suche nach der wahren Kirche in Wirklichkeit nur einen Prozeß in Richtung auf eine Wandlung der Zivilisation eröffnet.

Im vorliegenden Fall könnte es scheinen, daß das scholastische Universum, welches die Stütze einer ultramontanen Kirche bildete, mit dem Verschwinden der Jesuiten hätte zusammenbrechen müssen, daß das aristotelisch-thomistische Verständnis des Menschen der augustinischen Vision Platz gemacht hätte, auf die sich die triumphierenden Modernisten nach 1770 beriefen. Nun, es geschah nichts derart, da die durch eine bestimmte Mentalität bedingten Reaktionsweisen dieselben blieben, so als wären die Kreise der kirchlichen Amtsträger nicht zu einem neuen Bewußtsein gekommen. Wie aber hat der Archetypus der «Christenheit» geschützt gegen seine Verächter überlebt? Ohne Zweifel muß man sich hier erinnern an das Ende der Heiligen Union nach dem Sieg über die Gesellschaft Jesu: Die Parlamentarier verzichteten auf die Hilfe der religiösen Kräfte im direkten Kampf gegen monarchischen Absolutismus; die Tridentiner, welchen die gallikanischen Freiheiten Kummer bereiten, schwanken zwischen ihrer treuen Gefolgschaft gegenüber Rom und einer freimütigen Öffnung zur Aufklärung; was die Jansenisten betrifft, so bringt ihr Verhalten ein allgemeines Mißbehagen bei allen kirchlichen Gruppen zum Ausdruck. Ihre Anführer, die Laienkanonisten Maulrot und Camus, zukünftiger Abgeordneter der Nationalversammlung, und der Abbé Jabineau hatten die ekklesiologisch untermauerten Forderungen der Pfarrer gegen den «Despotismus der Bischöfe» vor allem gegenüber den Diözesen Lisieux und Auxerre unterstützt. Nach 1784 aber kommt es zu einem Bruch, jedoch keineswegs wegen der eigentlichen Ziele der Partei, sondern wegen der Frage, zu welcher sozio-kulturellen Richtung man sich halten solle.⁷

Wie viele Gallikaner, so sind auch manche Jansenisten beunruhigt sowohl über den steigenden Unglauben unter den Philosophen wie über die Verbitterung in den Kreisen des Volkes. Die Jahre 1784 bis 1787 bezeichnen eine wachsende doktrinaire Verhärtung der Fronten, wie aus der jansenistischen Zeitschrift «Nouvelles Ecclésiastiques» zu entnehmen ist. Diese Zeitschrift stellt einen Teil der aristokratischen Kulturbewegung dar, die entstanden war aus der Rückwirkung der Forderungen, welche jansenistische Kreise mit als erste for-

muliert hatten. Es ist die Zeit, da Beaumarchais und Restif de la Bretonne sich ängstigen wegen der beunruhigenden Gesichter, die nächtens durch Paris geistern. Alles in allem: in den christlichen Kreisen war man am Vorabend der Revolution drauf und dran, eine neue Heilige Union zu bilden, aber nicht mehr so sehr gegen das ultramontane System, sondern als Bollwerk der Christenheit gegen die soziale Subversion, deren Ursachen man in der Propagierung enzyklopädistischer Thesen sah. Wieder einmal schritt die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung einer christlichen Zivilisation über die ekklesiologische Fragestellung hinweg.

Gegen diese Abweichung formierte sich eine breite Bewegung, die Vertreter der «katholischen Aufklärung»⁸: Grégoire in Frankreich, Scipione de' Ricci in Italien und Climent in Spanien stützen sich auf die Universitäten (Pavia, Coimbra, Salamanca, Ingolstadt), um die Botschaft des Evangeliums durch die Übersetzung in die natürlichen Werte der Aufklärung zu aktualisieren. So soll zum Beispiel die Rückkehr zur Natur zur Erneuerung einer Spiritualität der Einfachheit und der Armut führen (Kampf gegen die Prunksucht der Bischöfe, gegen die arbeitsfreien Feiertage usw.). Wird es 1786, da ihre Thesen auf der Synode von Pistoia zur Sprache kommen, trotz alledem gelingen, sie vom Verdacht einer Gegnerschaft gegen die päpstliche Monarchie freizuhalten?⁹

Sie mußten ganz selbstverständlich im Verlauf der Revolution zur Ausarbeitung eines neuen Konzeptes der Kirche führen, das ganz auf die Kollegialität hin orientiert war (Nationalkonzilien von 1797 und 1801 in Frankreich) und die neue Philosophie des «christlichen Staatsbürgers» zugrunde legte. Nun sind französische Konstitutionalisten und italienische Jansenisten offensichtlich mit sich selbst uneins, wenn es darum geht, die im III. Jahre der Revolution in die Verfassung aufgenommene Freiheit der Kulte in die Wirklichkeit zu überführen. Diese Apostel des Pluralismus wollen sich nun nicht bereit finden, eine von der Idee der «Christenheit» bestimmte Mentalität aufzugeben und kämpfen für eine katholische Mehrheitskirche, die als solche vom Staat anerkannt ist. Die «Säkularisation» ist für sie ein vorübergehendes Übel, das man ertragen muß. Sie weigern sich, daraus eine Theologie zu machen, aber sie vertreten eine Beicht- und Bußmoral, die der Situation einer «christianitas afflicta» angepaßt ist. Die «christianitas afflicta» ist ein beliebtes Thema der um den bedrängten Römischen Stuhl gescharten Ultramontanen.¹⁰

Napoleon versteht es dann, die Früchte eines unerwarteten Konsensus unter den rivalisierenden Gruppen zu ernten. Er entscheidet die ekklesiologische Diskussion der vorausgegangenen Jahre dadurch, daß er die juristischen Neigungen einer Kirche begünstigt, der er in seinem Establishment Sicherheit bieten kann. Mit der kaiserlichen Kirche kündigen sich bereits die Schlüsselworte der Restauration an: Ordnung und Ruhe.

II. Wahre und falsche Religion (1795–1815)

Von der Herz-Jesu-Frömmigkeit, dem Höhepunkt der Christozentrik des 18. Jahrhunderts, bis hin zur Theorie vom religiösen Gefühl in Schleiermachers «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern», welche durch die Vermittlung von Rousseaus «Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars» nach Frankreich kommt, ist die Abwertung dieser «Religion des Herzens» offensichtlich. Ihr Eindruck auf die letzten Vertreter der Aufklärung ist um so unausrottbarer, als das nach Mystik und Wundern lehrende christliche Volk in diesem zu Unrecht rationalistisch genannten 18. Jahrhundert sich mittels unorthodoxer und «unterirdischer» Praktiken hatte befreien können. Dies hatte die Verzückten von Saint Médard dazu geführt, sich für die Prophetinnen der Revolution, Suzanne Labrousse und Catherine Théot, zu begeistern. Was hat die Kirche unmittelbar nach Ausbruch des Sturmes zu bieten? Die ästhetische Apologetik der Schrift «Le Génie du Christianisme» und den Ausruf ihres Verfassers Chateaubriand «Ich habe geweint und ich habe geglaubt». Dies war ganz im Sinne der deutschen Romantiker und betonte in gefährlicher Weise den Immanentismus, mit welchem die katholische Kirche nur allzugern die glückliche Ignoranz als Stütze für den Glauben der Einfältigen feierte.

Wird der Katholizismus dadurch liebenswerter? Aber es ist keineswegs der Katholizismus als solcher, der die zahlreichen Reisenden von jenseits des Rheins anzieht, von denen Benjamin Constant voll religiöser Glut berichtet. Er gibt im Jahre 1804 eine gute Zusammenfassung der Gründe dieser allgemeinen Vorliebe: «Von Tag zu Tag wird die protestantische Religion in Deutschland mehr eine Sache des Gefühls als eine Institution: Keinerlei Formen, keinerlei Symbole, fast keine Zeremonien, nichts als sanfte Ideen und eine empfindsame Moral.»¹¹ Das ist der Grund des Problems: Die Kirche mag immerhin ihre Apologetik modernisieren, sie bleibt doch eine Institution, die im

Prunk ihres Kultes ihrer selbst sicher ist; noch mehr als dies wirft man ihr ihre Starrheit und Strenge vor, ihre scholastische Formelsprache, da sie den Anspruch erhebt, die «eine und katholische» Kirche zu sein. Wir wissen, daß dies der Sinn der Kontroverse zwischen Schleiermacher und der Tübinger Schule war. Unter anderem hatte ein Autor, der sich «Katholik, Engländer und Römer» nannte, im Jahre 1801 davor gewarnt, die Kirche als Institution durch das Konkordat wieder zu etablieren. «Was wieder zu errichten ist», sagt er, «ist der Kult, nicht die Religion.» Eine Scheindistinktion? «Die Lehre über die Wahrheit der Dogmen, der Moral, der Pflichten der Religion; die Katechese, welche diese Lehre vermittelt, die Predigt, welche sie bewahrt – sind sie Ausstattungsstücke des Kultes? Diese erste Besiegelung des Christentums und dieses sein letztes Ziel, seine von dem einen ausgehenden Gebote und seine Mittel zur Erreichung des anderen – bilden sie etwa die *Religion* oder stellen sie nicht bloß den *Kult* dar?»¹²

Da die Antwort ausbleibt, führt die Blockierung der Religion durch den Kult zu einer doppelten Entwicklung: zu Antiklerikalismus und Indifferentismus. Was es auch auf sich haben mag mit der Rechten und mit den Inspirationen von seiten des Gallikanismus, oder auch was es mit der Linken und mit den mehr politisierenden Tendenzen sein mag – das Problem des Antiklerikalismus stellt sich zunächst im Zusammenhang mit dem Liberalismus, der Bewegung für Fortschritt und Aufklärung. Manche Liberale werfen die Scheinantinomie Liberalismus–Christentum; andere gehen noch weiter und erklären mit Mahul, Parlamentsmitglied im Jahre 1822, daß «die liberalen Ideen nichts anderes sind als die Weiterentwicklung und Anwendung der Prinzipien des Evangeliums auf die Regierung der Gesellschaft». Mit dem Begriff «Prinzipien des Evangeliums» bezieht er sich auf ein «gereinigtes Christentum», das im Widerspruch steht zum «römischen Kult», welcher für so viele protestantische Amerikaner, die Frankreich besuchen, zum Gegenstand der Neugier und des Unverständnisses wird. Der Liberale Paganet gibt den Grund dafür an: «In letzter Zeit haben einige Philosophen sich darauf beschränkt, die Möglichkeit, die Freiheit einer großen Nation mit der ausschließlichen Ausübung des römischen Kultes zu versöhnen, als problematisch zu betrachten; andere haben das Problem negativ gelöst, indem sie die Unbeugsamkeit der Dogmen und Axiome zu bedenken gaben, auf welche sich die unerschütterliche Politik der Oberhäupter der Kir-

che gründet... Die Einheit des katholischen Kultes ist ein grundlegendes Gesetz; seine äußeren Requisiten aber sind meist nur ein Werk der Zeit, von phantastischem Aberglauben oder gar ohne Analogie und ohne Beziehung zum reinen Christentum dem Heidentum entlehnt.»¹³ Die Kritik des Kultes zielt nicht nur auf die katholischen Amtsträger, sie betrifft die Institution Kirche auch insofern, als sich in den kultischen Zeremonien eine Zeit niedergeschlagen hat, die den Werten der «liberalen Zeit» fremd und feindlich war.

Auf diese Weise ist die aktuelle Bedeutung der katholischen Religion in ihrem gesellschaftlichen Einfluß in Frage gestellt. Diese Problematik tritt offen und mit einigem Lärm zutage in dem Werk des Aufklärers Dupuis, «De l'origine de tous les cultes» (1796). Der ausdrucksvolle Untertitel «De la religion universelle» rief nach einer wissenschaftlichen Kritik des Wesens der Religion. Die Ägyptologie und die Entdeckung der Tierkreise, welche die mosaische Chronologie und die Authentizität des Pentateuchs in Frage stellten, stellen einen ersten Schritt in dieser Richtung dar: Diskussions-themen, welche das wissenschaftliche Europa in fieberhafte Leidenschaft versetzen angesichts der ersten Anfänge einer vergleichenden Geschichte der religiösen Systeme. Man kommt zu dem Schluß, daß alle gleich viel gelten und in einem Verhältnis bleibender Abhängigkeit zu der jeweiligen Zivilisation stehen, welche sie hervorgebracht hat. Die katholische Kirche reagiert nur mit einer veralteten Apologetik, die aber wütend Anatheme schleudert. Meint sie sich mit dem später von Deschamps formulierten und immer aufs neue wiederholten Syllogismus begnügen zu können: «Die wahre Kirche ist jene, welche in den Heiligen Schriften beschrieben ist; nun aber ist die dort beschriebene Kirche eindeutig zu finden in der katholischen Kirche. Ergo...?» Warum sollte die katholische Kirche unter diesen Bedingungen überhaupt ihren Monolog unterbrechen, um sich in die exegetischen Forschungen zur Echtheit der Heiligen Schriften einzumischen, während die Philosophen, getrieben von der Renaissance des Neuplatonismus nach 1815, erklärten, Gott könne nicht der unmittelbare Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntnispotenz sein? Ganz folgerichtig hält man sich daher daran, daß es mangels der Möglichkeit, Gott in Jesus Christus zu erkennen, möglich sein müsse, die «Manifestation» der Gottheit wahrzunehmen. Diese «Manifestation» aber, so kontern die Katholiken, ist nichts anderes als eben die katholische Kirche, die sich als glaub-

würdig erweist durch die Zeichen eines Kultes, der Gegenstand ihres Glaubens ist! Immerhin stürzen sich die Konstrukteure der neuen Christenheitsideologie in einige Unkosten, um das Mißverständnis zu untermauern!

III. Für eine Synthese zwischen Kirche und Religion: *Die restaurierte Christenheit (1815–1830)*

Kann man also sagen, daß diese Konstrukteure sich in einen aggressiven Anachronismus hineingeritten haben? Soweit ihre Pläne sich aus einem konterrevolutionären Haß zur Wiederaufrichtung der Gesellschaft und Politik inspirieren lassen, kann man dies ohne weiteres annehmen. Eine Studie aber, die es sich zur Aufgabe machen würde, den Begriff und die Wertung der Zeit bei allen Vorkämpfern der Idee einer nachrevolutionären Christenheit aufzuzeigen, würde auch dynamische Elemente in ihrer Wiederbelebung dieses Archetypus ausmachen können. Der Erfolg der «Theoretiker des göttlichen Rechtes» rührt vor allem her aus einer tiefen Übereinstimmung mit dem Empfinden der Zeit, insofern sie eine Einheit des Denkens predigen, welche der kritische und individualistische Geist der Aufklärung zerrissen hatte – wobei ihm die Beeindruckung durch protestantisches Denken zu Hilfe gekommen war. Indem sie Gesellschaft, Religion und Politik zu einer Einheit zusammenbinden, wie es etwa Bonald in seinem Lehrsystem tat, haben sie Teil an jenem Durst nach Ökumenismus in den von den revolutionären Erschütterungen verunsicherten Gesellschaften: Eine einzige Weise des Empfindens, Denkens, Liebens und Lebens.

Es ist eine Einmütigkeit von visionärem Stil, welche das romantische Christentum eines Novalis beseelt. In seiner Schrift «Die Christenheit oder Europa» (1799) idealisiert er die «glänzenden Zeiten», in denen Europa christlich war. Er verwirft den Protestantismus als Förderer der Spaltung, er greift selbst Luther an. Er entdeckt in Frankreich und in Deutschland Symptome einer religiösen Auferstehung, er erhofft eine Rückkehr zur Einheit, er träumt von der Regeneration Europas und vom immerwährenden Frieden zwischen den Staaten. Eine Intuition, die ebenso wiederaufgegriffen wird von einem antiromantischen und atheistischen Liberalen, Saint-Simon, der 1814 seinen karolingischen Traum veröffentlicht: «De la réorganisation de la société européenne», die Programmschrift für ein neues Goldenes Zeitalter Deutschlands und Europas.

Manche Ideologen des religiösen Frankreichs sind freilich voller Mißtrauen gegenüber dieser Einmütigkeit. Joseph de Maistre fürchtet in seinen «*Considérations sur la France*» (1796), durch all diese Verschmelzungsprozesse könnte ein Menschentypus entstehen, der immer nur so tun müsse, als wenn er wirklich existierte. Es gibt auf der Welt nun einmal Franzosen, Engländer, Italiener usw. Der mehr oder weniger abstrakte Mensch des «*Contrat social*» dagegen ist nichts anderes als eine gefährliche Fiktion. Im Bereich dieser sozialen Immanenz erkannten die Liberalen gern an, daß ihre bevorzugten Themen in dem von der französischen traditionalistischen Presse entwickelten Denkschema wiederzufinden waren: angefangen beim «*Conservateur*» (1818 gegründet von Chateaubriand zusammen mit Bonald, Lamennais, Genoude) bis zum «*Mémorial catholique*» (Januar 1824). Man feiert die ländliche Familie, die verschont blieb von den Zerstörungen der Revolution und den Ansteckungen durch die Übel der Stadt, die symbolisiert werden durch die «gefährlichen Klassen»: die Arbeiter und die Müßiggänger, die Sälute der Unmoral. Die ländliche Familie achtet noch die soziale Hierarchie in der Person des Vaters, eines Archetypus der Familie, der Religion und der Gesellschaft.¹⁴

Zum Hort der dreifachen Theorie eines familiären, königlichen und göttlichen Paternalismus wird die Kirche, die Wohltäterin der Gesellschaft und daher auch die Herrin und Lehrmeisterin des Geschickes (das heißt des Heiles) der Christen. Die Katechismen der Restaurationszeit bestehen auf diesem zentralen Thema ebensowohl wie auf der Pflicht, sein Heil im Rahmen seines sozialen Standes zu wirken.¹⁵

Hier stößt unseres Erachtens dieses Modell (pattern) von Katholizität wieder auf dasselbe Grundproblem, das schon von der Aufklärung gestellt worden war: Wenn das Heil eine Privatangelegenheit des Individuums ist, wie es die Katechismen nach 1820 wieder behaupten, wie kann dann die Kirche sich «katholisch» nennen? Wie vor allem kann sie dann den Menschen soziales Glück versprechen, die durch das mehr als je zuvor lebendige Axiom «Außer der Kirche kein Heil» von der Teilhabe am Christsein ausgeschlossen werden?

Die Verteidiger der Katholizität in den Jahren zwischen 1820 und 1830 können diese Frage nicht beantworten auf Grund des Widerspruchs zwischen ihrem sozialen Immanentismus und ihrem religiösen Transzendentalismus. Sie stifteten Spaltung zwischen denen, die sie einigen wollten, und

sie flüchten sich in ein «christliches Zeitalter», was für die soziale Glaubwürdigkeit der Kirche besonders gefährlich wurde. In seinem «Essai sur l'indifférence» (1817–1823) verteidigt der Ultramontane Lamennais jene berühmte «allgemeine Vernunft», die dann zur Quelle des «Common Sense» wird, der jede individuelle Vernunft untergeordnet ist. Bonald stimmt in seinem philosophischen Testament «Méditations politiques tirées de l'Évangile» (1830) mit ein in diesen Chor. «Als ich unter diesem (politischen und sozialen) Aspekt die Welt der Götzanbeter, die Welt der Heiden, die Welt der Mohammedaner, die nicht mehr wilde Welt und die Welt der Philosophen – so wie sie die Revolution gestaltet hat – mit der Welt der Christen verglich, *habe ich geglaubt*, daß die Wahrheit bei der Christenheit war, und zwar immer schon.» Es beruht also auf einem *a priori*, wenn man zugeben muß, daß der Mensch von einer Familie umschlossen ist, die Familie vom Staat, der Staat von der Religion, die Religion vom Universum und das Universum von der Unermeßlichkeit Gottes; sodann, daß die Geschichte die zeitliche Verwirklichung der Absichten Gottes ist, daß der Papst der Treuhänder dieser göttlichen Intentionen ist, derart, daß der Grundsatz gilt: «Je mehr Papst, desto mehr Souveränität; je mehr Souveränität, desto mehr Einheit; je mehr Einheit, desto mehr Autorität; je mehr Autorität, desto mehr Glaube.»¹⁶

Niemand scheint die Zerbrechlichkeit dieser pyramidenförmigen Sicht von Gesellschaft und Kirche, die eingefügt sind in ein umgreifendes «Zeitalter der Christenheit», bemerkt zu haben, niemand auch die Gefahr, daß man angesichts dieser Verallgemeinerungen dem Skeptizismus einen willkommenen Vorwand lieferte. Das Europa der «Heiligen Allianz» nahm gelassen die erste Enzyklika Leos XII. vom 3. Mai 1824 zur Kenntnis, welche den «Tolerantismus» geißelt, ferner den «Philosophismus» und den «Indifferentismus»; die Prälaten der ganzen Welt drängt sie, sich «in ihren Schwierigkeiten, ihren Zweifeln und Nöten» an den Apostolischen Stuhl zu wenden, denn «Gott hat – nach dem heiligen Augustinus – den Stuhl der Einheit zum Sitz der Lehre seiner Wahrheit gemacht». Eine schöne Gelegenheit für Karls X. Minister Frayssinous, 1826 in der Abgeordnetenkammer jene Zeiten glücklich zu preisen, «in denen die Kirche mit souveräner Autorität nicht nur über Dinge des Glaubens sprach, sondern auch über die Regeln der Sittlichkeit, jene Zeiten, in denen sie Gesetze der Zucht erließ... Sie setzte Hirten und Diener in die verschiedenen Rangstufen

der Hierarchie ein und setzte sie wieder ab; sie wies die Gläubigen zurecht und entfernte die verdorbenen Glieder aus ihrem Schoß.»

Der Gipfel schien erreicht zu sein mit der Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1814. Sie sollte zum Vollstrecker dieses Entwurfs eines geschlossenen Systems gemacht werden. Der Antijesuitismus des 19. Jahrhunderts dient als Katalysator für alle sozialen Gärungsprozesse, und zwar wirkungsvoller als im Jahre 1762. Das weite Spektrum der «Kongregation» ist nicht nur einfach eine gute Fundgrube für die Literaten; es wird vielmehr zu einem willkommenen Vorwand für eine schwerwiegende Vermengung von «Religion», «Kongregation» und «Monarchie», gegen die der Gallikaner Montlosier Einspruch erhoben hat. «Dieses System, das aus dem großen Grundsatz *gladium gladio copulemus* hervorgegangen ist, hat einmal als etwas Erhabenes gegolten. Ich glaube nicht, daß es dies für alle Menschen gewesen ist, und schon gar nicht für das französische Volk, da es kein Volk gibt, das mehr revoltieren könnte.»¹⁷

Tatsächlich naht die Revolte schon. Als sie 1830 ausbricht, lenkt sie die Aufmerksamkeit auf zwei Dinge: den Widerspruch eines Dynamismus in der Kirche und die Behauptung der Eschatologie. Seit 1770 hat die Kirche ständig introvertiert gelebt angesichts einer Welt, deren metaphysische Krise sie nur ungenügend wahrnahm, ohne andererseits alle ihre zentripetalen Kräfte einzusetzen für eine philosophische, theologische und exegetische Bestandsaufnahme der Revolution. Vielmehr stürzt sie sich in Erinnerung an das Wort Voltaires, wonach «Gott der rohen Materie die Zentrifugalkraft gegeben hat», auf die nachrevolutionäre Welt wie auf eine rohe Materie, d. h. indem sie die seit 1798 geschehenen Veränderungen leugnet. Paradoxiert es die *Welt*, welche die Kirche zur Eschatologie zurückführt, und zwar mittels der durch die Erfahrung von 1830 befreiten Messianismen: Es sind ein intellektueller, ein durch soziale Aktion wirkender und ein im eigentlichen Sinne geistlicher Messianismus, welche alle einen neuen Begriff der Zeitdauer einführen: Nach der Zeit der «Christenheit», die künstlich aufrechterhalten worden war, drängt sich nun die – bald von Ozanam gefeierte – «Zeit der Barbaren» auf. Zwischen beiden bricht ein neues religiöses Selbstverständnis auf, dessen tastende Gehversuche, dessen Sprünge und Nöte sich symbolisch in Lamennais verkörpern werden.

¹ M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris 1959) 342 und 348.

² P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe Classique* (Paris 1966) 26–28.

³ H. Hauser, *La modernité du XVI^e siècle* (Paris 1963) 65.

⁴ Man kann feststellen, daß gewisse Jansenisten wie Mesenguy, *Exposition de la religion chrétienne, 3^e entretien, Du bonheur de l'homme et de la vérité de la religion chrétienne I* (1744), die Vereinbarkeit des menschlichen Glücks mit dem christlichen Glück vertreten, während die Ultramontanen eine radikale Trennung einführen: Der Jesuit Croiset, *Réflexions chrétiennes sur divers sujets de morale II* (1743), der berühmte Abbé Bergier (1718–1790), dem vor allem Kardinal Gerdil und Adeodato Turchi, der «italienische Masillon», folgen.

⁵ J. Egret, *Louis XV et l'opposition parlementaire* (Paris 1970).

⁶ M. Defourneaux, «Complot maçonnique et complot jésuitique»: *Ann. Hist. Révol. Française* 180 (1965) 170–186.

⁷ E. Preclin, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé* (Paris 1929) 318, 324–328, 339. B. Plongeron, «Une image de l'Eglise d'après les Nouvelles Ecclésiastiques (1728–1790)»: *Rev. Hist. Egl. de France* 51 (1967) 241–268.

⁸ B. Plongeron, «L'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770–1830)»: *Rev. Hist. Mod. et contemporaine* 16 (1969) 555–605; «Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie»: *Il Pensiero Politico* 3 (1970) 30–58.

⁹ C. A. Bolton, *Church Reform in 18th Century Italy, The Synod of Pistoia* (Den Haag 1969).

¹⁰ B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution* (Paris 1969) 171, 177, 199, 211; «Problèmes de Théologie politique sous les II^e Lumières»: *Acte du 3^e Congrès International des Lumières* (Nancy 1970).

¹¹ Zitiert nach J. M. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'Epoque romantique* (Paris 1962) 75.

¹² *Courrier de Londres* 50, Dritter Brief vom 30. September 1801.

¹³ G. de Bertier de Sauvigny, «La vie catholique en France sous la monarchie constitutionnelle, vue par les voyageurs américains»: *Rev. Hist. Egl. de France* 15 (1969) 243–277. C. Paganel, *De l'Espagne et de la liberté* (Paris 1820) 35–37.

¹⁴ R. Deniel, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration* (Paris 1965).

¹⁵ E. Germain, *Parler du Salut? Aux origines d'une mentalité religieuse* (Paris 1967).

¹⁶ J. de Maistre, *Du Pape* (1819) 22. «Lettre à une dame russe sur la nature et les effets du schisme et sur l'unité catholique», *St. Petersburg*, 8. (20.) Februar 1810.

¹⁷ *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique* (1826) 205 und 211, zitiert nach R. Casanova, *Montlosier et le Parti prêtre* (Paris 1970).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät in Paris, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Geschichte, Lehrbeauftragter am Institut catholique von Paris und beigeordneter Direktor des Centre de recherche d'histoire religieuse. Er veröffentlichte unter anderem: *Dom Grappin correspondant de l'abbé Grégoire* (1776–1830) (1968).

Giacomo Martina

Der Beitrag des Liberalismus und des Sozialismus zu einem besseren Selbstverständnis der Kirche

Im Werk «De la Religion considérée dans sa Source, ses Formes et ses Développements» (1824–1831) von Benjamin Constant findet sich neben andern, fragwürdigen Ideen die Behauptung, daß jede organisierte Religion die Tendenz habe, ein Instrument zur Privilegierung der Priesterkaste zu werden. Ein ähnlicher Prozeß läßt sich übrigens bei vielen Ideologien, vor allem auf dem politischen Feld, beobachten. Viele Revolutionen, die im Namen der Gerechtigkeit ausgelöst worden waren, haben damit geendet, daß sie ein neues Regime der Privilegierung der herrschenden Klasse

schufen. Auch die katholische Kirche hat sich nicht immer und gänzlich diesem Prozeß entzogen. Im Zeitalter des Absolutismus hat sich die Kirche, gestützt auf die Vielfalt von bestehenden Rechten den höheren Autoritäten gegenüber oder – um es in einfacheren, verständlicheren, wenn auch vielleicht einem Rechtshistoriker weniger genehmen Worten zu sagen – gestützt auf ihr Sonderrecht nicht auf der Seite der Nichtprivilegierten, sondern auf der der Privilegierten befunden. Das Vorzugsrecht nimmt konkrete Gestalt an in den verschiedenen Immunitäten der Kirche, in den realen, lokalen und persönlichen Immunitäten. Diese gehen auf vielfältige Ursprünge zurück, werden aber von den Theologen mit verschiedenen Theorien für die Kirche beansprucht. Wenn auch diese Theorien unterschiedlich formuliert werden, so sind sich die Theologen doch darin einig, daß sie in diesen Immunitäten ein Recht erblicken, das der Kirche kraft ihrer Natur zukommt, und diese Immunitäten werden denn auch von der Hierarchie dem modernen Staat gegenüber mit solcher Energie verteidigt, daß dadurch schließlich ein beträchtlicher Teil der Zeit und der Kräfte der Kurie absorbiert wird. Man braucht nur die Konkordatstexte der neueren Zeit zu durchblättern, beispielsweise die Konkordate mit Spanien (1737), mit dem Königreich Sar-