

Beiträge

Anton Weiler

Intellektuelle in der Kirche

Eine geschichtliche Übersicht

Bevor im Rahmen der Thematik dieses Heftes über die Rolle der Intellektuellen in der Kirche eine Übersicht gegeben werden kann, muß eine gewisse Definition des Phänomens «intellektuell» vorausgeschickt werden. Nicht alle vorhandenen Umschreibungen dafür sind gleich brauchbar. Wenn man z. B. mit «Intellektuelle» jene Kategorie der Bevölkerung bezeichnet, «deren einzelne auf Grund ihrer Entwicklung, ihres Wirkens und der von ihnen vertretenen Werte Anspruch auf ein gewisses geistiges Führertum in der Gesellschaft erheben»,¹ ist damit schon recht viel gesagt. Trotzdem ist die charakteristische Rolle des Intellektuellen als solche nicht ausdrücklich genug in die Begriffsbestimmung einbezogen. Ich neige nicht dazu, Franziskus von Assisi, Savonarola oder Franz von Sales typische Vertreter der Intellektuellen zu nennen. Etwas weiter kommt man, wenn man mit Ortega y Gasset² die kritische Einstellung zur Umwelt als kennzeichnend für den Intellektuellen betrachtet. Aber hier bleibt das typisch Verstandgebundene der Kritik außer Betracht, das doch im Wort «intellektuell» enthalten ist. Es gibt – und es gab – eine sehr wichtige Form der antirationalen oder irrationalen Kritik, die für wichtige Züge in der Physiognomie fast jeder Zeit bestimmend ist, auch in der Kirchengeschichte; diese Kritik wird getragen von Personen, die wir nicht eigentlich «Intellektuelle» nennen können, wie z. B. Jakob Böhme, Jean de Labadie, Gerhard Tersteegen.

Die verstandesmäßige, rationale Kritik an den Gesellschaftsformen, an den gängigen Normen, Zielen und Werten in einer Gesellschaft, ist aber auch nicht das einzige Kriterium dafür, warum jemand als Intellektueller charakterisiert werden kann. Es kommt auch eine gewisse moralische und ästhetische Entwicklung hinzu,³ die ihn oft an der unmittelbaren Aktion hindern wird, um mehr aus

einem sicheren Abstand die allgemeine Denkwelt zu beeinflussen: Intellektuelle dieser Art findet man unter Gelehrten, Schriftstellern, Journalisten. Das ist eine Gruppe von Menschen, die gewiß auch innerhalb der Kirche gewirkt hat, in stetem Austausch zwischen dem Denken der eigenen Zeit und dem intellektuellen Regime innerhalb der Kirche.

Wenn der Wille zur Beeinflussung dieses intellektuellen *sensus communis* in der Kirche nicht vorhanden ist, wenn es um reine Gelehrtenarbeit geht, die nur Wissen anhäuft, aber dieses Wissen nicht produktiv macht, fehlt ebenso eine charakteristische Eigenschaft dieser Menschenkategorie. Es wird dabei hauptsächlich um geistige Beeinflussung gehen, zumal in der Richtung kritischer Konfrontation der Kirche und des Kirchenvolks mit den Methoden und Ergebnissen der zeitgenössischen Wissenschaft, nicht am wenigsten mit ihrer undogmatischen Rationalität, die der Neigung zum Erstarren und Dogmatisieren im traditionellen Katholizismus gegenübergestellt wird.

Die spezielle Rolle, die Intellektuelle im gesellschaftlichen Leben spielen,⁴ kann zum kirchlichen Zusammenhang hin übersetzt werden: Intellektuelle widersetzen sich der bestehenden Ordnung, wenn diese ihre Freiheit der intellektuellen Aktivität behindert; so auch können sie ein aufständisches Element in der Kirche bedeuten, wenn diese aus schlecht verstandenem Eigeninteresse der akademischen Freiheit von Forschung und Theoriebildung meint Grenzen setzen zu müssen: Galileo Galilei (1564–1624) hat seinen Platz auf dem Index leider mit vielen teilen müssen. Die Forderung nach Freiheit der Lehre und des Studiums, nach Hochschulautonomie, wird nicht nur gegenüber totalitären Regimen aufrechterhalten, die den Dozenten und Studenten Glaubensbekenntnisse abzwängen, sondern ebenso sehr gegenüber kirchlichen Entscheidungen, die diesen Freiheitsgrundsatz in seinem allumfassenden Umfang einschränken wollen. Gerade von seiner undogmatischen Einstellung her wird der Intellektuelle seine Informationsbasis stets verbreitern und von anderen Theorien Kenntnis nehmen wollen, die es ihm möglich machen, die eigene Position auf ihre Haltbarkeit zu prüfen und sie eventuell zu modifizieren, um ganz «in der Zeit» zu bleiben: ein Intellektueller, der hinter den Entwicklungen seiner kulturellen Umwelt herläuft, verliert bald sein kritisches Vermögen und damit seine gesellschaftliche Rolle. So wird er also auch in der Kirche versuchen, «in der Zeit» zu bleiben oder besser: die Kirche «in die Zeit» zu bringen, mitzuwirken an

einem *aggiornamento* mit eindeutig progressivem Charakter.

Das progressive Element ist bedeutsam, weil rein bewahrendes Wirken in Widerstreit zu seiner kritischen Funktion steht. Angesichts ihres geschichtlichen Charakters ist die Kirche der Entwicklung unterworfen; und das Leugnen oder Verhindern von Entwicklung müßte zu Erstarrung und Zurückbleiben führen. Das reimt sich nicht mit kritischer Rationalität, wenn es auch sein kann, daß gerade ein Intellektueller überspannt radikale Neuerungsversuche zu bremsen versucht, um für den Fortschritt innerhalb der Kirche das zu bewahren, was wirklich bewahrt werden muß. Michels hat aus dieser Sicht recht, wenn er behauptet: Die Theorie, daß die Intelligenz einen immanent revolutionären Charakter hat, steht im Gegensatz zu den Fakten; Intellektuelle sind überall zu Hause, sowohl bei der Revolution wie auch bei der Kontinuität und bei der Reaktion, in der weltlichen sowohl wie in der kirchlichen Gemeinschaft.

Der erwachende kritische Verstand

Geschichtlich gesehen, traten die Intellektuellen als gesellschaftliche Gruppe in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts auf den Plan, und zwar als innerkirchliche Kritiker, die vom erwachenden Verstandesdenken her kamen. Innerkirchlich hängt das zusammen mit dem Unterricht an den Kathedralschulen, die aufblühten, seit die Klöster ihre Aufgabe in diesem Bereich allmählich zugunsten anderer Werte abgaben. Daß die Klöster den Unterricht abstießen, hing mit internen Reformen zusammen, mit dem Streben nach Verinnerlichung, Meditation. Wissenschaft war diesen untergeordnet oder ganz vom Bösen. Ein Gelehrter wie Petrus Damiani lehnte den «höheren» Unterricht innerhalb der Klöster ganz entschieden ab; auch er ist kein «Intellektueller».

Das Aufkommen des städtischen Lebens mit seinen ganz anderen Fragen und ganz anderer Lebensmentalität, als die agrarische Welt sie kannte, begünstigte auch das Aufblühen der Kathedralschulen. Mit den Städten wurde der «Intellektuelle» geboren.⁵ Der neue Unternehmungsgeist der Bürger zeigte sich nicht nur in Handel und Verkehr, sondern auch im Wunsch nach wissenschaftlichem Durchdenken früher als selbstverständlich angenommener Wahrheiten. Gleichzeitig brachte die zunehmende Kompliziertheit der Landesregierung Karrieremöglichkeiten für studierte Leute mit sich; die Fürsten und Könige der

wachsenden nationalen Staaten nahmen gut vorgebildete Kleriker gern in ihre Kanzleien auf.

Ein typisch intellektueller «Beruf», der sich in jenen Tagen entwickelte, ist der des Lehrers. Die Lehrer von damals beschränkten sich oft nicht mehr auf den Unterricht an der Schule, wo sie selbst als Jungen gewesen waren, sondern zogen mit ihrer Wissenschaft durch das Land: fahrende Magistri, «Peripatetici» genannt, verbanden sich eine Zeitlang mit einer bestimmten Schule und zogen nach einiger Zeit weiter, oft begleitet von ihren Schülern (Anselm von Bisate, genannt Peripateticus; Abaelard). Die Leiter der Kathedralschulen, die «scholastici», gingen darauf aus, solche fahrende Lehrer mit ihrem Institut zu verbinden, um die Anziehungskraft der Schule zu vergrößern. Schüler kamen nun eines berühmten Lehrers willen auch von außerhalb der Stadt.

Im 12. Jahrhundert kam so das Schulleben zur Blüte, vor allem in Nordfrankreich, zwischen Reims und Orléans, mit der Ile de France (Paris) als Mittelpunkt. Jede Schule entwickelte ein eigenes Interessengebiet, ein eigenes Wissenschaftsgebiet, eine eigene Methode, verbunden mit den berühmten Magistern der ersten Jahrzehnte: Chartres wurde ein Zentrum des humanistischen Unterrichts mit stark platonischen Akzenten; Laon war ein theologischer Mittelpunkt durch die Arbeit der Brüder Anselmus und Radulfus, die in ihren Bibel-Lektionen das Werk der Kirchenväter erforschten, aber auch die dialektische Methode anwandten; Orléans kultivierte die rein literarischen Fächer, und Paris verdankte seinen Ruhm der Entwicklung der Dialektik.

Damit ist eine erste Charakteristik der intellektuellen Tätigkeit gegeben: die Entwicklung einer geistigen Führerschaft beginnt mit der Entwicklung einer Schule, mit dem Zusammenströmen eines Kreises gleichdenkender enthusiastischer Schüler, die die neuen Gedanken in weitere Kreise der Gesellschaft vortragen wollen, um sie an dem neuen Licht teilhaben zu lassen. Intellektuelle haben oft dieses Sendungsbewußtsein, gepaart mit einem geschärften Pflicht- und Sendungsgefühl. Den berühmtesten Magister jener Tage, Petrus Abaelardus (1079–1142), darf man den Prototyp aller späteren Intellektuellen nennen. Sein Leben ist überhäuft von bezeichnenden Zügen, die sich alle dem kritischen geistigen Führertum verbinden: Lernbessigkeit zum Beginnen, die schnell in harte Kritik an den früheren Lehrern umschlägt; ein Liebesleben, das der intellektuellen Karriere geopfert wird; bis ins Äußerste getrie-

bene gesellschaftliche Betrachtungsweise, die die Prinzipien noch einmal eigens verstärkt; dann schon bald Ausgestoßenwerden von den ersten Anhängern, denen das Feuer zu heiß wird; und schließlich öffentliche Konflikte mit der offiziellen Kirche, die andersgeartete Gegner vom Kaliber eines Bernard von Clairveaux in die Arena zu bringen weiß.

Ausgehend von dieser Schulwelt wurde die Konfrontation des Glaubens mit kritischem Denken und rational wissenschaftlicher Einsicht die große Aufgabe der Universitätsscholastik, die das ganze Mittelalter beherrschte. Platzmangel verbietet uns, diese Entwicklungen genauer darzulegen. Wirklich neue Aspekte gewinnt der Intellektuelle erst in der Renaissance.

Die Renaissance

Zunächst wird er von hier an immer mehr außerkirchlich, mit der Folge, daß innerhalb der Kirche (bald sowohl in der römischen wie in der protestantischen) sich die kritische Rationalität eine Zeitlang verliert oder sich höchstens im Zusammenhang mit apologetischen Zielen zeigt. Ein wichtiges neues Element ist, daß seit jener Zeit die Intellektuellen oft auch die treibenden Kräfte des neuen nationalen Bewußtseins waren: die Konzentration auf das Vaterland, das politische Interesse am Gemeinwohl, der aktive Einsatz für die Ausbreitung der nationalen Kulturwerte, die Hebung des bürgerlichen Lebens und der Familie, die humanistischen Erziehungsideale fordern einen zielbewußten Einsatz verantwortlicher Menschen, die ihre intellektuellen Motivationen notfalls sehr weit, im klassischen Altertum holen wollen.

Aber auch hier gibt es Zusammenstöße. Die Versuche, den neuen Lebensformen Gestalt zu geben, laufen fast unwiderruflich auf Konflikte mit der feudalen Kirche und den scholastischen Theologen hinaus. Aber sie machen auch den Weg frei für eine innerkirchliche Humanisierung des Christentums. Hier wird typische Intellektuellenarbeit getan. Zuerst die Konfrontation der traditionellen christlichen Lehre mit den wiederentdeckten Moralsystemen: dem Stoizismus und dem Epikuräismus bei Lorenzo Valla (1405–1475), die Aufwertung des Platonismus und der fremden Religionen der Chaldäer, Perser, Inder, Ägypter und der jüdischen Kabbala bei Marsilio Ficino (1433–1499) und Pico della Mirandola (1465–1494). Daraus ergeben sich dann die Versuche zur Harmonisierung von christlicher und nichtchristlicher Ethik im

Lichte einer intellektuell konstruierten und argumentierten universalistischen Offenbarungssicht. Aber es geht auch andersherum. Gegen den Universalismus des Lateinischen wurde die Volkssprache entwickelt, gegen den Universalismus des Papsttums wurden die nationalen Kirchen auf die Füße gestellt. Das sind zeitgebundene Ausdrucksformen einer nationalistisch gesinnten Intelligenz, aber trotzdem: in ihrer grundsätzlichen Toleranz und universalistischen Religionsidee, in ihrem undogmatischen Wahrheitsbegriff und ihrem fundamentalen Vertrauen auf die Geschichte als fortschreitende Gottesoffenbarung liegen Übereinstimmungen, die über die neuen kirchlichen und nationalen Grenzen hinweg gerade wieder die Intellektuellen zu Geistesverwandten machen, zu Vorläufern einer grenzenfreien Welt. Nationalismus und Internationalismus stehen sich in diesen Menschen oft widerstreitend gegenüber: aber dennoch ist in Gestalten wie Nikolaus von Cues (1401 bis 1464) und Erasmus von Rotterdam (1469 bis 1536), Thomas Morus (1478–1535) und Reginald Pole (1500–1558) dieser Konflikt eigentlich schon überwunden.

Die neueren Zeiten

Beim Namen Thomas Morus tritt aus den reformatorischen Kreisen der Humanist und Theologe Philipp Melancthon (1497–1560) ins erste Glied. Auch er war ein Intellektueller des unfanatischen, versöhnlichen, verstehenden Typs, von einer stark weitergelebten Verbundenheit mit dem Alten, das unter Kritik stand. Es wollte ihm nicht in den Kopf, daß der natürliche Mensch gänzlich verdorben sein solle; der eigene freie Wille des Menschen und seine eigenen guten Werke sind nötig zum Heil. Aus der Kritik an spätmittelalterlichen Religionsformen entsteht bei ihm der Wunsch nach einer neuen Synthese zwischen humanistischem Lebensgefühl und evangelischer Lebensorientierung. In der Welt der katholischen Reform gibt es ähnliche irenische Gestalten, denen jeglicher Fanatismus fehlt und die in ihrem affektiven und intellektuellen Gleichgewicht die gesündesten Vertreter des Glaubens in der progressiven Kraft des offenen Dialogs sind: Jacopo Sadoletto (1477 bis 1547), Gasparo Contarini (1483–1542), Carlo Borromeo (1538–1584), Petrus Canisius (1521 bis 1597).

Petrus Canisius ist der lebendige Beweis dafür, daß der von Ignatius von Loyola seinen Anhängern abverlangte «Gehorsam des Verstandes» nicht notwendig zur autoritären Blockade des per-

sönlichen Denkens zu führen braucht. Die Jesuiten haben die europäische katholische Intelligenz der kommenden Jahrhunderte im offenen Annehmen der profanen Kulturwerte geformt, aber von dem einen Zielweg der katholischen Reform her, wie er von der befugten kirchlichen Autorität festgelegt worden war. Dafür durften alle intellektuellen Kräfte aufgerufen werden. Nur die ganz Großen sind imstande, diese Forderungen zu formulieren *und* zu vollbringen, ohne an der eigenen Person und für die Sache, der man dient, Schaden zu nehmen.

Jesuiten, Jansenismus, Ultramontanismus

Die großen Konflikte in der Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts sind nicht ohne das intellektuelle Engagement der Jesuiten denkbar, die bei allem Laxismus in den Moralauffassungen und bei aller Humanität auch in ihrer Offenheit für die weltlichen Kulturen gerade durch diesen so betonten intellektuellen Gehorsam oft aufgrund einer internen autoritären Starre operierten. Bei vielen von ihnen gab es wenig Nähe zum «esprit de finesse» und zur Empfindsamkeit für die «*raisons du cœur*», die in Pascals «*Pensées sur la religion*» (1667) zum Ausdruck kommen, und die Auseinandersetzungen zwischen Jesuiten und Jansenisten zeigen bei all ihrer intellektuellen Spitzfindigkeit und Subtilität wenig Gefühl für das Mysterium, für «*misère et grandeur de l'homme*», von denen Pascal so berührt war. In ihm begann die Linie des irrationalen Denkens, das über Maine de Biran und Henri Bergson zu Gabriel Marcel führte und zum christlichen Existentialismus und zu all jenen, die die Gebrechlichkeit des Instruments «*Verunft*» durchschaut haben. Vorläufig aber gab Europa zunächst dem Rationalismus des Descartes alle Chancen.

Pascal war in die Auseinandersetzung zwischen Jesuiten und Jansenismus ganz einbezogen, die die französische, teils auch die niederländische Welt des 17. und 18. Jahrhunderts tiefgehend beeinflusst haben. Im Zusammenhang mit dem Jansenismus brauchen in dieser Studie über die Rolle der Intellektuellen in der Kirche die theologischen Kontroversen über Erbsünde, Gnade und Vorherbestimmung nicht erwähnt zu werden, und auch nicht die juristischen Streitfragen oder bestimmte Lehrthesen, die darüber im Buch «*Augustinus*» des Jansenius stehen, wenn auch in beiden Konflikten eine Menge intellektueller Schläue aufgebracht wurde. Die intellektuellen Aktivitäten,

die wir hier meinen, sind vielmehr die, welche Kritik an den Gemeinschaftsformen enthalten, den Strukturen sowohl wie den Verhaltensregeln, gemessen an einem aus der Rationalität entworfenen Bild der Kirche. Die Diskussionen über Moral gehören durchaus dazu, und ihre eingreifende Wirkung wurde und wird in römischen Kreisen auch gut verstanden: von dorther wurden harte Maßnahmen mit weitreichenden Folgen nicht gescheut, wenn man davon überzeugt war, daß in bestimmten Auffassungen nur Wege zum Unheil gewiesen wurden. Aber am härtesten reagierte Rom, wenn die Auffassungen mit demokratisierenden und dezentralisierenden Tendenzen zusammengingen.

Das war der Fall bei Pasquier Quesnel; seine «*Réflexions morales sur le Nouveau Testament*» (1693) waren nicht nur Vulgarisierung der jansenistischen Dogmatik und Moral, sondern ebenso die Erneuerung von Forderungen nationaler Art, die seit alter Zeit zusammenhängen: Landessprache in der Liturgie, Bibellesung der Laien und eine demokratische Kirchenorganisation auf der Basis der konziliaren Theorie («*richerisme*»). Die Bulle «*Unigenitus Dei Filius*» (8. September 1713) trieb einige tausend Geistliche zum Protest, der schließlich in eine Scheinkapitulation überging: intellektuelle Laien, vor allem Mitglieder des Pariser Parlaments, standen hinter ihnen – in Anbetracht der nationalen und laikalen Bedeutung der Sache, die mehr war als eine «*querelle cléricale*».

Trotzdem müssen zu diesem Konflikt einige Randbemerkungen gemacht werden. Wir werden bei Beurteilung dieses Auftretens von Intellektuellen in den neueren Zeiten auf die stets zunehmende Komplexität des gesellschaftlichen und kirchlichen Geschehens achten müssen, worauf ihre Kritik und ihre Absichten zur Veränderung gerichtet sind, wie auch auf die Tatsache, daß sie selbst bei Lenkung der Entwicklung in einer bestimmten Richtung Kritiker und Interessierte sind. Der Kampf gegen den Ultramontanismus z. B. hat in der Form des 18. Jahrhunderts gewiß eine große Zahl von Intellektuellen auf verschiedenen Ebenen engagiert. Wie H. Raab⁶ deutlich gemacht hat, gehen hier überlieferte antirömische Affekte, die schon seit Papst Gregor VII. einer kontroversen Frontstellung genügend Nahrung gegeben hatten, nationalkirchliche und episkopalistisch-febronianistische Tendenzen und aufklärerisch staatsrechtliches Denken Hand in Hand. Der ganze Komplex hat eine religiöse, eine gesellschaftliche und eine politisch-wirtschaftliche Basis; aber mit

Recht hat der schon einmal zitierte Michels darauf hingewiesen, daß hier, wie auch in vielen anderen Fällen, der Wunsch der Intellektuellen mitspielte, ihre Stellung im eigenen Land zu verstärken. Der Kampf mit Flugschriften und Traktaten, in diplomatischer und finanzieller Beeinflussung von allem, was kurialistisch, hierokratisch, jesuitisch, aufklärungsfeindlich, bigott, antipatriotisch oder reichsfeindlich hieß, war gewiß nicht frei von Selbstsucht und Eigeninteresse. Die gesellschaftlich-ökonomische Stellung des Intellektuellen bestimmte in hohem Maße seinen Kampf für die Stärkung der Position der nationalen oder regionalen Sprachen und Schulen. Die Reorganisation z. B. der Universitäten in Österreich, begonnen mit Wien (1753), war bewußt auf die Stärkung des nationalen intellektuellen Elementes gerichtet; deshalb mußten sie dem Einfluß der Jesuiten und der römischen Kurie entzogen werden. Die über-nationale Kirchengemeinschaft, die diese Kämpfer für nationales Recht auch in kirchlichen Dingen meist als ihre geistige Heimat weiterhin anerkannten, war in ihren Augen bestimmt nicht identisch mit ihren römisch katholischen Strukturen, sobald diese die nationalen und also eigenen Interessen durchkreuzten.

Die Aufklärung

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts war wiederum ein offenbar von den Intellektuellen gestempelter Zeitraum, wenn wir auch mit Palmer, Hazard und Rogier⁷ anerkennen müssen, daß nicht die Bücher Frankreich und die anderen westlichen Länder entchristlicht haben, sondern daß weit mehr die Entchristlichung in den Büchern Gestalt annahm. Voltaire, Diderot, Holbach, Helvetius, De la Mettrie und Volney waren die Dolmetscher einer schon lange im Gang befindlichen kulturellen und intellektuellen Neuorientierung, die von ihren Schriften nur beschleunigt wurde. Diese Bemerkungen unterstreichen die Abhängigkeit des Intellektuellen von seiner geistigen Umwelt, vom Zeitgeist: Das Wachwerden der Kritik bedeutete das Bewußtwerden einer schon gegenwärtigen Kluft zwischen den kulturellen Lebensformen einer Gemeinschaft und den wirklichen Bedürfnissen in wirtschaftlicher und technischer Entwicklung fortschreitender Menschen; zwischen den herrschenden Lehrmeinungen auf kirchlichem, politischem und sozialem Gebiet und dem sich entfaltenden Bewußtsein, das sich von den bestehenden Abhängigkeitsverhältnissen ab-

zusetzen begann. Der Intellektuelle ist nicht der isolierte geniale Seher; er ist nur Kritiker der Gesellschaft innerhalb der Gesellschaft selbst; er konfrontiert sie mit den eigenen bewußten oder unbewußten Idealen und stellt die Schädigkeit und den unfreimachenden Charakter der bestehenden Formen an den Pranger. Im besten Falle dringt er durch zu den Ursachen des Konflikts zwischen dem sozialen Bewußtsein und der gesellschaftlich-kulturellen Situation und treibt dann zur Reformaktion.

Ferner muß betont werden, daß seit Beginn der doktrinären Verdichtung in der Kirche und innerhalb mancher nationaler Staaten die echt intellektuelle Zeitkritik Lebenschancen nur aus einem Lande bekommen konnte, das wegen Fehlens einer zentralen und absoluten Autorität und wegen einer aufkommenden demokratischen Gesinnung keine Beschwerden hatte, Philosophen zuzulassen und von der «republikanischen» Freiheit der Presse profitieren zu lassen – in diesem Falle: aus den Vereinigten Staaten von Amerika. Toleranz, zusammen mit Kaufmannsgeist, schuf die äußeren Bedingungen für freie intellektuelle Kritik, die anderwärts fehlten. Intellektuelle sind für ihre gesellschaftliche Funktion, auch hinsichtlich ihrer kirchlichen Verhaltensweisen, ganz von dieser Art äußerer Randbedingungen abhängig.

Die Aufklärung darf man die entscheidende Weltanschauung und Lebenshaltung breiter Kreise in England nennen, aber auch in den Niederlanden, in Frankreich, Deutschland und schließlich in allen Gebieten mit europäischer Kultur (Neu-England, Latein-Amerika). Gerade die Intellektuellen gingen voran bei diesem Auszug des Menschen aus der Unmündigkeit, die er als seine eigene Schuld ansah. Diese «Epoche der Kritik» (Kant) ist schlechthin die Epoche des Intellektuellen geworden, dessen Selbstbewußtsein einen immensen Anstoß empfing aus der erfolgreichen Anwendung des verstandesmäßigen Denkens und der beginnenden naturwissenschaftlichen Forschung. Es ist zugleich die Epoche der Säkularisierung der Religion zu einer gesellschaftlichen Nützlichkeitsinstitution, eines naturalistischen Deismus, eines überdrehten Rationalismus, der den Kontakt mit der lebendigen Praxis verlor, während die Theologen ihre Kraft in ungeschickten Streitereien vergebudeten.

Die katholische Aufklärung

Nur die «katholische Aufklärung» in deutschen Landen gibt ein Bild von der innerkirchlichen in-

telektuellen Tätigkeit, die ohne Radikalisierung Anpassung an die neuen Einsichten bewirken wollte. Die Erneuerung der Ausbildung der Geistlichkeit, in welcher das Bibelstudium von historischen und philologischen Hilfswissenschaften flankiert wurde, die Förderung der Volksbildung und des christlichen Unterrichts, gleichzeitig mit Sorge für die Verbesserung der gesellschaftlichen Struktur – das waren die ersten Ansätze zur Verwirklichung einer mehr an die Zeit herangebrachten Kirche. Hirtenbriefe wie die des Wiener Erzbischofs Johann Joseph Graf von Trautson (1752) und des Fürsterzbischofs von Salzburg Hieronymus Reichsgraf von Colloredo (1782) – bei Schwaiger thematisch inventarisiert⁸ – geben ein Bild von der fast Erasmischen Bekümmertheit um die Reinheit der Religion in einem aufgeklärten Klima. Die religiöse Toleranz, das Streben nach Wiedervereinigung der Christen, Verzicht auf Zwang in religiösen Dingen, nicht zuletzt auch das Aufhören der Hexenverbrennung sind die wirklichen Lichtpunkte jenes Jahrhunderts: sie zeigen den Sieg der Vernunft über religiösen Fanatismus und Intoleranz.

Die moderne Geschichtsschreibung hat einen Blick für den Mut, mit dem Katholiken sich – inmitten von Protestanten und Freidenkern – offen für eine Erneuerung der kirchlichen Verhaltensmodelle äußern, um die Kirche mehr mit den Forderungen der neuen Vernunft in Übereinstimmung zu bringen. Rogier⁹ gibt einen eindrucksvollen Katalog der Wünsche, die in Hunderten von Flugschriften und Büchern schon damals vorgebracht, aber größtenteils erst durch das Zweite Vatikanische Konzil verwirklicht wurden: Kritik an traditionellen Frömmigkeitsformen, am Übermaß der Heiligenverehrung, an Wallfahrten und Ablässen, am Kommunizieren außerhalb der Messe, am unverständlichen Zelebrieren, an Messen auf zwei oder drei Altären gleichzeitig; Eintreten für eine mehr biblische Frömmigkeit, für Mäßigung im Kultus der heiligen Reste, für Aufnahme der Taufspendung in eine Gemeindefeier, für interkonfessionelle Gebetszusammenkünfte, für das Religionsgespräch, für eine teilweise gemeinsame Ausbildung von Priestern und Prädikanten, für gemeinsame Bibelwerke, für Einführung der Landessprache in den Gottesdienst.

Darf dieser Mut als notwendige Vorbedingung für den Beginn einer Erneuerung gepriesen werden, so muß auch festgestellt werden, wie schwer es ist, damals und heute, Maß zu halten und daß nur manche Intellektuelle die Kunst verstehen,

was nicht aus der reinen Vernunft stammt, zu respektieren: z. B. was mit dem Körpererlebnis zusammenhängt, mit der Sinnhaftigkeit oder mit der Eingebundenheit in das biologische Lebensmilieu. Wird Religion lediglich «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» beurteilt, verschwindet ein breiter Strom mystischer Gottessehnsucht im Abgrund, verfallen die Sakramente zu kraftlosen Symbolen, werden Priester zu machtlosen Moralisten und zu Anklägern der eigenen Zeit, statt Führer zu geistlichen Tiefen und Mittler der Gnade zu sein. Weder die «katholische Aufklärung» noch unsere eigenen Tage haben in dieser Hinsicht immer das Gleichgewicht bewahrt: Für Intellektuelle ist es anscheinend schwierig, sich lebendig bewußt zu bleiben, daß der Mensch mehr ist als sein ordnender Verstand. Pascal und Shakespeare haben auch diese anderen Dimensionen zur Sprache gebracht, ebenso wie Rousseau und die Romantiker; es ist gut, daß nicht nur die Intellektuellen in der Kirche und in der Gesellschaft das Wort haben. Das starre Festhalten an der eignen erworbenen Einsicht kann sie zu bremsenden Faktoren in einer kulturellen Evolution machen, die nicht nur als wachsende Rationalität charakterisiert, geschweige denn gewürdigt werden mußte. In dieser Hinsicht ist J. M. Sailer (1751–1832), zentrale Gestalt dieser kritischen Periode, Vorbild einer glücklichen und gleichgewichtigen Entwicklung rationaler Religionskritik zur *Glaubenserweckung*, während Von Wessenberg (1774–1860), starr beharrend in der Aufklärungshaltung, die neue Kultur der *Romantik* nicht erkennt.

Das 19. Jahrhundert

In der Periode der Restauration zog sich die katholische Intelligenz auf die Verteidigung und Weitergabe eines für unveränderlich gehaltenen Lehrsystems zurück: der Anti-Intellektualismus der Romantik gab wenig um die wissenschaftlichen Aspekte des gläubigen Denkens, das mehr für eine Angelegenheit des Herzens und des Gefühls gehalten wurde. Lange hielt sich diese Abwehrhaltung aber nicht. In Deutschland sah man durchaus die Notwendigkeit ein, die idealistische Philosophie und die Geschichtswissenschaft in den Dienst des katholischen Dogmas zu stellen, wenn der Glaube nicht nur Gottesdienst, sondern auch Lehre sein sollte. An den Universitäten unternahmen die Inhaber der protestantischen und katholischen theologischen Lehrstühle die gewünschten Konfrontationsstudien. Schleiermacher (1769

bis 1839) und Neander (1789–1850) beeinflussten Johann Adam Möhler (1796–1838) und die Tübinger Schule; Johann Joseph (von) Görres (1776 bis 1848) führte die Münchener Schule und sammelte einen Kreis katholischer Gelehrter und Künstler um sich, die am öffentlichen Leben teilnahmen, in der Überzeugung, daß nur der katholische Glaube aus den Widersprüchen der Zeit einen Ausweg weisen konnte. In politischer Hinsicht wirkte der gemäßigte Konservatismus der «Historisch-politischen Blätter» des Joseph Görres lange in katholischen deutschen Kreisen weiter (Katholikentage, Zentrumsparlei); wissenschaftlich-organisatorisch kam in der Görres-Gesellschaft (1876ff) unter seinem patriarchalischen Schutznamen eine Gruppe gleichgesinnter katholischer Laien-Gelehrter zusammen, die während des Kulturkampfes Zusammengehörigkeit im grundsätzlichen und wissenschaftlichen Widerstand entwickelten. Ähnliche wissenschaftliche Vereinigungen katholischer Akademiker wie die englische «Newmanassociation» und die niederländische «Thijmgensnootschap» beabsichtigten im gleichen Geiste die Förderung der Wissenschaftspflege durch Katholiken, auf der Basis des enthusiastischen Bekenntnisses katholischer Grundsätze. «Pax Romana» und MIC (Mouvement des Intellectuels catholiques...) sind mit diesen Organisationen verbunden, wirken aber in Richtung einer Beeinflussung des öffentlichen Lebens.

Görres zog auch französische Gelehrte an wie Montalembert und de Lamennais, wie er seinerseits vorher in Straßburg die katholischen Restaurationsideen von De Maistre und De Bonald hatte lernen können. Der Traditionalismus und der Ultramontanismus sind, zusammen mit romantischen Impulsen, bei de Lamennais wirksame Kräfte, um den Atheismus zu widerlegen und neue philosophische Grundlagen für den Glauben zu legen, die Wissenschaften in das katholische Denken herinzuholen, aber auch um die Kirche mit der aus der Revolution entsprossenen liberalen Gesellschaft zu versöhnen. De Lamennais ist das typische Beispiel des konzessionsfeindlichen Intellektuellen, mit blindem Vertrauen in die eigene Einsicht, was schließlich zur aussichtslosen Opposition treibt.

Erstaunlicher ist eigentlich, daß bei all dem leidenschaftlichen Auftreten für die liberalen Freiheiten de Lamennais nur gelegentlich einen Blick hatte für die sozialen Aspekte dieser neuen liberalen Welt, in der das katholische Denken seinen Weg suchte. Die sozialen Probleme wurden höch-

stens von ihrer politischen Seite her betrachtet, wenn auch einmal ein einzelner Prälat an der Rechtmäßigkeit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zweifelte, und wenn auch eine christliche politische Ökonomie und soziale Strukturreform gefordert wurde. Frédéric Ozanam (1813–1853) darf man den großen Vorreiter dieses sozialen Katholizismus nennen. In seinem Kampf gegen Chateaubriand (1768–1848) zeigte er, daß sich die Front von der Verteidigung des Christentums zur sozialen Tat verschoben hatte.

Es sind die Tage auch des jungen Marx, der scharf durchschaute, wie das ganze intellektuelle Denken in der konkreten gesellschaftsökonomischen Situation verwurzelt war und zur ideologischen Befangenheit eines Klassendenkens führte. Der Marxismus wird mit Recht «the greatest contribution of the intellectualism to a practical movement» genannt.¹⁰ Er hat die intellektuelle Bourgeoisie zum Führer des antibürgerlichen Klassenkampfes angenommen, die Intellektualisierung der Arbeiterbewegung in Gang gebracht und das proletarische Interesse durch die ethischen Aspekte einer universalen kulturellen Bewegung bereichert. Die engagierte Reaktion der katholischen Intellektuellen auf den entwickelten Marxismus ist, nach der Dialog-Periode, vielleicht erst jetzt hier und da auf der Suche nach Wegen der Integration; die katholische Reaktion auf die soziale Problematik im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte im Durchschnitt nicht den Charakter einer kritisch-intellektuellen Verarbeitung und Herausforderung, sondern eher den einer traditionalistischen und paternalistischen Alternative, die weithin an den strukturellen Gegensätzen vorbeisah.

Schluß

Die innerkirchlichen Modernismuskussionen gegen den Integralismus, über päpstliche Unfehlbarkeit und Kollegialität der Bischöfe, über Verwirklichung all der alten Wünsche kirchlicher Reformer aus früheren Jahrhunderten haben die Zeit von 1848 bis 1960 in einem eisernen Griff gehalten. Das Wiederaufleben der katholischen Wissenschaft stand zum großen Teil auf Grundlagen des 19. Jahrhunderts, und wenn auch bemerkenswerte Leistungen vollbracht wurden – wesentlich neue Fragen kamen nicht auf die Tagesordnung. Sie werden der Kirche erst heute präsentiert, wie sie der Gesellschaft im ganzen heute präsentiert werden, während der alte Intellektuellentraum von

einer einzigen Welt der Wirklichkeit näher zu kommen und die Zukunft in technisch-rationalen Planungen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozesse machbar geworden zu sein scheint. Gleichzeitig ist ein intellektuelles Proletariat entstanden, das über den Massenunterricht zwar eine gewisse rationale Bildung erhalten hat, aber bei Mangel an Arbeitsmöglichkeit derart unter Druck zu stehen kommt, daß außer den überfüllten Schulen und außer dem finanziell-ökonomisch immer mehr eingeschränkten Sektor der Publizistik (traditionelle Tätigkeitskreise der Intellektuellen) jede Laufbahn im administrativen und bürokratischen Sektor willkommen ist; die freie schöpferische Kritik kommt in einem solchen Klima nicht zu

ihrem Recht. Die Unveränderlichkeit der gesellschaftlichen Systeme macht viele mutlos, in schweigender Gelassenheit. Naiver Utopismus gehört in eine vergangene Zeit. Das gilt auch gegenüber der Kirche. Nur in kleinen Diskussions- und Aktionsgruppen kann die Kritik manchmal konstruktive Formen annehmen. Die Zeit der großen intellektuellen Persönlichkeiten scheint vorbei zu sein: Das Wort gehört der Gruppe.

Die folgenden theoretischen, soziologischen und theologischen Studien basieren hauptsächlich auf Erfahrungen des 20. Jahrhunderts. Sie durften deshalb hier, in der geschichtlichen Einleitung zur zeitgenössischen Problematik, ungenannt bleiben.

¹ J. M. de Valk, *Intellectuelen*: Grote Winkler Prins Encyclopedie 10 (1970) 103–104.

² J. Ortega y Gasset, *De intellectueel en de anderen*: Podium 5 (1949) 504–511.

³ R. Michels, *Intellectuals*: Encyclopedia of social sciences 7 (1948) 118–126, mit ausführlicher Literaturangabe. Der entsprechende Teil der International encyclopedia of the social sciences war in der Universität Nimwegen wegen der Besetzung der Universität durch Studenten nicht erreichbar.

⁴ Andere Aspekte werden aufgezeigt von Th. Geiger im Artikel «Intelligenz»: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften 5 (1956) 302–304, mit Literaturangabe.

⁵ J. Le Goff, *Les intellectuels au moyen âge* (Paris 1957, 21969).

⁶ H. Raab, *Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes «ultramontan» im 18. und frühen 19. Jahrhundert*: Hist. Jahrbücher 81 (1962) 159–173; ders.: LThK 10 (1965) 460.

⁷ R. R. Palmer, *Catholics and Unbelievers* (Princeton 1939); P. Hazard, *La pensée européenne au 18^{me} siècle* (Paris 1946); L. J. Rogier, *Die Kirche im Zeitalter der Auf-*

klärung und Revolution – Geschichte der Kirche, Bd. IV (Einsiedeln 1966).

⁸ G. Schwaiger, *Die Aufklärung in katholischer Sicht*: Concilium 3 (1967) 559–566.

⁹ S. Rogier aaO. 101 u. 107.

¹⁰ R. Michels aaO. 120.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTON WEILER

geboren 1927 in Voorburg (Niederlande). Er studierte an der Philosophischen Fakultät der Gesellschaft Jesu und an der Universität Nimwegen, an der Ecole des Chartes und an der Ecole des Hautes Etudes zu Paris, ist Doktor der Philosophie, Professor für mittelalterliche Geschichte und Geschichtsphilosophie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u. a. den Abschnitt über das Mittelalter in: *Geschiedenis van de Kerk in Nederland* (21963) sowie verschiedene Beiträge in Zeitschriften und Lexika (Lexikon für Theologie und Kirche, *The New Catholic Encyclopedia*).